

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOLOGIA E LÍNGUA
PORTUGUESA

FRANCISCO BENEDITO LEITE

ELE ESTÁ FORA DE SI:
Discurso Religioso e Linguagem Popular no Evangelho
Conforme Marcos

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2019

FRANCISCO BENEDITO LEITE

ELE ESTÁ FORA DE SI:

**Discurso Religioso e Linguagem Popular no Evangelho
Conforme Marcos**

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Filologia e Língua Portuguesa, para obtenção do grau de Doutor.

Orientadora: Prof^ª Dra. Lineide do Lago Salvador Mosca

(VERSÃO CORRIGIDA)

**São Paulo
2019**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L533 Leite, Francisco Benedito
e ELE ESTÁ FORA DE SI: Discurso Religioso e
Linguagem Popular no Evangelho Conforme Marcos /
Francisco Benedito Leite ; orientadora Lineide do
Lago Salvador Mosca. - São Paulo, 2019.
306 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área
de concentração: Filologia e Língua Portuguesa.

1. Discurso Religioso. 2. Teorias do Discurso. 3.
Ciências da Linguagem. 4. Evangelho conforme Marcos.
5. Exegese Bíblica. I. Mosca, Lineide do Lago
Salvador, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Francisco Benedito Leite

Data da defesa: 01/08/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Lineide do Lago Salvador Mosca

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 13/08/2019



(Assinatura do (a) orientador (a))

BANCA EXAMINADORA

Aprovada em 01/08/2019

Orientadora: Prof^a Dra. Lineide do Lago Salvador Mosca (USP)

Prof^o Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (UMESP)

Prof^a Dra. Sheila Vieira de Camargo Grillo (USP)

Prof^o Dr. Paulo Roberto Pedrozo Rocha (FMO)

LEITE, Francisco Benedito. “*Ele Está Fora de Si*”: Linguagem popular e discurso religioso no *Evangelho conforme Marcos*. 2019. 308 f. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa doutoral apresenta uma proposta de leitura e interpretação do *Evangelho conforme Marcos*, fundamentada nas teorias das Ciências da Linguagem, advindas das elaborações teóricas dos estudiosos Mikhail M. Bakhtin, Erich Auerbach e Northrop Frye e também de perspectivas das novas retóricas e da narratologia, as quais têm em comum a influência de Ernst Cassirer e sua filosofia das formas simbólicas. Segundo a concepção proposta na tese, o discurso religioso da fonte advinda do mundo antigo, que é o objeto da presente pesquisa, é estudado a partir do texto, compreendido como realidade imediata – por detrás do qual não se pode sondar a realidade concreta. As investigações realizadas a partir do referencial teórico mencionado conduzem à compreensão de que o *Evangelho conforme Marcos* é um discurso religioso que se manifesta em linguagem popular, cujo estudo dirigido a um breve trecho de seu conteúdo (Mc 3.20-35) – assim nomeado como perícopo – revela a subversão simbólica que pode ser descrita pelo conceito bakhtiniano de carnavalização.

LEITE, Francisco Benedito. *“He is beside himself”*: Popular language and religious discourse at Gospel According to Mark. 2019. 308 f. Thesis (Doctordegree in Philology and Portuguese Language) – Department of Classical and Vernacular Languages, University of São Paulo, São Paulo.

ABSTRACT

The present doctoring academic research has a way of reading and interpretation of the gospel based on the Gospel of Mark, mainly based on the theories of the Sciences of Language, which they have their origins in theoretical elaborations of Mikhail M. Bakhtin, Erich Auerbach and Northrop Frye, also, this academic research is based on perspectives from new speeches and the plot theory and they have in common the influence of Ernst Cassirer and his philosophy of the symbolical forms. In the thesis, the religious discourse which comes from the ancient world, and which is the object of this research, is studied through the text, and this text is understood as an immediate reality – which it is impossible to scrutiny the concrete reality beyond this text. All investigations done based on these theories lead us to the comprehension that the Gospel of Mark is a religious discourse which comes from the popular speech. This study is based on a brief part of its contents (Mk 3.20-35) – and this part of the text is called an excerpt and it reveals the symbolic subversion which can be explained by the bakhtinian concept of carnivalization.

Para ele, que partiu enquanto essa tese era redigida, Roque Leite.

E para ela, que não viu a luz da vida terrena, Helena de Gouveia Leite.

AGRADECIMENTOS

Em tudo dai graças, porque esta é a vontade de Deus em Cristo Jesus para convosco. (I Ts 5.18)

Agradeço a oportunidade de ter estudado em uma universidade pública, gratuita, de excelência e que me ofereceu bolsa de estudos remunerada, pois, se não fosse assim, eu não teria conseguido, não alcançaria o grau de doutor apenas com mérito.

Agradeço à Prof. Dra. Lineide do Lago Salvador Mosca por ter confiado em meu projeto, pela atenta orientação oferecida ao longo de mais de seis anos (incluindo a pré-orientação) e por ter compreendido minhas limitações.

Agradeço a convivência com os colegas do GERAR, pelos eventos que organizamos juntos, pelas tarefas que levamos a termo e também pelas polêmicas e desacordos, afinal, essas coisas fazem parte da vida acadêmica.

Agradeço à minha esposa Leide Jane, que foi paciente durante o período em que eu estava redigindo minha tese e soube tolerar todas as privações proporcionadas pelas responsabilidades que tive nessa época.

Agradeço fraternalmente à minha primeira leitora: Elza Elias Rahal Martins Barbosa, a ajuda oferecida por ela foi muitíssimo importante.

Agradeço aos companheiros de ministério que tive ao longo desses anos: Paulo Roberto Pedrozo Rocha, Mizaél Souza, Gerson Martins Ruiz Barbosa e Guilherme de Figueiredo Cavalheri, todos eles foram verdadeiros amigos.

Agradeço à Igreja Presbiteriana Unida de Jundiá, à I Primeira Igreja Presbiteriana Unida de Barueri e à Congregação Presbiteriana de Jordanésia por terem me acolhido e também acolhido meu ensino nos últimos anos.

Agradeço à Igreja Presbiteriana Unida do Brasil que esteve na contramão das massas num período em que a maioria dos cristãos do país assumiu o discurso de violência e preconceito, contrariando todas as suas tradições.

Agradeço ao meu pai, Roque Leite, que se despediu de mim há dois anos, após um período de três meses hospitalizado – *Meu Deus, como foram difíceis aqueles dias!* Ele não viu o filho do operário virar doutor.

Também agradeço à minha mãe, Iolanda Benedita Leite, pela educação que dela recebi, aos meus irmãos, Lúcio, Beto, Nei, Cito e Alex, pela convivência fraterna que sempre tivemos, apesar de qualquer coisa inusitada que tenha acontecido ultimamente.

Agradeço aos meus amigos pelas conversas intelectuais e pelas bebedeiras, Rogério Lima de Moura, Alexandre Chaves, Edilson Teles, Jairo Oliveira, Kennedy Valério, Daniel da Costa e Felipe Puga.

Meu agradecimento institucional é dirigido à CAPES por ter me provido bolsa de estudos ao longo de três anos (2016-2019). Infelizmente, ao que tudo indica, os futuros estudantes não terão esse privilégio ou, pelo menos, o número de beneficiados por bolsas será significativamente reduzido – *Lamentável!*

LISTA DE ABREVIACÕES DOS LIVROS DA BÍBLIA

<i>Gênesis</i>	Gn	<i>Mateus</i>	Mt
<i>Êxodo</i>	Ex	<i>Marcos</i>	Mc
<i>Levítico</i>	Lv	<i>Lucas</i>	Lc
<i>Números</i>	Nm	<i>João</i>	Jo
<i>Deuteronômio</i>	Dt	<i>Atos dos Apóstolos</i>	At
<i>Josué</i>	Js	<i>Romanos</i>	Rm
<i>Juízes</i>	Jz	<i>I Coríntios</i>	I Cor
<i>Rute</i>	Rt	<i>II Coríntios</i>	II Cor
<i>I Samuel</i>	I Sm	<i>Gálatas</i>	Gl
<i>II Samuel</i>	II Sm	<i>Efésios</i>	Ef
<i>I Reis</i>	I Rs	<i>Filipenses</i>	Fl
<i>II Reis</i>	II Rs	<i>Colossenses</i>	Cl
<i>I Crônicas</i>	I Cr	<i>I Tessalonicenses</i>	I Ts
<i>II Crônicas</i>	II Cr	<i>II Tessalonicenses</i>	II Ts
<i>Esdras</i>	Esd	<i>I Timóteo</i>	I Tm
<i>Neemias</i>	Ne	<i>II Timóteo</i>	II Tm
<i>Tobias</i>	Tb	<i>Tito</i>	Tt
<i>Judite</i>	Jt	<i>Filemon</i>	Flm
<i>Ester</i>	Est	<i>Hebreus</i>	Hb
<i>I Macabeus</i>	I Mc	<i>Tiago</i>	Tg
<i>II Macabeus</i>	II Mc	<i>I Pedro</i>	I Pd
<i>Jó</i>	Jó	<i>II Pedro</i>	II Pd
<i>Salmos</i>	Sl	<i>I João</i>	I Jo
<i>Provérbios</i>	Pr	<i>II João</i>	II Jo
<i>Eclesiastes</i>	Ecl	<i>III João</i>	III Jo
<i>Cantares</i>	Ct	<i>Judas</i>	Jd
<i>Sabedoria</i>	Sb	<i>Apocalipse</i>	Ap
<i>Eclesiástico</i>	Eclo		
<i>Isaías</i>	Is		
<i>Jeremias</i>	Jr		
<i>Lamentações</i>	Lm		
<i>Baruc</i>	Br		
<i>Ezequiel</i>	Ez		
<i>Daniel</i>	Dn		
<i>Oséias</i>	Os		
<i>Joel</i>	Jl		
<i>Amós</i>	Am		
<i>Abdias</i>	Ab		
<i>Jonas</i>	Jn		
<i>Miquéias</i>	Mq		
<i>Naum</i>	Na		
<i>Habacuc</i>	Hab		
<i>Sofonias</i>	Sf		
<i>Ageu</i>	Ag		
<i>Zacarias</i>	Zc		
<i>Malaquias</i>	Ml		

SUMÁRIO

Esclarecimentos introdutórios	15
I. O TEXTO COMO REALIDADE IMEDIATA	18
Introdução	18
1. O discurso religioso como realidade imediata	19
2. Ernst Cassirer e a filosofia das formas simbólicas	30
2.1. A centralidade da filosofia da linguagem na antropologia filosófica de Cassirer	35
2.2. A questão do conhecimento de si do homem em Cassirer	36
2.3. O símbolo como chave para a natureza humana	44
2.4. Categoria tempo e espaço e a manifestação da Palavra Mágica e seu desenvolvimento a partir do mito em direção ao discurso religioso	48
3. A relação da filosofia das formas simbólicas com as teorias do discurso	53
3.1. A linguagem como “discurso” em Auerbach, em Frye, no Círculo de Bakhtin e nas Novas Retóricas	59
3.1.1. Erich Auerbach, o último filólogo europeu	62
3.1.2. O Círculo de Bakhtin à margem da Europa ocidental	66
3.1.3. Northrop Frye, um formalista isolado	71
3.1.4. As Novas Retóricas	75
4. Proposta de definição do discurso religioso	80
Considerações finais	82
II. A TEOLOGIA BÍBLICA EM COLAPSO	84
Introdução	84
1. A metodologia da exegese histórico-crítica	85
2. A perspectiva historicista da Teologia Liberal alemã	95
3. A história das formas em seu estágio seminal	100
3.1 A história das formas dos evangelhos	106
Considerações finais	146
III. A LINGUAGEM POPULAR DE <i>MARCOS</i>	150
Introdução	150
1. A fissura entre os gêneros retóricos e poéticos	152
2. A poética histórica do evangelho	159
3. A importância da sátira menipeia	186
4. Carnavalização	190
5. Os gêneros do discurso de Bakhtin e os <i>Gattungenda</i> história das formas	202
6. A visão de mundo da apocalíptica judaica	206
7. Dialogismo no gênero evangelho	213
Considerações finais	216
IV. O EVANGELHO COMO DISCURSO RELIGIOSO	220
Introdução	220
1. Propostas de leituras da unidade literária de <i>Marcos</i>	221
1.1. Intertextualidade: Um conceito-chave	221
1.2. Recursos literários para a leitura sincrônica do evangelho	225
1.3. Novas propostas de estudo do evangelho	227
2. <i>Marcos</i> como discurso religioso	230

2.1. A Unidade de <i>Marcos</i> a partir dos pressupostos do discurso religioso	232
2.1.1. Quiasmo	232
2.1.2. Geografia motivada	234
2.1.3. Anacronias	235
2.2. O evangelho, uma ficção aberta	241
3. Estudo de corpus: Marcos 3.20-35	245
3.1. Texto grego e tradução	245
3.2. Delimitação e disposição textual	246
3.3. A Argumentação	250
3.4. A voz do evangelista	252
3.5. Jesus: mago, amoroso, rabi, profeta e filho do homem	256
3.6. A multidão, os escribas e a família de Jesus	266
3.7. Beelzebul, satã, o homem forte e o espírito impuro	270
3.8. A audiência do evangelho	273
3.9. Os evangelhos são carnavais também	275
Considerações finais	280
 Epílogo	 282
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 286
Bibliografia	286
1. Fontes	286
2. Arquivos Online	288
3. Artigos e Teses	288
4. Demais textos	290

*Quem me dera ao menos uma vez
Que o mais simples fosse visto como o mais importante*
(Renato Russo)

ESCLARECIMENTOS INTRODUTÓRIOS

O objeto das ciências humanas é o ser expressivo e falante (Bakhtin)¹.

O *Evangelho conforme Marcos* é um texto considerado sagrado por todas as denominações cristãs e também podemos dizer que, ao lado do restante da Bíblia e da literatura clássica, é um dos fundamentos do imaginário ocidental e nossa cultura está impregnada de seus símbolos, mesmo nos ambientes secularizados do mundo pós-moderno, nos quais a religião e, de modo mais específico, o cristianismo tem sofrido severas críticas filosóficas e absolutamente perdido o domínio ideológico que tivera outrora.

A lenta mudança do cenário acadêmico que proporcionou a popularização da interpretação das fontes da literatura cristã, a qual vem se desenvolvendo desde o século XVIII, com o iluminismo, mas de fato se consumou na virada do século XX para o XXI, fragilizou gradativamente o edifício teológico construído pela erudição católica e protestante, que tinham monopólio tanto das perguntas quanto das respostas, no que diz respeito à área de estudos, assim chamada, Teologia Bíblica.

Após as descobertas e as publicações de edições acessíveis dos Manuscritos do Mar Morto (1947), da Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi (1945) e do enorme volume de literatura apócrifa e pseudoepigráfica do Antigo e do Novo Testamento, humanistas perceberam que o conjunto de obras literárias que compõe a Bíblia cristã é uma gota no oceano e que a própria definição de “literatura bíblica” era muito frágil fora dos muros dogmatistas das denominações cristãs.

Os desenvolvimentos nas Ciências da Linguagem, que levaram os estudos de fontes literárias a serem realizados não mais através da heurística ciência filológica, advinda de concepções teóricas positivistas, mas, sim, através das contemporâneas e expansivas – quase indefiníveis – Teorias do Discurso foram outro golpe doloroso na Teologia Bíblica que já estava gravemente ferida, apesar de se manter nutrida pelas faculdades de Teologia, cujas mantenedoras são denominações cristãs.

Nas últimas décadas, período no qual os estudos das fontes literárias religiosas do mundo antigo passaram a ser realizados também pelas Ciências da Religião, o entusiasmo em

¹*Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.295.

se fazer novas descobertas e novas interpretações sobre os temas relacionados com a literatura cristã primitiva (canônica e extracanônica) tem obtido restaurado interesse graças à renovação dos aportes teóricos que estão fundamentados na interdisciplinaridade inerente à área.

Mais do que exaltar isoladamente qualquer dos resultados e descobertas aos quais se tenha chegado na área de pesquisa das Ciências da Religião, a importância do legado desses estudos para as fontes literárias da religião judaico-cristã está em mostrar que, como objeto de pesquisa científica, essas fontes religiosas carecem de acessos interdisciplinares para a realização de pesquisas realmente esclarecedoras e academicamente pertinentes para nosso atual momento histórico.

Se chamarmos de Ciências da Religião o conjunto de saberes úteis para a realização do acesso ao objeto fugidio da Religião em suas determinadas fontes, sejam as Ciências da Linguagem, a Filosofia, as Ciências Sociais, a Psicologia, a Historiografia, a Teologia ou outras ciências humanas², isso significa também que cada uma dessas áreas do conhecimento comporta pesquisas sobre o objeto religioso, desde que se mantenha o procedimento interdisciplinar.

Diante desses esclarecimentos, justificamos a presente tese doutoral como uma pesquisa sobre uma fonte religiosa do mundo antigo: o *Evangelho conforme Marcos*, realizada na Universidade de São Paulo, sob a orientação da Prof^a Dr^a Lineide do Lago Salvador Mosca, submetida ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, à área de Filologia e Língua Portuguesa, a qual tem por linha de pesquisa: Linguística Textual e Teorias do Discurso no Português e inserida no projeto do GERAR (Grupo de Estudos de Retórica e Argumentação) no subgrupo de Discurso Religioso.

O desenvolvimento de estudos acadêmicos dos textos bíblicos, que passaram da endogenia da Teologia Bíblica para a pluralidade disciplinar das Ciências da Religião expressa pelas variadas áreas das humanidades, reflete-se na própria vida do pesquisador que elaborou a presente tese, o qual passou consecutivamente pela formação acadêmica em Teologia, Ciências da Religião e Letras. Assim, proporcionou-se um olhar ambivalente para o objeto de pesquisa, mantendo, tanto o ponto de vista de quem tem formação na área de Teologia, quanto de quem busca novos acessos para compreender o fenômeno religioso.

O caminho percorrido ao longo da elaboração da tese levou-nos de uma discussão filosófica sobre o aspecto da realidade que se expressa no texto e a legitimidade da Religião como forma simbólica, no Capítulo I; para uma descrição do caminho da Teologia Bíblica,

² Atualmente se fala até em Estudos Pós-Humanísticos, mas não contemplo esse nível em minha pesquisa.

desde seu nascimento no séc. XVIII até seu ápice que durou de meados do séc. XIX até a Grande Guerra e teve sua mais fecunda expressão na *Formgeschichte*, no Capítulo II; em seguida, para uma descrição das características poético-retóricas do evangelho e a consequente indefinição de seu gênero, no Capítulo III; e, por fim, para o estudo de uma perícopa do *Evangelho conforme Marcos* (3.20-35), colocada após alguns esclarecimentos teórico-metodológicos suplementares no Capítulo IV.

Como se pode notar pelos assuntos tratados em cada um dos capítulos, mantivemos o princípio da interdisciplinaridade e enfrentamos todos os riscos e consequências decorrentes, como o problema das terminologias usadas em cada área, assim como os conflitos existentes entre as diferentes disciplinas. O trânsito pela Filosofia, Filologia, Crítica Literária, Teorias do Discurso, Teologia, e eventualmente por outras áreas, expressa nossa opinião de que o objeto de pesquisa, o discurso religioso que se plasmou no texto do evangelho, encontra-se na fronteira das ciências humanas e não pode ser encapsulado por nenhuma disciplina isolada.

De modo sucinto, podemos dizer que a presente tese é uma tentativa de “deixar o texto falar”. Trata-se de uma interpretação de *Marcos* a partir das Ciências da Linguagem, na qual nos propusemos elaborar uma leitura do evangelho que contemplasse tanto a compreensão de seu gênero, quanto o estudo de sua forma, suas características poético-históricas e o exame de seu conteúdo através das teorias dos estudiosos Mikhail M. Bakhtin, Erich Auerbach e Northrop Frye e também dos estudos das novas retóricas e da narratologia. O resultado é uma leitura não dogmática de *Marcos* e também não reducionista, que enxerga a subversão simbólica do evangelho expressa, sobretudo, pelo simbolismo do carnaval bakhtiniano.

Esclarecemos previamente que ao longo de nossa tese mencionamos *Marcos* para nos referir à obra e nunca ao autor, que é totalmente desconhecido; mencionamos o evangelista para nos referir ao narrador, compreendido como pressuposto linguístico, não um ser histórico. Também vale a pena esclarecer que sempre que citamos um excerto de *Marcos* e da *LXX*, a tradução foi feita por nós; quando citamos os demais textos do Novo Testamento, utilizamos a tradução de Frederico Lourenço; quando citamos textos do Antigo Testamento, utilizamos a tradução da *Bíblia de Jerusalém*; quanto aos outros textos, colocamos as informações nas notas de rodapé. Mantivemos as palavras citadas em grego e em hebraico com seus respectivos caracteres porque nos pareceu que a transliteração causaria insolúveis confusões.

I. O TEXTO COMO REALIDADE IMEDIATA

A plausibilidade do discurso religioso a partir da filosofia das formas simbólicas

O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas (Clifford Geertz)¹

O conceito 'forma' é tomado aqui em seu sentido mais amplo, muito difícil de entender (Hermann Gunkel)²

Introdução

No capítulo inicial de nossa tese, temos como objetivo fundamentar teoricamente uma definição de discurso religioso que seja baseada nas Ciências da Linguagem, a qual também mantenha relações interdisciplinares com as outras ciências humanas. Para alcançar tais efeitos, procedemos do seguinte modo: em primeiro lugar, apresentamos o texto como realidade imediata, isso é, consideramo-lo como realidade limite, a partir da qual se constitui um elemento íntegro o suficiente para construir o conhecimento de uma verdade [greg. *ἀλήθεια*], no sentido em que o texto *per se* revela e organiza o mundo [greg. *κόσμος*].

Em segundo lugar, propomos o uso da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer como teoria que sustenta a concepção de discurso religioso como um modo plausível de se construir simbolicamente a realidade e também como uma forma de busca pela “verdade”, de acordo com os parâmetros da filosofia contemporânea, sem que essa realidade descrita pela religião seja desclassificada em vista de outros modos de concebê-la, como a que se alcança através do discurso científico ou de qualquer outro tipo.

A filosofia das formas simbólicas será relacionada com as teorias de Vilém Flusser, um filósofo que assume a influência de Cassirer sobre seu próprio pensamento, e, sob a luz de sua reflexão, a “comunicologia”, encontramos soluções para a falta de comunicação do idealismo cassireriano, como propuseram de modo crítico alguns pensadores ao se referirem à filosofia das formas simbólicas.

¹*Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.155.

²*Introducción a los Salmos*. Valencia: Edicep, 1993, p.35 (tradução nossa).

Em terceiro lugar, apresentamos algumas relações, diretas e indiretas, que a filosofia das formas simbólicas possui com certas perspectivas das Ciências da Linguagem que foram utilizadas pelas propostas de estudo do discurso religioso que serão tratadas nos capítulos ulteriores. Sobretudo, a teoria do discurso do Círculo de Bakhtin, a filologia humanística de Auerbach, a crítica literária de Frye e as teorias das novas retóricas, as quais, apesar das diferenças, apresentam um elo que as mantém relacionadas à concepção da linguagem como diálogo e à plausibilidade dada à religião, devido ao modo como concebem o texto como realidade imediata.

Desse modo, temos a fundamentação teórica do discurso religioso baseada em uma filosofia contemporânea que irradia influências diretas e indiretas às diferentes correntes dos estudos das Ciências da Linguagem e mantém relação com outras áreas das ciências humanas de modo amplo. Visto que nosso objetivo final é a abordagem do *Evangelho conforme Marcos* construímos no presente capítulo nosso *background* teórico fundamental.

1. O discurso religioso como realidade imediata

O modo como concebemos o estudo do discurso religioso, em qualquer forma (escrita ou verbal) que se manifeste e seja tomado como objeto de pesquisa, excede a atividade analítica do linguista, do crítico literário, do analista do discurso, do filólogo, do gramático ou de qualquer outro campo especializado independente que pertença às Ciências da Linguagem, pois a metodologia para a análise desse gênero se encontra no domínio dos estudos da linguagem, mas entremeada com outras áreas, como as Ciências da Religião, a Teologia, a Filosofia e as Ciências Sociais.

Mesmo antes ter sido generalizada a ideia contemporânea amplamente aceita que afirma que “Todas as ciências humanas são promíscuas”³, o caráter multidisciplinar da tarefa do filólogo já havia sido reivindicado no fim da década de 1940 por Erich Auerbach em seu livro, cujo título original poderia ser traduzido como *Ensaio selecionados sobre a Filologia Românica*⁴, no qual aponta a necessidade de conhecimentos humanísticos para a realização do trabalho filológico propriamente dito:

³ GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.101.

⁴ Alem. *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*. A edição brasileira foi traduzida do francês [*Introduction aux Études de Philologie Romane*] como: *Introdução aos Estudos Literários*. São Paulo: Cultrix, 1972.

Mesmo quando saibamos ler um texto e compreendamos a língua em que está escrito, isto não basta, amiúde, para lhe entendermos o sentido. Ora, é mister compreender, em todas as suas nuances, um texto que se queira publicar: como julgar, sem isso, se essa passagem duvidosa é correta e autêntica? Aqui a porta se abre de todo; não há limite a impor aos conhecimentos que se possam ser exigidos do editor, conforme as necessidades do caso: conhecimentos estéticos, literários, jurídicos, históricos, teológicos, científicos, filosóficos; acerca de quanto o texto contenha deve o editor obter todas as informações que as pesquisas anteriores forneceram⁵.

O conjunto de saberes necessários para se entender determinado texto, conforme a exigência da tarefa filológica – de preparar os manuscritos antigos para a publicação – que já era amplo, tornou-se ainda maior a partir do momento em que a língua e os fenômenos de linguagem passaram a ser compreendidos como discursivos, ou seja, a partir de quando o texto registrado na superfície material começou a ser abordado em sua manifestação comunicativa, superando os objetivos meramente filológicos, no sentido estreito do termo⁶.

Apesar de termos consciência da pluralidade conceitual da utilização de “discurso” nas Ciências da Linguagem, podemos nos basear provisoriamente (o conceito será melhor delimitado até o fim do capítulo) na definição dada por Julia Kristeva, que foi baseada no pensamento de Benveniste, segundo a qual “discurso é a linguagem assumida como exercício pelo indivíduo”⁷.

Valdir do Nascimento Flores⁸, estudioso da teoria enunciativa de Benveniste, em um de seus artigos, aponta que “discurso” é usado por Benveniste para referir-se tanto à enunciação quanto ao enunciado em *O Aparelho formal da enunciação*⁹ – texto que sintetiza a teoria benvenistiana¹⁰. Por hora, não temos interesse no aprofundamento da discussão terminológica, principalmente porque os teóricos do nosso campo de estudo fazem diferentes usos dos mesmos termos. Entendemos ser conveniente explicar a utilização dos conceitos sempre que forem utilizados, no momento, pretendemos apenas diferenciar “discurso” e “texto”, na medida em que essas definições são pertinentes ao nosso estudo.

⁵ AUERBACH, E. *Introdução aos Estudos Literários*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.17.

⁶ Em sentido estrito, a filologia se refere à edição de manuscritos. Cf. Verbete: *Filologia*. In: CASTRO, Ivo. *Bilblos*. Vol. II. Lisboa: Verbo, 1995.

⁷ *Introdução à Semântica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, p.145.

⁸ A noção de discurso na teoria enunciativa de Émile Benveniste. *Revista Moara*. n.38, jul/dez., Estudos Linguísticos, 2012, p.196-208.

⁹ Cf. *Problemas de Linguística Geral II*. Campinas: Pontes, 2006, p. 81-92.

¹⁰ *Introdução à Teoria Enunciativa de Benveniste*. São Paulo: Parábola, 2013.

Para propor uma compreensão do conceito “texto”, tomemos o modo como o define Kristeva:

O texto não é um conjunto de enunciados gramaticais ou agramaticais; é aquilo que se deixa ler através da particularidade dessa conjugação de diferentes estratos da significância presente na língua, cuja memória ele desperta: a história¹¹.

Segundo essa definição, o texto é a fonte de onde emerge a história. Quando se menciona a história, não se pretende relacionar o referido conceito com aquela narrativa que supostamente reproduz com precisão o que aconteceu em uma determinada sociedade do passado, a qual só pôde ser conhecida através de pesquisas detetivescas munidas de um arcabouço teórico positivista. Ao invés disso, a história aqui está relacionada com a memória.

Sem o texto entendido em sua amplitude não há ponto de partida, ainda que se saiba que esse ponto de partida não é a origem não é a coisa em si; todavia, é o mais próximo que se pode chegar de uma plasmação da verdade e é nesse sentido que o compreendemos como realidade imediata, conforme podemos entender do próprio desenvolvimento da reflexão de Kristeva:

Mergulhado na língua, o texto é, por conseguinte, o que ela tem de mais estranho: aquilo que a questiona, aquilo que a transforma, aquilo que a descola de seu inconsciente e do automatismo do seu desenvolvimento habitual. Assim, sem estar na “origem” da linguagem e eliminando a própria questão de origem, o “texto” (poético, literário ou outro) escava na superfície da palavra uma vertical, onde se buscam os modelos dessa significância que a linguagem representativa e comunicativa não recita, mesmo se os marca. Essa vertical, o texto a atinge à força de trabalhar o significante: a imagem sonora que Saussure vê envolver o sentido, [...] ¹²

Segundo a compreensão dos excertos da estudiosa, o texto desperta a memória, apesar de não ser ele próprio a origem e que, na verdade, ele elimina a ideia de origem; o texto é o ponto de partida da reflexão que, devido à sua natureza, fundamenta-se na interdisciplinaridade e na pluralidade metodológica que ela entende que deva ser chamada: semiótica¹³.

Na mesma linha de raciocínio, com base nas teorias de Mikhail M. Bakhtin, podemos nomear como “filosófica” a espécie de análise realizada sobre o texto, na medida em

¹¹ *Introdução a Semanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, p.11.

¹² *Ibidem*, p.3s.

¹³ *Ibidem*, p.2.

que compreendemos que esse termo corresponde melhor ao campo indefinido por natureza em que se manifesta o discurso. Bakhtin segue o mesmo princípio multidisciplinar que Auerbach no excerto supracitado¹⁴, mas tem uma concepção renovada do texto, a qual se baseia nos avanços que ele próprio proporcionou à área de pesquisa e também se reflete em Kristeva. Conforme essa concepção, o texto exige uma “análise filosófica”. Segundo suas próprias palavras:

Cabe denominar filosófica a nossa análise antes de tudo por considerações de índole negativa: não é uma análise linguística, nem filológica, nem crítico literária ou qualquer outra análise (investigação) especial. As considerações positivas são estas: nossa pesquisa transcorre em campos limítrofes, isto é, nas fronteiras de todas as referidas disciplinas, em seus cruzamentos e junção¹⁵.

Assim, referindo-nos agora diretamente ao discurso religioso, podemos dizer que esse gênero ou tipo de discurso caracteriza-se de imediato como o objeto inerentemente situado na fronteira dos diferentes saberes das ciências humanas, acessível apenas através do texto. Também podemos afirmar por inferência que se trata de um objeto de natureza interdisciplinar.

Diante de tal multiplicidade de domínios em que se situa e do conseqüente risco que corremos de cometer erros metodológicos devido a essa natureza fronteira, o modo mais adequado – no que diz respeito à sua conformidade com os parâmetros que a pesquisa científica exige – de se acessar e se abordar o discurso religioso como objeto é tomando-o como texto. Mais uma vez conforme Bakhtin:

O texto (escrito ou oral) enquanto dado primário de todas essas disciplinas, do pensamento teológico e filosófico em sua fonte. O texto é a realidade imediata (realidade do pensamento e das vivências), a única da qual podem provir essas disciplinas e esse pensamento. Onde não há texto não há objeto de pesquisa e pensamento¹⁶.

De acordo com essa proposta, a primeira atitude metodológica a se assumir é tomar o texto e considerá-lo como “realidade imediata”. O que não significa ignorar a existência concreta de seu referente nem separá-lo do elemento social, mas estudá-lo em sua

¹⁴ Cf. nota 5, p.19 *supra*.

¹⁵ *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas*. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.307.

¹⁶ *Ibidem*, p. 307.

relação com a história da cultura e não “interpretar e explicar uma obra apenas a partir das condições de sua época”¹⁷. Ou seja, não se parte do que aconteceu no contexto histórico-social em que o texto foi escrito, tampouco se questiona a veracidade do que o texto descreve, pois, embora esses elementos sejam importantes para compreendermos o texto em relação à sua possível referência à realidade, não oferecem condições para sua compreensão no “grande tempo”¹⁸. Mais importante que isso é o estudo do texto, no qual está plasmada uma representação plena e suficiente da realidade.

Ao proceder dessa maneira, compreenderemos que o discurso religioso é uma representação da realidade que se manifesta através de um texto, cujo acesso se dá através de ciências humanas limítrofes combinadas, acessíveis a uma análise nomeada genericamente como filosófica¹⁹ ou semiótica²⁰. Isso significa que não há nada que faça o discurso religioso ser menos verossímil do que qualquer outro gênero, como o científico, o político, o historiográfico etc., pois o próprio texto tem em sua representação da realidade um limite impermeável para a realidade concreta, a qual representa.

Não se pode penetrar até a realidade referida pelo texto porque não temos o código da cultura em que ele foi escrito. O olhar do analista cético do século XXI não corresponde ao texto nascido no ambiente de cultura mística e politicamente subversiva dos primeiros séculos – como propomos que seja o caso do texto a ser abordado nessa pesquisa. Caso tentássemos acessar a realidade por detrás do texto, o máximo que conseguiríamos seria construir outras representações da realidade que seriam ainda menos plausíveis do que a descrita nele, pois essas outras realidades que são alternativas ao que o texto descreve não contariam com testemunhos textuais. Nesse sentido, podemos nos basear no que o teórico russo Iuri Lotman afirmou:

Assim, o leitor contemporâneo de um texto sagrado medieval, naturalmente, decifra sua semântica utilizando outros códigos estruturais que não os do criador do texto. Com isto muda também o tipo de textos: no sistema de seu criador ele pertencia aos textos sagrados, enquanto, no sistema do leitor, pertence aos textos literários²¹.

¹⁷ *Idem. Os estudos literários hoje.* In: *Estética da Criação Verbal.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.362.

¹⁸ *Ibidem,* p.362.

¹⁹ *Idem. O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas.* In: *Estética da Criação Verbal.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.307.

²⁰ KRISTEVA, J. *Introdução a Semanálise.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, p.2.

²¹ *Sobre o problema da tipologia da cultura.* In: SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. *Semiótica Russa.* São Paulo: Perspectiva, p.35.

Tomar a perspectiva supramencionada a partir da fundamentação no texto não significa negar a realidade, mas negar a possibilidade de acessá-la diretamente, pois conforme propõem esses teóricos, só é possível acessar a realidade que está representada nos textos, portanto, em consequência, conhece-se apenas “uma aparência” [greg. *φαινομένον*] da realidade e não propriamente “o ser das coisas” [greg. *τά ὄντα*]. Assim, a pesquisa sobre a língua e sobre os textos individuais que a compõem como sistema é o modo mais apropriado de se buscar o conhecimento da realidade:

Quando percebemos palavras, percebemos uma realidade ordenada, um cosmos. O conjunto de frases percebidas e perceptíveis chamamos de *língua*. A língua é o conjunto de todas as palavras percebidas e perceptíveis, quando ligadas entre si de acordo com as regras preestabelecidas (...)
Dada a nossa definição de realidade como conjunto de palavras e de palavras *in status nascendi*, é o estudo da língua possivelmente a única pesquisa legítima do único cosmos concebível²².

De acordo com o mesmo estudioso, ainda que se saiba que a aparência da realidade é uma barreira que não permite que se chegue à realidade propriamente dita, a própria busca pela verdade e pela sustentação de normas e leis que regulamentem a existência, que é efetuada pelo exercício intelectual de diferentes modos, é o que fundamenta a civilização e suas principais instituições sejam elas religiosas, legais, morais, intelectuais e etc.:

Um mundo caótico, embora concebível, é, portanto insuportável (...) A filosofia, a religião, a ciência e a arte são os métodos pelos quais o espírito tenta penetrar através das aparências até a realidade e descobrir a verdade: O esforço abrange, portanto todo o território da civilização humana. As civilizações não dependentes dos gregos estão empenhadas no mesmo esforço, embora formulem de maneira diferente²³.

Isso significa que a religião, ao lado de outras instituições humanas, é um modo de se tentar penetrar da “aparência” para o “ser” e a própria tentativa em si mesma contém o sentido que justifica sua existência. Buscar o “ser” está associado à tarefa de encontrar a ordem universal, a qual estabelece a existência do mundo, no sentido em que os gregos e latinos conceberam essa palavra como “ordem” [greg. *κόσμος*; lat. *mundus*].

²² FLUSSER, V. *Língua e Realidade*. São Paulo: Annablume, 2007, p.41.

²³ *Ibidem*, p.31.

Nesse processo de tentativa e busca da realidade última, o qual se realiza pela religião, é gerado o discurso religioso, que se manifesta como uma visão de mundo plausível, tendo em vista seus pressupostos. De modo geral, essa busca pela ordem é o que gera a comunicação, que na verdade é um procedimento artificial, que com o passar do tempo foi considerado enganosamente como natural. Essa criação é o grande artifício do ser humano para superar a solidão e a falta de sentido da vida, elementos que tornam a existência insuportável.

Anteriormente ao processo comunicativo, o ser humano tinha a capacidade inerente de simbolizar que era exclusiva a ele; e é justamente essa capacidade que promove a existência da arte, da religião, da ciência e da filosofia²⁴, pois o ser humano desenvolveu essa capacidade de representar a realidade de diferentes formas e assim criar o mundo [*κόσμος*, *mundus*], que é uma representação simbólica da realidade. Destarte, depois de criar o mundo, o ser humano olha para as coisas e não as vê mais, vê apenas símbolos²⁵.

A respeito dessa capacidade de simbolizar, o antropólogo alemão Christoph Wulf prefere utilizar o conceito imaginação para se referir à potência que faz as coisas aparecerem [greg. *φαίνεσθαι*], e entende esse conceito como parte integrante da *conditio humana*. Afirma também que o desenvolvimento dessa competência é o próprio processo de “hominização”, que trouxe à existência o ser humano a partir dos hominídeos. No que diz respeito diretamente ao surgimento da religião, declara que “grande parte do imaginário religioso é resposta à transitoriedade do homem e nossa erradicação através da morte”²⁶.

Porém, temos consciência de que essa concepção sobre o discurso religioso – como uma construção plausível do mundo – não foi a predominante em nosso contexto. Como podemos observar na postura do Ministério da Educação do Brasil, que, graças à herança positivista, sempre concebeu o discurso religioso como se fosse uma representação da realidade superada pelo advento da Ciência.

As universidades públicas brasileiras apenas recentemente, e com muita timidez, vêm desenvolvendo pesquisas nessa área, e mesmo assim, predomina nos programas de graduação e de pós-graduação nas áreas relacionadas com as Ciências da Linguagem um ranço antirreligioso, como podemos ler no texto de José Luiz Fiorin, que está no livro

²⁴ *Idem. O mundo Codificado*. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p.90s.

²⁵ *Idem. Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.37; 127s.

²⁶ *Homo Pictor*. São Paulo: Hedra: 2013, p.26.

organizado por ele, que serve como introdução à linguística aos primeiranistas dos cursos de Letras:

O discurso religioso é o discurso que pretende explicar tudo, donde viemos, para onde vamos, qual o sentido da vida, por que sofremos, qual a origem de tudo. Ao mesmo tempo, pretende-se absolutamente verdadeiro e, intangível. A ele deve-se aderir pela fé. Ao contrário, o discurso científico constrói modelos que explicam parte da realidade. Por isso, ele não chega à verdade absoluta eterna, mas a consensos parciais sobre as explicações que dá para certos fenômenos. Ele é sempre uma aproximação da realidade. A ciência tem sempre um compromisso com o real e, por isso, sua validade precisa ser verificada. Não se adere ao discurso científico pela fé, mas pelo conhecimento²⁷.

Fiorin contrapõe o “discurso religioso” ao “discurso científico”, considerando que o primeiro é aquele que pretende “responder tudo” e relacionando-o com o discurso *excatedra*. Assim ignora completamente o aspecto subversivo dos discursos religiosos sectários, marginalizados, críticos às instituições, como se o único discurso religioso existente fosse o autorizado pelas instituições. Essa é uma visão pejorativa e limitada do discurso religioso que contribui para sua marginalidade científica.

No entanto, Paulo A. S. Nogueira – que parte do pressuposto da religião como linguagem – situa o discurso religioso a partir de outro ponto de vista, avizinhando-o a outros modos de linguagem:

O religioso não se restringe ao clerical, sacerdotal e ao teológico. Há discursos sobre o sagrado e sobre a experiência religiosa em diferentes e inusitados lugares da sociedade. Este é o caso, em especial, das linguagens da arte. Na pintura, na música, no teatro e na literatura há abordagens do sagrado e da experiência religiosa que vão muito além da teologia implícita ou de correlações entre religião e cultura. A arte, em razão de seu caráter metafórico, criativo e talvez até devido a uma origem comum com a religião, transita pelos temas do sagrado, partilha de suas inspirações e dos temas originados em suas narrativas ancestrais²⁸.

A partir dos excertos supracitados podemos entender que, nas concepções de Flusser e de Nogueira, a religião é um dos modos pelos quais a realidade se constrói e ao seu lado estão outros modos que não são nem superiores, nem inferiores, dado que partem de

²⁷ *Introdução à Linguística II*. São Paulo: Contexto, 2012, p.7s.

²⁸ *Religião como texto*. In: *Linguagens da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.15s.

outras premissas e atendem outras necessidades, em vista da condição insuportável de viver em um mundo em que as coisas não têm sentido.

Um fundamento para a ideia de ambos os estudiosos está na proposição de Cassirer que apresenta a linguagem da religião como antinômica em vista de outras linguagens, ou seja, não se pode compreender esse discurso a não ser por sua própria construção simbólica, conforme sua própria maneira de tecer a trama da realidade; por isso ela se manifesta como realidade limite, porque é autônoma. Segundo as palavras de Cassirer:

A fim de tornar conhecidas passagens tão sutis e oscilantes da consciência religiosa da realidade, a linguagem da religião possui um meio peculiar, que é negado à linguagem conceitual da lógica e do puro conhecimento teórico. Para este, não há termo médio entre “realidade” e “aparência”, entre “ser” e “não ser”²⁹.

Uma vez que assumimos que o discurso religioso é uma realidade limite, íntegra o suficiente para representar plausivelmente a realidade, cabe-nos fundamentar nossos argumentos na teoria que se delineou a respeito da relatividade da verdade a partir dos diferentes discursos que fundamentam diferentemente a representação da realidade, ou, poderíamos dizer que fundamentam diferentes construções de mundo, no sentido em que o termo latino *mundus* grego *κόσμος* remetem à busca pela ordem e conseqüentemente à negação da desordem, do caos.

Para sermos mais explícitos quanto ao modo como compreendemos a ideia de Bakhtin sobre “o texto como realidade imediata”, vale a pena realizar uma rápida digressão sobre o desenvolvimento histórico dessa teoria. Podemos afirmar que no caso do discurso religioso, o texto é o limite até ao qual se pode chegar, apesar de qualquer realidade que represente.

Independentemente do que está ou não por detrás do texto, é por ele que somos barrados e assim temos apenas a sensação de sua intermediação com a realidade que nos é transmitida, e nunca temos acesso à realidade propriamente dita. Isso acontece de modo especial no discurso religioso porque a realidade apresentada por ele é aparentada com o “mito” e não se limita às definições racionais, diferentemente de textos de filosofia, de ciência etc., para os quais seria suficiente a análise racional e a busca de um referente para interpretá-los. Para o discurso religioso, por sua vez, é necessário um conjunto de componentes

²⁹ *A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

metodológicos para se propor uma análise, porque seu objeto sempre estará ausente, motivo pelo qual a combinação de diferentes áreas do saber é importante, embora nunca seja suficiente.

A fundamentação da ideia de que o texto é a realidade imediata está em Cassirer, o qual propõe que essa é uma descoberta realizada pela Filosofia do Renascimento através de Nicolau de Cusa, “caracterizado como o primeiro pensador moderno”³⁰. Para esse filósofo, Deus é o ser absoluto que está além de qualquer possibilidade de determinação positiva³¹, a respeito do qual não se pode adquirir conhecimento nenhum porque não há *tertium comparationis* entre suas dimensões e as dimensões do conhecimento humano, em suma, não há mediação para que se estabeleça qualquer espécie de compreensão. Dessa premissa, segue que:

O entendimento finito, portanto, não pode compreender a verdade das coisas com exatidão verdadeira, por maior que seja a semelhança entre elas. Pois a verdade não é nem mais nem menos; ela é indivisível (...) O intelecto está para a verdade como o polígono está para o círculo: quanto mais ângulos e lados este tiver, tanto mais ele se aproxima do círculo, ainda que jamais chegue a se igualar a ele, mesmo se os seus ângulos e lados forem multiplicados *ad infinitum*³².

Como consequência de tais ideias sobre a Teologia – as quais aplicamos por inferência ao discurso religioso – deve-se assumir que “todo o conhecimento adquirido através da experiência se reduz a conjectura”, como hipótese, pois a “ideia” se alterna com a aparência e, mais do que isso, permanentemente participa da ideia³³. Assim, toda concepção sobre Deus é condicionada, tanto pela natureza do “objeto” quanto pela natureza do sujeito³⁴.

Inevitavelmente, em vista de tais limitações do conhecimento humano diante do objeto buscado, só resta a possibilidade de construir um saber conjectural que se baseie em “formas concretas da fé”³⁵, como textos (em sentido estrito), daí o exercício filológico e seu futuro desenvolvimento nas Ciências da Linguagem como procedimento adequado.

Podemos dizer que foi com base nessa concepção que na área da Fenomenologia da Religião se realizou o mesmo procedimento teórico, pois Rudolf Otto e Mircea Eliade

³⁰ *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.18.

³¹ *Ibidem*, p.15.

³² *Ibidem*, p.37.

³³ *Ibidem*, p.39.

³⁴ *Ibidem*, p.54.

³⁵ *Ibidem*, p.119.

tenham uma noção ampliada do significado do texto, na qual se incluía o ritual e a experiência, e é com base no texto ritual e fenomênico que essa área se desenvolveu.

Na área de Exegese Bíblica, José Severino Croatto foi um dos pioneiros na América Latina a utilizar os conceitos “texto” e “Ciências da Linguagem” em contraposição às metodologias literalistas dos biblistas fundamentalistas e dos procedimentos historicistas dos biblistas que utilizavam a metodologia da exegese histórico-crítica. Por esse motivo, a compreensão do valor da ciência da linguagem para os estudos bíblicos³⁶ e a definição de “texto” proporcionadas por Croatto são tão importantes na presente pesquisa. Observemos o excerto a seguir:

Entendemos esse vocábulo [refere-se ao vocábulo “texto”] no seu sentido amplo, uma vez que um texto também pode ser oral. Um mito ou uma canção, por exemplo, costumam ser transmitidos de geração em geração por via oral, antes de serem fixados por escrito. Quase todas as narrações bíblicas foram de alguma forma tradições orais. E já eram textos. Segundo a etimologia, texto é um “tecido”, uma trama em que os elementos da língua (palavras, frases, unidades literárias e outros elementos) estão organizados segundo funções estruturadas que, *como tais*, produzem um sentido³⁷.

Esse excerto proporciona uma definição ampla de “texto”, próxima ao modo como o conceito foi utilizado na Fenomenologia da Religião.

Em nossa proposta nos dedicaremos exclusivamente ao estudo do discurso religioso plasmado no texto escrito. Na acepção desenvolvida a partir dos teóricos mencionados até aqui, o “texto” – mesmo o escrito – não é sinônimo de registro escrito sob a superfície material, não se refere a um objeto material e concreto, mas sim a um discurso plasmado, que tem incontáveis versões, múltiplas atestações sob variadas superfícies, que em sua forma escrita permite-nos examinar com mais segurança o seu conteúdo.

O aprofundamento nessa perspectiva conduzirá à filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, em primeiro lugar, porque a abrangência dessa teoria inclui os campos da linguagem, da filosofia e da religião, como é de se esperar de um objeto fronteiro, como é o caso do discurso religioso. Em segundo lugar, porque a filosofia de Cassirer tem relação direta e indireta com os principais estudos que compõem o referencial teórico de nossa pesquisa, os quais estão baseados em estudiosos das ciências humanas que conceberam e aplicaram teorias dialógicas e formalistas. Seguidas vezes associamos as propostas de Flusser

³⁶ *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo/São Leopoldo: Edições Paulinas/Sinodal, 1986, p.15.

³⁷ *Idem*, p.19.

às de Cassirer, pois apesar de sabermos da distância cronológica entre ambas, vemo-las numa continuidade de raciocínio.

2. Ernst Cassirer e a filosofia das formas simbólicas

Ernst Cassirer (1874, Breslau – 1945, Nova York) foi um destacado representante do neokantismo da Escola de Marburg. Como era herdeiro do idealismo alemão, propôs a aplicação da crítica da razão kantiana às diferentes atividades humanas, desenvolvendo uma ciência da cultura, através da qual expandiu para outros domínios a aplicação da crítica que Kant havia aplicado exclusivamente ao conhecimento científico. Assim, Cassirer considera a linguagem, o mito, a religião e a arte como formas simbólicas que representam a realidade, pois o objeto próprio da realidade é inacessível.

Conforme sua argumentação:

Na linguagem, na religião, na arte e na ciência, o homem não pode fazer mais que construir seu próprio universo – um universo simbólico que lhe permite entender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar sua experiência humana³⁸.

Com essas palavras de Cassirer, entendemos que as formas simbólicas são construções que intermedeiam a relação entre o homem e a realidade, de modo que essa suposta realidade é uma representação que se dá às experiências sensoriais por meio das referidas formas simbólicas, sem as quais a existência humana seria o caos, no sentido em que esse conceito se refere à desordem e vaziez de sentido.

Como dissemos, a concepção de Cassirer é de uma ampliação da filosofia do conhecimento de Immanuel Kant (1724, Königsberg – 1804, Königsberg) aplicada não apenas ao conhecimento científico, mas também ao conhecimento em geral e à própria relação do homem com o mundo. Para dar seguimento à explicação da filosofia das formas simbólicas é necessário revisitar rapidamente o postulado da filosofia de Kant.

O filósofo de Königsberg, diferentemente do que propuseram os racionalistas sobre o primado da razão e a existência de ideias inatas, e também diferentemente do que propuseram os empiristas sobre o papel da experiência sensível na aquisição do conhecimento, propõe que a razão, tomada como estrutura, é o centro da epistemologia. Assim, não são os sujeitos que se conformam a seus objetos, mas sim os objetos que se

³⁸ *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.359.

conformam às faculdades do sujeito. A razão é a estrutura que possui existência *a priori*, anterior e independente de qualquer experiência sensível, assim como as categorias “tempo espaço” também o são³⁹.

Essa teoria de Kant proporcionou o que ficou conhecido como uma revolução copernicana na epistemologia, porque assim como Nicolau Copérnico (1473, Torun – 1543, Frombork) revolucionou o conhecimento do universo ao considerar que o Sol e não a Terra é o centro do universo, Kant fizera o mesmo, no que diz respeito à teoria do conhecimento, ao colocar a razão no centro de sua epistemologia, como estrutura *a priori*.

A ideia de que haja uma “estrutura *a priori*” implica que há uma intermediação entre a relação da mente humana com o mundo e só se conhece a realidade através do modo como ela se revela ao conhecimento da razão, ou seja, não se conhece a “coisa em si” [greg. *νοούμενα*], mas apenas o modo como ela se dá a conhecer, o modo como elas, as coisas, manifestam-se [greg. *φαινομένα*].

A teoria do conhecimento de Kant manteve-se restrita à esfera do conhecimento físico-matemático, pois ele considerava que o conhecimento científico era superior a qualquer outro modo de conhecimento e coube a Cassirer ampliar a aplicação de sua teoria aos outros campos do conhecimento. Isso se tornou possível quando as gerações posteriores de cientistas aceitaram que a objetividade da ciência não estivesse mais vinculada unicamente à substância, mas sim ao símbolo. Na sequência desses acontecimentos, Cassirer reivindicou existirem várias maneiras de objetivar a realidade, uma vez que todas as objetividades não partiam da substância, mas eram construções simbólicas. Esses modos de objetivar a realidade foram então chamados de “formas simbólicas”.

Nomeadamente temos o mito, a linguagem, a religião, a arte e a ciência como formas simbólicas, embora também existam outras. Entre as mencionadas ou eventualmente qualquer outra que venha a ser mencionada, não há escalonamento que coloque uma como superior à outra; todas têm a mesma validade em seus diferentes modos de objetivar a realidade. As formas simbólicas são compreendidas como formas de intermediar o conhecimento da “coisa em si” ou como modos de objetivar a realidade. A razão desenvolveu diferentes maneiras espontâneas de realizar esse processo, mas todas elas passam pela atividade de simbolizar, que é a atividade humana mais fundamental, que antecede até mesmo

³⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

o raciocínio. Daí a noção de que, através do símbolo, o homem constrói a realidade de diferentes modos, conforme a demanda existencial exigida pelo pensamento.

Especialistas em Cassirer afirmam que é difícil definir e delimitar o quê e quais são as formas simbólicas nessa filosofia; no entanto, pelas formas explicitamente nomeadas e pela relação que Cassirer faz delas com “manifestações do espírito” (e com energias do espírito [alem. *des Geistes*] em outra obra)⁴⁰, podemos compreender que sejam estruturas ativas de compreensão do mundo que operam através da atividade simbólica. Essa atividade simbólica é o que faz com que a relação do homem com o mundo não seja meramente passiva, como afirmavam os empiristas; por outro lado, a sensação e a relação com o objeto empírico são importantes, diferentemente do que propunham os racionalistas. Comprendemos isso a partir da seguinte citação de Cassirer: “Todas estas manifestações do espírito vivem em mundos peculiares de imagens (*Bildwelten*), nos quais os dados empíricos não são simplesmente refletidos, e sim criados de acordo com um princípio autônomo”⁴¹.

De modo ainda mais explícito, vejamos as palavras de Cassirer que fundamentam nossa definição realizada acima:

Assim sendo, não se trata de maneiras diferentes pelas quais algo real em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação. Se considerarmos neste sentido a arte e a linguagem, o mito e o conhecimento, verificaremos que de imediato deles surge um problema comum, capaz de oferecer um novo acesso a uma filosofia geral das ciências do espírito⁴².

Para endossar nossos esclarecimentos sobre a filosofia das formas simbólicas, vejamos o que afirmou o estudioso russo Eleazar Meletínski sobre o assunto:

Nesse ponto não devemos esquecer que a “realidade” é entendida por Cassirer num plano até certo ponto formal e que o “conhecimento” é por ele dissociado do objeto que existe independentemente da consciência; que a linguagem, o mito, a religião e a arte são vistos por ele como formas apriorísticas que interpretam a experiência e que só o objeto criado pelos símbolos é acessível ao conhecimento⁴³.

⁴⁰*Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975. Apud: FERNANDES, Vladimir. *Cassirer: a filosofia das formas simbólicas*, p.2.

⁴¹ *A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.19.

⁴² *Ibidem*, p.19s.

⁴³ *A Poética do Mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.50.

Através dessa explicação, podemos reiterar que só os objetos construídos pelas formas simbólicas podem fazer parte do conhecimento humano e que esse conhecimento não corresponde ao objeto representado que está fora da consciência, que não tem necessariamente um referente. Também parece interessante lembrar o modo como o filósofo Flusser tratou do assunto, ao colocar as formas simbólicas em contato com o conceito de “informação”; conforme sua compreensão, a informação é a impressão da forma simbólica, enquanto a forma simbólica tem sua atividade realizada entre a realidade inacessível e as impressões sensoriais, a informação, por sua vez, existe como comunicação desse processo intersubjetivo⁴⁴, ou seja, é o que Mieleński afirmou ser o “objeto criado pelos símbolos” e, por esse motivo, dá-se como uma deformação da primeira, apesar de ser um modo legítimo de sua manifestação. Nesse sentido, a informação seria uma deformação natural da realidade representada pelas formas simbólicas.

Cassirer ainda afirma:

(...) por "forma simbólica" há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares⁴⁵.

Nessa citação, o filósofo declara sua compreensão da linguagem como “energia espiritual”. Essa noção já mencionada baseia-se na tradição da Filosofia da Linguagem Alemã, cujo grande representante foi o célebre linguista pré-saussuriano Wilhelm Humboldt, do qual Cassirer é considerado o continuador⁴⁶. Conforme Bakhtin explica sobre essa corrente de pensamento, a linguística alemã do século XIX coloca a comunicação em segundo plano e prioriza a formação do pensamento independentemente da comunicação: “Sem fazer nenhuma menção à necessidade de comunicação entre os homens, a língua seria uma condição indispensável do pensamento para o homem *até mesmo na sua eterna solidão*”⁴⁷.

Na esteira dessa tradição, a concepção da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, que situou a comunicação no segundo plano de sua teoria da linguagem, foi criticada

⁴⁴ *Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.83.

⁴⁵ *Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956, p.163.

⁴⁶ REIN, M. *Ernst Cassirer*. Montevideo: Universidad de la Republica: Facultad de Humanidade y Ciencias. Instituto de Filologia – Departamento de Linguística, 1959, p.15.

⁴⁷ HUMBOLDT, W. *Sobre a diferença entre os organismos da linguagem humana e a influência dessa diferença no desenvolvimento mental da humanidade*. São Petersburgo, 1859, p.51. Apud: BAKHTIN, M. M. *Os gêneros do discurso*. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.270.

por Bakhtin e por Meletínski; pelo primeiro, porque nesse caso a “linguagem (...) se reduz à criação espiritual do indivíduo”⁴⁸; pelo segundo, porque “ignora que o processo de comunicação é uma atividade social determinada e que o simbolismo do pensamento humano (...) é inseparável da comunicação social e em certo sentido gerado por esta”⁴⁹.

Apesar do problema da comunicação na teoria de Cassirer, a linguagem, como sistema mantém-se no centro de sua filosofia das formas simbólicas. O filósofo tcheco VilémFlusser – já citado acima – deu continuidade às teorias de Cassirer e propôs a seguinte teoria que soluciona provisoriamente o problema:

Diferentemente da natureza, que é criticada apenas de forma causal, a sociedade deve ser criticada teleologicamente. No entanto, não vemos mais na sociedade a finalidade de produzir valores, mas a de conferir sentido ao absurdo da vida face à morte – conferir um sentido (*Sinngebung*), usando novamente as palavras de Husserl. Sob esse ponto de vista a comunicação torna-se visível como uma possível infraestrutura da sociedade.⁵⁰

Para Flusser, na comunicação humana a memória tem a função de armazenar informações adquiridas e o diálogo é o método pelo qual essas informações são criadas e transmitidas de uma memória para outra; por seu turno, o discurso também transmite informações, porém não veicula novidades, apenas comunica as já existentes⁵¹. Como já afirmamos, a informação é uma deformação da realidade representada pelas formas simbólicas. Portanto entendemos que o processo de comunicação efetuado através do diálogo realiza-se através de informações que são deformações da realidade, transmitidas de uma memória para outra. Esse complexo de informações compõe a infraestrutura da sociedade que é inerentemente comunicativa no sentido proposto aqui, como um jogo de criação e manutenção de informações realizado respectivamente através do diálogo e do discurso.

Se refizermos a leitura da teoria de Cassirer à luz dos conceitos de Flusser, veremos a superação das críticas realizadas por Bakhtin e Mieleínski, pois conforme a comunicologia, a troca de informações que ocorre no processo comunicativo não permite que a linguagem seja reduzida à criação espiritual do indivíduo; da mesma forma, a realização da comunicação na sociedade como crítica de um objetivo a ser cumprido (teleologia) se executa

⁴⁸ *Ibidem*, p.270.

⁴⁹ *A Poética do Mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.57.

⁵⁰ *Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 49.

⁵¹ *Ibidem*, p. 49s.

através do “conferir sentido”, ao invés do desvelar de uma realidade inerente acessível. Retomada por esse viés, a filosofia das formas simbólicas tornar-se-ia socialmente verificável.

2.1. A centralidade da filosofia da linguagem na antropologia filosófica de Cassirer

As formas simbólicas são aparentadas em sua função de construir a realidade, no sentido descrito acima; mas, entre as formas mencionadas e outras possíveis, a linguagem é uma forma simbólica privilegiada. Cassirer a designa como “instrumento espiritual fundamental”⁵², pois é através dela que se passa do mundo das sensações ao mundo da intuição e das representações. Isso implica que a linguagem é central para o modo como se dá a construção da realidade nas outras formas, de maneira que tanto a religião quanto a arte e a ciência são perpassadas pela linguagem.

Assim, a filosofia das formas simbólicas pode ser considerada como um instrumento teórico privilegiado para o estudo do discurso religioso, pois o modo como considera a linguagem em sua relação indissolúvel com o mito e a religião, como formas aparentadas e autônomas, cuja existência fenomênica não tem dependência de qualquer realidade externa – diferentemente do que pressupõem as teorias provindas das ciências positivistas – proporciona condições de explorar o objeto do discurso religioso a partir de sua própria estrutura e de sua própria forma, sem a necessidade de considerá-lo como um epifenômeno de condições histórico-sociais externas.

Ainda sobre essa relação das formas simbólicas, sobre as quais a linguagem tem predominância, Mercedes Rein explica do seguinte modo a filosofia de Cassirer:

(...) faz convergir sua filosofia da linguagem com uma filosofia geral das formas simbólicas, a linguagem se define em sua relação com o conceito geral de símbolo e com as formas simbólicas particulares (religião, mito, ciência, arte)⁵³.

Com isso, entendemos que o problema da linguagem é o elemento central⁵⁴ da filosofia simbolista de Cassirer, que tem como objetivo a busca pelo conhecimento do homem e essa busca proporcionou a construção de uma antropologia filosófica, porque as formas simbólicas que constroem o mundo relacionam-se diretamente com as sensações humanas e a

⁵²A *Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 34.

⁵³*Ernst Cassirer*. Montevideo: Universidad de la Republica: Facultad de Humanidade y Ciencias. Instituto de Filologia – Departamento de Lingüística, 1959, p. 16 (tradução nossa).

⁵⁴*Ibidem*, p.7.

cultura é a obra dessas construções, pois sua estrutura não se dá por elementos externos, mas pelas representações que se tem do mundo. Desse modo, conhecer a cultura é conhecer o homem, e uma filosofia da cultura nesses moldes se configura como uma antropologia filosófica.

Na esteira de Cassirer, Flusser afirma que “A cultura é aquele dispositivo graças ao qual as informações adquiridas são armazenadas e processadas para que possam ser acessadas”⁵⁵. Nesse sentido, se levarmos em conta a definição de informação dada acima pelo mesmo filósofo, a cultura armazena as informações que são deformações da realidade e as comunica. Observe-se nesse raciocínio que a cultura é dependente de um processo de comunicação, portanto da linguagem, e que, no fim das contas, ela própria é uma linguagem. Conhecer o processo de comunicação que produz a cultura implica em conhecer o homem. Por isso são indissolúveis os estudos da antropologia, da cultura e da linguagem.

2. 2. A questão do conhecimento de si do homem em Cassirer

Para compreender o problema da linguagem, que segundo essa perspectiva é central para o conhecimento do homem, e, conseqüentemente, para a construção da antropologia filosófica, faz-se necessário aprofundarmo-nos no pensamento de Cassirer, seguindo o rumo de seu raciocínio; para tanto, tomamos seu texto de maturidade, *Ensaio sobre o homem*⁵⁶, como referencial, a partir do qual poderemos irradiar relações com outros textos de sua autoria para compreendermos sua filosofia da linguagem que é preme de sua antropologia filosófica e fundamental para a definição do conceito de discurso religioso.

Na referida obra⁵⁷, o filósofo inicia sua proposta de antropologia filosófica discutindo “a crise do problema do conhecimento de si do homem”, pois essa seria a mais alta indagação filosófica reconhecida. Para esclarecer tal questionamento filosófico, a introspecção, apesar de não poder ser suprimida ou eliminada, levaria o homem apenas até uma imagem pobre e fragmentada de sua própria natureza, por isso Cassirer começa sua discussão a partir dos filósofos de Atenas, argumentando que enquanto Platão propõe que o conhecimento e a verdade pertencem a uma esfera transcendental inalcançável pela

⁵⁵ *Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.45.

⁵⁶ São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

⁵⁷ Nossos argumentos a partir desse parágrafo são uma interpretação da história da filosofia a partir de Ernst Cassirer, o que se faz necessário para delinear os conceitos que aqui nos propusemos a traçar.

experiência, Aristóteles propõe que o mundo ideal possa ser explicado em termos de vida, de modo que haja continuidade entre a natureza e o conhecimento humano.

No entanto, a proposição de Aristóteles, que pode ser considerada biológica, levar-nos-ia a concluir que o ser humano em seu estado inicial de conhecimento estivesse totalmente voltado ao mundo externo, buscando modos de adaptar-se mentalmente às condições exteriores de seu ambiente. Contudo, o que se observa é que nas primeiras explicações mitológicas do universo encontram-se lado a lado uma antropologia primitiva e uma cosmologia primitiva, e assim o homem faz o movimento contrário ao que se esperava que fizesse a partir da proposição de Aristóteles, pois em vez de realizar o movimento extrovertido de adaptar-se ao mundo, realiza o movimento introvertido, adaptando o mundo a si. Essa busca de autoconhecimento será aprofundada pela religião e transformada na obrigação ética “conhece-te a ti mesmo”, recebendo posteriormente embasamento universal e metafísico na reflexão de Marco Aurélio.

Ao recuar no tempo até os pré-socráticos, Cassirer discute as opiniões dos filósofos de Mileto e a opinião de Heráclito, sobre a questão do autoconhecimento, mas é em Sócrates que encontra a maturidade da filosofia em que o homem busca a si mesmo, pois a partir de então todas as questões da filosofia natural e da metafísica são eclipsadas pelo questionamento antropológico central “o que é o homem?”. Embora Sócrates não tenha sido um crítico de seus antecessores, nem um introdutor de novas doutrinas filosóficas, foi ele quem trouxe todos os problemas filosóficos existentes para uma nova luz, a qual está relacionada com o ideal de uma verdade objetiva e universal que só pode ser conhecida pelo universo do homem, pois para ele é no homem que se busca a verdade e não na natureza.

Configura-se assim uma filosofia estritamente antropológica, porque está centrada no homem; pode-se dizer que se centra no enfrentamento com o homem, não apenas na reflexão sobre o homem. Desse modo, por um lado, talvez devamos assumir que nos próprios diálogos socráticos não haja resposta objetiva para o problema proposto sobre “o que é o homem”, porque diferentemente das coisas físicas, o homem não pode ser definido em suas propriedades objetivas, mas pode ser descrito apenas nos termos de sua consciência; por outro lado, a filosofia de Sócrates proporciona um novo modo de atividade em função do pensamento, que é o de buscar a compreensão do homem através da relação imediata com os seres humanos. Diferente de tudo o que se praticara na filosofia até então através do “monólogo intelectual”, a partir de Sócrates a filosofia é transformada em “diálogo”. Assim, o

elemento particular da filosofia de Sócrates não está necessariamente em alguma novidade no que diz respeito ao conteúdo objetivo, mas sim na sua postura em busca da verdade.

Eis no “diálogo” o primeiro elemento fundamental da antropologia filosófica de Cassirer para nossa compreensão de sua filosofia da linguagem, pois segundo sua descrição da busca pelo autoconhecimento, o paradigma da história da filosofia representado por Sócrates justifica-se porque sua nova abordagem do problema está centralizada no enfrentamento do homem e não na observação empírica e na análise lógica. Isso significa que para Cassirer o diálogo é um elemento central para sua antropologia filosófica, pois a verdade, a que se busca em toda reflexão filosófica, “é fruto do pensamento dialético”⁵⁸, o que implica que não é um objeto empírico, mas sim uma obtenção alcançada pela atividade de pergunta e resposta em colaboração mútua, e, desse modo, “produto de um ato social”⁵⁹. Por meio da novidade de procedimento filosófico alcançada por Sócrates, Cassirer define o homem da seguinte maneira:

Declara-se que o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo – uma criatura que, em todos os momentos de sua existência, deve examinar e escrutinar as condições de sua existência⁶⁰.

Cassirer prossegue com a construção de sua antropologia filosófica, relacionando a supracitada definição de homem alcançada através de Sócrates à reflexão de Marco Aurélio, que atenuou a premissa do “conhece-te a ti mesmo” por reivindicar que as condições externas, como condição social, localização geográfica, saúde, intelectualidade etc., não influenciam na natureza do homem. Apesar de reconhecer a assimetria intelectual existente entre os dois pensadores, Cassirer vê em ambos uma convergente busca pela essência do homem que remove todos os traços externos e incidentais, e, a partir deles, concebe-se que:

Tudo o que acontece de fora ao homem é nulo e inválido. Sua essência não depende de circunstâncias externas; depende exclusivamente do valor que ele mesmo se dá. Riquezas, posição distinção social, até mesmo a saúde e os dotes intelectuais – tudo isso se torna indiferente (*adiáforon*)⁶¹.

Como é de se esperar de um pensador filiado à Escola de Marburg, a afirmativa acima se alinha ao idealismo alemão, pois Cassirer considera que o juízo é o centro do

⁵⁸ *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.17.

⁵⁹ *Ibidem*, p.17.

⁶⁰ *Ibidem*, p.17.

⁶¹ *Ibidem*, p.18.

aprendizado e não o mundo dos sentidos, motivo pelo qual as condições externas não são adequadas para que se conheça o homem. Além disso, também podemos relacionar essa afirmação com o segundo ponto fundamental de sua filosofia da linguagem, que é sua abordagem *gestaltiana*, a qual prioriza a “forma” [alem. *Gestalt*]. A psicologia da *Gestalt* é considerada a precursora⁶² de uma série de correntes de pensamento e metodologias que se desenvolveram mais ou menos independentemente nas ciências humanas nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, entre as quais estão: o estudo do conto de Vladimir Propp, o Estruturalismo Francês, o Formalismo Russo, o Círculo de Bakhtin, o Círculo de Praga, o *New Criticism* americano, a Crítica das formas da exegese bíblica germânica, os estudos antropológicos de Robert Lowie, o estudo de história da arte de Henrich Wolfflin, entre possíveis outras escolas e perspectivas, como atesta Alan Dundes⁶³.

Para complementar a informação a respeito da relação entre Cassirer e as metodologias e correntes de pensamento citadas acima, Meletínski⁶⁴ afirma que Cassirer, no fim de sua vida, aproximou-se de Roman Jakobson e de Claude Lévi-Strauss, participando da revista *Word* do círculo linguístico de Nova York⁶⁵. Com base nisso e na concepção geral da filosofia em questão, intitulamos de “formalista” o segundo elemento fundamental da filosofia da linguagem de Cassirer, que decorre de sua filosofia antropológica, embora não tenhamos o objetivo de relacioná-lo com uma escola ou perspectiva particular, mas sim, com uma tendência teórica geral que vai em direção contrária à tendência das ciências sociais positivistas que presumem a necessidade de se estudar o contexto histórico-social antes de se dirigir propriamente ao conteúdo interno, que, no caso de um estudo antropológico, seria a essência do homem. Na verdade, o que está em questão é a superação do positivismo e da categoria “história” no período entre as duas Grandes Guerras, como veremos adiante.

Para prosseguir com nossa descrição interrompida, retomemos a partir do ponto em que Cassirer coloca Agostinho na sequência de Marco Aurélio em sua narrativa da história da busca do conhecimento de si. Segundo sua compreensão, o bispo de Hipona, devido à sua trajetória de vida e pensamento, expressa claramente o movimento característico da antropologia filosófica, o qual se trata de um “choque de movimentos conflitantes”⁶⁶, pois

⁶²Ainda que não queiramos assumir que haja alguma relação de dependência direta entre essas correntes de pensamento.

⁶³*Morfologia e Estrutura no Conto Folclórico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p.51s.

⁶⁴Padronizei a grafia do nome desse filólogo, embora esteja diferenciado na bibliografia como Meletínski e Mielietinski de acordo com a utilização feita pelos editores das obras utilizadas.

⁶⁵*A Poética do Mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.48-49.

⁶⁶*Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.21.

diferentemente do desenvolvimento de qualquer outra área da filosofia, nesse segmento as reviravoltas são muito mais comuns. Através de Agostinho, criado na tradição do neoplatonismo e reconhecido como o primeiro pensador medieval, a razão deixa de ser considerada o mais alto poder do homem e passa a ser entendida como obscura, de tal modo que só pode ser iluminada pela revelação cristã. A partir desse ponto, os grandes sistemas filosóficos medievais chegariam à inversão completa dos valores da filosofia grega, pois a razão em vez de ser um privilégio, é uma tentação. Essa compreensão da razão seria retomada séculos depois pelo pensador que Cassirer nomeia como “temporão da filosofia antropológica da Idade Média”⁶⁷, Blaise Pascal.

Esse filósofo propôs a existência de uma diferença entre “espírito geométrico” e “espírito agudo ou sutil”, enquanto o primeiro emerge a partir de todo tema cuja verdade pode ser demonstrada por regras lógicas universais; o segundo emerge a partir de tudo quanto não se pode realizar uma análise perfeita. Entre os elementos que não são passíveis de uma análise demonstrativa, destaca-se a mente humana que nunca poderá ser analisada por instrumentos como a matemática, a metafísica e a lógica, porque a lei primeira e suprema do homem é a contradição, a qual “é o próprio elemento da existência humana” e, com base nesse reconhecimento, conclui-se que a religião é uma abordagem para o segredo da natureza humana, pois ela própria é uma “lógica do absurdo”⁶⁸.

Nesse ponto, tomamos contato com mais um elemento fundamental para nossa compreensão da filosofia da linguagem de Cassirer, pois apresentar a religião como lógica do absurdo implica, em primeiro lugar, que concebemos uma lógica própria da religião, que não é a lógica das ciências exatas, e podemos dizer também que não é a lógica da “concepção científica do mundo”; em segundo lugar, que essa lógica – portanto uma forma de linguagem – está entranhada no homem, fazendo parte de sua própria constituição, assim, como estamos argumentando desde o começo dessa seção, o mito e a religião são funções simbólicas assim como a linguagem e a arte são modos de representar a realidade, que em si mesma é inalcançável. Para compreender esse modo de tratar a religião, devemos retomar a concepção da filosofia segundo a qual “a verdade é fruto do pensamento dialético”, ou seja, a religião tem sua validade condicionada às situações, pois possui um universo de discurso propriamente seu. Também revela uma verdade cuja validade é condicionada pela situação e se dá simbolicamente no homem em primeira instância.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 27.

Podemos compreender a dualidade proposta por Pascal, na qual se baseia o conceito de Cassirer da religião como “lógica do absurdo”, de modo muito próximo à dualidade proposta no artigo *A concepção científica do mundo*⁶⁹, escrito por filósofos da Ciência, contemporâneos de Cassirer. Conforme esse texto, no começo do século XX, fortalece-se um espírito iluminista de pesquisa antimetafísica dos fatos, cuja concepção de mundo desconhece enigmas insolúveis que não são esclarecidos pela análise lógica e que por isso rejeita a metafísica e a teologia do que nomeia como concepção científica do mundo, pois seu dualismo propõe que existem duas espécies de enunciados:

À primeira pertencem os enunciados tais como são feitos pela ciência empírica. Seu sentido se constata mediante análise lógica ou, mais exatamente, mediante redução aos enunciados mais simples sobre o que é dado empiricamente. Os outros enunciados [...] mostram-se totalmente vazios de significação, caso sejam tomados como o metafísico os entende⁷⁰.

De acordo com esse raciocínio, há dois erros lógicos nas teorias metafísicas: em primeiro lugar está o uso da linguagem tradicional para elementos de diferentes naturezas. Utiliza-se o substantivo tanto para coisas, quanto para propriedades, relações e processos, induzindo assim a concepção objetual de funções; em segundo lugar, está a concepção de que o pensamento pode conduzir ao conhecimento, embora, na verdade, só construa transformações tautológicas. Dessa maneira, a metafísica não realiza descrição, mas apenas expressão, que seria melhor representada por meio da arte, da poesia lírica ou da música, uma vez que seu conteúdo é vazio.

Cassirer, no entanto, apresenta a mitologia – que está intimamente relacionada com a religião – como “um sistema simbólico fechado, quer pelo caráter de funcionamento, quer por sua capacidade de modelação da realidade”⁷¹, pois existem diferentes universos do discurso, nos quais se manifestam distintas formas simbólicas, embora nenhuma dessas formas acesse os símbolos verdadeiros em última instância; “de acordo com isso a filosofia e a ciência não são mais verdadeiras que a religião e o mito, mas são, isso sim, mais racionais”⁷².

⁶⁹HANS, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R.A concepção científica do mundo: O Círculo de Viena. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*; 10. Campinas: Universidade de Campinas, 1986, p.5-20.

⁷⁰*Ibidem*, p. 10.

⁷¹MELETÍNSKI, E. *A Poética do Mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.48.

⁷²REIN, M. *Ernst Cassirer*. Montevideo: Universidad de la Republica: Facultad de Humanidade y Ciencias. Instituto de Filología – Departamento de Linguística, 1959, p.11.

É nesse sentido que a religião é a lógica do absurdo, pois é uma dimensão aguda ou sutil da existência que não está sujeita à linguagem da lógica pura por ser pura expressão. Essa contradição da forma simbólica da religião é inerente ao homem, porque ele próprio se desconhece e na busca pelo autoconhecimento, simboliza as coisas através da linguagem, os deuses através do mito e da religião e as imagens através da arte; mas tudo isso é um esforço para se completar, para se conhecer, uma vez que está escondido de si mesmo. Essa argumentação reitera a centralidade da linguagem na antropologia filosófica de Cassirer, pois as formas simbólicas são linguagens que dão ao homem condição de interação com a realidade em suas diferentes manifestações.

Mircea Eliade, o maior representante da Escola de História das Religiões, tem uma compreensão do fenômeno religioso que se relaciona com o mesmo princípio, como podemos observar através de suas próprias palavras:

De maneira geral, pode-se dizer que todos esses mitos, ritos e crenças têm como objetivo lembrar aos seres humanos que a realidade última, o sagrado, a divindade ultrapassam suas possibilidades de compreensão racional; que o *Grund* é discernível unicamente enquanto mistério e paradoxo⁷³.

A lógica do absurdo é claramente aludida por Eliade ao assumir que o objeto do fenômeno religioso ultrapassa os limites da razão, apesar de terem uma lógica interna própria. Isso significa que além da relação com as áreas da Filosofia e das Ciências da Linguagem, como ficou latente até aqui, a mais importante vertente dos Estudos de Religião também tem claros pontos de relação com a antropologia filosófica de Cassirer.

Uma vez apresentados os três elementos fundamentais de sua antropologia filosófica – o “diálogo”, o “formalismo” e a “lógica do absurdo” – Cassirer prossegue com a história do conhecimento de si do homem, mostrando o modo como a teoria moderna levou a antropologia a perder seu centro intelectual e como foi induzida uma completa anarquia de pensamento nesse sentido.

Segundo Flusser, a crise instaurada na imagem do homem, a respeito da qual Cassirer reflete, chegou ao colapso na II Grande Guerra e dali em diante não se desenvolveu mais o que se poderia chamar de uma imagem do ser humano. A expectativa de Flusser era a de que se desenvolvesse uma nova imagem do homem a partir da comunicação humana⁷⁴.

⁷³ *Mefistófeles e o Andrógino*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.82.

⁷⁴ *Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.33.

Pressupõe-se que ambos estejam sugerindo o fim do historicismo, da superação do positivismo nesse período e do consequente surgimento de outra categoria para se entender a realidade pela linguagem, não mais pela história.

Sobre esse colapso para o qual se encaminhava a antropologia, Cassirer afirma que as coisas se conduzem a essa direção quando o homem deixa de ser o centro do universo, isso é, a partir do momento em que se difunde a cosmologia de Copérnico. Daí em diante, em vez de se olhar para o homem para se compreender o universo, o que acontece é uma inversão, olha-se para o universo para se compreender o homem, ainda que isso estivesse em contradição com a metafísica clássica e com a religião e a teologia, conforme as quais há um princípio comum que afirma que o homem ocupa o lugar mais elevado da ordem hierárquica. Segundo esses dois corpos de doutrina, a saber, o cristianismo e o estoicismo, o homem é compreendido como o fim do universo, a própria existência humana é regida por uma providência geral. A rejeição dessa visão de mundo que era amplamente aceita por diferentes sistemas filosóficos só foi possível com o início da revolução copernicana.

A partir da nova cosmologia, dois princípios, alternadamente, tornaram-se hegemônicos para se compreender o homem: a matemática, no início do século XVII e o pensamento biológico, no início do século XIX. A matemática se fundamentou na reflexão de pensadores como Galileu, Descartes, Leibniz e Spinoza, os quais partiram da premissa de Giordano Bruno, segundo a qual, a infinidade do universo implicava também a infinidade do intelecto humano, assim, o termo “infinito” deixava de ter uma conotação negativa como tivera na antiguidade, como atesta o *Filebo* de Platão, obra em que o infinito era considerado como aquilo que não tem limite nem forma e é inacessível à razão humana⁷⁵.

Com Bruno, o infinito passou a significar a “imensurável e inesgotável abundância da realidade e o poder irrestrito do intelecto humano”⁷⁶. Os filósofos do século XVII levaram essa filosofia às últimas consequências, compreendendo que no campo da matemática o homem alcança o ápice do conhecimento possível, pois ela se fundamenta no universo e deve ser tomada como regra na qual se deve basear inclusive a ética.

Na sequência, Denis Diderot, maior representante do iluminismo de sua época, profetizou o fim da hegemonia da matemática no século XVIII, porém, pode-se considerar o ano da publicação de *A Origem das espécies* de Charles Darwin, 1859, como marco para a matemática ter deixado de ser o modo privilegiado de se conhecer o homem, pois essa obra

⁷⁵ *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 31.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 34.

elevaria o pensamento biológico à hegemonia da filosofia antropológica porque propunha que o conhecimento a partir de então não se daria mais por meio de reflexões teóricas, mas pelas observações empíricas.

No entanto, o problema na compreensão do homem, a partir desse novo modo de pensar, ocorreu porque, apesar dessa premissa, tudo o que se propôs sobre o conhecimento do homem não partiu de observações empíricas, mas de reflexões sobre a teoria da evolução, a qual passaria a ser um parâmetro para os desenvolvimentos do mundo cultural e da civilização humana, do mesmo modo que seria aplicável a fenômenos físicos e espirituais.

Na esteira do pensamento biológico, a antropologia filosófica foi mergulhada numa crise nunca vista devido à multiplicidade de teorias que se desenvolveram posteriormente, como um leito de Procrusto⁷⁷, em que cada teoria estica ou encolhe o homem para que caiba em sua forma. Cassirer menciona rapidamente os mestres da dúvida, Nietzsche, Freud e Marx, para mostrar que a abundância de materiais é, na verdade, uma grande ameaça para o conhecimento de si do homem. Ao chegar a esse ponto da história, Cassirer finalmente tem condições de apresentar seu modo de compreender o homem através da filosofia das formas simbólicas.

2.3. O símbolo como chave para a natureza humana

Pode parecer repetitivo retomarmos o assunto das formas simbólicas, uma vez que já foi discutido. Entretanto, agora apresentaremos a definição de símbolo e sua exclusividade na natureza humana e para tanto, continuaremos seguindo o roteiro de *Ensaio sobre o Homem*, obra, na qual a explicação de Cassirer a respeito do símbolo como chave para a natureza do homem, inicia-se com a referência ao biólogo Johannes von Uexküll, que constatou:

Cada organismo é, por assim dizer, um ser monádico. Tem um mundo só seu porque tem uma experiência só sua. Os fenômenos que encontramos na vida de uma determinada espécie biológica não são transferíveis para nenhuma outra espécie. As experiências – e portanto as realidades – de dois organismos diferentes são incomensuráveis um com o outro. No mundo de uma mosca, diz Uexküll, só encontramos “coisas de mosca”, no mundo de um ouriço-do-mar encontramos apenas “coisas de ouriço-do-mar”⁷⁸

⁷⁷*Ibidem*, p. 40.

⁷⁸*Ibidem*, p. 46.

Com base nesse pressuposto geral, Cassirer coloca a questão: “Será possível fazer uso do esquema proposto por Uexküll para uma descrição e caracterização do *mundo humano*?”. Prossegue, afirmando que esse *mundo*, apesar de ser o mesmo em que as regras biológicas regem todas as espécies, tem uma característica específica, que é a marca distintiva da vida humana, a saber, “o sistema simbólico”. Além dos sistemas receptor e efetuator que estão presentes em todas as espécies, o homem tem o sistema simbólico, que lhe proporciona condições de viver em uma nova dimensão da realidade que extrapola os limites do meramente físico. Esse universo simbólico, no qual o homem vive, faz a realidade física recuar à medida que a atividade simbólica avança.

Conforme a explicação de Flusser, esse processo se dá do seguinte modo:

Isto é, o ser humano está a princípio empenhado contra a natureza, sem, contanto, revogar o segundo princípio: que o ser humano é a natureza. Ele é uma parte da natureza, funciona dentro dela. Porém, tudo o que chamamos de “ser humano” é antinatural, contraposto à tendência básica da natureza.”⁷⁹

O filósofo tcheco afirma que o esforço que o ser humano realiza ao objetivar as coisas, isso é, a competência de abstrair, refere-se ao seu empenho em tentar entender e classificar aquilo que existe ao seu redor como objetos que estão diante de si; isso o leva a conceber a natureza como externa a ele próprio, apesar de que, na verdade, ele está envolvido pela natureza. Essa atividade é fruto de uma capacidade inerentemente humana, não nomeada por ele como simbólica, mas assim pressuposta com base na influência de Cassirer sobre seu pensamento.

Para retomar o assunto dos parágrafos anteriores, observemos que chama a atenção a referência de Cassirer ao biólogo Uexküll e de seu exemplo dos insetos quando ficamos sabendo que o semiótico da cultura Iuri Lotman teve interesse pela entomologia, porque considerava que os insetos eram dotados de um mundo inteligente, porém totalmente fechado aos humanos⁸⁰. Para ambos, pensar no mundo dos insetos significa questionar a realidade objetiva, pois o homem relaciona-se com o mundo através de formas simbólicas que o impedem de manter um contato imediato com a realidade. Os elementos que compõem essas formas, dos quais as outras espécies não prescindem, são o signo e o símbolo, ambos, cada um a seu modo, distanciam o homem do seu ambiente natural.

⁷⁹ *Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.34.

⁸⁰ AMERICO, E. V. Iúri Lotman: entre biografia e obra. In: *RUS: Revista de literatura e cultura russa* (Universidade de São Paulo). São Paulo, v.2, n.2, 2003, p.67.

Por seu turno, se as espécies dos insetos não possuem a mediação em sua relação com o mundo, isso significa que possuem uma forma específica de enxergar o mundo, a qual não é isenta de inteligência, mas isenta da cultura que só é possível por meio da capacidade de simbolização. Nesse sentido, a cultura seria composta pela rede de representações construída por signos e símbolos que se coloca entre o homem e a realidade inacessível, a qual é chamada por Cassirer de formas simbólicas, mas em sentido amplo é sinônimo de linguagem⁸¹.

Os papéis do signo e do símbolo, apesar de opacos de explicação nas formulações de Cassirer, são importantíssimos de serem compreendidos, ainda que provisoriamente, para que possamos avançar no seguimento do raciocínio do filósofo de Marburg. Segundo a explicação de Fernandes⁸², baseada no conjunto da obra de Cassirer, o homem tem uma função ativa na produção do conhecimento, pois não é o caso de apenas receber as impressões, pelo contrário, há uma capacidade ativa que permite que o homem produza imagens e signos, os quais são elementos que proporcionam a aptidão para apreender o particular em sua consciência.

Assim, as informações sensíveis que foram obtidas passam pelo processo de transformação de dados sensíveis a conteúdos simbólicos. Essa explicação permite-nos entender que o signo é uma entidade sensível dotada de significado e que representa algo, como se pode notar na linguagem, em que as palavras remetem a uma ambivalência; enquanto o símbolo é o dado sensível que compõe a realidade das representações, embora não seja necessariamente clara sua ambivalência, ou seja, não se sabe exatamente distinguir entre sua expressão e sua representação, como no caso do signo. Pode-se dizer que a função simbólica aqui mencionada destaca-se na religião, mas de modo ainda mais característico no mito.

Essa capacidade exclusivamente humana proporciona a atividade que se caracteriza como “empenho contra a natureza”, nas palavras de Flusser e que faz a “realidade recuar”, conforme Cassirer. Desse modo, o homem é definido como *animal symbolicum*, porque a antiga definição *animal rationale* não dá conta de abordar essa dimensão da vida humana. Apesar da racionalidade ser um traço inerente à atividade humana, há a mitologia que, a despeito de possuir uma forma sistemática, não pode ter sua estrutura caracterizada como racional. Do mesmo modo, para além de sua existência como lógica, a linguagem existe

⁸¹ REIN, M. *Ernst Cassirer*. Montevideo: Universidad de la Republica: Facultad de Humanidade y Ciencias. Instituto de Filologia – Departamento de Linguística, 1959, p.23.

⁸² *Cassirer: a filosofia das formas simbólicas*, p.2s.

em uma manifestação emocional, imaginativa e poética que também não pode ser identificada com a razão. Por isso, o “simbólico” define o homem mais adequadamente do que o “racional”.

Flusser expressa essa ideia do seguinte modo: “A comunicação humana tece o véu do mundo codificado, o véu da arte, da ciência, da filosofia e da religião, ao redor de nós, e o tece com pontos cada vez mais apertados”⁸³. Note que os itens mencionados, “arte”, “ciência”, “filosofia”, “religião” são os rudimentos que, considerados em seu conjunto, compõem o que chamamos cultura; também devemos lembrar que esses itens estão próximos das formas simbólicas nomeadas por Cassirer, a saber, o mito, a religião, a arte e a ciência.

Como podemos indicar, ao propor os conceitos de “ficção” e “ficcionalidade”, Nogueira apresenta o modo como o ser humano apreende a realidade em termos muito familiares aos apresentados por Flusser e Cassirer:

O ser humano apreende o mundo, o constrói como um espaço humano plausível, onde ele pode conviver com as assimetrias constitutivas da existência, por meio da linguagem e da cultura. Nessa perspectiva, não habitamos no mundo concreto, mas sim no mundo mediado pelas redes verbais e cognitivas. Essas redes se constituem numa espécie de segunda pele. Nosso sentido da realidade é, dessa forma, constituído por discursos que perpassam a sociedade, que nos determinam, sem que sejamos disso plenamente conscientes⁸⁴.

Isso indica que, assim como a religião, também a ficção se fundamenta na construção simbólica da realidade, a qual resiste à concretude da existência de uma única realidade material, e por isso as narrativas religiosas podem ser tratadas como ficcionais, levando em conta que ambos os conceitos relativizam o real.

Ao retomar os argumentos anteriores, podemos dizer que tanto Cassirer quanto Flusser concordariam em afirmar que há “antinomia na cultura”⁸⁵, o que significa que os diferentes rudimentos da cultura são manifestações da construção da realidade pelas diferentes formas simbólicas, as quais são irredutíveis umas às outras, porque cada uma pretende possuir validade universal. Apesar de sabermos que a realidade construída por qualquer das formas simbólicas é igualmente plausível e que uma não elimina a validade da outra; isso não significa que a representação criada no âmbito de cada uma deixe isso claro, ao contrário, é

⁸³ *O Mundo Codificado*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

⁸⁴ *Religião e ficcionalidade*. In: NOGUEIRA, P. A. S. [org.] *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015, p.115-142, p.137.

⁸⁵ FERNANDES, V. *Cassirer: a filosofia das formas simbólicas*, p.5.

característico que cada uma se afirme como única e combata as demais. Assim, seja qual for a forma simbólica, o homem como *animal symbolicum*, mantém-se alienado da natureza, diferentemente de qualquer outra espécie.

2.4. Categoria tempo e espaço e a manifestação da Palavra Mágica e seu desenvolvimento a partir do mito em direção ao discurso religioso.

Após nosso percurso para apresentar as formas simbólicas e seus conceitos principais e o lugar do homem nessa concepção, resta-nos ainda – como última seção que trata diretamente do pensamento de Cassirer – apresentar as já mencionadas categorias “tempo e espaço” como estruturas *a priori* em que toda representação construída pelas formas simbólicas acontece, e o desenvolvimento da manifestação da Palavra Mágica a partir da forma simbólica do mito em direção ao discurso religioso. Ambas as noções são essenciais para a compreensão dos estudiosos que serão mencionados na sequência, a saber, representantes do Círculo de Bakhtin, Auerbach, Frye e dos estudiosos das novas retóricas.

Partimos primeiro da explicação da categoria “tempo e espaço”. Começemos a trilhar esse caminho construído a partir do pensamento de Cassirer através de suas próprias palavras: “O tempo e o espaço são a estrutura em que toda realidade está contida. Não podemos conceber qualquer coisa real exceto sob as condições do espaço e do tempo”⁸⁶. Com tais palavras o filósofo afirma que essas duas categorias são os primeiros elementos que condicionam o conhecimento obtido pelas sensações, pois já são dadas como estruturas da representação antes que se realize qualquer atividade simbólica.

No entanto, “seria uma suposição ingênua e infundada considerar que a aparência do espaço e do tempo é necessariamente a mesma para todos os seres orgânicos”⁸⁷. Isso porque os outros seres orientam-se por uma noção de espaço perceptual, relacionada com a experiência dos sentidos, e até mesmo o ser humano em seu estado primitivo foi incapaz de conceber um sistema espacial; somente em outro estágio de seu desenvolvimento, o homem tornou-se capaz de orientar-se pela noção de “espaço simbólico”, pois passou a ter condições de abstrair-lo e não mais concebê-lo unicamente como ambiente orgânico.

⁸⁶ *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.73.

⁸⁷ *Ibidem*.

O homem, para além de sua vivência no espaço orgânico, construiu espaços imaginativos, sistemas espaciais e noções geométricas que só existem simbolicamente e não se adequam à experiência. O mesmo pode ser dito a respeito do tempo:

O tempo, como tempo do mundo e do destino, não é aqui nada daquilo que é para o conhecimento teórico, especialmente para o conhecimento matemático: uma forma de ordem puramente ideal, um sistema de referências e de posições. Ele é, isto sim, o poder fundamental do próprio vir-a-ser, dotado de forças divinas e demoníacas, criadoras e destruidoras⁸⁸.

O tempo para os animais é o cumprimento do ciclo da vida, não é dotado de sentido como é para os homens, pois para esses, o tempo tanto pode ser concebido como conhecimento teórico quanto pode ser abstraído e concebido como meta, na medida em que se criam expectativas para a sucessão dos eventos da vida colocando-as como realizações futuras. Assim, o tempo deixa de ser simplesmente o momento da realização do agora e passa a ser uma auto-ilusão.

Uma vez que o conhecimento que o homem tem da realidade efetiva-se através das formas simbólicas, espaço e tempo deixam de ser simplesmente o espaço da vida e tempo da realização do presente e passam a ser abstraídos e conseqüentemente dotados de sentido conforme a forma simbólica pela qual se manifestam ao assentimento do conhecimento humano. No caso de nosso interesse presente, focaremos a estrutura do espaço e do tempo na forma simbólica do mito e da religião, devido aos nossos interesses de pesquisa.

Ao apresentar as formas simbólicas nomeadas por Cassirer, Fernandes afirma que:

A relação de expressividade é típica do mito, a de representação é típica da linguagem e a de significado, da ciência. Já com respeito à religião e à arte, com base nas afirmações de Cassirer, pode-se tentar posicioná-las nessa relação⁸⁹.

Com base nessas palavras, nossa tarefa então seria saber onde fica a relação da forma simbólica da religião no meio desse processo. Para situarmo-nos nas ideias de Cassirer, devemos compreender que mito e religião são formas que estão próximas uma da outra porque ambas são as mais refratárias para análise lógica⁹⁰. Porém, enquanto “o mito não

⁸⁸ *Idem. A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.208.

⁸⁹ *Cassirer: a filosofia das formas simbólicas*, p.5.

⁹⁰ *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.121.

tem pé nem cabeça”⁹¹, a posição da religião em vista da razão é alvo de discussão. Conforme a linha de pensamento vinda da Escolástica, cujo grande representante foi Tomás de Aquino, não há oposição entre religião e razão, mas outra linha de pensamento com representantes ilustres em todas as épocas, como Tertuliano, Pascal e Kierkegaard prefere relacionar a religião com o absurdo, como resume a frase latina *Credo quiaabsurdum*.

Cassirer não se propõe a dar sua opinião nessa disputa, pois para a análise das formas é suficiente saber que ambas estão próximas e isso será suficiente para nossa definição do discurso religioso, lembrando a supracitada “lógica do absurdo”. Sabemos que a forma simbólica da religião paira entre o mito e a razão, às vezes aproximando-se mais de uma, às vezes mais da outra, de acordo com o fenômeno religioso particular que se manifesta. Nossa ênfase está na relação indissolúvel entre ambas as formas, religião e mito, a qual sempre está presente e só se torna esmaecida em formas religiosas secularizadas que não são objetos a serem examinados em nosso estudo. Cassirer afirma o seguinte sobre a relação entre mito e religião:

Quanto a isso, não há qualquer diferença radical entre o pensamento mítico e o religioso. Ambos têm origem nos mesmos fenômenos fundamentais da vida humana. No desenvolvimento da cultura humana, não podemos fixar um ponto em que o mito acaba ou começa a religião. Em todo caso de sua história, a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. Por outro lado, o mito, mesmo em suas formas mais grosseiras e rudimentares, traz em si alguns motivos que de certo modo antecipam os ideais religiosos superiores que chegam depois. Desde o início, o mito é religião em potencial⁹².

Assim, podemos entender que a religião é uma forma simbólica mais racional de construir o mundo do que o mito (não é mais verdadeira, apenas mais racional), pois enquanto o mito tem o aspecto de sua expressividade elevado, a religião mantém-se também em relação com o aspecto representativo da forma simbólica da linguagem, mas é uma característica do mito voltar à tona quando se imagina que ele está no esquecimento e assim influencia modo como as outras formas simbólicas constrem a realidade. O mito tem esse tipo de influência ainda mais incisiva sobre a religião.

É particularmente importante destacarmos os frequentes acessos do mito à religião no que diz respeito à concepção de tempo e espaço. No mito, o tempo e o espaço são forças misteriosas que dirigem tudo o que existe, inclusive os deuses. O tempo mítico não é

⁹¹ *Ibidem*, p.146.

⁹² *Ibidem*, p.146.

seccionado, é uma eternidade situada em um momento anterior ao presente, mas sem sequência⁹³. De modo semelhante, o espaço também não tem delimitações, os seres vivos e a natureza são um todo orgânico e harmônico⁹⁴.

O espaço do culto, característico da religião, é uma retomada dessa ideia de tempo e espaço do mito. Por mais que a religião tenha superado as irracionalidades do mito para canalizar as energias primitivas a fim de acomodá-las à vivência em comunidade, à luz das exigências da comunicação entre os indivíduos, a ideia de “templo” como espaço do culto religioso retoma o mito, pois sugere a ideia de uma abertura no tempo e no espaço e um retorno à condição pré-racional supramencionada em que o tempo e o espaço não eram seccionados.

A palavra latina *tempus*, que corresponde ao grego *témenos* e **tempos* (conservado no plural: *tempea*), surgiu da ideia da designação do “*Templum*”. “As palavras de base *témenos(tempus)* *templum* não significavam senão corte, cruzamento: dois caibros ou vigas que se cruzam constituem, na linguagem da carpintaria, um *templum*; no programa natural, daí se desenvolveu o significado do espaço dividido dessa forma; quanto a *tempus*, uma seção do céu (por exemplo, leste) passou a ser uma hora do dia (por exemplo amanhã) e, depois, passou a ser genericamente tempo”⁹⁵

Esclarece-se então que para a religião, como forma simbólica, o tempo e o espaço não podem ser concebidos a não ser do modo como ela própria se propõe a construí-los. Os cálculos dos dias e das horas, assim como a análise dos ambientes e espaços criados em narrativas e discursos religiosos que não seguem sua lógica interna são proposições que não levam a conclusões legítimas porque ignoram o simbolismo mítico-religioso. Justamente no interior dessa estrutura se manifesta o seu conteúdo fenomenológico, mítico-discursivo.

Diante dessas configurações de tempo e espaço, manifesta-se no mito a “Palavra Mágica”⁹⁶, concebida por Cassirer como “arquipotência”⁹⁷, onde se radica todo ser e todo acontecer. Com isso, o filósofo quer que entendamos que no mito a Palavra tem uma posição suprema que se distingue de sua função em qualquer outra forma simbólica, porque, nesse caso, a palavra presentifica o ser e está relacionada com o deus supremo nas diversas manifestações religiosas.

⁹³ *Idem. A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.196.

⁹⁴ *Ibidem*, p.303.

⁹⁵ *Ibidem*, p.191.

⁹⁶ *Idem. Linguagem e Mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p.63-80.

⁹⁷ *Ibidem*, p.64.

No mito, a palavra é materializada como um ser físico ou psíquico e dela advém a ordem, a coerência da existência [*κόσμος, mundus*], justamente porque é o elemento sensível que procede mais diretamente da divindade. Por esse motivo, a palavra no mito não é meramente um símbolo e nunca é arbitrária a forma de nomear as coisas, pois implica uma conexão intrínseca com a essência do objeto que recebe o nome determinado.

Em todo ritual realizado nas comunidades primitivas e até mesmo nas celebrações religiosas em que o mito se manifesta de modo mais incisivo, tanto o tempo quanto o espaço são tempo e espaço do sagrado, independentemente do tempo e espaço seculares ou, por assim dizer, “profano” do mesmo modo, a Palavra ali manifesta, pela narração dos mitos, pela encenação ritual, pela proclamação, pelo oráculo ou de outro modo qualquer, é a manifestação da divindade enunciada, é o adiantamento ou a repetição de uma realidade que aconteceu ou que acontecerá num futuro escatológico. Uma vez que essa concepção da palavra não é a mesma que se tem em qualquer outra forma simbólica, Cassirer afirma que esse referido modo de conceber a palavra é contrário a qualquer pensar teórico ou discursivo⁹⁸, porque, nesse caso, a palavra é “substância” ou “força substancial” e não meramente “ideia” ou “força do espírito”⁹⁹.

No desenvolvimento da forma simbólica da religião, a potência da Palavra Mágica é amainada, mas nunca é completamente extinta. Como a religião se empenha por transmitir discursivamente o seu conteúdo, deixa-se de conceber a palavra com a mesma concepção do mito na medida em que se desenvolvem formas mais secularizadas e racionais, a ponto que a “Palavra” passou a ser relacionada com o inefável, portanto, eternamente desconhecido, como, por exemplo, na concepção teológica dogmática do cristianismo, em que Deus é *absconditus*, pois o que o define, assim como no judaísmo, é sua existência, ele é “o Ser”, porque nenhum atributo seria devidamente adequado para nomeá-lo. Como não se pode conhecer Deus, conseqüentemente não se pode nomeá-lo.

A religião canaliza e institucionaliza o poder da Palavra Mágica para alcançar seus próprios objetivos, os quais são claramente observáveis no caso do cristianismo através da pregação da homilia, da realização dos atos sacramentais e da autoridade da palavra do ministro, seja em qual for a ramificação cristã, permanece o relampejo da Palavra Mítica em

⁹⁸*Ibidem*, p.73.

⁹⁹*Ibidem*, p.79.

momentos liturgicamente adequados, porque, para a concepção religiosa, o sagrado não é manipulável do mesmo modo que na concepção mítica¹⁰⁰.

No entanto, não é apenas na religião que se manifestam os resquícios da Palavra Mágica. Também a linguagem canaliza-a e a utiliza de seu próprio modo, a saber, através da metáfora, que, para Cassirer, é “o vínculo intelectual entre a linguagem e o mito”¹⁰¹. A metáfora resumida pela formulação da antiga retórica como *parspro toto* (substituição do gênero pela espécie e da parte pelo todo e vice-versa) está relacionada com a concepção mítica, que, nesse caso, não se resumiria à transferência de significado, mas sim, à identificação imediata, daí a relação indireta da Retórica, como área das Ciências da Linguagem, com o mito. Assim, poderíamos indicar que a “linguagem” realizou a mesma operação que a “religião”, convertendo a concepção mítica para concepções mais racionais, mas sem nunca abandoná-la completamente¹⁰².

3. A relação da filosofia das formas simbólicas com as teorias do discurso

A filosofia das formas simbólicas de Cassirer foi uma das grandes representantes da virada ocorrida na concepção de Ciência pós-iluminismo, porque – paralelamente às outras perspectivas que representam essa virada – reabilitou a legitimidade de áreas do conhecimento que haviam sido descreditadas devido ao rigorismo lógico-matemático pressuposto pela tradição do positivismo que vigorava nos principais centros intelectuais da Europa¹⁰³. Nesse sentido, no que diz respeito à obra *A Filosofia das Formas Simbólicas*, pode-se dizer que: “No seu todo, a obra principal de Cassirer se afigura como uma ampla fundamentação da teoria dos símbolos ou, como se diria hoje, da semiótica”¹⁰⁴.

Isso significa que as contemporâneas perspectivas semióticas – assim nomeadas em seu sentido amplo – encontram fundamentação teórica no postulado de Cassirer a respeito da construção da realidade como representação simbólica, mas não significa que essa filosofia esteja, necessariamente, envolvida de forma direta com a origem de todas as perspectivas semióticas. Antes, seria coerente afirmar que sob a influência da *Gestalt*¹⁰⁵, *A Filosofia das*

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.81-100.

¹⁰¹ *Ibidem*, p.102.

¹⁰² *Ibidem*, p.101-116.

¹⁰³ Cf. HANS, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. A concepção científica do mundo: O Círculo de Viena. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*; 10. Campinas: Universidade de Campinas, 1986.

¹⁰⁴ ROSENFELD, Anatol. Cassirer. In: *Linguagem e Mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p.13.

¹⁰⁵ LEPARGNEAU, H. *Introdução aos Estruturalismos*. São Paulo: Editora Herder/Editora da Universidade de São Paulo, 1972, p.4.

Formas Simbólicas justificou as formas antinômicas do conhecimento, a relativização da verdade e a impossibilidade de acesso à realidade final, remetendo todas essas proposições a uma antropologia filosófica cuja centralidade está na filosofia da linguagem.

No que se refere a essa filosofia da linguagem propriamente dita e à sua relevância para a posterior reflexão sobre os estudos das Ciências da Linguagem, em sua elaboração da ideia da língua como discurso, podemos considerar que boa parte das teorias da linguagem surgidas posteriormente foram influenciadas de modo direto, outras tantas de modo indireto e possivelmente também haja teorias cuja influência seja imperceptível, mas até mesmo essas encontram fundamentação na proposta de Cassirer.

Entre as teorias da linguagem elaboradas a partir das primeiras décadas do séc. XX (talvez possamos tomar provisoriamente Vladimir Propp como marco inicial dessa perspectiva), com as quais os formalistas russos e os estruturalistas franceses abririam caminho para o desenvolvimento da noção da língua como discurso, encontramos uma fundamentação teórica para todas na filosofia das formas simbólicas, ainda que em alguns casos não tenha havido relação alguma, como no caso de Propp que é anterior a Cassirer. Lembremo-nos ainda que o ideal semiótico (ou estrutural/formalista) extrapolou as Ciências da Linguagem, invadindo o campo de outras áreas do conhecimento, como a Teologia, as Ciências Sociais, as Artes Plásticas, etc.

A fundamentação das perspectivas semióticas contemporâneas através da *Filosofia das Formas Simbólicas* está relacionada com a revolução do fim do historicismo no início do século XX. Com isso quer-se dizer que no século XIX, a categoria “história” era o centro das atenções nas reflexões dos principais intelectuais da época, pois foi com base nesse conceito que surgiram as áreas do saber daquela época, como a Filologia, a Arqueologia e as Ciências Sociais. A pesquisa realizada em todos esses campos era motivada pelo positivismo intrínseco à ciência da época, o qual tinha a intenção de revelar as verdades históricas, comprovando-as cientificamente.

A hegemonia da “história” começaria a perder espaço devido ao surgimento da ideia de “estrutura/forma” entre a segunda e a terceira década do século XX simultaneamente em várias partes do mundo. Alan Dundes¹⁰⁶ menciona o início dessa mudança através da origem do formalismo russo, representado por Propp, como reação à crítica literária filológico-histórica tradicional praticada na Rússia até então; ao mesmo tempo em que teve

¹⁰⁶ DUNDES, A. *Morfologia e Estrutura no Conto Folclórico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p.50s.

início o *New Criticism* anglo-americano, influenciado por René Welek e Austin Warren; também, simultaneamente, os teólogos germânicos influenciados pelo idealismo alemão desenvolveram o estudo da história das formas [alem. *Formgeschichte*], que, apesar de ter fins históricos, representava uma análise que priorizava a forma ou estrutura autônoma dos textos bíblicos que, segundo propunham, eram unidades independentes que se uniriam posteriormente para compor livros coesos a partir do que originalmente eram testemunhos orais díspares.

Além de muitos outros nomes de célebres estudiosos mencionados por Dundes¹⁰⁷ ao longo de seu texto, como os dos linguistas Edward Sapir, Leonard Bloomfield, Roman Jakobson e Noam Chomsky, e dos antropólogos Robert Lowie, Franz Boas e Claude Lévi-Strauss, cabe ressaltar o nome de Ferdinand Saussure, tomado como paradigma da linguística moderna por ter apresentado a língua como sistema antes de qualquer dos estudiosos supracitados, como está atestado no livro que resume sua teoria, *Curso de Linguística Geral* organizado e publicado postumamente por seus alunos em 1916.

Para além dos estudiosos nomeados e dos círculos intelectuais pressupostos, Clifford Geertz fala da contemporaneidade como “tempos hermenêuticos-semióticos”¹⁰⁸ e aceita que sua perspectiva antropológica seja chamada de simbólica ou semiótica¹⁰⁹; Heinrich Wölfflin propõe uma apresentação estrutural dos conceitos de história da arte¹¹⁰; Eliade, representante da História das Religiões, apresenta em suas múltiplas publicações a comparação entre as diferentes manifestações da religião, propondo que haja entre elas uma relação de essência e não de dependência histórica.

Apesar de tudo o que foi dito, é óbvio que há muitas especificidades que distinguem umas das outras as perspectivas mencionadas acima. Seria muita ingenuidade, por exemplo, considerar que Formalismo Russo, *New Criticism* e Estruturalismo Francês são a mesma coisa. O erro de compreensão sobre as referidas áreas de estudo seria ainda mais agudo se levássemos em conta que os objetos estudados por cada uma das áreas são muito distintos uns dos outros, que estão afastados geográfica e cronologicamente e que, apesar das semelhanças, há muitos litígios entre as diferentes perspectivas se cada uma delas for analisada individualmente.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p.50s.

¹⁰⁸ GEERTZ, C. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.87.

¹⁰⁹ *Idem*, p.27.

¹¹⁰ WÖLFFLIN, H. *Conceitos Fundamentais de História da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Em nenhum momento pretendemos afirmar como verdadeira tal generalização absurda, nosso objetivo, pelo contrário, é mostrar que a perspectiva histórica das ciências humanas que prevaleceu até o início do século XX deu lugar à perspectiva “estrutural/formalista” (doravante “formalista”), a qual teve como principal precedente a *Gestaltpsychologie*, a qual, por sua vez, influenciou diretamente Ernst Cassirer e sua obra *Filosofia das Formas Simbólicas*, de tal modo que esse texto serve de fundamento para a nova categoria dominante da Ciência.

Não chegamos a tais conclusões apenas por inferência, mas podemos constatar que o próprio Cassirer teve consciência do fenômeno referido acima ao afirmar o seguinte:

O que desejo deixar claro nesse artigo é esse fato: o estruturalismo não é um fenômeno isolado; é, no entanto, a expressão de uma tendência geral do pensamento que, nas últimas décadas, tem se tornado mais e mais proeminente em quase todos campos da pesquisa científica¹¹¹.

Ao ancorar nossa conclusão nas palavras do próprio Cassirer, deixamos claro o que pretendíamos indicar sobre a influência irradiada a partir da *Filosofia das Formas Simbólicas* desde o início de nossa argumentação, a saber, que independente da obra de Cassirer emitir uma influência direta ou indireta sobre os estudiosos que serão utilizados na presente pesquisa, o que importa é que essa filosofia fundamenta uma perspectiva ampla da ciência contemporânea, na qual estão inseridos o Círculo de Bakhtin, Auerbach, Frye e as novas retóricas.

Para encerrar as correlações entre estudiosos e linhas de pesquisas, mencionemos Émile Benveniste, independentemente da relação que tenha tido com a filosofia das formas simbólicas. É a esse estudioso que Kristeva, Todorov e toda geração posterior de linguistas reportam-se ao mencionarem o termo “discurso” e não é por acaso que seu axioma principal¹¹² é: o homem está na língua¹¹³. Em torno desse pensamento gira toda sua reflexão filosófica, sociológica, antropológica, psicológica (Benveniste escreveu sobre todos esses assuntos) e, podemos dizer, humanística de um modo geral; para ele, tudo parte da capacidade

¹¹¹ Structuralism in Modern Linguistics. In: *Word*. 1945, p.120 (tradução nossa).

¹¹² FLORES, V. N. A noção de discurso na teoria enunciativa de Émile Benveniste. *Revista Moara*. n.38, jul/dez., Estudos Linguísticos, 2012, p.202.

¹¹³ BENVENISTE, É. *Problemas de Linguística Geral I*. Campinas: Pontes. 2008, p.247-318.

comunicativa do homem, sem a qual não haveria cultura, tampouco sociedade¹¹⁴, “pois a linguagem ensina a própria definição de homem”¹¹⁵.

Retomando a argumentação anterior, assumimos que pode haver um problema conceitual se não esclarecermos o uso que fizemos de alguns termos nessa seção e continuaremos a fazer ao longo da tese, pois Estruturalismo, Formalismo e Semiótica não são sinônimos e pode soar como equívoco afirmar que Bakhtin esteve inserido na perspectiva do Formalismo ou que Auerbach esteve inserido na perspectiva da Semiótica, por isso é necessário que deixemos claro que o uso da categoria “formal” e “formalista” deve ser compreendido em um sentido amplo, em oposição à categoria “história” e que equivale aos três termos mencionados acima e não a uma das perspectivas específicas como o Estruturalismo Francês, o Formalismo Russo e a Semiótica Europeia, pois quando uma dessas escolas for mencionada, será indicado o nome completo.

Também parece indispensável nos dissociarmos claramente das concepções antigas de “Formalismo” e “Estruturalismo”, as quais, possivelmente por motivos didáticos – uma vez que seus proponentes precisavam deixar claro para a academia sua metodologia teórica – insistiram na proposição de uma exclusão total de qualquer que fosse a noção sociológica, realizando assim uma total cisão entre língua e sociedade, entre forma/estrutura e contexto histórico-social. Como apontaremos a seguir, Auerbach tem uma concepção de que a evolução da sociedade se manifesta na representação da realidade disposta na literatura¹¹⁶; o Círculo de Bakhtin realizou uma tentativa de elaborar um elo entre língua e sociedade¹¹⁷; e as novas retóricas, por seu turno, ao levar em consideração a crítica de Paul Ricoeur à concepção de “Retórica restrita” (presente em textos de Gerard Genette e do Grupo μ), concebem o *éthos*, o *lógos* e o *páthos* como elementos envolvidos em realizações sociais concretas, diferente tanto da antiga atividade retórico-filológica de análise de figuras quanto da análise estrutural das figuras¹¹⁸. Embora o simbolismo – portanto o aspecto formal – sempre tenha prioridade em nossa perspectiva, o social sempre o acompanha.

No caso da perspectiva que propomos, trata-se do conhecimento do social que se dá no texto e se constrói por meio dele e que assim instaura uma visão da realidade; mas nunca

¹¹⁴FLORES, V. N. *Introdução à Teoria Enunciativa de Benveniste*. Col. Linguagem, 54. São Paulo: Parábola, 2013, p. 97-115.

¹¹⁵BENVENISTE, É. *Problemas de Linguística Geral I*. Campinas: Pontes. 2008.

¹¹⁶WAIZBORT, L. *Erich Auerbach e a condição humana*. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang [orgs.]. *O Pensamento Alemão no Século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p.175-218.

¹¹⁷SÉRIOT, P. *Volosinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola, 2015, p.23.

¹¹⁸RICOEUR, P. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.17-75.

nos propomos a tratar dos fenômenos e eventos sociais que ocorreram ‘por detrás do texto’, como se fosse possível espiar a realidade concreta que aconteceu historicamente e posteriormente foi plasmada pelo discurso no texto.

Para nos adiantarmos a qualquer crítica que afirme que nossos procedimentos correm o risco de nos levar a anacronismos, justificamos que a oposição proposta não é contra a história propriamente dita nem contra os historiadores, mas sim contra o historicismo e contra sua herança teleológica e positivista que estão baseadas em pretensas buscas objetivas pela verdade. Por isso, historiadores como Paul Veyne, Hayden White e Aron Gurevich encaixam-se perfeitamente no nosso escopo, pois todos eles abriram mão de certa ambição compartilhada por historiadores e cientistas sociais de compreender ‘a história como ela realmente aconteceu’.

Para usar Veyne como exemplo de historiador que tem uma concepção flexível sobre o que é a verdade, podemos mencionar que ele afirmou – em concordância com Wulf¹¹⁹ – que “Essa verdade é filha da imaginação”¹²⁰, que “a verdade é que a verdade varia”¹²¹ e também:

Pensar que nada é verdadeiro nem falso tem um efeito muito estranho, mas nos habituamos rapidamente. E por um bom motivo: o valor de verdade é inútil, redundante; verdade é o nome que damos às nossas opções, das quais não abrimos mão; se abríssimos mão delas, nós as declararíamos decididamente falsas, tamanho o nosso respeito pela verdade¹²².

Segundo essa argumentação de Veyne, o julgamento sobre o verdadeiro e o falso deve ser suspenso para que não se abandonem as próprias opções a troco de uma noção que pode ser inalcançável ou, no mínimo, permanentemente contestável.

Croatto também se opõe ao historicismo e indica como é prejudicial para o estudo dos textos bíblicos:

Neste ponto é que a leitura “historicista” dos textos bíblicos é empobrecedora: Querer ler os fatos como se tivessem acontecido na forma em que estão contados é roubar-lhes a distância hermenêutica que novamente os fez ser significativos. A redação atual dos relatos bíblicos tem

¹¹⁹Op. cit. 26.

¹²⁰VEYNE, P. *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* São Paulo: Editora Unesp: 2014, p.177.

¹²¹*Idem.* p.183.

¹²²*Ibidem.* p. 195.

a vantagem hermenêutica de estar muito distante dos acontecimentos. Essa distância os enriqueceu e recarregou de sentido¹²³.

É justamente esse texto enriquecido e recarregado de sentido que nos interessa, pois a verdade que podemos plasmar a partir dele é o efeito produzido pela cultura ao longo das eras que coopera na sua produção de sentido; em contrapartida a isso, está a reconstrução de um referente histórico que, na melhor das hipóteses, é dotado de alguma plausibilidade.

3.1. A linguagem como “discurso” em Auerbach, em Frye, no Círculo de Bakhtin e nas novas retóricas

As duas afirmações fundamentais defendidas até aqui – em primeiro lugar, a de que o discurso religioso deve ser abordado no texto como uma realidade imediata e, em segundo lugar, a de que a religião é uma forma simbólica e, como tal, apresenta uma construção autônoma da realidade – exigem que seja dada por nós uma precisão maior para o significado do termo “discurso”, fartamente discutido acima, embora pouco definido. Essa exigência se dá porque enquanto o segundo termo de nosso conceito – “religioso” – já foi definido como forma simbólica ao longo do que explicamos a respeito da filosofia de Cassirer, o primeiro – discurso – teve uma definição apenas vagamente aludida através da categoria “formal” e pela menção de um e de outro estudioso.

Começemos por afirmar que o surgimento da noção de “discurso” está relacionado com a superação da perspectiva histórica das ciências humanas que perdurou até as primeiras décadas do século XX, como apresentamos acima, até então, o texto era valorizado pelos estudiosos em sua abordagem filológica, isso é, importava aos analistas o texto materializado, a tinta sobre o suporte material. Assim, a análise realizada baseava-se em observações gramaticais e estilísticas – verificação e catalogação das figuras poéticas ou retóricas, de acordo com o gênero textual – e também eram realizadas análises comparadas, tanto entre textos de diferentes gêneros e línguas para se descobrir a história da evolução das línguas, quanto entre textos narrativos ou poéticos de mesmo gênero para se descobrir a relação de dependência histórica entre eles, tomando-se sempre como referência de verdade para a realização dessa análise uma suposição a respeito da reconstrução histórica do contexto social, que levava a afirmar como verdadeiras as hipóteses históricas a respeito do autor, do

¹²³*Hermenêutica Bíblica*. São Paulo/São Leopoldo: Edições Paulinas/Sinodal, 1986, p.37.

destinatário e dos costumes do ambiente em que o texto foi escrito – as quais, por fim, muitas vezes eram menos plausíveis que o próprio conteúdo do texto.

Esse tipo de análise foi superado pela descoberta de que a verdade transcrita no texto não é revelada pelos exercícios filológicos, pois, mais do que dominar a língua de um texto, é preciso também desvendar seu código, o que é impossível para qualquer que esteja cronologicamente distante da origem do texto. Também se descobriu que o texto, mais do que um registro histórico, estabelece um elo comunicativo que presume, no mínimo, dois seres em diálogo, e, mais que isso, é um elo da comunicação universal estabelecida ao longo da existência da humanidade. Além disso, descobriu-se que o texto deve ser socialmente enquadrado, isso é, diferente da mera reconstrução histórico-social do contexto em que foi escrito, pois o texto que hoje está escrito, no passado, de algum modo, foi uma manifestação verbal concreta e há nele um tom de voz e uma performance presumíveis que são resquícios de sua realização concreta. Assim, importa inquirir sua manifestação social intrínseca ao próprio texto, pois não há como se realizar uma leitura livre de valoração social.

Devido à ineficiência de seus métodos, mediante os problemas mencionados, que dizem respeito à ausência do código em que o texto foi escrito, ao desconhecimento dos interlocutores que produziram o texto, assim como a incerteza quanto à cadeia comunicativa mais ampla em que se estabelece o texto e à ignorância quanto ao seu enquadramento social, a antiga filologia caiu em descrédito e deu espaço à noção de “discurso”. Como apontamos nos parágrafos acima, a superação da categoria predominante da história nas ciências humanas, entre as quais estava a filologia, deu-se de modos diferentes ao mesmo tempo em várias partes do mundo, deter-nos-emos a mostrar como as teorias de Auerbach, de Frye, do Círculo de Bakhtin e das novas retóricas contribuíram nesse processo.

Tanto Auerbach quanto o Círculo de Bakhtin têm relação direta com o Idealismo Alemão – embora não acrítica – que é a tradição filosófica da qual Cassirer é um dos grandes representantes. Tanto Auerbach quanto os membros do Círculo de Bakhtin citam, ao longo de suas diferentes obras, os estudiosos alemães que são os representantes da linguística alemã (Karl Vossler e Leo Spitzer), conhecidos como continuadores do trabalho filosófico-linguístico dos alemães responsáveis pela chamada “virada linguística”¹²⁴ (Wilhelm von Humboldt, Johann Gottfried Herder e Johann Georg Hamann). Do mesmo modo, tanto Bakhtin

¹²⁴SEGATTO, A. I. Tradução e Apresentação de “Sobre pensamento e linguagem” de Wilhelm Von Humboldt. In: *Trans/For/Ação*. São Paulo: 32 (1), 2009, p.193-198.

quanto Auerbach tiveram acesso direto ao formalismo de Henrich Wölfflin¹²⁵, e talvez por esse motivo os estudiosos de Bakhtin chamam a atenção para a semelhança entre sua história do romance e a de Auerbach¹²⁶.

O Círculo de Bakhtin também teve contato direto com a obra de Cassirer¹²⁷, pois um dos seus membros, Matvei Kagan, formou-se em filosofia na Alemanha, tendo sido aluno de Herman Cohen (maior representante do neokantismo em sua época) e passado por Leipzig, Berlim e Marburg¹²⁸; assim como o próprio Bakhtin, Kagan também era amante confesso da obra de Kant¹²⁹ e quando Volochinov morreu de tuberculose deixou uma tradução incompleta da *Filosofia das Formas Simbólicas* para o idioma russo¹³⁰. Não foi por acaso que o neokantismo fazia parte dos temas de discussão do Círculo, mas foi por causa da alta estima que seus membros tinham pela obra de Kant e pelo contato direto que tiveram com outros aspectos da filosofia alemã.

Não podemos afirmar com segurança que houve uma relação direta entre Auerbach e a obra de Cassirer, mas, de qualquer modo, o contexto universitário alemão e o contato com os pensadores que são tomados como interlocutores diretos na *Filosofia das Formas Simbólicas* (Humboldt, Vossler e Spitzer) deixa a certeza de que há um contato ao menos indireto e, portanto, o que interessa é que há um núcleo de referências em comum entre os dois estudiosos.

Frye, no entanto, como pastor protestante e professor de Literatura Inglesa que teve passagem por grandes universidades do Canadá, dos Estados Unidos e da Europa, teve contato direto com a filosofia das formas simbólicas, a qual utilizou ao lado de outras teorias dos símbolos para desenvolver sua complexa teoria literária. Sua dependência de Cassirer é declarada em suas obras e poderemos observar que a isso se deve sua proposta de substituição da história pela literatura.

¹²⁵ WÖLFFLIN, H. *Conceitos Fundamentais de História da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

¹²⁶ BEATON, R. *Poética Histórica*. In: BEMONG, Nele et alii [org.]. *Bakhtin e o Cronotopo*. São Paulo, Parábola, 2015, p.81; BEZERRA, P. Prefácio. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Problemas da poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. VIII; CLARK, K; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.268.

¹²⁷ RENFREW, A. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2015, p.24; 158.

¹²⁸ SÉRIOT, P. *Volosinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola, 2015, p.38.

¹²⁹ *Ibidem*, p.30.

¹³⁰ *Ibidem*, p.66.

3.1.1. Erich Auerbach, o último filólogo europeu

Ao começar nossa descrição a respeito dos estudiosos supracitados, temos em Erich Auerbach¹³¹ (1892, Berlim – 1952, Wallingford) o limiar do historicismo europeu. Graduado e doutorado em direito, sua tese foi considerada muito original por ter recebido influências interdisciplinares de modo incomum para sua área de pesquisa na época, pois além da linguagem estilizada, Auerbach relacionou *Dom Quixote* com a discussão do código penal alemão.

Após concluir seus estudos doutorais em direito, deu início ao seu segundo doutorado e desta vez ingressou na Universidade de Berlim para estudar Filologia Românica. A conclusão de sua pesquisa, no entanto, deu-se na Universidade de Greifswald, para onde seu orientador foi transferido durante o período em que Auerbach esteve como voluntário no campo de batalha durante a I Grande Guerra.

O título da tese de Auerbach é *A novela no início do Renascimento – Itália e França*¹³². Evidenciam-se, já nesse texto, indicativos da virada da perspectiva das ciências humanas, pois podemos perceber em sua análise presente nessa obra a utilização da observação crítico-formal e o abandono da interpretação baseada na história dos motivos¹³³. Se se pode dizer que nesse texto se verifica a existência de uma perspectiva sociológica em sua análise, a mesma está relacionada com a questão da formulação estilística e estrutural¹³⁴ e não mais com a reconstrução hipotética do contexto histórico social.

Auerbach descreve o seu próprio método da seguinte maneira em outra obra de sua autoria:

O método consiste em achar princípios e questões-chave em torno dos quais valha a pena se especializar por abrirem um caminho que conduz ao reconhecimento de conexões, de modo que a luz que estas irradiam ilumina, por assim dizer, uma paisagem histórica¹³⁵.

Observemos que, segundo suas próprias palavras, seu foco está nas “questões-chave” e nas “conexões”, o que nos lembra das palavras de Samuel Titan ao comentar que no

¹³¹ Baseio essas informações biográficas em: WAIZBORT, Leopoldo. *A estreia de Erich Auerbach nos estudos literários*. In: AUERBACH, E. *A Novela no Início do Renascimento*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p.105-143.

¹³² São Paulo: Cosacnaify, 2013.

¹³³ SCHALK, F. Prefácio à edição de 1971. In: AUERBACH, Erich. *A Novela no Início do Renascimento*. São Paulo: Cosacnaify, 2013, p.7.

¹³⁴ *Ibidem*, p.8.

¹³⁵ *Lenguaje Literário y Público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1969, p.19 (tradução nossa).

método de Auerbach, o critério de ponto de partida para o trabalho filológico está no “nó” [alem. *Ansatzpunkt*], o que significa que o leitor deve encontrar um nó textual, sem mapa nem traçado prévio para que possa partir para o trabalho filológico e interpretativo. Esse ponto de partida deve ser capaz de emitir irradiação para que o leitor descortine a nova paisagem histórico-literária¹³⁶. Portanto, o que gera a iluminação da “paisagem” são os elementos formais do texto e não sucede o contrário, pois não é a história que ilumina o texto através de sua reconstrução. Assim, o elemento ao qual se chega, não é a própria história, mas sim uma paisagem e, por que não dizer, uma representação da história?

Podemos justificar que Auerbach esteve no limiar do historicismo, apesar de estarmos afirmando que em suas abordagens filológicas ele priorizava o elemento formal desde seu primeiro texto, porque sua formação na antiga tradição da Filologia Românica estava relacionada com o historicismo europeu. Baseado em uma citação do próprio Auerbach, podemos dizer que essa área de estudo tem como ideia motriz:

“a reflexão acerca do desenvolvimento histórico e de um espírito do povo, a cada vez individual imerso nesse desenvolvimento (...) Seu objeto são vários povos distintos entre si, mas com uma romanidade em comum”¹³⁷.

A tarefa do filólogo supõe o trabalho de selecionar e discriminar, de interpretar e valorar, para que assim possa expor um julgamento crítico, concreto e global das bases que sustentam a história literária europeia. Além disso, deve analisar as conexões dialéticas entre testemunhos textuais particulares e tendências históricas gerais e determinar os nódulos, formas, categorias e conceitos que formam a conjuntura do espaço temporal do quadro literário cultural¹³⁸.

José M. C. Abad nomeia Auerbach como um dos últimos filólogos europeus, sua definição de “europeu” diz respeito a uma maneira de conceber a História como dotada de sentido (teleologia), cujo desenvolvimento irradia efeitos permanentes e abrangentes e que se refere à concepção da realidade que deu origem ao historicismo¹³⁹. Na perspectiva de Auerbach o europeu resulta de três sistemas culturais: “o clássico pagão”, “o cristianismo

¹³⁶Apresentação. In: AUERBACH, E. *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.9.

¹³⁷*Lenguaje Literário y Público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1969, p.120.

¹³⁸ABAD, J. M. Cuesta. Prólogo. In: AUERBACH, Erich. *Figura*. Madrid: Trotta, 1998, p.11.

¹³⁹*Ibidem*, p.9.

clássico” e “o cristianismo medieval”¹⁴⁰. No pressuposto de um processo dialético no desenvolvimento dessa cultura é que está a influência do historicismo que permaneceu nas metodologias de Auerbach, mas, mesmo assim, vemo-lo como a porta de entrada de novas perspectivas ao cenário das ciências da linguagem devido, não apenas ao seu foco no aspecto formal, mas também às suas proposições, ainda que incipientes, sobre a linguagem como diálogo.

Em 1948, no exílio em que se encontrava em Istambul, Auerbach escreveu uma obra que tinha como objetivo introduzir seus alunos turcos ao ensino da Filologia Românica. Como já dissemos, a edição em língua portuguesa foi traduzida com o título: *Introdução aos Estudos Literários*, apesar de que se os editores optassem por uma tradução mais literal deveriam ter traduzido por algo como “Ensaio selecionados de Filologia Românica”. O que nos interessa nessa obra é a maneira como o autor trata a Linguística¹⁴¹, pois ao apresentar a nova ciência, o filólogo faz incisivas críticas ao linguista Ferdinand de Saussure e, em contraposição à sua perspectiva, apresenta, já em 1948, a importância da valorização da língua falada.

Sobre o aspecto da linguagem como discurso, é importantíssimo notarmos que Auerbach aponta para a valorização da língua falada já nessa época, embora essa perspectiva tenha se estabelecido na academia somente a partir da década de 1970¹⁴². No entanto, devemos assumir que as críticas de Auerbach são bastante sumarizadas e ele próprio não apresenta uma superação para o problema que propõe, porém, é representativo para a história da pesquisa, pois, segundo sua argumentação, a linguística excluiu totalmente a língua falada de seu domínio, com exceção da oratória e da retórica que, todavia, eram encaradas como obras de arte; enquanto a língua falada, tanto a do povo quanto a dos cultos, permanecia isolada. Os estudos saussureanos continuaram ignorando-a, tendo em vista unicamente a valorização da língua como sistema, baseado em oposições que faziam com que a língua falada permanecesse isolada da linguística.

Assim, a passagem da Linguística Normativa para a Descritiva não significou nada para a língua falada que permanecia às margens dos estudos acadêmicos, pois todas as tentativas de estudo da língua falada apontadas por Auerbach (Karl Vossler e Jules Gilliéron) não passaram de iniciativas isoladas que tiveram pouca repercussão, talvez por não

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.12.

¹⁴¹ São Paulo: Cultrix, 1972, p.18-25.

¹⁴² KERBRAT-ORECCHIONI, C. *Análise da Conversação*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p.16.

suportarem as mudanças de paradigmas da linguística que aconteceriam nas décadas posteriores.

Há ainda mais uma concepção de Auerbach a ser apresentada: trata-se da que está relacionada com o conceito de “figura”, o qual retomaremos em particular mais à frente, numa seção especificamente dedicada ao assunto, na qual detalharemos o modo como Auerbach o concebe e o aplica em suas análises e também deslindaremos sua importância para o contexto da pesquisa nas áreas das Ciências da Linguagem. No entanto, nesse momento é necessário explicar que a “figura” propõe uma lógica teológica para interpretar a história¹⁴³.

Essa lógica teológica projetada na história pretende unir dois polos cronologicamente distantes através da “profecia real”, ou seja, aquilo que se realizou no Antigo Testamento, realiza-se de modo renovado no Novo Testamento e ainda mantém-se como promessa escatológica a ser cumprida em sua plenitude no fim dos tempos. Em um polo está a figura como prefiguração do que se cumprirá, no outro polo está o evento literal, que, apesar disso, ainda permanece como promessa escatológica. Importante observar que tanto a prefiguração quanto o acontecimento literal são eventos históricos, não há uma alegoria em contrapartida a um evento real porque ambos são eventos reais e cumprem-se historicamente. Essa concepção figural da história começa a ser descrita por Auerbach desde o mundo pagão, mas seu desenvolvimento pleno se dá no mundo judaico-cristão e no seu modo de conhecer a história, pois nessa perspectiva pressupõe-se a existência de um Deus onisciente que está acima da história.

Apesar disso, a concepção figural da história não é meramente a visão de mundo de um crente, mais importa para Auerbach como representação da realidade na compreensão europeia da existência humana no tempo, isso é, significa uma descrição da história da humanidade sob o plano divino, conforme a construção da realidade do homem ocidental, a qual se manifestou na literatura, na religião e na filosofia.

Interessa-nos observar que esse modo de conceber as coisas – a compreensão de tempo dotado de sentido ou onisciência divina, mas, sobretudo, a do poder da palavra que se expressa na figura que se cumpre como profecia real – revela um resquício em outras formas simbólicas da construção da realidade conforme propõe o mito. Mesmo que a teoria de Auerbach tenha recebido influência do idealismo hegeliano, a figura é uma expressão mítica

¹⁴³BERG, W. B. *Mimesis: figura, retórica & imagem*. In: V COLÓQUIO UERJ: ERICH AUERBACH. Rio de Janeiro: Uerj/Imago, 1994, p.21.

da construção do mundo, tanto no modo como concebe o tempo e o espaço como fluidos, como na crença no poder da palavra do livro sagrado e também na crença na manifestação de Deus na história. Podemos dizer que é uma lógica do absurdo, porque é uma concepção de fluidez entre o físico e o metafísico, entre o passado e o futuro e entre o aqui e o ali. A sucessão de eventos no tempo e no espaço não se dá por motivos que possam se justificar por causa e efeito, mas sim, por motivos pré-lógicos.

3.1.2. O Círculo de Bakhtin à margem da Europa ocidental

Em meio a proeminentes círculos intelectuais surgidos a partir da Rússia e do leste europeu ao longo do século XX, como o Círculo de Praga e o Círculo de Tartu-Moscou e outros tantos que, apesar de menos famosos, representaram avanços significativos para as ciências em geral, temos o que posteriormente ficou conhecido como Círculo de Bakhtin. O título só faz algum sentido para a posteridade porque Bakhtin foi o último sobrevivente entre os membros desse grupo, motivo pelo qual seu nome alcançou fama superior à obtida pelos demais membros, e não por ter sido reconhecido como o participante mais brilhante do Círculo durante sua vida, nem por ter exercido alguma espécie de liderança¹⁴⁴.

Apesar de toda áurea de mistérios que ainda hoje envolve as informações históricas¹⁴⁵ a respeito desse grupo de pesquisadores e dos temas discutidos em suas reuniões, sabemos com certa segurança que, a partir de 1918, sucessivamente, em Nevel e Vítebsk, um grupo de intelectuais se reunia para discussões e cursos sobre assuntos diversos relacionados a um amplo campo de ciências humanas, influenciado de forma direta pelo neokantismo e envolvidos em disputas sobre o marxismo, que era tema obrigatório na União Soviética.

Desse Círculo, interessa-nos o conjunto de obras sobre as Ciências da Linguagem, cuja autoria, por motivos controversos e misteriosos, foi atribuída a Mikhail Bakhtin, apesar de reconhecermos atualmente que outros dois membros do grupo também são responsáveis pela autoria de parte desse conjunto¹⁴⁶. Doravante, em nossa pesquisa, limitar-nos-emos a remeter a autoria das obras citadas conforme atribuem as edições utilizadas.

¹⁴⁴SÉRIOT, P. *Vološinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola, 2015, p.25s.

¹⁴⁵As informações aqui expostas sobre contexto do Círculo de Bakhtin estão baseadas em CLARK, K; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004; e SÉRIOT, P. *Vološinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola, 2015.

¹⁴⁶Posição defendida por Seriot, mas não por Clark e Holquist que entendem que Bakhtin é o único autor do Círculo.

Pode-se inferir, pelas publicações conhecidas deixadas pelos membros do Círculo, que havia um método e um projeto de pesquisa comuns, ambos levados a termo pelo conjunto de intelectuais em atividade no referido grupo. O objetivo da equipe era elaborar uma Ciência das Ideologias baseada no marxismo através da criação de um método chamado “Método Socioideológico” (ou “Método Sociológico”; para evitar confusão com perspectivas homônimas, utilizaremos apenas a primeira nomenclatura ao longo de nosso texto, apesar de que as duas constem indistintamente nas traduções da obra do Círculo). Vale a pena lembrar que nesse contexto a palavra “ideologia” não era compreendida como “falsa consciência” e não estava relacionada com a ideia de alienação. Conforme Seriot:

A *ideologia*, em Vološinov, por exemplo, é o conjunto dos produtos culturais, dos quais faz parte a ciência: são todas as *ideias* que “as pessoas” têm na cabeça, conjunto sempre manifesto e transparente na consciência, já que para ele o *inconsciente não existe*.¹⁴⁷

Uma vez que se compreende essa definição de ideologia, que não é comum para nosso modo de conceber este conceito a partir das academias brasileira e francesa, poderemos então entender que o Círculo, através de sua produção, buscava dialogar com os temas mais importantes e atualizados das ciências humanas na época. Não foi por acaso que *O método formal nos estudos literários*¹⁴⁸, *O freudismo*¹⁴⁹, *O problema da poética de Dostoievski*¹⁵⁰ e *Marxismo e Filosofia da Linguagem*¹⁵¹, escritos entre 1927 e 1929, traziam assuntos tão efervescentes para o debate na União Soviética. Nesse debate com temas interdisciplinares e no projeto socioideológico do Círculo – e a partir dessas atividades o surgimento de uma incipiente proposta sobre a ciência da linguagem – interessa-nos refletir sobre o legado dessa pesquisa em relação ao que foi explorado da filosofia de Cassirer e com seu legado para a noção de “discurso”.

Embora Patrick Seriot negue enfaticamente que possamos ver no Círculo de Bakhtin “os precursores-inventores absolutos da análise do discurso”¹⁵², no sentido em que se concebe a Análise do Discurso de procedência francesa, é indiscutível a influência da obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem* sobre uma diversidade de assuntos relacionados às

¹⁴⁷SÉRIOT, P. *Vološinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola, 2015, p.16.

¹⁴⁸MEDVEDEV, P. N. *O Método Formal nos Estudos Literários*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

¹⁴⁹BAKHTIN, M. M. *O Freudismo*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

¹⁵⁰*Idem. Problemas da Poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

¹⁵¹BAKHTIN, M. M. /VOLOCHÍNOV, V. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010.

¹⁵²SÉRIOT, P. *Vološinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015, p.17.

Ciências da Linguagem no Ocidente, mesmo que concordemos com o estudioso francês que essa obra foi tomada fora de seu contexto.

Marcos Bagno¹⁵³ chega a afirmar que o único livro mais influente na área é *O Curso de Linguística Geral* de Saussure. O agravo cometido por estudiosos europeus como Julia Kristeva e Tzvetan Todorov que excluíram *Marxismo e Filosofia da Linguagem* de seu projeto ideológico original e relacionaram-no com noções completamente estranhas ao seu contexto, como, por exemplo, a Psicanálise (uma vez que para o Círculo não existe inconsciente) e o Estruturalismo Francês (uma vez que o Círculo criticou com veemência a separação entre as manifestações da linguagem e a sociedade), isso não nos impede de compreender que a noção geral de “discurso” existente nas áreas de estudo relacionadas às Ciências da Linguagem tenham dependência do Círculo de Bakhtin, apesar de reiterarmos que essa dependência não é absoluta, uma vez que já afirmamos que a categoria “formalista”, que levou ao seu surgimento, aparece em distintos lugares do mundo ao mesmo tempo e também concordarmos que a referida obra foi relacionada às perspectivas que estavam distantes do projeto ideológico original do Círculo.

Para fazer uma breve digressão, lembremo-nos do que foi afirmado acima sobre Auerbach, que em 1948, na marginalidade de seu exílio em Istambul, destacou a importância da língua falada, ao citar pesquisadores alemães de renome que fizeram reivindicações sobre esse tema, o qual foi quase totalmente ignorado durante um longo período. Nessa época, o que nem Auerbach nem a Europa Ocidental sabiam, é que sob a mesma influência dos linguistas alemães e também a partir das margens do Ocidente – ou seja, fora dos importantes centros intelectuais da Europa – foi publicada na União Soviética, em 1929, a obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, sob a rubrica do linguista, músico e poeta Valentin Volochinov. Se bem que essa obra não foi a pioneira a tratar do assunto, pois na década anterior, Lev Jakubinskij já tinha abordado o tema em *Sobre a fala dialogal*¹⁵⁴.

No texto de Volochinov, o intelectual emite uma crítica severa ao *Curso de Linguística Geral* em sua abordagem da língua como sistema, semelhantemente à que fizera Auerbach, e propõe-se a estudar os enunciados em seu vínculo com a situação social que os gerou¹⁵⁵. Segundo as palavras do próprio autor:

¹⁵³ Apresentação. In: SÉRIOT, Patrick. *Vološinov e a filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola, 2015, p.9-10.

¹⁵⁴ São Paulo: Parábola, 2015.

¹⁵⁵ SÉRIOT, P. *Vološinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015, p.89.

Assim como, para observar o processo de combustão, convém colocar o corpo no meio atmosférico, da mesma forma, para observar o fenômeno da linguagem, é preciso situar os sujeitos – emissor e receptor do som –, bem como o próprio som, no meio social. Com efeito, é indispensável que o locutor e o ouvinte pertençam à mesma comunidade linguística, a uma sociedade claramente organizada. E mais, é indispensável que estes dois indivíduos estejam integrados na unicidade da situação social imediata, quer dizer, que tenha uma relação de pessoa para pessoa sobre um terreno bem-definido¹⁵⁶.

Sériot critica esse texto, tendo em vista que, apesar da proposta destacada acima, Volochinov nunca levou a termo o compromisso assumido, pois sempre parte de exemplos presentes na literatura e nunca de pesquisa de campo ou algo parecido para realizar suas análises presentes no último capítulo do livro¹⁵⁷. Também critica o supracitado objetivo da obra porque a tentativa de abordar o fenômeno da linguagem em sua ocorrência imediata nunca será verdadeiramente possível, uma vez que seria necessário repeti-la para realizar uma abordagem teórica¹⁵⁸.

Além disso, *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, apesar do título, não menciona nenhum dos conceitos centrais do marxismo; reivindica ser a primeira abordagem marxista da linguagem, ignorando a produção teórica já estabelecida de Nicholas Yakovlevich Marr¹⁵⁹; alegando superar as duas perspectivas linguísticas predominantes na época, “objetivismo abstrato” (Escola de Genebra representada por Saussure) e “subjetivismo idealista” (Escola de Munique representada por Vossler), mas se posiciona ao lado da segunda e emite um virulento e, às vezes, infundado ataque à primeira¹⁶⁰.

Apesar, e acima de toda a crítica exposta, *Marxismo e Filosofia da Linguagem* é, no mínimo, o mais importante “manifesto”¹⁶¹ da língua viva. Seu interesse na manifestação imediata e no caráter irrepitível do fenômeno da linguagem proporcionou grande motivação para uma mudança na compreensão da língua, mesmo concordando que a maioria de seus conceitos são dissonantes ao projeto ideológico original do Círculo. Além do mais, se tomarmos as proposições dessa obra ao lado do que Bakhtin propõe em *Os Gêneros*

¹⁵⁶BAKHTIN, M. M./VOLOCHÍNOV, V. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.72.

¹⁵⁷SÉRIOT, P. *Volochinov e a Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015, p.102.

¹⁵⁸*Ibidem*, p.114.

¹⁵⁹*Ibidem*, p.69.

¹⁶⁰*Ibidem*, p.109.

¹⁶¹*Ibidem*, p.120.

*Discursivos*¹⁶², teremos uma concepção mais coerente e refinada da língua manifesta em seu caráter dialógico.

Quanto ao aspecto da lógica do absurdo, conforme se pode atestar no Círculo de Bakhtin, devemos tomar *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* conforme a concepção de Meletínski, que colocou essa obra no roteiro de estudiosos que apresentaram as mais importantes contribuições para o estudo do mito. No caso específico da compreensão desse autor a respeito do aspecto mito-poético de *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, a contribuição original de Bakhtin para a reflexão sobre o mito está em relacionar o elemento mitológico-ritualístico com a literatura de ficção através do riso. A empreita de Bakhtin foi incluída em *A Poética do Mito*, conforme podemos notar nas palavras deste texto:

A original cultura popular carnavalesca da Antiguidade e Idade Média é precisamente a que constitui o elo intermediário entre a mitologia-ritual primitiva e a literatura de ficção. Assim, através da “cultura carnavalesca”, Bakhtin mostrou as raízes folclórico-ritualístico-mitológicas da obra de Rabelais e, em termos mais amplos, da literatura da Idade Média tardia e do Renascimento¹⁶³.

No entanto, o que ainda parece de maneira pouco desenvolvida nos estudos que relacionam os conceitos de Bakhtin com a mitologia é que a concepção do “carnaval” como elo entre mito e literatura, nos termos supramencionados, não é relacionada com o conceito de “cronotopo”¹⁶⁴. A referida consideração pode ser verificada na obra sobre o pensamento de Bakhtin de Gary S. Morson e Caryl Emerson¹⁶⁵, que consideram o carnaval “essencialmente ‘anticronotópico’”. Através de nossos próprios argumentos, podemos fundamentar essa ideia ao afirmar que o conceito bakhtiniano de “carnavalização” é a transposição do carnaval para a literatura, o qual, em sua manifestação literária, transmite os resquícios da construção mitológica da realidade; deve-se então entender, portanto, que o conceito de “cronotopo”, compreendido como a noção que remete à indissolúvel relação entre tempo e espaço presente na literatura, quando está relacionado com as narrativas carnavalizadas apresenta aos seus interlocutores as concepções pré-lógicas de tempo e espaço, portanto uma lógica do absurdo.

¹⁶²BAKHTIN, M. M. *Os gêneros do discurso*. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.261-305.

¹⁶³MELETÍNSKI, E. *A Poética do Mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.168.

¹⁶⁴BAKHTIN, M. M. *Formas de tempo e cronotopo no romance*: Ensaios de poética histórica. In: *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.211-362.

¹⁶⁵MORSON, G. M; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2008, p.459.

Essa concepção pode ser atestada através da contraposição do cronotopo do folclore, pois segundo essa perspectiva, o cronotopo é o desenvolvimento de formas de se estruturar o tempo e o espaço na literatura conforme o surgimento do romance e sua ampliação dessas noções, que eram absolutamente distintas das mesmas noções (de tempo e de espaço) manifestas nas narrativas folclóricas. Assim, no romance de Rabelais, revelam-se vivas e acentuadas as concepções de tempo e espaço do folclore, as quais se distinguem das noções que viriam a se desenvolver posteriormente.

Mais uma vez, semelhantemente ao momento em que apresentamos o conceito de figura acima, nossa explicação aqui se trata de um esboço do que será explorado detidamente na seção especificamente dedicada ao assunto. Tanto o conceito de carnavalização quanto o de cronotopo têm importância central para nossa proposta de análise, por isso os retomaremos no momento oportuno. O que nos importa nesse momento é mostrar desde já que a filosofia das formas simbólicas fundamenta também as teorias do Círculo.

3. 1.3. Northrop Frye, um formalista isolado

O crítico literário canadense Northrop Frye (1912, Sherbrooke – 1991, Toronto), apesar de nascido em um país cuja tradição na literatura e na crítica literária não é muito significativa, tornou-se uma das mais influentes referências na área entre todos os estudiosos do século XX graças à obra *Anatomia da Crítica*, escrita em 1957. Dez anos antes já havia escrito uma obra que lhe deu notoriedade, *Fearful Symmetry*, a qual propõe uma nova interpretação da obra de William Blake.

O termo utilizado para intitular sua principal obra vem do verbo grego *ἀνατέμνω*, que significa “cortar”¹⁶⁶, por inferência, “cortar em pedaços” e, apesar do uso dessa palavra ser predominante nas ciências biológicas, Frye a toma para se referir ao modo como constrói sua obra, como se fosse uma espécie de *Frankenstein* da crítica literária, pois para elaborá-la utilizou textos que haviam sido deixados para trás e também resíduos de suas publicações anteriores, compondo, assim, uma obra heterogênea, a qual ele mesmo comparou com a Bíblia, no que diz respeito ao modo de composição ao estilo de bricolagem – conforme menciona o conceito de Lévi Strauss¹⁶⁷.

¹⁶⁶Verbetes: *ἀνατέμνω*. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press, 2007, p.56.

¹⁶⁷*El Gran Codigo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.21.

Essa utilização do termo “anatomia” nos estudos literários não foi uma invenção de Frye, pois uma forma de ficção – da qual a sátira menipeia é uma subspécie¹⁶⁸ – já era chamada assim anteriormente, como o próprio Frye menciona *Anatomia da Melancolia* de Robert Burton, mas também é representado por *Encomium Moriae*, de Erasmo; *Utopia*, de Tomas More e *Gargantua e Pantagruel* de Rabelais – para mencionar apenas as obras mais conhecidas. Além disso, pode-se dizer que, metaforicamente, a atividade do crítico é semelhante à do anatomista: trata-se não apenas de dissecar, mas também nomear e organizar as partes¹⁶⁹.

Pelo modo como Frye nomeia sua obra, já encontramos alguns indícios de tendências estruturalistas, ou formalistas em seus procedimentos de crítica literária. No entanto, seu objetivo era superar a perspectiva proposta pelo *New Criticism* estadunidense, com a qual sua obra apresenta muitas semelhanças teóricas. Embora aceitasse a autonomia da literatura e da unidade poética, em concordância com a referida escola que despontou nos estudos literários na América Anglo Saxã a partir da década de 1920, Frye pretendia ir mais além com a sua obra, pois tinha críticas a alguns pontos dessa proposta. Por exemplo, Frye não concordava com o isolamento total do texto em vista de seu contexto e autor; também não concordou com a ênfase na textura poética que levou ao eclipsamento da estrutura poética.

Apesar dessas críticas de Frye ao *New Criticism*, Terry Eagleton afirma que em algum sentido *Anatomia da Crítica* pode ser considerada uma obra estruturalista¹⁷⁰, pois trata do funcionamento das estruturas e exames de leis gerais – no caso, da literatura. Nessa obra são nomeados quatro *mythoi*, ou seja, modelos narrativos no sentido aristotélico; os quais são: cômico, romântico, trágico e irônico, que, por sua vez, estão relacionados com as quatro estações. Esses modelos narrativos estão na raiz da literatura, de modo que não se pode dizer que para o crítico canadense a literatura não estava vinculada à história, embora em sua concepção não teleológica. Sua frequente utilização do conceito “arquetipo” aponta para a necessidade de conectar o passado e o futuro na arte¹⁷¹.

Terry Eagleton afirma que, em *Anatomia da Crítica*, a história é substituída pela literatura; no entanto, a literatura é descrita como um elemento que se desenvolve ao longo das eras, em um *continuum*, diferentemente de outras perspectivas formalistas – como as do

¹⁶⁸DENHAM, R. Introdução à Edição Canadense. In: FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, p.50.

¹⁶⁹*Ibidem*. p. 48.

¹⁷⁰*Teoria da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.142.

¹⁷¹DENHAM, R. Introdução à Edição Canadense. In: FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, p.66.

New Criticism e do Formalismo Russo – que isolavam totalmente os textos uns dos outros. O elemento a se destacar nessa construção é que, na densa complexidade da teoria literária desenvolvida por Frye, o sistema é formado pela própria literatura, não havendo referente sociológico ou histórico externo, pois, segundo Eagleton:

Tornava-se necessária uma teoria literária que, embora preservasse a tendência formalista da Nova Crítica, insistindo no fato de a literatura ser objeto estético e não uma prática social, fizesse de tudo isso algo mais sistemático e ‘científico’ [...] na forma da vigorosa ‘totalização’ de todos os gêneros literários, feita pelo canadense Northrop Frye, em *Anatomy of Criticism*¹⁷².

Este é o destaque da obra de Frye: um desenvolvimento, uma ampliação de escopo da teoria proposta pelo *New Criticism*. Por isso, Todorov também concordaria em classificá-lo como estruturalista, pois, em sua obra, ele combinou a crítica poética aristotélica à recente perspectiva formalista e é justamente nessa combinação que a teoria proposta é uma novidade, pois toma o pressuposto da autonomia da literatura e, ao mesmo tempo, coloca sua ênfase na conexão das narrativas literárias ao longo das eras, através da produção de um repertório das metáforas mais recorrentes da tradição ocidental¹⁷³.

Robert D. Denham afirma que o frequente aparecimento de palavras como: “mito”, “ritual”, “sonho”, e “arquetipo”, que se tornam centrais em *Anatomia da Crítica*, foram tiradas de tendências intelectuais diversas, como a Antropologia Comparativa de Frazer e dos helenistas de Cambridge; da História da Cultura, de Spengler; da Mitografia, de Cassirer; e da Teoria Psicanalítica de Freud e Jung, de modo a se construir uma “gramática do simbolismo”¹⁷⁴ que compõe sua proposta de teoria da literatura, motivo pelo qual as primeiras resenhas de *Anatomia da Crítica* destacaram negativamente sua complexidade labiríntica¹⁷⁵.

Estreitamente relacionada com a obra prima de Frye está *O Grande Código*¹⁷⁶, escrito em 1981 – e poderíamos dizer que muitas partes dessa obra do crítico canadense está autoplagiada na outra. Esse texto destaca-se pelo modo autêntico como aborda a Bíblia, diferentemente da linguagem técnica utilizada pelos teólogos, seja a historicista dos biblistas ou a filosófica dos dogmáticos. A proposta de Frye é “estudar a Bíblia desde o ponto de vista

¹⁷²*Teoria da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.137.

¹⁷³*Crítica da Crítica*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p.145.

¹⁷⁴DENHAM, R. Introdução à Edição Canadense. In: FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, p.64.

¹⁷⁵*Ibidem*. p.78s.

¹⁷⁶*El Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

de um crítico literário”¹⁷⁷ – apesar de, o autor ser um clérigo, pastor ordenado pela Igreja Episcopal.

Os objetivos de estudo declarados em *O Grande Código* já estavam previamente descritos em *Anatomia da Crítica*, pois Frye entende que “encontramos o ‘literário’ fora da literatura assim como o ‘não literário’ em seu interior”¹⁷⁸, pois “não existe definição estrutural possível para o objeto literário”¹⁷⁹. Isso aponta para uma abrangência maior dos estudos do crítico canadense e assim percebemos que ele não é apenas um estudioso da literatura, mas também da cultura, pois, mesmo mantendo-se firme no postulado formalista do *New Criticism*, entende que todos os elementos da cultura estão relacionados com a crítica literária.

Nesse complexo, a Bíblia é um código particularmente especial porque decodifica as demais obras literárias produzidas no Ocidente. A Bíblia é como uma chave para abrir a interpretação dos símbolos da cultura do mundo que tem seus fundamentos no imaginário judaico-cristão. Essa é a compreensão do poeta inglês William Blake que afirmou que a Bíblia é “o Grande Código da Arte”, no qual todos os poetas europeus se inspiraram, conscientes ou não.

Podemos ver, a religião e o simbolismo em geral, que estão dispostos na cultura, são de suma importância para a ampla e complexa teoria proposta por Frye. Também podemos afirmar que os três elementos que propomos, baseados no pensamento de Cassirer – a saber, o “diálogo”, o “formalismo” e a “lógica do absurdo” – fazem parte da teoria de Frye, pois *Anatomia da Crítica* rejeita o formalismo estrito do *New Criticism* porque entende que as obras literárias estão em contato, portanto, em “diálogo”, desde suas formas arquetípicas, apesar de não rejeitar a autonomia da literatura e, por esse motivo, poder continuar sendo considerada formalista em algum sentido. Quanto à “lógica do absurdo”, podemos concordar com Eagleton que “Frye oferece a literatura como uma versão deslocada da religião”¹⁸⁰.

Os pontos de concordância das teorias de Frye com as dos outros dois filólogos, já descritas são muito interessantes, apesar de também haver significativas diferenças entre essas teorias. No caso de Frye não há surpresa, pois se trata de um erudito que teve condições privilegiadas para desenvolver suas pesquisas literárias, diferentemente de Auerbach e

¹⁷⁷ *Ibidem*. p.11.

¹⁷⁸ TODOROV, T. *Crítica da Crítica*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p.153.

¹⁷⁹ *Ibidem*. p.152.

¹⁸⁰ *Teoria da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.141.

Bakhtin que foram exilados, o que justifica dizer que Frye é um formalista isolado e que sua teoria é só sua, ele não se submete a nenhuma escola.

3.1.4. As Novas Retóricas

A partir do séc. V a.C. na Grécia Antiga, uma vez que a vida na *pólis* passou a exigir que os cidadãos fruissem de seus direitos proporcionados pela democracia, a linguagem tornou-se um “instrumento com propósitos definidos, concretos e práticos”¹⁸¹. Conforme Ricoeur, podemos dizer que a linguagem passou a ser uma “arma destinada a influenciar o povo, diante do tribunal, na assembleia pública, ou ainda para elogio ou panegírico: uma arma chamada a dar a vitória nas lutas em que o discurso é decisivo”¹⁸²;

Cassirer também usa a mesma analogia, pois segundo sua descrição, tratava-se de uma arma ser utilizada, principalmente nas lutas políticas, sem a qual era quase impossível que alguém desempenhasse um papel de relevância nas Cidades-Estado. Para aprimoramento do referido instrumento, os sábios criaram a retórica. Cassirer afirma: “Sua verdadeira tarefa não é descrever as coisas, mas despertar emoções humanas; não transmitir meras ideias ou pensamentos, mas incitar os homens a certas ações”¹⁸³.

A retórica como instrumento de persuasão teve sua criação voltada para objetivos práticos, nos termos mencionados acima. Seu surgimento ocorreu na Sicília por ocasião da necessidade de antigos proprietários de terras invadidas reivindicar suas posses através de uma “luta por meio de palavras” – para mencionar a mesma analogia, dessa vez tomada por Lineide L. S. Mosca¹⁸⁴.

No período inicial de seu desenvolvimento, a retórica esteve relacionada com os chamados “sofistas”, uma classe de sábios da antiguidade que foi difamada pelos cronistas oficiais ao longo da história da filosofia, pois passaram a ser considerados como uma espécie de mercenários da verdade, tendo em vista que os diálogos platônicos desmereceram a espécie de saber detida por eles, assim como denunciou o interesse que tinham no lucro, que os levava a aceitar defender qualquer causa como “verdade” a troco de uma boa quantia em dinheiro.

Se considerarmos que a retórica em seu estágio inicial, no qual estava indissolúvelmente ligada à sofística – e que, apesar de difamada pelo platonismo, vem sendo

¹⁸¹ CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.189.

¹⁸² *A Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.18.

¹⁸³ *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.189.

¹⁸⁴ O espaço tensivo da controvérsia: uma abordagem discursivo-argumentativa. *Filologia e lingüística portuguesa*, n. 9, p. 293-310, 2007.

reavaliada pelos filósofos contemporâneos – tinha uma concepção maleável da verdade, pois, como não eram dogmáticos, não negavam categoricamente que existisse verdade, apenas a relativizavam, como se pode entender pela conhecida frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas”, ou seja, o homem por seus meios intelectuais define a realidade e consequentemente determina o que é a verdade. Por esse motivo, Platão descreditou a retórica, pois sua própria concepção da verdade relacionada com o mundo das ideias, da qual tudo o que temos acesso é mera imitação, implica uma noção mais rígida sobre a realidade, a qual não é compartilhada pela visão de mundo pluralista da retórica.

Friedrich Nietzsche (1844, Röcken – Weimar, 1900) reivindicou a tradição sofística e a compreensão maleável da realidade para sua definição de retórica como “essência persuasiva da linguagem”¹⁸⁵. Essa concepção mantém-se em plena vitalidade em algumas tradições da historiografia contemporânea, contra as quais Carlo Ginzburg dirigiu uma crítica com o intento de restaurar a fundamentação filosófica da retórica¹⁸⁶. Hayden White é um bom exemplo dessa perspectiva contrária¹⁸⁷.

Existe outra tradição da retórica, cuja origem remete a Aristóteles. Trata-se de uma compreensão que a define como: “a outra face da dialética”¹⁸⁸, isso é, a retórica, assim como a dialética, busca persuadir a respeito da verdade, mas enquanto a primeira, para alcançar seus objetivos, usa a “demonstração”, a segunda usa a “prova”. A demonstração [greg. *ἐπίδειξις*] é irrefutável, porque está relacionada com o saber lógico, seu objeto é a ciência natural ou, como diríamos atualmente, o campo das “ciências exatas”. Porém, a prova [greg. *πίστις*] é refutável, porque está relacionada com áreas do saber que não alcançam a certeza e a irrefutabilidade de seus postulados, por isso, buscam provar sua verossimilhança. Seu objeto é toda ciência cujo raciocínio lógico estrito não se aplica, diríamos hoje que se trata das “ciências humanas”.

Aristóteles, na *Retórica*, apresenta uma codificação da retórica que conduz à persuasão racional daquilo que é plausível, verossimilhante, razoável, mas afirma que a proposta não trata daquilo que é tema de certeza absoluta. Podemos dizer que em Aristóteles, a verdade não possui a mesma maleabilidade que pressupõem os sofistas, mas, mesmo que seja um elemento mais delimitável, é inacessível para domínio do saber ao qual se dedica a

¹⁸⁵ Cf. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. São Paulo: Editora Hedra, 2007; *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

¹⁸⁶ GINZBURG, C. *Relações de Força*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

¹⁸⁷ *Meta-História*. São Paulo: Edusp, 1992; *Trópicos do Discurso*. São Paulo: Edusp, 1994.

¹⁸⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.5.

retórica. Assim, a verdade é o elemento que permanece sob disputa por meio do discurso, pois só existe retórica enquanto há pensamento crítico, polêmica, discussão, pluralidade de opiniões sobre um mesmo assunto.

Resta ainda outra tradição que não se ateuve à relação da retórica com a verdade em nenhum dos dois sentidos acima, nem na sua relativização total, conforme Protágoras, nem no seu reconhecimento como elemento polêmico, conforme Aristóteles. Por ter se separado da filosofia, Ricoeur a considera como retórica “morta e amputada”¹⁸⁹, que Genette viria a nomear como “Retórica Restrita”¹⁹⁰.

Também essa é uma perspectiva da retórica que se inaugura na antiguidade quando o foco deixa de ser a “determinação do que seja a verdade”, ou a “busca pela verdade em disputa”; portanto, essa retórica deixa de ser filosófica e passa a ser a “arte do bem dizer” [lat. *ars bene dicendi*]. É preferível não assumir o risco de determinar quem inaugurou essa perspectiva, mas temos sua manifestação de modo bem claro no Pseudo-Cícero em *Ad Herenium*¹⁹¹ e sua maior expressão em *Instituições Oratórias*¹⁹² de Quintiliano.

A manutenção dessa tradição seria mantida ao longo dos séculos através de grandes manuais de tropologia como os de César Chesneau Dumarsais e Pierre Fontanier, os quais encontraram continuidade em período mais recente em Heinrich Lausberg¹⁹³ – que, todavia, tem um manual bem reduzido em vista dos mencionados anteriormente – e, de modo mais profícuo, na apropriação que fizeram dela os estruturalistas do Grupo μ ¹⁹⁴ e os estruturalistas franceses Gerard Genette e Roland Barthes entre outros¹⁹⁵. Para a perspectiva da Retórica Restrita, o centro está no “tropo” (ou “figura”). Sua definição é mais estreita do que as propostas das duas perspectivas apresentadas anteriormente e, por isso, entente “tropo” não como uma técnica argumentativa, mas como uma “maneira florida de falar”¹⁹⁶ ou um “desvio em relação ao uso”¹⁹⁷.

¹⁸⁹ RICOEUR, P. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.17.

¹⁹⁰ GENETTE, G. *A retórica restrita*. In: COHEN, Jean et alli. *Pesquisas de Retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975, p.129-146.

¹⁹¹ CICERO, M. T. *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.

¹⁹² QUINTILIANO, M. F. *Instituições Oratórias*. Campinas: Unicamp, 2015. Obra em três volumes.

¹⁹³ *Manual de Retórica Literária* (3 vol.). Madrid: Editorial Gredos, 1966. Utilizei a edição que resume os três volumes: *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

¹⁹⁴ *Retórica Geral*. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1974; *Retórica da Poesia*. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

¹⁹⁵ Cf. coletânea de artigos dos estruturalistas em: COHEN, Jean et alli. *Pesquisas de Retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975.

¹⁹⁶ LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.282.

¹⁹⁷ GENETTE, G. *Figuras*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p.201.

Ao longo dos séculos a controvertida história da retórica movimentou-se nesse eixo: sofismo, aristotelismo e tropologia. Coube à Nova Retórica organizar essa tríplice tradição e transformá-la em uma “filosofia da retórica”, conforme o termo proposto por Mosca¹⁹⁸.

Sobre a conjugação dessas diferentes perspectivas, Meyer afirma que em determinados momentos prevaleceu a definição de retórica como “manipulação do auditório” (Platão), em outros como a “arte do bem falar” (*ars bene dicendi*, de Quintiliano) e em outros ainda como “exposição de argumentos ou de discursos que devem ou visam persuadir” (Aristóteles). Cada uma das definições da retórica focaliza um de seus elementos, respectivamente: *páthos* (as paixões), *éthos* (imagem do orador no discurso) e *lógos* (a racionalidade)¹⁹⁹.

Uma visão unificada da retórica exige que tomemos os três elementos e, conseqüentemente, as três definições em pé de igualdade. Dessas considerações decorre uma nova definição: “a retórica é a negociação da diferença entre dois indivíduos sobre uma questão dada”²⁰⁰. A exposição dessa teoria sobre a retórica está em *A Problematologia*²⁰¹, principal texto de Michel Meyer, no qual apresenta a retórica como diálogo, pois entende que a referida busca pela negociação da diferença dá-se através de um jogo de perguntas e respostas *ad infinitum*, no qual a pergunta é mais importante do que a resposta.

A assim chamada Nova Retórica teve início com o filósofo Chaim Perelman e sua assistente Lucie Olbrechts-Tyteca através do *Tratado da Argumentação*²⁰², escrito em 1958, inspirado diretamente em um artigo de Roland Barthes que apresentou a retórica como um sistema ou, para ser mais exato, como uma rede²⁰³. Essa obra significou uma retomada da perspectiva filosófica após o longo período de “crise tropológica” em que a retórica caíra em descrédito nas universidades da Europa. Apesar de assumir a herança de Aristóteles, pode-se dizer que essa obra catalisa toda a tradição e propõe a referida “filosofia retórica”.

Falaremos mais efetivamente em “novas retóricas”, tomando as diferentes perspectivas, sobretudo as que têm seu foco voltado para o literário, embora não fiquemos apenas nessas. Os nomes de Ricoeur, Barthes, Genette e Todorov são significativos para as retomadas da retórica e sua reflexão a partir de perspectivas estruturais realizadas em textos

¹⁹⁸ *Velhas e Novas Retóricas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, p.37.

¹⁹⁹ *Questões de Retórica*. Lisboa: Edições 70, 2007, p.19-25.

²⁰⁰ *Ibidem*, p.26.

²⁰¹ Lisboa: Dom Quixote, 1991.

²⁰² São Paulo: Martins Fontes, 2005.

²⁰³ Petrópolis: Vozes, 1975, p. 147-225.

literários, as quais compreendemos que também podem ser estendidas para o discurso religioso, apesar de não ser essencialmente literatura – como indicaremos no momento adequado.

Além disso, assim como Auerbach e o Círculo de Bakhtin, as novas retóricas se inserem na luta contra o historicismo positivista, para ser mais preciso, o *Tratado da Argumentação*, por exemplo, constitui-se como “uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio, oriunda de Descartes”²⁰⁴, pois só é possível a argumentação a partir de uma concepção pluralista da realidade, a qual foi rejeitada pela visão científica do mundo proposta pelo positivismo. As perspectivas da retórica dos estruturalistas e formalistas seguem o mesmo caminho.

Quanto à relação das novas retóricas com o discurso religioso, sabe-se que durante o período em que a retórica foi reduzida à tropologia, no século XVIII, e posteriormente excluída das universidades, os seminários teológicos foram responsáveis por sua vitalidade, pois nesses ambientes nunca se deixou de estudar a retórica devido à relação de dependência que as técnicas de homilia tinham com ela. A religião é inerentemente objeto da retórica, pois, ao lado de outros temas como a política e o direito, é um domínio essencialmente polêmico.

Mais uma vez, como esclarecemos nas seções anteriores, aqui também deixamos claro que apresentaremos especificamente cada um dos conceitos mais importantes da retórica e suas aplicações no momento oportuno destinado a isso nos capítulos subsequentes. O que nos interessa agora é que as novas retóricas, como ferramentas para busca de uma verdade plausível, podem ser compreendidas à luz da filosofia das formas simbólicas e da categoria “formal” que se contrapõe à categoria “história”.

As novas retóricas também podem ser entendidas à luz das perspectivas dialógicas da linguagem. Essa ideia é expressa de modo muito claro pelo conceito de “problematologia”, advindo de Meyer, aluno e sucessor de Perelman. Por último, importa-nos sobremaneira a plausibilidade dada pelas novas retóricas ao discurso religioso em décadas em que as ciências da linguagem promoveram uma verdadeira cisão com os textos de Teologia porque passaram a considerá-los objeto específico de reflexão intramuros.

²⁰⁴ São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.1.

4. Proposta de definição do discurso religioso

Resta-nos ainda a tarefa central que nos motivou a elaborar esse capítulo, que é oferecer uma definição de discurso religioso que pretende não ser endógena, como a que a Teologia oferece, baseada no conceito de “revelação”, conforme a ideia de que Deus se revela a partir da proclamação da “Palavra” do livro sagrado, especificamente delimitado (Karl Barth²⁰⁵). Também pretendemos evitar os olhares reducionistas proporcionados pelas perspectivas sociológicas, influenciadas pelos saberes positivos, que compreendem a religião como sinônimo de alienação e só entendem significativas as análises que se ancoram e dão primazia ao contexto histórico-social (Sociologia da Religião).

Com o objetivo de evitar as polaridades, apresentamos ao longo deste capítulo a filosofia das formas simbólicas como fundamento de uma perspectiva da antropologia que tem como centro a linguagem, cujos elementos constituintes são o diálogo, o formalismo e a lógica do absurdo. Essas noções representam uma estrutura de linguagem que dá plausibilidade ao discurso religioso e encontram-se presentes nas propostas teóricas de Erich Auerbach, de Frye, do Círculo de Bakhtin e das novas retóricas. Cabe-nos propor uma definição levando em conta tudo o que foi elencado ao longo do capítulo.

Propomos então que o discurso religioso é uma representação da realidade autônoma e antinômica advinda da capacidade de simbolizar que é inerente e particular ao ser humano. Sua manifestação se dá através da comunicação discursiva entre indivíduos e grupos sociais e só pode ser compreendida e explorada a partir de seu próprio conteúdo formal, pois sua ‘lógica’ – por assim dizer, já que se trata de uma espécie de linguagem, embora não seja a lógica científico-matemática – é absurda porque tem relações muito aproximadas e, às vezes, idênticas às do mito. Seu objetivo é tratar da realidade que se refere ao objeto sempre ausente chamado pela tradição judaico-cristã ocidental “Deus” (embora em outras tradições receba outros nomes), e de sua interação com a humanidade.

Para apontarmos que nossa definição de discurso religioso não é endógena, no sentido em que só serviria a propósitos internos de uma pesquisa, criada como sistema sem relação com outras áreas do saber; podemos compará-la com as definições propostas por Dominic Maingueneau, que expôs múltiplos modos de se compreender o conceito “discurso” nas áreas de estudo relacionadas com as Ciências da Linguagem após a década de 1960. Entre

²⁰⁵Cf. *A Carta aos Romanos*. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

as definições mencionadas, pelo menos uma é perfeitamente compatível com o que apresentamos a partir de outras perspectivas teóricas:

Utiliza-se frequentemente “discurso” para designar um sistema de restrições que regem a produção de um conjunto limitado de enunciados a partir de uma certa posição social ou ideológica. Assim, sempre que se fala do “discurso feminista” ou do “discurso da administração” não se está referindo a corpus particular, mas *um certo tipo de enunciação*, aquele que, de maneira geral, é presumido para as feministas e a administração²⁰⁶.

A noção de discurso religioso nos termos que propomos remete precisamente a esse “certo tipo de enunciação” apresentado por Maingueneau, pois a ideia de discurso se refere à fluidez e comunicabilidade da linguagem, como apresentamos, fora das regras rígidas da análise filológica e de sua formatação estática no suporte material; o discurso é uma representação do mundo que secciona em grupos os indivíduos que o compartilham.

Vale a pena citar também a definição dada por Todorov:

O discurso é uma manifestação concreta da língua e se produz necessariamente num contexto particular, em que entram em conta não somente os elementos lingüísticos, mas também as circunstâncias de sua produção: interlocutores, tempo e lugar, relações existentes entre esses elementos extralingüísticos, não se trata mais de frases, e sim de frases enunciadas ou, mais resumidamente, de enunciados²⁰⁷.

Em convergência com Maingueneau, Todorov tem uma concepção de discurso que o relaciona com o enunciado e com as circunstâncias de sua produção; por outro lado, na segunda definição não há uma preocupação em explicar a restrição que se pode presumir ao utilizar o termo discurso. Todavia, pode-se afirmar que ambas as definições estão alinhadas, assim como estiveram alinhadas as concepções de texto em Bakhtin, Kristeva e Croatto. Embora essa oposição entre texto e discurso tenha sempre que ser redefinida, uma vez que, por exemplo, Lotman fale de texto em um sentido diferente e Benveniste apresente vários usos para discurso.

Para definir nosso objeto de pesquisa, mesmo consciente da complexidade das definições do conceito central em nossa discussão, optamos por tratar do discurso – ou seja, da linguagem assumida como exercício pelo indivíduo – apenas quando plasmada como texto. Então, enquanto entendemos que o discurso está relacionado com enunciado e enunciação,

²⁰⁶*Les Multiples Discours*. Paris: Hechette Supérieur, 1991, p.14 (itálico nosso).

²⁰⁷TODOROV, T. *Simbolismo e Interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.11.

entendemos também o texto como discurso plasmado, ainda que produzido em múltiplas versões, sob múltiplas superfícies materiais e diversos testemunhos variados; definitivamente, quando nos referimos ao texto, não pretendemos nos referir a um registro sobre uma superfície material determinada, como uma peça independente.

Considerações finais

Com a afirmativa inicial de que o discurso religioso é a realidade imediata, pretendemos deixar claro que o “texto” é o objeto de nossa reflexão, não as instituições histórico-sociais que o envolveram, pois delas temos apenas outras representações e só podemos compreendê-las a partir daquilo que o próprio texto nos informa. Esse modo de entender o texto remete à necessidade do trabalho interdisciplinar, o qual Bakhtin nomeia como tarefa “filosófica”, de modo que ele entende que esse termo remete a um conjunto amplo de saberes necessários para a interpretação

Depois disso, dedicamo-nos a compreender alguns pontos do pensamento de Cassirer, especialmente sua proposta sobre o conhecimento presente em *Filosofia das Formas Simbólicas*, sua Antropologia Filosófica através da ideia do “conhecimento de si do homem”, que no conjunto de sua composição remetem à centralidade de uma Filosofia da Linguagem. Ainda que Bakhtin e Meletínski tenham criticado a falta de comunicabilidade de sua filosofia, à luz da contemporaneização de alguns de seus postulados realizada por Flusser, podemos superar esse problema teórico e entender o desenvolvimento de sua reflexão em diferentes domínios teóricos realizados posteriormente.

Em seguida, partimos para a apresentação da relação entre a filosofia das formas simbólicas de Cassirer e quatro diferentes teorias das áreas das Ciências da Linguagem, as quais são: a Filologia Humanística de Auerbach, a Crítica Literária de Frye, a Filosofia da Linguagem concebida pelo Círculo de Bakhtin e Teoria da Argumentação Persuasiva das novas retóricas. Todas essas perspectivas, apesar das diferenças, convergem para a compreensãoda linguagem como discurso, ao tomarem como ponto de partida a categoria “forma”, em vez da categoria “história”, e de proporcionarem abertura para o discurso religioso como “lógica do absurdo”.

Por último, apresentamos uma proposta de definição do discurso religioso que pretende tanto evitar as polaridades manifestas no apelo místico, presente nas definições teológicas, como também o reducionismo característico da abordagem das ciências sociais

quando tratam do objeto religioso. Também tivemos como objetivo evitar a endogenia, isso é, desenvolver uma definição que apesar de coerente com o sistema proposto não comunica, nem partilha ideias com nenhuma outra área do saber.

II. A TEOLOGIA BÍBLICA EM COLAPSO

Os Procedimentos Histórico-Filológicos da Exegese Histórico-Crítica e o Estudo dos Evangelhos

Existem, afinal, aqueles devotos para quem nada neste mundo serve para desvirtuar suas crenças – aqueles cristãos, por exemplo, que, fiéis ao que os doutores da ciência chamam de “subdeterminação de dados pela teoria”, continuariam a reunir-se sorridentes em torno da mesa eucarística, mesmo depois de todo o mundo já ter se dado conta de que os evangelhos são fraudulentos do início ao fim (Terry Eagleton)¹.

Talvez não exista a entidade “Bíblia”, e é possível que o que chamamos “Bíblia” seja apenas uma mescla confusa e incoerente de livros mal compilados (Northrop Frye)².

Introdução

Para apresentar o problema de pesquisa da presente tese, oferecemos um histórico do surgimento e do desenvolvimento da metodologia da exegese histórico-crítica, a qual trata de um procedimento de análise dos textos bíblicos que foi legitimado tanto pela tradição das Igrejas Protestantes quanto pela tradição da Igreja Católica Romana, mas, ao mesmo tempo, a referida metodologia foi associada com a filosofia iluminista e tomada como procedimento científico de leitura e análise dos textos da Bíblia nos ambientes universitários da Europa e de outras partes do mundo.

Conforme apontaremos, o surgimento da referida metodologia está relacionado tanto com o judaísmo quanto com o catolicismo e com o protestantismo, no entanto, foram apenas os protestantes que levaram esse método até as últimas consequências. Isso se deu com a iminência da Teologia Liberal ao longo do século XIX, na Alemanha. Nesse contexto, os procedimentos críticos que vinham sendo desenvolvidos desde o século XVIII passaram a ser associados ao idealismo de Immanuel Kant e à filosofia da história de Hegel.

A história das formas, que a princípio era apenas um, entre outros procedimentos exegéticos, demonstrou que a busca histórica que os exegetas faziam era inalcançável porque os textos bíblicos não remontam à história, mas são estruturas formais que apresentam as memórias sagradas a partir de pressupostos teológicos. Isso aconteceu graças aos trabalhos de

¹*Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.12.

²*El Gran Código*. Barcelona: Gedisa, 2001, p.12 (tradução nossa).

Schmidt, Dibelius e Bultmann, mas também graças aos trabalhos de J. Weiss, Schweitzer e Wrede que, mesmo sem utilizar a crítica das formas, provaram a ineficácia da busca histórica realizada pelos exegetas.

No foco da história do desenvolvimento do método histórico-crítico e da história das formas, que serão expostos ao longo desse capítulo, sempre estará o *Evangelho conforme Marcos*, pois é o objeto de nossa pesquisa, sobre o qual nossos esforços interpretativos focalizam-se. Interessa-nos a história dos métodos que o interpretam e não a metodologia em sua totalidade.

Ao fim do capítulo teremos mostrado como a metodologia da exegese histórico-crítica desenvolveu-se até alcançar seu ápice no início do século XX com a Teologia Liberal e depois entrou em rápido declínio porque seus resultados, embora na maioria dos casos se mostrassem plausíveis cientificamente, não interessavam mais ao mundo após as grandes guerras. Nesse contexto, os grandes responsáveis pela reflexão teológica em todo o mundo recusaram a frieza científica dos liberais, por mais bem fundamentadas que fossem suas perspectivas, para aceitarem a renovação vinda da Teologia Dialética, que apela ao imponderável para falar de Deus e das coisas relacionadas a ele.

O trajeto a ser trilhado ao longo do presente capítulo mostrará o desenvolvimento da concepção do evangelho na perspectiva da história das formas, isto é, na perspectiva de que podemos tomá-lo como “discurso”, manifesto no texto do *Evangelho conforme Marcos* – segundo os critérios estabelecidos no capítulo anterior – eximindo-nos da leitura do texto a partir de propostas historicistas.

Cabe-nos ainda ressaltar antecipadamente que preferimos a utilização de “história das formas” a “crítica das formas”, por entendermos que a primeira opção de tradução reflete com mais precisão o termo alemão original: *Formgeschichte*. Apesar disso, eventualmente, também utilizamos “crítica das formas” quando assim aparecer na tradução de alguma obra citada de maneira direta.

1. A metodologia da exegese histórico-crítica

Denomina-se metodologia da exegese histórico-crítica a combinação de procedimentos históricos e literários aplicados ao estudo dos textos bíblicos. Católicos e protestantes a têm como método de análise das escrituras institucionalmente autorizado e por isso ambos os segmentos do cristianismo apontam seu surgimento em lugares e momentos

distintos para reivindicar a relação da origem do método com suas próprias identidades religiosas.

O renomado exegeta Joseph Augustine Fitzmyer, que também é padre jesuíta, alega o seguinte:

Seus raízes [da metodologia da exegese histórico-crítica] são antigas pois, basicamente, originou-se da Escola Alexandrina de interpretação nos últimos tempos helenísticos (...) Foi o modo de interpretação empregado primeiro por Orígenes, o grande intérprete bíblico, que trouxe para sua tarefa o aprendizado gramatical, literário e filosófico de seu tempo. Entre os Padres da Igreja Ocidental, também foi utilizado por Agostinho e Jerônimo³.

No caso dessa citação, a afirmação do padre é que o método de análise das escrituras em vigência na Igreja Católica Romana – a metodologia da exegese histórico-crítica – é o mesmo que foi usado pelos chamados Padres da Igreja (primeiros intérpretes cristãos das escrituras a serem autorizados pela igreja institucionalizada) desde os tempos primordiais do cristianismo. Apesar de todos os desenvolvimentos ao longo dos séculos, o padre jesuíta entende que em algum sentido trata-se de um mesmo modo de interpretar as escrituras que foi se desenvolvendo sem perder a essência, mantendo alguma continuidade com a antiga tradição católica.

Enquanto isso, o teólogo luterano Udo Schnelle propõe que a metodologia da exegese histórico-crítica teve outra origem:

Seus raízes situam-se na guinada intelectual da Idade Moderna que se sedimentou nas descobertas e nos resultados das ciências naturais, da filosofia, da economia, da filologia e das ciências humanas. Acima de tudo, no Iluminismo francês, inglês e alemão formou-se uma nova visão de mundo, que se caracterizou pela consciência da autonomia humana, pelo pluralismo, pela emancipação e por uma crescente secularização. Foram deixadas de lado uma concepção de uma história sacra ou scriptura sacra, e já não se aceitou como óbvia a explicação metafísica do mundo nem a posição de predomínio da Igreja. A partir daí não havia mais como responder à pergunta pela verdade com o recurso às tradições e opiniões doutrinárias eclesiásticas, mas pela subordinação à razão⁴.

Schnelle entende que o método de análise dos textos bíblicos só começou a ser chamado de histórico-crítico ‘depois de’ – e por que não poderíamos dizer também ‘devido a’? – uma série de acontecimentos que se sucederam na esteira da Reforma Protestante do séc.

³*Escritura, A Alma da Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.18.

⁴*Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.12.

XVI, como: o antropocentrismo, o advento da ciência, a queda do autoritarismo eclesiástico, o fim da cosmovisão metafísica e, mais marcante que os demais, o Iluminismo – que, pode-se dizer, é nuclear para todos os outros eventos mencionados.

Cada um dos estudiosos e se dirige a um público diferente quando trata de explicar a origem do método histórico-crítico nos textos citados. Fitzmyer, por exemplo, foi catedrático na Universidade Católica da América, em Washington, e também foi membro da Pontifícia Comissão Bíblica. Tornou-se ferrenho defensor da utilização do método histórico-crítico⁵, escrevendo livros para públicos de todos os níveis intelectuais. No texto citado tenta mostrar para o grande público de sua igreja a identificação do método com o Catolicismo Romano desde as origens, em oposição à utilização de métodos hiperconservadores, como o pós-tridentino⁶, o qual era defendido por alas conservadoras da Igreja Católica antes do Concílio Vaticano II (1962-1965) e, ainda hoje, ressurgem reivindicações esporádicas que solicitam que volte a ser aceito. Em *A Interpretação da Escritura*⁷, que se trata de uma obra composta a partir de artigos acadêmicos, Fitzmyer não é incisivo quanto à afirmativa de que o método histórico-crítico existe desde as origens cristãs.

Por seu turno, Schnelle, catedrático de Teologia em uma grande universidade protestante alemã (Universidade de Halle), escreveu seu livro direcionando seus argumentos para o público acadêmico, para quem o método histórico-crítico era amplamente aceito e conhecido, motivo pelo qual não tinha receios de afirmar que na perspectiva de leitura que estava apresentando havia uma desvalorização total da doutrina da inspiração divina das escrituras⁸ – o que não seria de bom tom afirmar para o público leigo. Nesse caso, o que se fala sobre o método histórico-crítico não se trata de uma apologia – como no caso de Fitzmyer –, mas sim de uma descrição de suas principais características para um público que já o tem como procedimento legítimo de leitura e interpretação da Bíblia.

Fitzmyer, em sua argumentação, apresenta o processo histórico pelo qual o método histórico-crítico passou até ser oficializado pela Igreja Católica. Explica que em 1902 o Papa Leão XIII instituiu a Pontifícia Comissão Bíblica para prevenir-se contra interpretações excessivamente críticas da Bíblia, o que fez com que os estudiosos católicos temessem usar o método; em 1943 o Papa Pio XII publicou a encíclica *Divino Afflante*

⁵ *A Interpretação da Escritura: Em Defesa Do Método Histórico-crítico*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

⁶ *Escritura, A Alma da Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.25.

⁷ São Paulo: Edições Loyola, 2011.

⁸ *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004, p.12.

*Spiritu*⁹, a qual, apesar de não incentivar o uso do método, incentivou o uso de seus princípios (estudo das línguas originais, uso do aparato crítico, interpretação literal, utilização de descobertas arqueológicas na interpretação etc.); por fim, em 1964 a Comissão Bíblica publicou *Sobre a Verdade Histórica dos Evangelhos*¹⁰, documento que assume a existência de três etapas de tradição no evangelho (I. Feitos e ditos de Jesus; II. Pregação dos apóstolos sobre Jesus; III. O que os evangelistas escreveram sobre Jesus).

A existência de três etapas na tradição do evangelho, como assumiu a Igreja Católica, evidencia que há uma diferença crescente entre o fato histórico e o registro do fato histórico como chegou aos leitores modernos. A análise dessa diferença e a pergunta pela verdade só podem ser realizadas através da combinação dos métodos críticos da filologia e da historiografia. Isso significou que finalmente o método histórico-crítico foi aceito de uma vez por todas como legítimo procedimento de se interpretar as escrituras na Igreja Católica Romana somente em 1964 e não no segundo século, no contexto alexandrino, como afirmara Fitzmyer anteriormente.

Pelo lado protestante, Schnelle explica que as faculdades de Teologia permitiram que os teólogos realizassem estudos sobre a Bíblia, utilizando todos os avanços científicos das ciências modernas, pois o teólogo Johann Salomo Semler (1725-1791) desenvolveu uma oposição entre “Teologia” e “Religião” que rapidamente passou a ser aceita em todo o mundo protestante. Semler propôs que o termo “Religião” refere-se à devoção correta a ser praticada por todos os cristãos, enquanto que “Teologia” é o conjunto de métodos necessários para a formação do teólogo. Também foram desenvolvidas as oposições “Teologia Bíblica” e “Teologia Dogmática”, e “Palavra de Deus” e “Sagrada Escritura”. Todos esses conceitos foram desenvolvidos para que não se confundissem os objetos do estudo acadêmico com os objetos da devoção¹¹. Como mostraremos mais detidamente abaixo, essa tradição de interpretação da Bíblia ficou conhecida como Teologia Liberal¹².

Essa elaboração teórica permitiu que os teólogos luteranos e reformados da Alemanha, desde o início do séc. XIX, refletissem sobre os temas mais críticos sem sofrerem nenhuma espécie de censura de sua instituição religiosa, pois nesse contexto não se confundiam a piedade e a postura acadêmica. A partir desse período, a metodologia da exegese histórico-crítica já foi oficializada como procedimento padrão de interpretação da

⁹ Carta Encíclica.

¹⁰ FITZMYER, J. *Catecismo Cristológico*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.113-140.

¹¹ *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.12.

¹² GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.19.

Bíblia nas faculdades protestantes da Alemanha, mais de cem anos antes do Concílio Vaticano II.

No entanto, se observarmos bem, veremos que as oposições entre “Religião” e “Teologia”, “Teologia Bíblica” e “Teologia Dogmática” e “Palavra de Deus” e “Sagrada Escritura”, as quais foram propostas pelos luteranos e reformados alemães no século XVIII, ainda não foram totalmente aceitas pelo Catolicismo Romano, ao menos é isso que nos dão a entender as palavras de Fitzmyer, que explica, a seguir, o que é o método histórico-crítico na definição aceita pela Igreja Católica Romana.

Esse método de interpretação bíblica chama-se “histórico-crítico” porque adota as técnicas da crítica histórica e da literária. Reconhece que, embora **seja a Palavra de Deus** escrita, a Bíblia é um registro antigo, composto por muitos autores humanos durante um longo período de tempo. Como tal, tem de ser lida, estudada e analisada como outros registros antigos da história humana. Como a Bíblia narra acontecimentos que afetaram a vida dos judeus antigos e dos cristãos primitivos, seus diversos relatos têm de ser lidos, comparados e analisados nas línguas originais, contra os panos de fundo humano e histórico apropriados e nos contextos contemporâneos. Com efeito esse método aplica à Bíblia todas as técnicas críticas da filologia clássica e, ao fazê-lo, recusa-se *a priori* a excluir qualquer análise crítica em sua busca do sentido do texto sagrado e inspirado¹³.

Observamos nas palavras em destaque que o magistério da Igreja Católica não abriu mão de afirmar que “a Bíblia é a Palavra de Deus”. É oportuno notar que “Palavra”, iniciada com letra maiúscula, traz a importância teológica que a compara com Jesus Cristo, pois, a leitura dogmática dos próprios textos da Bíblia afirma que Jesus é a Palavra de Deus (Jo 1.1); e também nos permite notar que não há referência interna na Bíblia que considere que um livro – a própria Bíblia – seja a Palavra de Deus. Livre de anacronismos é fácil compreender que a Bíblia não foi considerada Palavra de Deus pelos primeiros cristãos, pois os autores dos livros da Bíblia não tinham consciência de que estavam redigindo um livro que se tornaria ‘o livro sagrado dos cristãos’. Os textos bíblicos não apresentam uma autoconsciência do conjunto do qual passariam a fazer parte nem a igreja primitiva (séc. I e início do séc. II¹⁴) teve essa noção.

¹³ *Escritura, a Alma da Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.27 (destaque nosso).

¹⁴ É certo que no século II ainda não existia cânon bíblico estabelecido, mas ao menos podemos afirmar que nessa época começava-se a perceber a necessidade de delimitar o conjunto de livros sagrados, como atesta o Cânon de Muratori (c.170 d.C.).

Essa concepção da Bíblia como Palavra de Deus, como está nos documentos católicos, foi mantida pelo Concílio Vaticano II, e se comprova pela Constituição Dogmática *Dei Verbum*¹⁵. Antes do século XVI, o catolicismo romano não considerava a Bíblia como Palavra de Deus e, antes do século XVII (*Catecismo de Westminster*), podemos dizer que nenhuma ala dos protestantes considerava a Bíblia como Palavra de Deus. Apesar de toda devoção, respeito e compreensão sobre a comunicação da Palavra de Deus que se dá pela Bíblia, desde os primórdios do cristianismo, não havia nenhuma formulação dogmática sobre as escrituras sagradas nos Concílios Ecumênicos que lhes dessem o status obtido posteriormente.

No caso dos protestantes, surgiria nos Estados Unidos – que, apesar de ser um país protestante, estava culturalmente isolado da Europa – uma reação conservadora contra os teólogos liberais alemães. Na concepção dos estadunidenses, os teólogos assim chamados “liberais” tinham perdido os fundamentos do cristianismo por causa de uma perniciosa ânsia científica que os levava a negar a fé, que para eles era a essência do cristianismo. A consequência foi o recrudescimento do protestantismo estadunidense em procedimentos literalistas de interpretação das escrituras, que afirmavam com veemência a veracidade histórica de todos os milagres e fatos registrados na Bíblia, por mais implausíveis que fossem do ponto de vista racional, como por exemplo, a historicidade da Arca de Noé, a origem da raça humana há cinco mil anos, a veracidade da narrativa da divisão das línguas na Torre de Babel e tantas outras¹⁶.

O fundamentalismo surge no início do século XX, reivindicando a manutenção da teologia protestante ortodoxa confessional do período pré-iluminista, como está no *Catecismo de Westminster*¹⁷, pois o contato dos teólogos estadunidenses com a teologia liberal alemã escandalizou-os a ponto de demonizarem-na e de organizarem movimentos e campanhas populares contra o liberalismo teológico.

É característica da leitura e da interpretação bíblica dos fundamentalistas uma espécie de realismo ingênuo. Grandes instituições de ensino no exterior e no Brasil, ainda hoje, aderem ao fundamentalismo e representam verdadeiras resistências às atualizações metodológicas de leitura do texto bíblico mesmo após a superação da Teologia Liberal. A

¹⁵ *Constituição Dogmática Dei Verbum: Sobre a Revelação Divina.*

¹⁶ NOGUEIRA, P. A. S. *Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: Pressupostos e desenvolvimentos. Caminhando.* São Bernardo do Campo, vol. 7, n. 2 [10], 2002.

¹⁷ A Confissão de Westminster, 1643. In: BETTENSON, Henri. *Documentos da Igreja Cristã.* Tradução de Helmut Alfredo Simon. São Paulo: 1967, p.278-282.

revista teológica *Fides Reformata* e seu mantenedor, o Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, são o bastião do retrocesso na leitura bíblica no Brasil.

Nos séculos XX e XXI, os teólogos protestantes podem ser divididos em dois pólos: de um lado os que consideram a metodologia da exegese histórico-crítica como a metodologia oficial de interpretação da Bíblia¹⁸ e de outro os que a consideram a mais grave ofensa à religião cristã porque impõe dúvidas sobre o conteúdo supostamente inerrante das escrituras sagradas¹⁹. A essa última tendência de interpretação chamamos fundamentalista²⁰; à primeira, chamamos de histórico-crítica, já que o liberalismo teológico foi substituído pela teologia dialética durante o intervalo entre as duas Grandes Guerras²¹.

Apesar da polaridade entre o método de leitura da Bíblia praticado pelos fundamentalistas e o método histórico-crítico praticado pelos liberais – que dariam lugar à Teologia Dialética – notamos que em ambos os casos o centro da discussão é a historicidade. Fundamentalistas, com argumentos baseados na fé, asseveram a historicidade de todo o conteúdo narrado na Bíblia, enquanto liberais desconstroem as narrativas implausíveis das Escrituras para reconstruir a história verídica que está por detrás do texto.

Enquanto isso, a Igreja Católica Romana tem a exegese histórico-crítica como método oficial, mas entende que deve ser usada com ressalvas, pois entende que a finalidade da interpretação da Bíblia deve ser o serviço da “Igreja”, e não o antever a ânsia detetivesca dos exegetas. Nesse caso, a questão não é tanto a história, mas sim, a hermenêutica. Por esse motivo a tradição de leitura católica da Bíblia diferencia a “exegese pastoral” da “exegese acadêmica”. Assim, fica evidente que a Igreja Católica aceita como oficial uma quantidade limitada de procedimentos do método histórico-crítico, mas não sua totalidade. Desse modo, só lhe interessam os resultados da exegese se forem lidos e interpretados junto com as demais

¹⁸ RIBEIRO, O. L. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, p. 1446-1479, out./dez. 2017. Esse artigo representa a tendência da utilização do método histórico-crítico no contexto atual, no qual o texto é uma espécie de véu que oculta a verdade histórica acessível apenas através das ciências positivas. Embora o artigo não seja da autoria de um representante de uma denominação cristã, é notório que a tendência nas faculdades de Teologia tidas como progressistas é seguir o método descrito no artigo.

¹⁹ LOPES, A. N. O dilema do método histórico-crítico na interpretação bíblica. *Fides Reformata*. São Paulo, X, Nº 1 (2005): 115-138. Esse artigo expressa bem a opinião fundamentalista sobre a interpretação da Bíblia, a qual entende que Ciência e Religião estão num mesmo plano de existência a ponto de afirmarem que para o religioso tudo o que é prescrito pela verdadeira religião é possível de ser comprovado cientificamente.

²⁰ Não se trata de um único movimento, mas de uma tendência que se manifesta entre os grupos evangélicos do Brasil, advindo dos Estados Unidos. Cf. NOGUEIRA, P. A. S. *Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: Pressupostos e desenvolvimentos. Caminhando*. São Bernardo do Campo, vol. 7, n. 2 [10], 2002.

²¹ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.20.

fontes de autoridade da Igreja, as quais são seu magistério e sua hierarquia, conforme afirma Wilhelm Egger, que é bispo católico:

“(…) os documentos da Igreja indicam um tipo particular de instância verificativa: os textos bíblicos não são lidos isolados, mas num contexto mais amplo, o de toda a S. Escritura e o da vida de fé da Igreja, de sua tradição e do magistério eclesiástico. Tais instâncias constituem uma característica essencial da leitura católica da Bíblia”²²

Isso é diferente do modo radical como os protestantes usaram o método histórico-crítico a partir do século XVIII, e desde então o utilizam para descobertas históricas, ainda que isso signifique criticar os dogmas mais fundamentais do cristianismo, como o cristológico, o trinitário e qualquer outro. Os teólogos protestantes, durante os séculos XVIII e XIX, acreditavam que o objeto de sua análise tinha características exclusivas em vista de quaisquer outras fontes literárias. Entendiam que os livros da Bíblia, tanto no gênero quanto no conteúdo, fruíam de elementos não compartilhados por outros textos do mundo antigo e, por isso, não utilizavam as ferramentas das ciências humanas para pesquisá-los. Ao invés disso, desenvolviam seus próprios conceitos exegéticos endógenos, embora a Filologia e a Historiografia estivessem em franco desenvolvimento na Europa nessa época. A ideia da autonomia²³ da exegese era tal que havia uma separação entre a Teologia e as ciências humanas.

Se esse é o “status” do método histórico-crítico entre as denominações cristãs, por outro lado, na academia, podemos dizer que ele tem sofrido severas críticas nas últimas décadas²⁴, mas tem sobrevivido em muitos centros de estudo em que pesquisadores combinam o roteiro de pesquisa proposto pelo método com novas perspectivas das ciências humanas, como as Ciências da Linguagem²⁵, a Arqueologia²⁶, a Antropologia²⁷, a Sociologia²⁸ etc.

Apesar de ser difícil situar com exatidão o marco inicial da utilização desses procedimentos, sabemos que já no século XVI o reformador radical, a princípio companheiro

²² *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.14.

²³ VERMES, G. *Jesus e o Mundo do Judaísmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p.24.

²⁴ ADRIANO FILHO, J. O método histórico-crítico e seu horizonte hermenêutico. *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 35, 28-39, jul/dez. 2008, p.28-39.

²⁵ EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

²⁶ KAEFER, J. A. A Arqueologia e a Nova Compreensão da História de Israel e Judá. São Paulo: Paulus, 2015, p.413-443.

²⁷ CHWARTS, S. *Uma Visão da Esterelidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004; *Via Maris*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2014.

²⁸ RIBEIRO, O. L. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, p. 1446-1479, out./dez. 2017.

e depois opositor de Lutero, Andreas von Karlstadt (1486-1541) afirmava que Moisés não foi o verdadeiro autor dos livros do Pentateuco²⁹ e, nesse fato, podemos ver ao menos algumas fagulhas do método já no século XVI. No entanto, pode-se dizer com mais segurança que foi nos séculos XVII e XVIII, com o protestante Hugo Grotius³⁰ (1583-1645), o católico Richard Simon³¹ (1638-1712) e o judeu Baruch Spinoza³² (1632-1677) – cada um em seu rincão e com seus próprios procedimentos particulares – que se aplicou uma metodologia de análise efetivamente histórico-crítica aos livros da Bíblia.

O fato é que logo que começaram a surgir reflexões e perspectivas de leitura e análise da Bíblia, que pudessem ser consideradas como pré-elaborações do que futuramente viria a ser a metodologia da exegese histórico-crítica, imediatamente foram aceitas pelo protestantismo e rejeitadas pelo catolicismo romano. O que comprova essa afirmativa é a decisão tomada no Concílio de Trento (1546) que promulgou que a *Vulgata Latina*, e não as edições da Bíblia em línguas originais, deveria ser tomada como determinante para a doutrina católica, assim como a análise das escrituras deveria continuar sendo realizada através da busca pelos quatro sentidos das escrituras (sentido literal, sentido alegórico, sentido tropológico e sentido anagógico)³³ e não através da interpretação literária e histórica dos textos.

O mencionado método dos quatro sentidos das escrituras, a *Quadrige*, cujas origens são longínquas, foi usado desde a antiguidade – talvez remonte a Orígenes de Alexandria no cristianismo, mas certamente é mais antigo, vem do judaísmo alexandrino – e a Igreja Católica continuou a considerá-lo oficial até a época moderna e é justamente contra o retorno da utilização desse método que Fitzmyer se opôs quando reafirmou insistentemente a importância e a genuinidade do método histórico-crítico. Assim, o padre jesuíta fez uma reconstrução histórica tentando mostrar que a análise histórica e crítica da Bíblia sempre fez parte dos procedimentos dos estudiosos da Igreja Católica. O objetivo era opor-se às tendências místicas e alegorizantes que queriam obrigar os estudiosos e os leigos a retomarem a utilização dos métodos de leitura medieval, os quais ainda hoje existem dentro da Igreja Católica Romana.

²⁹ SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Annemerie Höhn. São Leopoldo/EST: Sinodal, 2004, p.49.

³⁰ FITZMYER, J. *Escritura, a Alma da Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.20; KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p.24.

³¹ *Ibidem*, p.20; *Idem*. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.22.

³² *Idem*. *Escritura, a Alma da Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.20.

³³ CONCÍLIO DE TRENTO. *Agnus Dei* IV.

Para se opor à *Quadriga*, o luterano Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) foi o responsável pela elaboração da obra *Clavis Scripturae Sacrae* [lat. *Chave para a Escritura Sagrada*], cuja utilidade era separar o conteúdo das sagradas escrituras do conteúdo da filosofia medieval que tinha produzido o método dos quatro sentidos das escrituras, para que assim ficasse bem marcada a diferença entre o método católico de análise e o método protestante³⁴.

Essa polaridade foi mantida até a primeira metade do século XX, conforme já mencionamos, através de Fitzmyer. A aproximação metodológica entre católicos e protestantes só foi realmente possível após o Vaticano II. Assim, entendemos que toda a construção histórica de Fitzmyer a respeito da antiguidade e origem católica do método histórico-crítico não pode ser comprovada pelos documentos da Igreja Católica. Mesmo que católicos tenham relação com suas origens – como mencionamos Richard Simon – houve resistência para aceitar o método histórico-crítico como oficial e ainda hoje existe. Algumas das argumentações de Fitzmyer podem ser consideradas como elaborações catequéticas, sem referência concreta na realidade.

Para que se compreenda o que é o método histórico-crítico, deve-se ter em mente que se trata de uma combinação de procedimentos filológicos e históricos aplicados com rigor científico para buscar a verdade objetiva dos fatos narrados nos textos bíblicos. A começar pela crítica textual, fazia-se uma comparação entre os registros escritos para buscar o texto mais próximo do original, uma vez que não existiam mais autógrafos autênticos dos autores bíblicos, realizava-se a tradução do texto bíblico a partir dos textos em suas línguas originais, realizava-se a crítica das fontes, ou seja, buscavam-se as fontes escritas que serviram de inspiração para os textos bíblicos que eram mais tardios, finalmente passava-se respectivamente pela história da tradição e pela história da redação para que se entendesse como a tradição do povo que tem fé e o redator, com seu projeto literário, modificaram o texto de acordo com seus próprios desígnios e interesses teológicos. Com todo esse processo havia a intenção de compreender o que estava por detrás de tantas camadas de intervenções e reajustes no texto e o que factivamente aconteceu de tudo o que estava nas narrativas bíblicas e qual era a mensagem inspirada por Deus no meio de um texto com conteúdos espúrios.

³⁴ ILIC, L. Matthias Flacius Illyricus: A Disciple of Luther/Matthias Flacius Illyricus: Um discípulo de Lutero. In: *Ciências da Religião – História e Sociedade*. Vol. 5, N. 2, 2007.

Essa é uma descrição sumária³⁵, mas serve para mostrar que no século XIX a Teologia desenvolveu técnicas historicistas altamente especializadas para acessar o texto bíblico. Apesar de se basear em métodos filológicos e históricos, a exegese histórico-crítica desenvolveu todos seus procedimentos com conceitos exclusivamente teológicos, pois entendia que seu objeto de análise se diferenciava tanto no gênero quanto no conteúdo de qualquer espécie de literatura secular. A verdade que se queria descobrir do texto bíblico era totalmente diferente da que se buscava em qualquer outra fonte documental da antiguidade.

2. A perspectiva historicista da Teologia Liberal alemã

Apesar de termos consciência de que o método histórico-crítico tem sua origem relacionada ao mesmo tempo com o judaísmo, o catolicismo e o protestantismo, podemos dizer que o liberalismo teológico – produzido nas faculdades protestantes da Alemanha – é a matriz filosófica que permitiu que a metodologia da exegese histórico-crítica se desenvolvesse e ganhasse a hegemonia alcançada ao longo dos séculos XIX e XX.

Conforme Rosino Gibellini – que apresenta a história da teologia cristã no século XX – o termo “teologia liberal” [lat. *liberalis theologia*] indica o livre método de investigação histórico-crítico das fontes da fé e da teologia, que não é vinculado aos dados da tradição dogmática, pois suas raízes estão relacionadas com a burguesia europeia e com a religião protestante³⁶. Do ponto de vista da teologia, de modo genérico, pode-se falar do liberalismo associando-o a toda perspectiva que se opõe ao dogma, mas de modo particular, trata-se de um movimento que surgiu na Alemanha, na virada do século XVIII para o XIX como fruto da interpretação da filosofia idealista alemã da teologia cristã.

Semler, o teólogo protestante catedrático de Halle, que foi responsável por elaborar as distinções entre Religião e Teologia, Teologia Bíblica e Teologia Dogmática, Palavra de Deus e escritura sagrada³⁷, também foi um dos primeiros a utilizar o termo Teologia Liberal justamente para se referir ao tipo de teólogo que surgia naquele local e momento em que ele próprio vivia. Tratava-se de um teólogo livre de imposições dogmáticas

³⁵ Esse sumário segue informações mais ou menos padronizadas nos manuais de exegese bíblica, tanto nos brasileiros quanto nos estrangeiros. Cf. SILVA, C. M. D. *Metodologia da Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000; WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 2012; ZABATIERO, J. *Manual de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007; SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. Edições Loyola, 2004; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

³⁶ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.19.

³⁷ SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.12.

e, no caso do contexto descrito, os estudiosos da Bíblia poderiam pela primeira vez analisar as escrituras sem que elas obrigatoriamente confirmassem os dogmas estabelecidos de antemão pela igreja. Surgiu nesse momento, de fato, o biblista.

É verdade que houve procedimentos teológicos liberais antes do liberalismo, como podemos indicar os de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), que teve seus Fragmentos [*Fragments*] publicados postumamente por Lessing³⁸. Nesse texto Reimarus, foi o primeiro a se propor a explicar racionalmente a narrativa da ressurreição de Jesus. Segundo argumenta, a ressurreição fora forjada pelos discípulos que roubaram e esconderam o cadáver de Jesus, após sua morte, para que pudessem pregar seu breve retorno, ao invés de reconhecer o fracasso do seguimento de Jesus.

A perspectiva de Reimarus foi vanguardista e não foi por acaso que ele não a publicou durante sua vida; no entanto, nela já haviam claramente se manifestado os germes do liberalismo que são a frieza científica para o tratamento dos dogmas e, além disso, a tomada da história como única perspectiva realmente científica para se tratar de um assunto. Podemos tomar essas duas características como procedimentos elementares do liberalismo teológico.

Também é verdade que católicos aderiram a algumas das perspectivas da Teologia Liberal que levaram ao surgimento do modernismo³⁹ (movimento teológico progressista católico) e que os protestantes estadunidenses que aceitaram a influência da mesma teologia desenvolveram o *Social Gospel*⁴⁰. Em ambos os casos o que se nota claramente é a irradiação e a influência de uma teologia característica da Alemanha, surgida no século XVIII. Em todos os outros ambientes em que existiu uma teologia com essas características ela não foi reconhecida com unanimidade. Como poderíamos aferir dos casos mencionados, era a minoria tanto de católicos quanto de protestantes estadunidenses que aderiram respectivamente ao modernismo e ao *Social Gospel*, enquanto que na Alemanha era um procedimento padrão para todos os que pretendiam ser teólogos.

Já mencionamos acima que, no contexto da Alemanha do século XVIII, não havia censuras para o estudo crítico das escrituras⁴¹, porém o que não mencionamos ainda é que, para legitimar a cientificidade de sua teologia, os teólogos alemães tomaram a história como procedimento de estudo a ser usado contra as vigentes formulações dogmáticas predominantes

³⁸ VOYSEY, Ch. [ed.] *Fragments from Reimarus*. London and Edinburgh: Willians and Nogate, 1879.

³⁹ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.153-253; Verbete: “Modernismo Católico”. In: FERGUSON, S. B; WRIGHT, D. F; PACKER, J. I. *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Hagnos, 2009, p.692.

⁴⁰ GONZALEZ, J. *Uma História do Pensamento Cristão*. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p.384;

⁴¹ SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.

até o século XVIII. O iluminismo alemão, derivado da filosofia de Kant, passava a ser integrado pela filosofia da história de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) para compor o idealismo alemão. A teologia liberal é, pois, fruto da filosofia idealista alemã.

David Friedrich Strauss (1808-1874), que foi o autor da obra *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeitet* [*Vida de Jesus editada criticamente*]⁴², pode ser apontado como um dos primeiros a assumir a filosofia da história de Hegel para pesquisar sobre a vida de Jesus. Diretamente influenciado por Hegel e inspirado pela publicação dos *Fragments* de Reimarus, Strauss se propôs a pesquisar sobre o Jesus histórico já partindo do pressuposto que sua história seria diferente da que está registrada no evangelho, pois os mitos que envolvem a narrativa evangélica deixam evidente sua implausibilidade histórica. Aos olhos do pesquisador do mundo contemporâneo, o conteúdo do livro é meramente uma projeção de Strauss, assim como as obras sobre a *Vida de Jesus* publicadas por seus seguidores⁴³; mas, sem o olhar anacrônico, podemos dizer que foram significativos tanto sua superação da teologia dogmática quanto seu pontapé inicial para a pesquisa sobre o Jesus histórico em oposição ao Cristo da fé.

Ferdinand Christian Baur (1792-1860) foi o influente teólogo que fundou a Escola de Tübingen e propôs a utilização da dialética hegeliana para interpretar a história da teologia cristã a partir do judaísmo e do helenismo como elementos de tese e antítese que formaram o cristianismo⁴⁴. Após essa proposta, a filosofia da história entra definitivamente no conjunto de perspectivas da metodologia da exegese histórico-crítica praticada pelos protestantes. Baur também foi o autor de *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* [*Palestras sobre Teologia do Novo Testamento*]⁴⁵, obra na qual define a Teologia Bíblica em oposição à Teologia Dogmática. No texto a seguir o teólogo alemão afirma a importância da perspectiva histórica para a Teologia Bíblica:

Diferentemente da dogmática e de tudo o que se enquadra no conceito de dogmática, a teologia bíblica deveria ser **uma ciência puramente histórica** (*eine reine geschichtliche Wissenschaft*). Nele, o ensino sem verniz das

⁴² Utilizei a edição em língua inglesa: STRAUSS, D. F. *The Life of Jesus Critically Examined*. New York: Calvin Blanchard, 1860.

⁴³ Entre as obras que surgiram na sequência do texto de Strauss tornou-se muito famosa a obra de Ernest Renan. *Vie de Jésus*. Paris: Librairie Nouvelle, 1870.

⁴⁴ GEDMER, A. *Baur and the Creation of the Judaism–Hellenism Dichotomy*. Oxford: University Press, 2017, p.96-115.

⁴⁵ Utilizei a edição em língua inglesa: *Lectures on New Testament Theology*. Oxford: University Press, 2016.

Escrituras se desvinculou e se emancipou cada vez mais dos laços da dependência em que havia caído⁴⁶.

Baur entendeu que a filosofia da história de Hegel era importante para o futuro da Teologia Bíblica porque sua reflexão se diferenciava do subjetivismo racionalista (inerente ao pensamento dos iluministas) que se focava nos objetos de abrangência universal em detrimento dos de abrangência particular. Segundo seu argumento, a filosofia da história permitiria à Teologia Bíblica ajustar seu foco nos objetos particulares, na análise das diferenças entre a Bíblia e o Dogma, assim como nas diferenças entre os próprios livros da Bíblia e até mesmo nas existentes entre as partes de um mesmo texto bíblico.

Pouco a pouco, a Teologia Bíblica deixava de ser uma mera oposição à Dogmática para se tornar uma exposição da estrutura e do conteúdo da Escritura sem necessidade de justificar ou criticar os dogmas. Para alcançar esse desenvolvimento, foi necessário atrelar-se à filosofia da história, conforme a afirmativa de Baur:

O racionalismo carece de uma concepção plena de história; falta-lhe a capacidade de passar de sua própria racionalidade subjetiva para a objetividade da história. Por um lado, essa perspectiva se apega muito abstratamente apenas ao que é universal, enquanto, por outro lado, tudo o que não considera ser um conteúdo universalmente válido permite que se dispersem em elementos singulares, contingentes e não relacionados⁴⁷.

A filosofia da história de Hegel foi predominante, mas não foi o único motriz da teologia liberal alemã. Um dos pais do romantismo alemão, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) também foi uma grande influência, mas diferente da objetividade derivada da ideia de história pretendida pelos seguidores de Hegel; suas ideias valorizavam a subjetividade, como se pode compreender por sua obra *Hermenêutica*⁴⁸ [*Hermeneutik und Kritik*] e *A fé Cristã* [*Der christliche Glaube*]⁴⁹.

A teologia alemã assumia as influências de ambos, tanto de Hegel quanto de Schleiermacher; mas o teólogo Albrecht Ritschl (1822-1889) se opôs com veemência à teologia de Schleiermacher, com a qual relacionou tudo quanto considerava nocivo para o cristianismo. Ritschl criticou principalmente o conceito de sentimento [alem. *Gefühl*], ao qual

⁴⁶ *Lectures on New Testament Theology*. Oxford: University Press, 2016, p.63 (tradução e destaque nosso).

⁴⁷ *Lectures on New Testament Theology*. Oxford: University Press, 2016, p.70 (tradução nossa).

⁴⁸ Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

⁴⁹ Utilizei a edição em língua inglesa: *The Christian Faith*. London/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

Schleiermacher atribui a origem da religião, pois em contraposição ao sentimentalismo está a ética que é o único elemento que dá plausibilidade à religião no mundo pós-iluminista. A recuperação da ética cristã e sua proposição ao mundo moderno só é possível através do método histórico, segundo Ritschl. Esse é o início do liberalismo teológico propriamente dito, conforme o consenso que está nos manuais de história da teologia⁵⁰, o que se opõe ao uso genérico do termo, associando-o a toda teologia alemã historicista e antidogmática.

Quem mais incorporou as características da teologia liberal foi o tanto teólogo quanto historiador (mesmo que a história ainda não tivesse surgido como carreira acadêmica) Adolf von Harnack (1851-1930), autor das obras *História do Dogma* e *História da Literatura Cristã*, ambas em três volumes. A série de dezesseis conferências dadas por Harnack na Universidade de Berlim durante o inverno de 1899-1900, transcrita no livro *O que é cristianismo?*⁵¹ é a maior expressão da Teologia Liberal. Como o próprio título permite inferir, e Harnack afirmará explicitamente nos primeiros parágrafos, a obra se propõe a realizar a busca da essência do cristianismo e tal empreitada realizar-se-á através da história e definitivamente, não pela apologética, nem pela filosofia da religião.

É nesse contexto teológico-filosófico que a metodologia da exegese histórico-crítica – cujas sementes já vinham germinando marginalmente desde as já mencionadas especulações filológicas sobre a Bíblia desde Karlstadt, Reimarus, Grotius, Simon e Spinoza – alcança a hegemonia como procedimento de interpretação das escrituras das igrejas protestantes alemães. Nessa ocasião, o método, que já aderira à dialética hegeliana, fundiu-se com as perspectivas do liberalismo teológico para que mutuamente se apoiassem como concepções científicas.

Os teólogos bíblicos Julius Welhausen (1844-1918), do Antigo Testamento, e Adolf Jülicher (1857-1938), do Novo Testamento, são casos paradigmáticos para a teologia bíblica liberal, fundamentada no uso da metodologia da exegese histórico-crítica. Como herdeiros da perspectiva histórica e do antidogmatismo, a obra desses autores permitiu que a teologia bíblica se consolidasse, apesar de qualquer crítica posterior que se tenha dirigido aos procedimentos de ambos⁵².

⁵⁰ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.153-253; GONZALEZ, J. *Uma História do Pensamento Cristão*. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p.384;

⁵¹ São Paulo: Editora Reflexão, 2014; GONZALEZ, J. *Uma História do Pensamento Cristão*. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p.380s.

⁵² O exegeta judeu Geza Vermes acusou os teólogos liberais de praticarem o antijudaísmo acadêmico. Cf. *Jesus e o Mundo do Judaísmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p.87.

3. A história das formas em seu estágio seminal

Além dos procedimentos mencionados (crítica textual, tradução, crítica das fontes, história da tradição e história da redação)⁵³, há mais uma etapa da metodologia da exegese histórico-crítica que carece de ser explorada, e essa com mais precisão que as demais, dados nossos objetivos de pesquisa. Referimo-nos à história das formas.

A *Formgeschichte* [história das formas] foi um procedimento exegético protestante aceito tardiamente pelo Catolicismo, como afirma Fitzmyer quando se refere à sua aceitação pela Pontifícia Comissão Bíblica: “Desse modo, um aprimoramento do próprio método que derivava de intérpretes não-católicos da Bíblia recebeu clara aprovação”⁵⁴. Fitzmyer destaca o fato de um procedimento não católico ser aceito pela Pontifícia Comissão Bíblica como uma das “louváveis realizações”⁵⁵ promovidas por essa comissão, da qual ele próprio fizera parte, que representa uma abertura da Igreja Católica para a contemporaneidade.

Para adentrarmos com mais afinco ao assunto, quando falamos em história das formas, referimo-nos a um procedimento padrão da metodologia da exegese histórico-crítica que visa ao conhecimento da pré-história do texto bíblico a ser analisado, partindo do pressuposto de que os textos que passaram a fazer parte da Bíblia já existiam em formas orais antes de serem registrados por escrito e cabe ao exegeta entender a conexão entre os estágios pré-literários e a forma final que foi registrada sobre a superfície material.

Pode-se começar uma descrição do desenvolvimento da história das formas mencionando que Werner G. Kümmel⁵⁶ e Helmut Koester⁵⁷, autores dos mais tradicionais manuais de introdução ao Novo Testamento, entendem que o humanista germânico Johann Gottfried Herder (1744-1803) foi um dos primeiros estudiosos a valorizar a tradição oral para a formação dos evangelhos. O mencionado intelectual notabilizou-se como filósofo, teólogo, poeta e crítico literário e, por estar diretamente relacionado com Kant, foi um dos principais representantes do ‘Iluminismo Alemão’ [alem. *Aufklärung*]. Não por acaso, Cassirer

⁵³ Cf. SILVA, C. M. D. *Metodologia da Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000; WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2012; ZABATIERO, J. *Manual de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007; SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. Edições Loyola, 2004; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

⁵⁴ *Escritura, a Alma da Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.26.

⁵⁵ *Ibidem*, p.26.

⁵⁶ *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

⁵⁷ *Introdução ao Novo Testamento*: Vol. II. São Paulo: Paulus, 2005.

considera que ele seja o primeiro pensador a refletir sobre a origem da linguagem, livre de tese metafísica e teológica⁵⁸.

Kümmel afirma que Herder desenvolveu uma hipótese, segundo a qual havia um evangelho oral primitivo surgido de fragmentos isolados⁵⁹. Conforme essa proposta, o cristianismo não se iniciou com a elaboração de um texto conhecido como evangelho, mas sim, da proclamação oral [greg. *κήρυγμα*] realizada pelos primeiros cristãos, a qual tinha fins pragmático-pastorais, como o ensino, o consolo, a pregação etc.

Por sua vez, Koester chama Herder de “pai da crítica da forma”⁶⁰ e explica que, por meio de seus conhecimentos linguísticos, o humanista reconheceu a existência de formas comunicacionais que são dadas aos seres humanos pela própria língua sem deixar liberdade de escolha àqueles que a utilizam como instrumento de comunicação. Essas formas são gêneros padronizados sociologicamente pelas instituições⁶¹.

Kümmel menciona que a ideia original da qual Herder partiu para desenvolver suas teorias foi elaborada por outro humanista alemão, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), o qual havia proposto que os diferentes evangelhos são múltiplas tentativas de resumir e traduzir um antigo texto de origem apostólica, escrito originalmente em aramaico, conhecido como *Evangelho dos Nazarenos*, mencionado pelo Pai da Igreja, Jerônimo (c.347-420)⁶², porém ficou totalmente desconhecido pela posteridade.

No desenvolvimento do estudo da história das formas, os estudiosos chegaram à conclusão de que havia um hiato entre as formas literárias cristãs primitivas e as formas literárias patrísticas, pois enquanto as primeiras surgiram a partir das tradições religiosas sem relação com a literatura de seu mundo [alem. *Weltliteratur*], as outras se desenvolveram justamente a partir dos gêneros profanos do mundo helenístico, o que é indicativo de um claro rompimento com a literatura dos primeiros cristãos. Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) escreveu sobre o assunto em *O Lugar dos Evangelhos na História Geral da Literatura* [*Stellung der Evangelien allgemeinen Literaturgeschichte*]⁶³, mas seu antecessor Franz Overbeck⁶⁴ foi quem primeiro propôs a teoria de que há um hiato entre Novo Testamento e

⁵⁸ *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.69s.

⁵⁹ *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p.46.

⁶⁰ *Introdução ao Novo Testamento: Vol II*. São Paulo: Paulus, 2005, p.63.

⁶¹ SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.89.

⁶² *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p.44.

⁶³ Utilizei a edição em língua inglesa: *The Place of the Gospels in the General History of Literature*. South Carolina Press: 2002.

⁶⁴ Não acessei diretamente a obra de Overbeck, mas, conforme aponto na nota a seguir, os exegetas frequentemente citam a mesma frase de sua obra, praticamente como um refrão.

Patrística, e também perpetuou um dos princípios da história das formas através da frase sempre lembrada pelos exegetas: “(...) uma história das formas há de ser verdadeira história da literatura”⁶⁵.

Uma boa descrição da consciência que se tinha da diferença entre os evangelhos e a *Weltliteratur* foi dada por Adolf von Harnack em seu livro *O que é Cristianismo?*:

O que os distingue da literatura posterior é a maneira como relatam os fatos. Essa espécie de arte literária foi desenvolvida a partir das narrativas judaicas didáticas e, em parte, das necessidades catequéticas. Essa forma impressionante e simples de exposição não foi reproduzida no futuro. Na época em que o evangelho foi transferido ao mundo greco-romano mais amplo, apropriou-se de formas literárias gregas, e o estilo dos evangelistas parecia algo estranho, mas sublime. Depois disso, a língua grega projeta-se sobre esses escritos apenas como um véu diáfano, e não é difícil traduzi-los para o hebraico ou aramaico. A tradução que apresentam é, quase sempre, de primeira mão⁶⁶.

Depois dessas ideias seminais, o principal desenvolvimento da teoria das formas literárias foi realizado por Hermann Gunkel (1862-1932) em seu comentário sobre o livro de Gênesis⁶⁷ e sua *Introdução aos Salmos*⁶⁸. Sua hipótese propõe que conjuntos de histórias populares circularam em forma oral antes de terem sido registradas em forma escrita. Essas histórias não eram elaboradas livremente, pelo contrário, obedeciam padrões de reprodução e elaboração de seus respectivos gêneros literários [alem. *Gattung*]. A existência de gêneros não se baseava em padrões teóricos de estética literária, mas se desenvolveram concretamente em diferentes momentos contextuais da vida das comunidades antigas, daí o conceito de lugar vivencial [alem. *Sitz im Leben*], ou seja, ocasiões típicas da vida, nas quais essas formas foram farta e repetidamente usadas a ponto de padronizarem-se em formas cristalizadas, propícias para serem registradas por escrito.

Assim, Gunkel considerou que um texto bíblico que, por exemplo, passou a incorporar o livro dos Salmos, em seu estágio oral, anterior à escritura, fora efetivamente um cântico de romaria, cantado ao longo das peregrinações que o povo de Israel realizava ao

⁶⁵ VIELHAUER, Ph. *História da Literatura Cristã Primitiva*. Santo André: Academia Cristã, 2005, p.31; SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.90; BERGER, Klaus. *As Formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.13; *passim*. Apud. OVERBECK, F. *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, 1954, p.12.

⁶⁶ São Paulo: Editora Reflexão, 2014, p.34.

⁶⁷ *Genesis*: Übersetzt und erklärt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

⁶⁸ Valencia: Edicep, 1993.

Templo⁶⁹, enquanto que as histórias dos patriarcas que estão registradas no livro de Gênesis eram narrativas etnológicas dos povos que futuramente passariam a compor a nação de Israel⁷⁰. Essa consideração de Gunkel passou a ser uma das marcas mais fundamentais da história das formas, a consciência de que cada texto tem um *Sitz im Leben* e que a descoberta de qual seja esse contexto vital leva à história da literatura, conforme havia proposto Overbeck.

Com Gunkel ficaram delineados os propósitos da história das formas. Ainda que novidades incrementassem o procedimento na medida em que outros estudiosos a retomassem, mesmo assim, estabeleceram-se características metodológicas e definitivamente demonstrou-se a plausibilidade incontestada da pré-história oral do texto em contrapartida ao procedimento da então vigente ‘Crítica das Fontes’ – cujo principal representante fora o já mencionado biblista do Novo Testamento Julius Wellhausen – que entendia que as fontes usadas para a elaboração dos textos bíblicos eram textos escritos mais antigos.

Também os conceitos de *Gattung* e *Sitz im Leben* permaneceram como itens indispensáveis na metodologia desenvolvida pela maioria dos estudiosos que futuramente viriam a usar o procedimento. Outrossim, convencionou-se que os textos bíblicos não tinham relação com os gêneros profanos da *Weltliteratur* e isso seria suficiente para classificá-los como literatura popular [alem. *Kleinliteratur*] ou “literatura menor”. Esses termos referem-se à literatura que foi elaborada sem critérios estéticos, que surge da vivência do cotidiano e não segue convenções literárias nem padrões estéticos.

O que nos pareceu ser precária nas elaborações de Gunkel é sua consideração sobre a autonomia das formas literárias em vista de um contexto histórico-social, pois, ao mesmo tempo em que há um pressuposto desde Herder, segundo o qual se afirma que existiram formas orais padronizadas, que gradativamente se tornaram texto escrito, Gunkel demonstra entender, em *Lendas de Gênesis*, que há uma divisão entre as narrativas que são história e as que são estória⁷¹. Se Gunkel se mantivesse seguindo a proposta de Herder, não se proporia a buscar historicidade de modo algum.

Além disso, para Gunkel, muitas vezes a pergunta pelo *Sitz im Leben* exigia uma reconstrução histórico-social que induziria o intérprete a deixar o texto totalmente de lado para fixar-se apenas no contexto exterior; embora os irmãos Grimm, os quais inspiraram as

⁶⁹ *Introducción a los Salmos*. Valencia: Edicep, 1993.

⁷⁰ *The legends of Genesis*. New York: Schocken Books, 1964.

⁷¹ *Ibidem*, 1964.

elaborações de Gunkel, não concedessem plausibilidade histórica às narrativas orais estudadas por eles, tampouco Herder, ao falar das formas padronizadas de linguagem pressuporia a reconstrução histórica para acessá-las. Pode-se dizer que, nos procedimentos da história das formas propostos por Gunkel, havia apenas um germe da categoria ‘discurso’, mas a ‘história’ ainda era relevante nessa concepção.

Assim afirma Gunkel:

As obras literárias de épocas e ambientes primitivos se distinguem das dos povos desenvolvidos precisamente pelo fato de serem concebidas puramente como obras escritas, mas de procederem da vida real dos homens e têm sua realização nessa vida: um grupo de mulheres entoam um canto triunfal ante o exército que volta vitorioso; as carpideiras entoam, junto ao caixão, a comovente canção dos mortos; no átrio do santuário, um profeta faz ouvir sua voz estrondosa ante a assembleia. Esses exemplos, que podem se multiplicar facilmente, são o bastante para determinar que a classificação dos gêneros de uma literatura antiga deve ser feita conforme as diversas circunstâncias vitais em que esses gêneros nasceram⁷².

O imperemptório está na compreensão do desconhecido *Sitz im Leben* como referente do *Gattung* que se cristalizou nos textos bíblicos. A pergunta a ser feita é: – Gunkel considerava que os lugares vivenciais eram instituições concretas verificáveis pelas ciências históricas, ou eram faculdades humanas que se manifestavam no contato social em ocasiões específicas ainda que repetitivas? Por exemplo, um determinado salmo de lamentação tem seu *Gattung* formado a partir de uma desgraça específica do passado, como o exílio e a destruição do Templo, ou a partir da capacidade cognitiva inerente de elaborar lamentações para construir o sentido da realidade?

Essas perguntas fazem todo o sentido para o desenvolvimento da exegese histórico-crítica porque, quando os exegetas analisam o texto, é necessário saber se o que buscam é uma realidade histórica concreta – como a destruição do Templo, por exemplo – ou uma representação da realidade desenvolvida a partir da imaginação e do sentimento, como poderia ser a vivência do drama pessoal de quem enfrentou um evento catastrófico. Não ignoremos que os filósofos românticos, Herder e Lessing, que eram influentes no contexto intelectual da Alemanha do século XIX, foram os primeiros a discutir sobre as formas do evangelho.

⁷²*Introducción a los Salmos*. Valencia: Edicep, 1993, p.24s. (tradução nossa).

Embora Herder falasse claramente em formas comunicacionais que já são dadas aos seres humanos⁷³ (portanto, falava de uma capacidade de plasmar a realidade a partir dos gêneros do discurso) a maioria dos exegetas posteriores que partiram do conceito de Gunkel pensavam em acessar uma realidade concreta por detrás do texto e entendiam que o texto tinha um referente em um evento histórico; por isso, no caso dos evangelhos, formulou-se o conceito sociológico de “comunidade do evangelista” para designar o contexto concreto em que o *Sitz im Leben* do evangelho foi vivenciado. No caso, esse contexto concreto seria a comunidade dos primeiros cristãos que vivia em hostilidade com o judaísmo e as demais formas de religiosidade popular que se manifestavam no mesmo território.

No mundo secular, o desenvolvimento de importantes teses de filologia clássica sobre a oralidade também progredia notavelmente entre o fim do século XIX e início do XX. Basta mencionar duas grandes contribuições proporcionadas nesse período: a primeira, dada em 1913, pelo filólogo clássico Eduard Norden (1868-1941), trata-se da obra *Agnostos Theos*⁷⁴, que, como o próprio subtítulo expressa, realiza “investigações sobre a história do Discurso Religioso”, tomando como modelo o discurso de Paulo no Areópago em *Atos 17* para o estudo da transmissão oral da propaganda religiosa no mundo helenístico.

A segunda contribuição foi dada pelo estadunidense Milman Parry (1902-1935), que também era um estudioso de filologia clássica. O destaque de sua tese apresentada à Universidade de Sorbonne foi apontar a existência de marcas da oralidade nos textos homéricos a partir do que ele chamou de “composições anelares” [ingl. *Ring Composition*]. Conforme sua hipótese, as frequentes repetições de fórmulas fixas presentes na *Ilíada* e na *Odisseia* estão relacionadas com antigas técnicas de memorização, de acordo com constatações que fez a partir de pesquisas antropológicas sobre a poesia servo-croata⁷⁵.

A contribuição de Norden foi muito bem recebida pelos exegetas que desenvolveram estudos sobre a história das formas, mas Parry não teve sua tese mencionada nas bibliografias. Apesar desses e de outros desenvolvimentos na Filologia Clássica, parece que a recepção das novas teses e hipóteses foi muito tímida nos estudos teológicos devido ao mencionado pressuposto sobre a autonomia da literatura bíblica. A exegese histórico-crítica mantinha-se como um conjunto de procedimentos filológicos desenvolvidos exclusivamente para os textos da Bíblia; todos seus procedimentos e perspectivas – tanto os que a filologia

⁷³ HERDER, J. G. *Against Pure Reason*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

⁷⁴ Utilizei a edição em italiano: *Dio Ignoto*. NORDEN, E. *Dio Ignoto*. Brescia Morcelliana, 2002.

⁷⁵ *L'Épithète Traditionnelle dans Homère: Essai sur un problème de style homérique*. Paris: Société d'éditions Les belles lettres, 1928.

consideraria ultrapassados quanto os que contribuíram para interpretar os textos clássicos – não tinham contato com o mundo secular, tratava-se de procedimentos filológicos *intramurus*.

3.1 A história das formas dos evangelhos

Nas primeiras décadas do século XX estabeleciam-se gradualmente os pressupostos da história das formas que passariam a ser amplamente aceitos entre os procedimentos padrões da Teologia Bíblica. Podemos indicá-los do seguinte modo:

- a. Todo texto bíblico teve uma pré-história oral antes de ser registrado por escrito como estão atualmente nos livros que compõem a Bíblia;
- b. Havia situações típicas da vida prática das comunidades primitivas [alem. *Sitz im Leben*] em que o texto era utilizado em forma oral, e essas situações típicas precisavam ser reconstruídas;
- c. O frequente uso prático de fórmulas discursivas foi padronizado em gêneros [alem. *Gattungen*] que deixaram vestígios no texto quando foi registrado por escrito e passou a compor um livro;
- d. Literariamente o conjunto de livros que compõem a Bíblia está separado da literatura mundial [alem. *Weltliteratur*] por causa da ausência de seus padrões estilísticos;
- e. Os livros da Bíblia, que estão separados da *Weltliteratur*, são classificados como literatura popular [alem. *Kleinliteratur*].

Quando os evangelhos foram analisados à luz dessas formulações, chegou-se à conclusão de que esse gênero é uma recompilação de pequenas unidades orais que circularam independentes umas das outras e que foram unidas posteriormente a uma unidade literária maior e mais antiga que é a “narrativa da paixão”. O responsável pela costura dessas unidades menores umas às outras e também pela costura da unidade maior (a narrativa da paixão), não era um autor, mas redator, um recompilador, que proporcionou um enredo precário entre as unidades através de comentários, sumários, glosas redacionais e orientações geográfica e temática.

No fim do século XIX, os teólogos liberais haviam chegado a um consenso sobre a historicidade da versão da narrativa da paixão que está em *Marcos*, pois concordavam que esse foi o primeiro dos evangelhos a ser escrito e que, apesar da dificuldade em se confiar na

historicidade dos textos que narram o ministério público de Jesus ao longo de sua caminhada da Galileia até Jerusalém, mesmo assim, parecia confiável que a narrativa da paixão fosse situável historicamente.

Atribui-se⁷⁶ a Bernhard Weiss (1827-1918) e Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) as primeiras elaborações sobre a teoria das duas fontes dos evangelhos sinóticos. Conforme essa teoria, *Marcos* é uma das duas fontes dos outros evangelhos sinóticos (*Mateus* e *Lucas*) e ao seu lado está o hipotético protoevangelho chamado *Fonte Q* [alem. *Quelle*]⁷⁷, do qual materialmente nunca foi encontrado nenhum registro e a hipótese de sua existência se baseia na quantidade de “ditos do Senhor” [greg. *λογία*] que *Mateus* e *Lucas* compartilham, apesar de não estar contido em *Marcos* que, supostamente, é a fonte de ambos.

Desse modo, formulou-se a hipótese sobre a tradição sinótica que propõe que há duas fontes: uma mais ou menos narrativa, *Marcos*, e uma fonte de ditos, *Fonte Q*, na qual existem discursos de Jesus que não estão ligados por qualquer tipo de enredo. Ambas as fontes, devido à primazia, eram consideradas historicamente mais originais que os dois evangelhos que derivaram delas – *Mateus* e *Lucas*.

No mesmo contexto em que surgiu a teoria sobre as duas fontes dos evangelhos sinóticos, surgiu a hipótese do *Protoevangelho de Marcos* [alem. *Ur-Markus*]⁷⁸ – também proposta pela primeira vez por Holtzmann – para explicar porque determinados trechos de *Marcos* não foram retomados nem por *Mateus* nem por *Lucas*. A hipótese desenvolvida pelo exegeta alemão, movida pelo ímpeto historicista característico, foi que os trechos de *Marcos* que não foram compartilhados por nenhum dos outros evangelhos sinóticos só poderiam se tratar de perícopes que foram acrescentadas depois que os responsáveis pela elaboração de *Mateus* e *Lucas* já tinham acessado o texto de *Marcos*. Nesse caso, tratava-se de uma versão primitiva do evangelho – daí o nome *Protoevangelho de Marcos* – que até hoje não passa de uma hipótese, pois nunca foi encontrado nenhum registro dessa fonte.

Outra hipótese afirmou que o evangelho que foi a fonte de *Mateus* e *Lucas* era diferente do livro que conhecemos hoje porque ele era uma reelaboração de *Marcos* combinado à *Fonte Q*, cujo material foi utilizado nos outros dois evangelhos sinóticos, mas posteriormente se perdeu completamente. Essa hipótese foi desenvolvida porque

⁷⁶ VIELHAUER, Ph. *História da literatura Cristã Primitiva*. Santo André, 2005; KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

⁷⁷ A palavra alemã *Quelle* significa, em português, “fonte”. Existem edições críticas dessa fonte hipotética. Cf. OPORTO, S. G. *Ditos Primitivos de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

⁷⁸ SOULEN, R. N.; SOULEN, R. K. *Handbook of Biblical Criticism*. Cambridge: James Clarck & Co, Ltda, 2002, p. 204.

determinados textos narrativos em *Mateus* e *Lucas* concordam entre si, mas não com *Marcos*, o que é muito estranho já que supostamente essa é a fonte dos textos narrativos. A fonte hipotética seria um *Deuteromarkus*, conforme formulou A. Fuchs⁷⁹.

No entanto, a validade de *Marcos* como fonte histórica fidedigna da vida de Jesus, aclamada pelos liberais e utilizada por eles para retratar as *vitae Iesu* viria a cair por terra com as pesquisas subsequentes devido à decadência do liberalismo – que, além de escola teológica, pode ser considerado como uma visão de mundo baseada no progresso da humanidade através da ciência. Seu fim veio com o advento da Primeira Grande Guerra. Posteriormente a teologia dialética de Karl Barth ocupou a lacuna deixada pelo liberalismo no mundo protestante⁸⁰.

Embora a maioria dos especialistas afirme que *Marcos* foi escrito na década de 70 d.C., pode-se dizer que há total incerteza quanto a essa datação, pois o procedimento de situar o evangelho na história com base nos argumentos internos tem sido criticado pelos comentaristas nas últimas décadas. Por exemplo, a destruição do Templo de Jerusalém, ocorrida em 70 d.C., que é profetizada por Jesus em *Marcos* 13.2, e por isso considerada como *vaticinium ex eventum*, levaria ao conhecimento de que o evangelho só poderia ter sido escrito depois dessa data.

Para Ched Myers⁸¹, que entende que Jesus realmente profetizou a destruição de Jerusalém antes que acontecesse graças à sua capacidade de interpretar o momento histórico vivido na Palestina essa hipótese não é convincente. Por outro lado, C. S. Mann⁸², em seu comentário, retomou a antiga hipótese de Agostinho de Hipona, conforme a qual *Marcos* é um resumo de *Mateus* e *Lucas*, o que soa estranho do ponto de vista dos estudos filológicos já que a tendência é a ampliação de um texto e não seu resumo, de modo que a tendência é que o texto mais breve [lat. *lectio brevior*] esteja mais próximo do autêntico; todavia, ainda assim a teoria de Mann parece mais plausível do que a existência de um *Proto* ou *Deuteromarkus*.

Parece-nos que essas hipóteses descredenciaram a Teologia Bíblica e conduziram-na ao seu fim, se bem que o surgimento de novas perspectivas teológicas também contribuiu para essa deterioração. A primeira dessas perspectivas trata da redescoberta do caráter escatológico da mensagem de Jesus, graças a Johannes Weiss (1863-1914) – filho do supramencionado Bernhard Weiss – e Albert Schweitzer (1875-1965). A segunda, trata

⁷⁹ NEIRYNCK, Frans. *O Problema Sinótico*. In: BROWN, R. E; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E. [eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2011, p.49-64.

⁸⁰ GIBELLINI, R. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 20. Não pretendo tratar da teologia dialética, uma vez que se afasta do foco que é a teologia bíblica.

⁸¹ *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

⁸² *Mark*. New York/London/Toronto/Sydney/ Auckland: The Anchor Bible Doubleday, 1986.

daconsolidação da *Formgeschichte* com uma nova geração de estudiosos, a saber: Schmidt, Dibelius e Bultmann, como descreveremos detalhadamente abaixo.

A primeira, conforme afirmamos, tem seu ponto de partida em J. Weiss que escreveu em 1892 *A Pregação de Jesus acerca do Reino de Deus*⁸³. Essa obra influenciou diretamente Schweitzer a escrever o livro *A Busca do Jesus Histórico*⁸⁴ que poria fim às tentativas de elaborar narrativas históricas da vida de Jesus com base nos evangelhos, demonstrando definitivamente que tal empreitada seria impossível. Além disso, J. Weiss também influenciou Bultmann que viria a afirmar que o único Jesus possível de ser acessado pela narrativa do evangelho é o Jesus da proclamação [greg. *κήρυγμα*], ou seja, o Jesus que é objeto de fé da comunidade dos primeiros cristãos, não o homem de Nazaré que viveu no primeiro século e pregou a mensagem de Deus e por isso foi condenado à crucificação pelos romanos e também foi rejeitado pelos religiosos e líderes dos judeus de seu contexto.

A obra de J. Weiss substitui a imagem anacrônica do “Jesus mestre da ética”, construída pelos liberais, pela imagem do Jesus profeta apocalíptico que é mais apropriada para um pregador que viveu no contexto da Palestina, vassala do Império Romano no século I. Isso significou uma reviravolta na Teologia. Antes mesmo da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto (ocorrida em 1940) já se pôde começar a situar Jesus no seu contexto histórico-cultural e social novamente, libertando-o do idealismo ético e histórico que a pesquisa europeia havia imposto sobre ele até então.

J. Weiss afirma o seguinte:

Os resultados apenas resumem as dificuldades peculiares da teologia sistemática e prática. A ideia de Jesus sobre o Reino de Deus parece estar inextricavelmente envolvida com uma série de visões escatológico-apocalípticas que a teologia sistemática tem costumado tomar sem exame crítico. Agora é necessário indagar se é realmente possível para a teologia empregar a idéia do Reino de Deus da maneira que ela foi recentemente considerada apropriada. Surge a questão de saber se ela não é despojada de seus traços essenciais e, por fim, tão modificada que apenas o nome permanece o mesmo⁸⁵.

Isso significa que recuperar a história de Jesus, ainda que fosse possível por meio de documentos históricos, não significaria grande coisa porque a mensagem de Jesus sobre o

⁸³ Utilizei a edição em língua inglesa: *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. California: Scholars Press, 1971.

⁸⁴ São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003.

⁸⁵ *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. California: Scholars Press, 1971, p.131 (tradução nossa).

Reino de Deus, fundamentada na apocalíptica judaica do primeiro século, não serve aos ideais éticos do mundo moderno na virada do século XIX para o XX, conforme pretendeu Ritschl ao asseverar a importância da história para a reconstrução do cristianismo como religião estabelecida a partir da ética, de acordo com as raízes da religião que está descrita na Bíblia.

A sequência da decadência das perspectivas históricas sobre a vida de Jesus nos evangelhos ocorreu também devido a Schweitzer. Célebre por seus nobres feitos, que além de filósofo, músico e médico atuante como voluntário na África, também foi um teólogo de alto nível (tanto quanto fora em suas outras atividades) e contribuiu decisivamente para a pesquisa sobre a vida de Jesus. Sua obra foi o golpe decisivo sobre as presunções historicistas dos teólogos liberais sobre a vida eticamente idealizada de Jesus⁸⁶.

Schweitzer publicou em 1906 sua obra *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* traduzida para o português como *A Busca do Jesus Histórico*⁸⁷. Uma tradução mais literal do título permitir-nos-ia entender com mais precisão os objetivos desse livro, pois por *A História da Pesquisa sobre a Vida de Jesus* seria mais fácil compreender que o objetivo do autor é denunciar as biografias ou obras sobre a vida de Jesus, escritas desde a época de Reimarus, publicada por Lessing entre 1774 e 1778, até Wrede, que era seu contemporâneo e escrevera *O Segredo Messiânico* cinco anos antes (1901).

Ao passar pelas várias pesquisas sobre a vida de Jesus, Schweitzer desmascarou as construções ideológicas (embora não tenha usado esse termo em sua obra) dos exegetas, que sob pretextos historicistas e científicos, descreveram Jesus idealisticamente, conforme lhes convinha. Reconstruir a vida histórica de Jesus, como vinham fazendo os teólogos liberais, pareceu a Schweitzer mero pretexto para legitimar esquemas religiosos e sociais aceitos pelas classes ilustradas da Europa, mas que nada tinham a ver com o povo judeu do primeiro século e sua cultura apocalíptica, a qual vinha sendo redescoberta recentemente por J. Weiss e Wrede.

Os resultados da pesquisa de Schweitzer mais uma vez são negativos para quem pretende realizar pesquisa histórica, como ele próprio afirma:

Aqueles que gostam de falar de teologia negativa podem encontrar suas justificações aqui. Não há nada mais negativo do que os resultados do estudo crítico da Vida de Jesus.

⁸⁶ Se bem que Wrede escreveu antes que Schweitzer, pareceu-me apropriado apresentá-lo depois por causa da conexão entre as obras de Wrede e Schmidt como se verá na sequência.

⁸⁷ São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003.

O Jesus de Nazaré que apresentou-se publicamente como Messias, que pregou a ética do Reino de Deus, que fundou o Reino dos Céus sobre a terra e morreu para dar à sua obra uma consagração final, jamais existiu. Ele é, na verdade, uma figura projetada pelo racionalismo, dotado com vida pelo liberalismo, e revestido pela moderna teologia com vestimenta histórica⁸⁸.

Schweitzer demonstra pessimismo tanto para encontrar na literatura, denominada evangelho, o retrato verídico do homem judeu chamado Jesus, que viveu na Palestina no início da era comum, como também para fundamentar a teologia na história:

O fundamento histórico do cristianismo construído pela teologia moderna, liberal e racionalista, não existe mais; contudo, isso não significa que o cristianismo tenha perdido seu fundamento histórico. A obra que a teologia histórica pensou em si limitar para realizar, e que caiu aos pedaços quando estava a ponto de acabar, era apenas parte do tipo do fundamento histórico real e imóvel o qual é independente de qualquer confirmação ou justificativa histórica⁸⁹.

Para Schweitzer a teologia existe apesar da história, pois não se limita a ela. Nem a teologia nem a história da vida de Jesus têm sua fonte na história, o que nos leva a entender que, ao eliminar a história, Schweitzer proponha que uma espécie de misticismo ou existência simbólica seja o verdadeiro fundamento da teologia, pois afirma que “uma poderosa força espiritual jorra dele [de Jesus]”⁹⁰, mas o que nos interessa de modo mais decisivo nesse momento é como ele levou ao fim a pesquisa do Jesus histórico realizada pelos liberais.

A segunda perspectiva que minou as elaborações historicistas da teologia liberal começou no interior do próprio liberalismo. A começar por William Wrede (1859-1906), cuja pesquisa mostrou que qualquer esperança de validade histórica nos evangelhos é ilusória, inclusive, podemos dizer que esse teólogo ainda era um liberal e não se baseava na história das formas quando de sua publicação de *O Segredo Messiânico nos Evangelhos* [*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*]⁹¹, em 1901.

Nesse livro o autor argumenta que, dentro do enredo de *Marcos*, Jesus não se apresenta como messias, ao invés disso, apresenta-se como profeta israelita que proclama aos homens a necessidade de conversão [greg. *μετάνοια*], como um mestre de moral. Quem o identifica como messias ou filho de Deus é o narrador que está de fora da narrativa (1.1);

⁸⁸ *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003, p.470.

⁸⁹ *Ibidem*, p.472.

⁹⁰ *Ibidem*, p.472.

⁹¹ Utilizei a edição em língua inglesa: *The Messianic Secret*. Cambridge and London: James Clarke & Co Ltda, 1971.

Deus, em dois momentos (1.11; 9.7); Pedro, em uma ocasião isolada (8.29); os espíritos impuros (1.24; 5.7); e ironicamente o centurião romano que o vê aspirar e morrer (15.29). A ordem repetitiva de Jesus é que se calem quanto à sua messianidade (1.34,44; 3.12; 5.43; 7.36; 8.26,30), pois só pode ser revelada depois de sua ressurreição (9.9; 14.28).

Com base nesses fatos, Wrede entendeu que Jesus fora historicamente um profeta que pregava conversão, algo plausível dentro do judaísmo do primeiro século; no entanto, os primeiros crentes que se frustraram com a morte trágica e inesperada de Jesus reinterpretaram a história de sua vida e morte à luz do dogma cristológico do “segredo messiânico”. Assim, tudo o que aconteceu a Jesus foi compreendido como se tivesse sido predito por ele mesmo e mantido em segredo até sua ressurreição. O evangelista que compilou os discursos orais sobre Jesus usou esse dogma primitivo do segredo messiânico, que já existia antes dele, para proporcionar coesão a toda a narrativa de Jesus, pois assim amarraria literariamente os prodígios de Jesus à sua morte. Esse olhar retrospectivo para a vida de Jesus, que reinterpreta sua atuação terrena após sua morte e a partir da crença na ressurreição, é nomeado de “pós-pascal”.

Se existiu um dogma cristológico antes mesmo que o primeiro evangelho fosse escrito, isso significaria que toda narrativa é expressão teológica sem nenhuma orientação biográfica que seja historicamente confiável, pois a fé da comunidade primitiva na messianidade de Jesus é o elemento fundamental para a construção do evangelho, ou seja, a fé produz o evangelho e não o contrário.

Nesse sentido, entendemos que para Wrede o segredo messiânico era uma invenção da comunidade para pregar sobre a vida de Jesus, apesar de que historicamente sua vida não foi messiânica. O Jesus histórico nunca concordaria com o que se alegou dele após sua morte, pois, como profeta e pregador judeu, nunca teria dito ou aceitado que afirmassem que ele era o filho de Deus. Essa era apenas a releitura pós-pascal de sua vida e mensagem.

Wrede entendeu que o segredo messiânico balanceava a tradição da fé da comunidade dos primeiros cristãos com a tradição do Jesus terreno. Assim, tanto as memórias das testemunhas oculares quanto a fé daqueles que acreditavam em Jesus como o filho de Deus ressurreto poderiam ser aceitas como verdadeiras, sem que se pusesse em contraposição os relatos do Jesus histórico aos do Jesus exaltado da fé.

O resultado da obra de Wrede foi a constatação da implausibilidade da historicidade do evangelho. Ele não viu possibilidades de reconstruir a pessoa de Jesus através de um texto doutrinário como esse, uma vez que tomou consciência de que o evangelista

lançou um olhar teológico retrospectivo para reinterpretar e dar sentido à frustração dos primeiros cristãos e do próprio evangelista que não foi testemunha ocular de nenhum evento.

Wrede afirma o seguinte:

Nossa investigação confirmou que, de acordo com sua origem, duas ideias diferentes devem ser separadas. Uma é a ideia sobre Jesus e subjaz sobre o fato de que Jesus se tornou messias com a ressurreição, conforme a crença de seus seguidores; a outra é a ideia sobre os discípulos que repousa sobre o fato de que eles adquirem um novo entendimento de Jesus como resultado da ressurreição. Mas o ponto de partida se manifesta no final como o único e o mesmo⁹².

A partir dessa afirmação, os teólogos desenvolvem a distinção entre “redação” e “tradição” (como já mencionamos entre os passos da exegese histórico-crítica). Entenderam que se pode verificar como se formaram as tradições sobre Jesus por meio da crença da comunidade, sem relação com a própria história da vida de Jesus, que na verdade não foi de fato messiânica. Pode-se dizer que *O Segredo Messiânico* significou o começo da destruição da imagem de Jesus criada pelas perspectivas historicistas dos liberais⁹³ e que posteriormente foi consumada pelo golpe dado por Schweitzer.

À conclusão muito semelhante quanto à historicidade do evangelho, chegou Karl Ludwig Schmidt (1891-1956), ao escrever *Die Rahmen der Geschichte Jesu*⁹⁴ [A Moldura da História de Jesus] em 1919, propondo-se a refletir sobre o lugar geográfico percorrido e o tempo de duração da atividade de Jesus narrados no evangelho. O resultado de sua pesquisa passou a ser amplamente aceito. Sua afirmação é que o enredo, ou melhor, “as molduras” [alem. *Die Rahmen*] do evangelho são inúteis para a reconstrução histórica da vida de Jesus, pois a localização e a duração de suas atividades foram criadas com a finalidade de proporcionar nexos narrativos entre as unidades discursivas independentes que já existiam antes que um redator, denominado genericamente como “evangelista”, colecionasse-as em um livro.

As referidas molduras são o enredo da história da vida de Jesus, ou seja, as circunstâncias cronológicas e geográficas nas quais estão inseridas suas atividades. A elaboração dessas frágeis estruturas de enredo é um trabalho do redator, não de testemunhas oculares que comunicaram pela primeira vez as narrativas sobre Jesus. O redator não tinha

⁹²*The Messianic Secret*. Cambridge and London: James Clarke & Co Ltda, 1971, p.236.

⁹³ SCHNELLE, U. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010, p.72.

⁹⁴SCHMIDT, K. L. *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

uma perspectiva histórica da vida de Jesus, mas sim teológica, por isso é inimaginável que ele estivesse preocupado em construir uma história da vida de Jesus cronológica e geograficamente plausível, principalmente se levarmos em conta que ele não foi uma testemunha ocular e por esse motivo não tinha acesso às informações históricas necessárias para elaborar tal narrativa.

Schmidt chegou a essas conclusões ao analisar as unidades narrativas do evangelho, as quais considerou serem autônomas e as chamou de “perícopes” [greg. *περικοπή*]⁹⁵. As perícopes eram unidades narrativas ou discursivas que existiram previamente como peças discursivas individuais e foram unidas pelo redator e coladas através de elementos simples de se identificar, como a conjunção *καί* [e], o genitivo absoluto e o particípio; mas também fórmulas de cronologia, como *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* [naqueles dias], *ὀψίας* [ao entardecer], *γενομένης* [aconteceu], *τότε* [então], *καί πάλιν* [e novamente], *καί εὐθύς* [e imediatamente]; e descrições geográficas estereotipadas: *ὄρος* [montanha], *ὁδός* [caminho], *οἶκος* [casa], *θάλασσα* [mar].

Além dessas formas de costura das unidades independentes que estão baseadas na cronologia e na geografia, a união das perícopes também foi feita por estruturas concisas que Schmidt nomeou como “sumários” [alem. *Zusammenfassungen*] (Cf. Mc 1.14s; 1.21s; 1.32-34; 1.39; 1.45; 2.1s; 2.13; 3.7-12; 4.1s; 6.6b; 6.30-34; 6.53-56; 10.1), os quais são textos concisos e generalizantes que sugeriam que os feitos de Jesus haviam sido mais recorrentes e geográfica e historicamente mais amplos do que os feitos narrados pelas perícopes advindas das unidades discursivas das testemunhas oculares.

Schmidt também analisou a chamada “história da paixão”, que é a unidade mais extensa do evangelho, considerada pelos exegetas do século XIX como a mais autêntica. Ao analisá-la, a conclusão foi que também essa unidade não era histórica, mas sim, uma elaboração teológica redacional elaborada em época relativamente tardia e de modo mais coeso que o restante das perícopes que compuseram o livro. O estilo das construções e o modo como na história da paixão cumprem-se as profecias do Antigo Testamento é suficiente para que se considere que não se trata de uma narrativa histórica.

Schmidt elaborou sua obra através da comparação das perícopes paralelas que estão nos três evangelhos sinópticos, mostrando que as perícopes de *Marcos* foram ampliadas nos evangelhos de *Mateus* e de *Lucas*; no entanto sua conclusão foi que o primeiro evangelho

⁹⁵ Verbete: *περικοπή*: Recorte, mutilação. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press, 2007, p. 549.

não era histórico, assim como os outros dois, para decepção de todos os pesquisadores que tinham expectativas otimistas sobre a historicidade do evangelho.

Schmidt encerra sua obra afirmando: “(...) no geral, não há vida de Jesus no sentido de uma história de vida em desenvolvimento nem um esboço cronológico da história de Jesus, mas apenas histórias individuais, perícopes estabelecidas em uma “moldura”⁹⁶. Na verdade, já havia alertado seus leitores quanto a isso no primeiro capítulo da obra: “É inaceitável ler o Evangelho como qualquer relatório contínuo e reunir as informações de tempo”⁹⁷. Essas conclusões foram mais um golpe na imagem do Jesus histórico criada pelas perspectivas historicistas dos liberais.

Com Martin Franz Dibelius (1883-1947) a história das formas dos evangelhos sinóticos desenvolveria novas perspectivas. A ênfase da proposta de Dibelius estava na pregação realizada na comunidade cristã primitiva e, conforme se lê em *A História das Formas Evangélicas* [*Die Formgeschichte des Evangeliums*]⁹⁸: “Na pregação se acham incluídos, como em uma célula primigênia, todos os elementos da futura literatura cristã”⁹⁹. Assim, quer-se dizer que o evangelho não nasce de uma tentativa de reconstruir a história da vida de Jesus, como se o evangelho tivesse sido uma tentativa de elaborar uma biografia, mas sim da pregação cristã, realizada tanto para outros cristãos no interior da comunidade (palavras litúrgicas, rituais, celebrações, homilias etc.) quanto na realizada com finalidade proselitista e apologética (evangelização, debates, apologias etc.).

Isso significa que os evangelhos não têm autores, pois a origem de suas formas está na vida da comunidade [alem. *Sitz im Leben*]. Nesse caso, os evangelistas apenas retrabalharam um material que já existia e não podem ser chamados de autores. Note-se que é na pregação que está a célula primigênia de onde se desenvolverão todos os gêneros que surgirão futuramente na literatura cristã e que não é na vida de Jesus que se encontra esse elemento primordial. Essa citação é uma paráfrase de Overback, mas também notamos a retomada do conceito de Gunkel. Tudo isso indica que Dibelius é um expoente da tradição da história das formas, fiel aos exegetas que elaboraram as pesquisas seminais sobre o assunto; no entanto, levou-a a um novo patamar, o do declarado rompimento com a história da vida de Jesus, que seria ainda mais radicalizado pelo seu sucessor, Bultmann.

⁹⁶*Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, p. 317 (tradução nossa).

⁹⁷*Ibidem*, p. 13 (tradução nossa).

⁹⁸ Utilizei a edição em língua espanhola: DIBELIUS, Martin. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971.

⁹⁹ DIBELIUS, M. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971, p.77.

Como se sabe pelos testemunhos deixados nas cartas paulinas¹⁰⁰, nas comunidades cristãs primitivas a pregação podia ser realizada através de leituras de cartas cristãs, de leituras de textos da *Bíblia Hebraica* e também através de relatos da atividade de Jesus e de seus discursos herdados pela oralidade, aos quais Dibelius deu o nome de “paradigmas”.

Os paradigmas não possuíam estilo artístico, pois eram elaborações concisas sem qualquer caracterização de personagens ou de circunstâncias; seu foco estava centrado na palavra de Jesus, mesmo que narrassem um milagre ou outra atividade dele; foram elaborados por pessoas não letradas; originaram-se de impulsos vitais¹⁰¹ ao invés de critérios estéticos. A motivação edificante era característica dessa forma literária, pois a pregação não se prestava ao entretenimento ou fruição estética, mas sim, ao propósito da salvação que é comunicada pela palavra pregada, por isso era mais conveniente a pregação de uma narrativa isolada de uma atividade de Jesus do que a cronologia de sua vida; o que se buscava proporcionar era a edificação espiritual e não o conhecimento histórico.

São classificadas como paradigmas as passagens mais antigas do evangelho e que, apesar disso, remontam às pregações nas primeiras comunidades cristãs, não à vida de Jesus. *O endemoninhado na sinagoga* (1.21-28), *A cura do paralítico* (2.1-12), *A vocação de Levi* (2.13-17), *A questão do jejum* (2.18-22), *As espigas arrancadas no sábado* (2.23-28), *A cura da mão paralítica* (3.1-6), *Os familiares de Jesus* (3.20-21;31-35); *Jesus em sua pátria* (6.1-6), *A bênção dos meninos* (10.13-16), *O jovem rico* (10.17-31), *Os Zebedeus* (10.35-45), *O cego de Jericó* (10.46-52), *A purificação do templo* (11.15-19), *O tributo a Cesar* (12.13-17), *A pergunta dos saduceus* (12,18-27) e *A unção em Betânia* (14.3-9).

Por suas características, essa forma literária está próxima das pregações cristãs primitivas e justamente por causa da simplicidade e objetividade dessas narrativas a plausibilidade histórica delas é maior, quanto menos informações assertivas oferece.

Dibelius entende que devemos supor que ocorreu nos outros evangelhos sinóticos a mesma coisa que foi expressa no prólogo do *Evangelho conforme Lucas*, no qual se anuncia deliberadamente que o texto que será exposto é derivado de uma pesquisa que o próprio evangelista elaborou:

¹⁰⁰ Cf. Cl 4.16, I Ts 5.26-27, I Co 5.9.

¹⁰¹ DIBELIUS, M. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971, p. 47.

Uma vez que muitos já lançaram mãos à obra de compor uma narrativa sobre os assuntos que se cumpriram entre nós, em conformidade com o que nos transmitiram aqueles que, desde o início, foram testemunhas oculares e servidores da palavra, também a mim (que investiguei tudo com exatidão desde o princípio) me aprouve escrever ordenadamente [uma narrativa] para ti, excelentíssimo Teófilo, para que conheças a certeza dos assuntos em que foste instruído (Lc 1.1-4).

Se aconteceu a mesma coisa com os outros evangelhos sinóticos, *Marcos* e *Mateus*, isso significa que, mesmo que os responsáveis pela redação dos evangelhos tenham omitido que o conhecimento da narrativa foi derivado de pregações paradigmáticas e de outras formas de narrativas orais, isso dá a entender que qualquer um deles não é ou se entende como autor literário, pois ambos empreenderam o mesmo tipo de pesquisa ou algo muito aproximado.

Além dos paradigmas, existem outras duas formas de narrativa nos evangelhos: a “narração curta” e “as lendas”. A “narração curta” apesar de também ser um texto popular, tem mais traços artísticos, característicos de elaborações de bons contadores de histórias, com alguns detalhamentos da atividade narrada ou a numeração dos itens descritos. O centro da narração curta não é mais a palavra de Jesus, como no caso do paradigma, mas sim o milagreiro. Sua origem está na deformação das pregações paradigmáticas, com o acréscimo de informações e descrições que não faziam parte de suas primeiras versões. Essas reelaborações surgiram da necessidade que a tradição popular tem de atribuir feitos ao seu herói, no caso, feitos que não foram expostos a todos, mas que desde o momento em que ocorreram indicavam epifanias secretas, como propunha Wrede com seu “segredo messiânico”. Devido a essas características, muitas vezes, histórias de taumaturgos pagãos foram atribuídas ao milagreiro Jesus.

As seguintes passagens são classificadas como narrações curtas: *A história do leproso* (1.40-45), *A tempestade acalmada* (4.35-41), *O endemoninhado e os porcos* (5.1-20), *A filha de Jairo* (5.21-24;35-43), *A cura da mulher com fluxo de sangue* (5.25-34), *A multiplicação para cinco mil* (6.30-44), *Jesus caminha sobre as águas* (6.45-52), *O surdo mudo* (7.31-37), *O cego de Betsaida* (8.22-26) e *O jovem epilético* (9.14-29). Como se pode observar apenas pela leitura dos títulos dados a essas perícopes, em todas elas há milagres que manifestam o poder divino que atua através de Jesus.

“As lendas” são formas elaboradas ainda mais tardiamente do que as narrações curtas, seu nome foi inspirado na linguagem medieval, trata-se de um gênero que aborda

histórias piedosas. Dibelius afirma que esse gênero aparece poucas vezes nos evangelhos porque os evangelistas não se preocupavam muito em apresentar a santidade de Jesus nem em descrever os aspectos profanos da realidade, que são características presentes nas narrativas lendárias. Todavia, quando em *Marcos* narram-se nomes de personagens secundários (*Vocação dos doze* 3.13-19) e acontecimentos que legitimam a ceia (*O encontro da sala* 14.12-26) e o culto cristão (*A entrada em Jerusalém* 11.1-10) temos exemplos de lendas.

As três formas de narrativa: “paradigmas”, “narrações curtas” e “lendas”, que originalmente circularam individualmente, foram unidas pelo evangelista que também as uniu a uma unidade narrativa maior e mais antiga, chamada “história da paixão” (14.1-16.8, exceto 14.1-2;10-21 que foram inseridos posteriormente). Para que houvesse coesão entre as unidades díspares, o redator fez um trabalho de recompilação. Trata-se da inserção de textos que dão enredo às unidades que outrora eram independentes. O redator fez isso ao propor um sentido cronológico e geográfico, como afirmara Schmidt, mas também, ao inserir mitos em etapas da vida de Jesus. Isso significa que a recompilação não foi apenas a inserção de novas perícopes, mas também a reelaboração dos paradigmas, das narrações curtas e das lendas e da história da paixão, assim como a produção de elos entre esses textos e a ordenação dos mesmos.

Dibelius propôs também a existência de “parêneses” nos evangelhos, ou seja, uma forma literária voltada à exortação, a qual se manifestava geralmente nas palavras de Jesus, através das parábolas, ditos sapienciais, metáforas e mandamentos. A ideia é que o evangelista responsável pela compilação de *Marcos* teve acesso a um conjunto de ditos de Jesus semelhante à *Fonte Q* e que os inseriu esse material no meio dos textos narrativos com a finalidade de promover a instrução catequética. Entre as propostas de Dibelius, essa foi a mais criticada pela posteridade; pela brevidade com que tratou os ditos de Jesus e o modo funcional como usou a parênese.

A obra de Dibelius determinou um novo caminho para a história das formas, pois o autor soube muito bem tomar os conceitos já existentes e proporcionar-lhes um método programático para sua aplicação. No entanto, o que ocorreu foi que apenas dois anos após a publicação da primeira edição de *A História das Formas Evangélicas*, realizada em 1919, Rudolf Bultmann (1884-1976) publicou sua *História da Tradição Sinótica* [*Die Geschichte der synoptischen Tradition*¹⁰²], obra aclamada por críticos e admiradores, que exigiu que

¹⁰² Utilizei a edição em língua espanhola: BULTMANN, R. *História de la Tradición Sinótica*. Salamanca: Sigueme, 2000.

Dibelius reelaborasse grande parte de sua obra. A segunda edição da obra de Dibelius foi publicada em 1933 para responder às questões propostas por Bultmann¹⁰³, e foi essa edição que utilizamos para realizar a descrição acima.

A referida obra de Bultmann é a expressão de sua reflexão teológica em sua fase liberal, antes dos sentimentos decepcionantes e das frustrações provocados pelas Grandes Guerras, os quais o levariam a se engajar no movimento da Igreja Confessante e Livre [alem. *Bekennende Kirche*], e antes também de receber influências e de se envolver em aprofundadas questões filosóficas sobre a hermenêutica do Novo Testamento¹⁰⁴, o existencialismo heideggeriano¹⁰⁵ e seu posterior novo retrato de Jesus, elaborado após o confronto com a Teologia Dialética de Karl Barth¹⁰⁶.

Antes disso tudo, temos em Bultmann a expressão de um teólogo liberal, influenciado pela filosofia da linguagem neokantiana, focado na análise filológica das fontes do Novo Testamento¹⁰⁷; por isso não precisamos entrar nas questões teológico-sistemáticas que se tornaram célebres quando se mencionava o nome desse teólogo, e que não são pertinentes para o presente estudo.

De Bultmann é relevante ressaltar a sua formação teológica. Durante sua graduação foi discípulo de Gunkel e Harnack; redigiu seu trabalho de conclusão do curso de Teologia sob a orientação de J. Weiss, seu trabalho de habilitação foi realizado sob a orientação de Jülicher; além disso, desde sua graduação em Teologia, quando passou pelas universidades de Tübingen, Marburgo e Berlin, até sua carreira como docente na Universidade de Marburgo, entre 1912 e 1916, manteve-se continuamente em contato e sob a influência dos filósofos neokantianos, como por exemplo, Hermann Cohen (1842-1918) e Paul Gerhard Natorp (1854-1924) que foram seus amigos¹⁰⁸.

A História da Tradição Sinótica está na continuidade das obras de Schmidt e Dibelius, mas é dotada de ideias originais que só foram possíveis a alguém que viveu no período de apogeu do liberalismo teológico, como tentamos demonstrar que foi o caso de

¹⁰³ IBER, G. Apéndice. In: DIBELIUS, M. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971, p. 289-301.

¹⁰⁴ *Demitologização*. São Leopoldo: Sinodal, 1999; *Jesus Cristo e Mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008; *Milagre*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

¹⁰⁵ *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008; *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

¹⁰⁶ *Jesus*. São Paulo: Teológica, 2005.

¹⁰⁷ PIKAZA, X. Prólogo In: BULTMANN, R. *História de la Tradición Sinótica*. Salamanca: Sigueme, 2000, p.10-67.

¹⁰⁸ O motivo da menção desses nomes e a importância que dou à influência neokantiana sobre a fase liberal da vida de Bultmann ficarão mais claras no capítulo seguinte.

Bultmann, ao apontar as influências recebidas por ele diretamente dos grandes exegetas alemães.

Para sumarizar as ideias expostas na obra de Bultmann – entre as quais algumas já eram tradicionalmente aceitas pela história das formas e outras eram contribuições autênticas – podemos apontar as seguintes: o evangelho não tem autor; o que se convencionou chamar de evangelista é, na verdade, um recompilador; o evangelho é um conjunto de unidades independentes que só viriam a ser unidas posteriormente; na medida em que o evangelista recompilou as unidades independentes, proporcionou-lhes um enredo que não existia nas versões orais; para classificar os gêneros dos evangelhos é necessário abrir mão dos gêneros retóricos e poéticos gregos e criar novos conceitos; o evangelho nasce dos testemunhos independentes de pessoas do povo; o evangelho não é biografia; *Marcos* é o primeiro de seu gênero; o evangelista que compilou *Marcos* é inventor de um gênero.

Destacamos também o modo como Bultmann separou o material do evangelho: por um lado, o material discursivo, dividido entre “Palavras do Senhor” e “Apotegmas” e, por outro lado, o material narrativo, nomeado por ele como “Narração histórica e lenda” e “Histórias de Milagres”, além do outro estrato do evangelho que promoveu coesão às unidades outrora independentes, a “Redação do material narrativo”. Bultmann propõe que a tradição judaico-cristã dos ditos e feitos de Jesus (material discursivo) uniu-se ao mito helenista (material narrativo) do homem divinizado. Enquanto os judeus cristãos entendiam Jesus como um profeta que viveu entre eles havia algumas gerações, os helenistas compreendiam-no como o exaltado sem se importar com sua pessoa histórica.

Eis no material discursivo dos evangelhos a valorização desse elemento a que Dibelius não deu a devida atenção. Em primeiro lugar estão as Palavras do Senhor, as quais são: sentenças de sabedoria, profecias, ditos apocalípticos, normas da comunidade, interpretações da *Torah*, parábolas e palavras em primeira pessoa atribuídas a Jesus. Essas supostamente foram ou poderiam ter sido peças autônomas da tradição. Ao lado dessas estão os apotegmas [greg. *ἀπόφθεγμα*; port. proferimento], que eram ditos de Jesus enquadrados por uma moldura, os quais são “biográficos” quando retratam um episódio da vida de Jesus e “litígio” e “diálogos” didáticos quando retratam uma atividade de Jesus que conduz a um breve discurso que justifica sua atitude em questão.

No material narrativo, além de propor a forma mais ampla classificada como “narração histórica e lenda”, que engloba toda a atividade de Jesus, inclusive a história da paixão, Bultmann concorda com Dibelius que trata-se de uma unidade mais antiga e mais

coesa; há também a forma nomeada por ele como “Histórias de Milagres” que seria criticada por Dibelius e por estudiosos da área porque não se encontra uma forma literária parecida em outros gêneros do mundo antigo. Para Bultmann a característica dessa forma é que o milagre está no centro da narrativa e não na palavra de Jesus, como acontece no apotegma.

O quadro seguinte mostra a classificação de todas as perícopes do evangelho, conforme são mencionadas em *História da Tradição Sinótica*.

PERÍCOPE	CLASSIFICAÇÃO		
1.1-8 <i>O ministério de João Batista</i>	Palavras do Senhor	v 7-8 Palavras proféticas e apocalípticas	Pregação da salvação (p.170)
		v 7 Símeles e formas afins (p.226)	
	Narração histórica e lenda	Do batismo à entrada triunfal em Jerusalém (p.304)	
1.9-11 <i>O batismo de Jesus</i>	Narração histórica e lenda	Do batismo à entrada triunfal em Jerusalém (p.306)	
1.12-13 <i>As tentações de Jesus</i>	Narração histórica e lenda	Do batismo à entrada triunfal em Jerusalém (p.312)	
	Redação do material narrativo	v 12 Concatenação sensível (p.400)	
1.14-15 <i>Jesus vai à Galileia pregar o evangelho</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.403)	
1.16-20 <i>Histórias de vocação</i>	Apotegma	Biográfico (p. 87)	
	Redação do material narrativo	v.16 Concatenação sensível (p.400)	
	Palavras do Senhor	v 17 Sentenças do “eu” (p.216)	
1.21-28 <i>O endemoninhado na sinagoga</i>	Histórias de Milagres	Milagre de cura (p.267)	
	Redação do material narrativo	v 21 Concatenação sensível (p.400)	
		v 22 Descrições detalhadas das situações (p.403)	
		v 28 Descrições detalhadas das situações (p.403)	
1.29-31 <i>A sogra de Pedro</i>	Histórias de Milagres	Milagre de cura (p.270)	
	Redação do material narrativo	v 29 Conexão de lugar (p.401)	
1.32-34 <i>Sumário</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.403)	
		v 32 Conexão de lugar (p.401)	
1.35-39 <i>Jesus se retira para orar</i>	Redação do material narrativo	v 35 Conexão de lugar (p.401)	
		v 38 Descrições detalhadas das situações (p.405)	
		v 39 Descrições detalhadas das situações (p.403)	
1.40-45 <i>O leproso</i>	Histórias de Milagres	Milagre de cura (p.270)	
	Redação do material narrativo	v. 40 Concatenação sensível (p.400)	
		v 45 Descrições detalhadas das situações (p.403)	
2.1-12 <i>A cura do paralítico</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Ocasão de cura (p.74)
	Redação do material narrativo	v 1 Concatenação sensível (p.400)	
		v 1-2 Descrições detalhadas das situações (p.403)	
	Redação do material	v 6-10 Inserção do material discursivo no material	

	discursivo	narrativo (p.392)		
	Palavras do Senhor	v 10 Palavras sobre a lei e a comunidade (p.190)/ Sentenças do “eu” (p.210)		
	História de Milagre	Milagre de Cura (p.267)		
2.13-14 <i>Histórias de vocação</i>	v 13 Redação do material narrativo	Concatenação do material sensível (p.401)/Conexão de lugar (p.400)		
	Apotegma	Biográfico (p.87)		
2.15-17 <i>O banquete com os republicanos</i>	Redação do material discursivo	Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)		
	Redação do material narrativo	v 15-16 Descrições detalhadas das situações (p.405)		
	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Conduta de Jesus e dos discípulos (p.78)	
	Palavras do Senhor	v 17 ^a <i>Logia</i> /Sentenças do “eu” (p.212)	Formulado pessoalmente (p.134)	
v 17 ^b Sentenças do “eu” (p.214)/Símbolos e formas afins (p.227)				
2.18-22 <i>A questão do jejum</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Conduta de Jesus e dos discípulos (p.78)	
	Palavras do Senhor	v 19 ^a <i>Logia</i> (p.138)/ Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.190)/ v 19 Símbolos e formas afins (p.230)		
		v 19 ^b -20 Sentenças do “eu” (p. 210)		
		v 19 Símbolos e formas afins (p.227)		
		v 21-22 <i>Logia</i>	Formulado pessoalmente (p.136)	
	v 21 Símbolos e formas afins (p.227)			
Redação do material discursivo	v 21-22 Inserção do material de discurso no material narrativo (p.390)			
2.23-28 <i>O arrancar espigas no sábado</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Conduta de Jesus e dos discípulos (p.76)	
	Redação do material narrativo	v 23 Concatenação sensível (p.400)		
	Redação do material discursivo	v 23 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.393)		
	Palavras do Senhor	v 27 <i>Logia</i>	Formulado pessoalmente (p.135)	
		v 27 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.189)/ Símbolos e formas afins (p.233)		
		v28 Sentenças do “eu” (p.210)		
Redação do material discursivo	v 27 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)		
	v 27-28 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)			
3.1-6 <i>A cura do homem de mão seca</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Ocasão de cura (p.72)	
	Redação do material narrativo	v 1 Conexão de lugar (p.401)		
	Palavras do Senhor	v 4 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.189)		
	Histórias de milagre	Milagre de cura (p.284)		
	Redação do material narrativo	Sequência temporal (p.402)		

3.7-12 <i>Sumário</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.403)	
		v 7 Conexão de lugar (p.401)	
3.13-19 <i>Histórias de vocação</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.403)	
	Redação do material discursivo	v 13 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
3.20-21; 31-35 (intercalação) <i>Os verdadeiros parentes</i>	Apotegma	Biográfico (p. 89)	
	Redação do material narrativo	v 20 Concatenação sensível (p.400)	
	Palavras do Senhor	v 35 Palavra sobre a lei e regras da comunidade (p.202)/ Sentenças do “eu” (p.220)	
3.22-30 <i>A disputa sobre o exorcismo</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Ocasião de cura (p.73)
	Redação do material narrativo	Sequência temporal (p.402)	
	Redação do material discursivo	v 22 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)	
		v 23 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.393)	
	Palavras do Senhor	v 23 Símbolos e formas afins (p.338)	
		v 24-26 <i>Logia</i>	Formulado objetivamente (p.134)
		Símbolos e formas afins (p.252)	
		v 24 v 19 Símbolos e formas afins (p.228)	
		v 27 <i>Logia</i> (p.135)/ Símbolos e formas afins (p.228)	Formulado pessoalmente (p.135)
		v 28 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.189)	
Redação do material discursivo	v 27-29 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)		
	v 30 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)		
4.1-2 <i>Introdução ao ensino das parábolas</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.403)	
	Redação do material discursivo	v 1-32 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Agrupação pela afinidade da forma (p.385)
4.3-9 <i>O semeador</i>	Palavras do Senhor	Símbolos e formas afins (p.246)	
4.10-12 <i>O motivo das parábolas</i>	Redação do material narrativo	v 10 Conexão de lugar (p.401)	
	Redação do material discursivo	v 10-13 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
4.13-20 <i>Interpretação da parábola do semeador</i>	Palavras do Senhor	Símbolos e formas afins (p.234)	
		v 13 Palavras proféticas e apocalípticas	Pregação da salvação (p.168)
4.21-25 <i>Parábola da candeia</i>	Redação do material discursivo	Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Agrupamentos pelas palavras-chave (p.386)
	Palavras do Senhor	v 21 <i>Logia</i> (p.141)/Símbolos e formas afins (p.227)	
		v 22 <i>Logia</i>	Formulado objetivamente (p.133)

		v 24 Redação (p. 139)	
		v 25 <i>Logia</i> (p.135)	Formulado pessoalmente
		v 25 Símeles e formas afins (p.227)	
	Redação do material discursivo	v 21 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)
		v 24 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)
		v 26 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)
		v 30 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)
4.26-29 <i>A semente que cresce por si mesma</i>	Palavras do Senhor	v 25 Símeles e formas afins (p.232)	
4.30-32 <i>A semente de mostarda</i>	Palavras do Senhor	Símeles e formas afins (p.232)	
4.33-34 <i>Por que Jesus falou em parábola</i>	Redação do material discursivo	v.33 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.403)	
4.35-36 <i>Jesus convida a passarem para o outro lado</i>	Redação do material narrativo	Sequência temporal (p.402)	
4.37-41 <i>A tempestade acalmada</i>	Histórias de Milagres	Milagres da Natureza (p.274)	
5.1-21 * <i>O endemoninhado geraseno</i>	Histórias de Milagres	Milagres de Cura (p.268)	
	Redação do material narrativo	v 1 Conexão de lugar (p.401)	
		v 18; 21 Concatenação sensível (p.406)	
5.21-24; 35-43 <i>A hemorrágica</i>	Histórias de Milagres	Milagres de Cura (p.272)	
	Redação do material narrativo	v 21 Conexão de lugar (p.401)	
		v 24 Descrições detalhadas das situações (p.405)	
5.25-34 <i>A filha do presidente da sinagoga</i>	Histórias de Milagres	Milagres de Cura (p.268)	
	Redação do material narrativo	Sequência temporal (p.402)	
		v 27-28 Descrições detalhadas das situações (p.404)	
		v 31 Descrições detalhadas das situações (p.405)	
6.1-6 <i>Jesus é rejeitado em sua terra</i>	Apotegma	Biográfico (p.90)	
	Redação do material narrativo	v.1 Conexão de lugar (p.401)	
		v 2 Descrições detalhadas das situações (p.404)	
	Palavras do Senhor	v 4 <i>Logia</i>	Formulado pessoalmente (p.135)
	Redação do material narrativo	v 5 Descrições detalhadas das situações (p.404)	
v 6 ^b Descrições detalhadas das situações (p.404)			
6.7-13; 30-33	Redação do material	v 7-13 Inserção do material discursivo no material	

<i>Jesus instrui os discípulos</i>	discursivo	narrativo (p.392)		
	Redação do material narrativo	v 7-13 Sequência temporal (p.402)		
	Redação do material discursivo	v 10 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)	
	Palavras do Senhor	v 12-13 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.204)		
	Redação do material discursivo	v 12-13 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)		
	Redação do material narrativo	v 30-33 Sequência temporal (p.402)	v 32 Conexão de lugar (p.401)	
6.14-29 <i>A morte de João Batista</i>	Redação do material narrativo	Sequência temporal (p.402)		
6.30-33 <i>Jesus e os discípulos se retiram ao deserto</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.404)		
6.34-44 <i>O milagre de dar de comer a cinco mil pessoas</i>	Histórias de milagres	Milagres da natureza (p.275)		
	Redação do material narrativo	v 34 Conexão de lugar (p.401)		
6.45-52 <i>Jesus caminha sobre as águas do lago</i>	Histórias de milagres	Milagres da natureza (p.274)		
	Redação do material narrativo	v 45-46 Concatenação sensível (p.400)		
		v 46 Conexão de lugar (401)		
6.53-56 <i>Sumário</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.403)		
		v 53 Conexão de lugar (p.401)		
		v 56 Descrições detalhadas das situações (p.404)		
7.1-23 <i>A disputa sobre o que é puro e impuro</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Conduta de Jesus e dos discípulos (p.77)	
	Redação do material narrativo	v 1 Concatenação sensível (p.400)		
		v 14 Descrições detalhadas das situações (p.405)		
	Redação do material discursivo	v 9-13 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)		
		v 9 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)	
		v 9-13 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Ordenação por temas (p.384)	
		v 14 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)	
		v 14 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)		
v 14-16 Recompilação do material discursivo e composição de discursos		Ordenação por temas (p.384)		

		v 17-23 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Ordenação por temas (p.384)
		v 17-23 Inserção de material discursivo no material narrativo	
	Palavras do Senhor	v 15 <i>Logia</i>	Formulado objetivamente (p.134)
		Palavra sobre a lei e regras da comunidade (p.189)	
	Redação do material narrativo	v 17 Conexão de lugar (p.401)	
	Redação do material discursivo	v 17 Inserção do material de discurso no material narrativo (p.393)	
7.24-31 <i>A mulher siro-fenícia</i>	Apotegma	v 24-31 Espécie de litígio no qual Jesus é vencido (p.97)	
	Redação do material discursivo	v 24 Inserção do material de discurso no material narrativo (p.393)	
	Redação do material narrativo	v 24 Conexão de lugar	
	História de milagres	v 24-30 Milagre de cura (p.284)	
7.31-37 <i>O surdo-mudo</i>	Histórias de milagres	Milagre de cura (p.271)	
	Redação do material narrativo	v 31 Conexão de lugar (p.401)	
	Redação do material narrativo	v 32 Concatenação sensível (p.400)	
8.1-9 <i>O milagre de dar de comer a cinco mil pessoas</i>	Redação do material discursivo	v 1 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
	Histórias de milagres	Milagres da natureza (p.275)	
8.10-13 <i>Os fariseus pedem um sinal</i>	Redação do material discursivo	v 11-13 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
	Redação do material narrativo	v 10 Conexão de lugar	
	Palavras do Senhor	v 12 Palavras proféticas e apocalípticas/ História da Tradição (p.187)	Palavras de ameaça (p.176)
	Redação do material narrativo	v 13 Conexão de lugar (p.401)	
8.14-21 <i>O fermento dos fariseus e o de Herodes</i>	Redação do material narrativo	v 14 Descrições detalhadas das situações (p.404)	
	Redação do material discursivo	v 14 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
	Palavras do Senhor	v 15 Palavra sobre a lei e regras da comunidade (p.190)	
	Redação do material discursivo	v 16-21 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
8.22-26 <i>O cego</i>	Redação do material narrativo	v 22 Conexão de lugar (p.401)	
	História de Milagres	Milagre de cura (p.271)	
8.27-30 <i>A confissão messiânica de Pedro</i>	Redação do material narrativo	v 27 Descrições detalhadas das situações (p.404)	
	Redação do material discursivo	27 ^b -30 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
8.31-33	Redação do material	v 31 Inserção do material discursivo no material narrativo	

<i>Predições da paixão e ressurreição</i>	discursivo	(p.391)	
	Palavras do Senhor	v 31 Sentenças do “eu” (p.211)	
	Redação do material discursivo	v 32 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
8.34-9.1 <i>O seguimento de Jesus carregando a cruz</i>	Redação do material narrativo	v 34 ^a Descrições detalhadas das situações (p.405)	
	Redação do material discursivo	v 34 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa
		v 34 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)	
	Palavras do senhor	v 34 ^b -37 <i>Logia</i> combinados (p.142)	
		v 34 ^b Sentenças do “eu” (p.220)	
		v 35 <i>Logia</i> (p.135)	
		v 35 Palavras proféticas e apocalípticas/Sentença do “eu” (p.209)	Pregação da salvação (p.169)/História da Tradição (p.188)
		v 36-37 <i>Logia</i> (p.156)	
		v 38 Palavras proféticas e apocalípticas	Palavras de ameaça (p.171)
	Redação do material discursivo	9.1 Palavras proféticas e apocalípticas/ História da Tradição (p.186)	Pregações apocalípticas (p.180)
9.1 Recompilação do material discursivo e composição de discursos		Enumeração inconexa (p.384)	
9.2-8 A <i>transfiguração de Jesus</i>	Narração histórica e lenda	Do batismo à entrada triunfal em Jerusalém (p.312)	
	Redação do material discursivo	v 2 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.393)	
9.9-11 <i>Predições da paixão e ressurreição</i>	Palavras do Senhor	v 9 Sentenças do “eu” (p.211)	
	Redação do material discursivo	v 9 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
		v 10 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
Redação do material discursivo	v 11-13 Inserção de material discursivo no material narrativo (p.391)		
9.12-13 <i>A vinda de Elias</i>	Palavras do Senhor	Palavras proféticas e apocalípticas (p.183)/ História da Tradição (p.186)	
	Palavras do Senhor	v 13 Sentenças do “eu” (p.214)	
9.14-27 <i>O rapaz epilético</i>	Redação do material narrativo	v 14-15 Descrições detalhadas das situações (p.405)	
	Histórias de Milagres	Milagre de cura (p.269)	
9.28-29 <i>Os discípulos interrogam Jesus</i>	Redação do material discursivo	Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
9.30-32 <i>Predições da paixão e ressurreição</i>	Redação do material discursivo	Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
	Redação do material narrativo	v 30 Conexão de lugar (p.401)	
	Palavras do Senhor	v 31 Sentenças do “eu” (p.211)	

9.33-34 <i>Jesus interroga os discípulos sobre o que discorriam pelo caminho</i>	Redação do material discursivo	v 32 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
	Redação do material discursivo	v 33-35 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Agrupamento pelas palavras-chave (p.386)
		v 33-35 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
9.35-36 <i>O maior no reino dos céus</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.404)	
	Redação do material discursivo	Inserção do material discursivo no material narrativo (p.393)	
9.37; 41 <i>A bondade com as crianças</i>	Palavras do Senhor	Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.201) /Sentenças do “eu” (p.210)	
9.38-40 <i>O exorcista estranho</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas ao mestre (p.84)
	Palavras do Senhor	v 40 <i>Logia</i>	Formulado pessoalmente (p.135)
		v 41 Sentenças do “eu” (p.210)	
9.42 <i>Ai do que seduz</i>	Palavras do Senhor	Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.203)	
9.43-47 <i>Exortação a não tropeçar</i>	Palavras do Senhor	<i>Logia</i> (p.137)	
9.48 <i>Onde o verme não morre e o fogo não apaga</i>	Redação do material discursivo	Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Agrupamento por palavras-chave (p.387)
9.49 <i>Cada um será salgado com fogo</i>	Palavras do Senhor	<i>Logia</i>	Formulado objetivamente (p.133)
9.49-50 <i>Sal da terra</i>	Palavras do Senhor	v 50 <i>Logia</i> (p.138)	
10.1 <i>Jesus atravessa o Jordão</i>	Redação do material narrativo	Conexão de lugar (p.401)	
		v 1 ^b Descrições detalhadas das situações (p.403)	
10.2-12 <i>O divórcio</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas formuladas pelos adversários (p. 86)
	Palavras do Senhor	v 3-9 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.195)	
		v 9 <i>Logia</i> (p.134)	
		v 11 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.190)	
	Redação do material narrativo	v 6 Descrições detalhadas das situações (p.405)	
Redação do material discursivo	v 10-12 Inserção do material discursivo no material narrativo		
10.13-16 <i>Jesus abençoa os meninos</i>	Apotegma	Biográfico (p.92)	
	Palavras do Senhor	v 15 <i>Logia</i> (p.134)	
		v 23 ^b <i>Logia</i> (p.140)	
	Redação do material narrativo	v 13 Descrições detalhadas das situações (p.405)	
Redação do material discursivo	v 15 Recompilação do material de discursos e	Enumeração inconexa (p.384)	

		composição de discursos		
10.17-31 <i>A pergunta do rico e a recompensa de cem para um</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas ao mestre (p.81)	
	Redação do material narrativo	v 17 Conexão de lugar (p.401)		
	Redação do material discursivo	v 17 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.393)		
		v 23-27 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)		
		v 23-27 Recompilação do material de discursos e composição de discursos	Ordenação por temas (p.385)	
		v 26 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)		
		v 28-31 Ordenação por temas (p.385)		
		v 28 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)		
	Palavras do Senhor	v 23 ^b <i>Logia</i> (p.134)		
		v 24 <i>Logia</i> /Redação (p. 144)		
		v 25 <i>Logia</i> (p.134)		
		v 23-25 Palavras proféticas e apocalípticas	Palavras de ameaça (p.176)	
v 27-30 Palavra do “eu” (p.225)				
v 29-30 Palavras proféticas e apocalípticas		Pregação da salvação (p.169)		
	v 31 <i>Logia</i> (p.134)/Palavras proféticas e apocalípticas	Pregação da salvação (p.169)		
10.32-34 <i>Predições da paixão e ressurreição</i>	Redação do material discursivo	Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)		
	Palavras do Senhor	v 33-34 Sentença do “eu” (p.211)		
10.35-45 <i>A petição dos filhos de Zebedeu, a grandeza do servir</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas ao mestre (p.84)	
	Redação do material discursivo	v 41 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)		
		v 42 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)		
	Palavras do Senhor	v 42-44 <i>Logia</i> /Palavra sobre a lei e regras da comunidade (p.203)	Formulado pessoalmente (p.136)	
		v 44 Símeles e formas afins (p.227)		
v 45 Sentencias do “eu” (p.210)				
	Redação do material discursivo	v 42 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.390)		
10.46-52 <i>O cego Bartimeu</i>	Histórias de Milagres	Milagre de cura (p.271)		
	Redação do material narrativo	v 46 Conexão de lugar (p.401)		
11.1-10 <i>A entrada triunfal em Jerusalém</i>	Narração histórica e lenda	Do batismo à entrada triunfal em Jerusalém (p.320)		
	Redação do material narrativo	v 1 Conexão de lugar (p.401)		
11.11 <i>Jesus entra no templo</i>	(não há menção a esse versículo)			

11.12-14; 20 <i>A maldição da figueira</i>	Histórias de milagres	Milagres da natureza (p.276)	
	Redação do material narrativo	v 12 Conexão de lugar (p.401)	
11.15-19 <i>A purificação do templo</i>	Apotegma	Biográfico (p.95)	
	Redação do material narrativo	v 15 Descrições detalhadas das situações (p.406)	
		v 18 Sequência temporal (p.402)	
		v 19 Descrições detalhadas das situações (p.405)	
11.20-25 <i>A figueira seca</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas ao mestre (p.85)
	Redação do material discursivo	v 23 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)
		v 24 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)
	Palavras do Senhor	v 24 <i>Logia</i> (p.137)	
		v 25 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.191)	
	Histórias de milagres	Milagres da natureza (p.276)	
11.27-33 <i>A questão acerca da autoridade</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Conduta de Jesus e dos discípulos (p.79)
	Redação do material narrativo	v 27 Conexão de lugar (p.401)	
12.1-9 <i>Os vinhateiros malvados</i>	Palavras do Senhor	Símiles e formas afins (p.236)	
12.10-12 <i>A pedra rejeitada pelos construtores</i>	Palavras do Senhor	v 10-11 <i>Logia</i> (p.244)	
		v 12 Descrições detalhadas das situações (p.403)	
12.13-17 <i>O tributo</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas formuladas por adversários (p. 85)
	Redação do material narrativo	v 12 Sequência temporal	
12.18-27 <i>A pergunta dos saduceus</i>	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas formuladas por adversários (p. 86)
	Palavras do Senhor	v 23-27 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.195)	
	Apotegma	Litígios e diálogos didáticos	Perguntas ao mestre (p.82)
	Palavras do Senhor	v 29-33 Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.195)	
12.28-34 <i>O mandamento principal</i>	Redação do material narrativo	v 34 ^b Descrições detalhadas das situações (p.403)	
12.35-37 <i>A questão acerca do filho de Davi</i>	Palavras do Senhor	Palavras sobre a lei e regras da comunidade (p.195)/Sentença do “eu” (p.210)	
	Redação do material discursivo	Redação do material discursivo no material narrativo (p.391)	
	Redação do material narrativo	v 35 Descrições detalhadas das situações (p.404)	
		v 37 ^b Descrições detalhadas das situações (p.403)	
12.38-40 <i>Os ais contra os escribas e fariseus</i>	Redação do material discursivo	v 37 ^b -38 ^a Inserção de material discursivo no material narrativo (p.392)	
	Palavras do Senhor	Palavras proféticas e apocalípticas	Palavras de ameaça (p.172)

12.41-44 <i>A oferenda da viúva</i>	Redação do material narrativo	v 41 Descrições detalhadas das situações (p.404)	
	Redação do material discursivo	v 43 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.392)	
	Apotegma	Biográfico (p.92)	
	Palavras do Senhor	v 38-40 Palavras proféticas e apocalípticas	Palavras de ameaça (p.172)
13.1-2 <i>A pregação da destruição do templo</i>	Redação do material discursivo	v 1-37 Recompilação do material discursivo e composição de discursos	Agrupamento pela afinidade da forma (p.385)
	Apotegma	Biográfico (p.96)	
	Redação do material narrativo	v 1 Conexão de lugar (p.401)	
	Palavras do Senhor	v 2 Palavras proféticas e apocalípticas/ História da Tradição (p.184)	Pregações apocalípticas (p.179)
13.3-4 <i>Diálogo introdutório ao discurso apocalíptico</i>	Redação do material narrativo	Descrições detalhadas das situações (p.404)	
	Redação do material discursivo	Inserção do material discursivo no material narrativo (p.391)	
13.5-27 <i>O Apocalipse</i>	Palavras do Senhor	v 7-8 Palavras proféticas e apocalípticas	Pregações apocalípticas (p.181)
		v 17 Palavras proféticas e apocalípticas	Palavras de ameaça (p.171)
		v 21 Palavras proféticas e apocalípticas	Pregações apocalípticas (p.181)
		v 23 Palavras proféticas e apocalípticas	História da Tradição (p.188)
		v 26 Palavras proféticas e apocalípticas	Pregações apocalípticas (p.181)
13.28-29 <i>A símile da figueira</i>	Palavras do Senhor	Palavras proféticas e apocalípticas	Pregações apocalípticas (p.182)
		Símeles e formas afins (p.233)	
	Redação do material discursivo	v 28 Recompilação do material de discursos e composição de discursos	Ordenação por temas (p.285)
13.30 <i>A proximidade do fim</i>	Palavras do Senhor	Palavras proféticas e apocalípticas	Pregações apocalípticas (p.182)
	Redação do material discursivo	Recompilação do material de discursos e composição de discursos	Enumeração inconexa (p.384)
13.31 <i>A certeza das palavras de Jesus</i>	Palavras do Senhor	Palavras proféticas e apocalípticas/ Sentença do “eu” (p.210)	História da Tradição (p.186)
13.32 <i>Deus é o único que conhece o momento</i>	Palavras do Senhor	Palavras proféticas e apocalípticas /Palavra do “eu” (p.210)	Pregações apocalípticas (p.182)
13.33-37 <i>O senhor que</i>	Palavras do Senhor	v 33-37Palavras proféticas e apocalípticas	Palavras de exortação (p.177)

<i>retorna tarde à casa</i>		v 33 Palavras proféticas e apocalípticas	História da Tradição (p.188)
		v 34-37 Símile e formas afins (p.233)	
		v 35 v 19 Símile e formas afins (p.231)	
		v 37 Palavras proféticas e apocalípticas	História da Tradição (p.188)
	Redação do material discursivo	v 30-37 Recompilação do material de discursos e composição de discursos	Ordenação por temas (p.385)
14.1-2; 10-11 <i>O plano para matar Jesus e a traição de Judas</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.322)	
	Redação do material narrativo	Sequência temporal (p.402)	
14.3-9 <i>A unção em Betânia</i>	Apotegma	Biográfico (p.96)	
	Redação do material narrativo	Sequência temporal (p.402)	
	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.323)	
14.12-16 <i>A preparação da ceia pascoal</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.323)	
	Redação do material narrativo	v 12 Conexão de lugar (p.401)	
14.17-21 <i>A predição da traição</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.324)	
	Redação do material narrativo	v 17 Sequência temporal (p.402)	
14.22-25 <i>A instituição da ceia do Senhor</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.324)	
14.26-31 <i>O caminho ao Getsêmani</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.326)	
	Redação do material narrativo	v 27-29 Sequência temporal (p.402)	
14.32-42 <i>Jesus no Getsêmani</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.327)	
	Redação do material narrativo	v 32 Conexão de lugar (p.401)	
	Redação do material discursivo	v 33 Inserção do material discursivo no material narrativo (p.393)	
14.43-52 <i>A prisão de Jesus</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.328)	
14.53-54; 66-72 <i>A negação de Pedro</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.329)	
14.55-64 <i>O juízo de Jesus e sua condenação pelo Sinédrio</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.329)	
	Palavras do Senhor	v 58 Palavras proféticas e apocalípticas	Pregações apocalípticas (p.179)

14.65 <i>Jesus é escarnecido</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.331)
14.66-72 <i>Negação de Pedro</i>	Redação do material narrativo	v 66 Sequência temporal (p.402)
15.1-27 <i>A entrega a Pilatos, condenação e crucifixão</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.331)
	Redação do material narrativo	v 1 Sequência temporal (p.402) v 25 Sequência temporal (p.402)
15.28	(não há menção a esse versículo)	
15.29-32 <i>Ultrajes e zombarias contra o crucificado</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.333)
15.33-39 <i>A morte de Jesus</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.333)
	Redação do material narrativo	v 33-34 Sequência temporal (p.402)
15.40-41 <i>As mulheres como testemunhas</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.334)
15.42-47 <i>Jesus é sepultado</i>	Narração histórica e lenda	História da paixão (p.333)
	Redação do material narrativo	v 42 Sequência temporal (p.402)
16.1-8 <i>A manhã de páscoa e o sepulcro vazio</i>	Narração histórica e lenda	Histórias de páscoa (p.345)

Embora tenhamos afirmado acima que a teologia desenvolvida por Bultmann depois do fim do liberalismo não está no escopo da presente pesquisa, é conveniente dizer que em *A História da Tradição Sinótica* está a ideia – cujos pressupostos são partilhados pelos estudiosos da crítica das formas, mas radicalizados por Bultmann – que será desenvolvida em futuras publicações, refirimo-nos à ideia que diz respeito à distância entre o Jesus histórico e a comunidade, a qual será claramente expressa na *Teologia do Novo Testamento* publicada em 1953.

Conforme mostra a tradição sinótica, a comunidade primitiva retomou a pregação de Jesus e continuou a anunciá-la. E na medida em que o fez, Jesus tornou-se para ela o mestre e profeta. Mas ele é mais: é, ao mesmo tempo, o Messias; e assim ela passa a anunciar – e isso é decisivo – simultaneamente a ele mesmo. Ele, antes o *portador* da mensagem, foi incluído na mensagem,

é seu *conteúdo* essencial. O *anunciador* tornou-se o *anunciado* – mas em que sentido? Eis a pergunta decisiva!¹⁰⁹

Essa conclusão inevitável de *A História da Tradição Sinótica*, de que o mensageiro se transformou na mensagem, causou grande polêmica, mas, ao que parece, seu postulado é insuperável. A posterior busca do Jesus histórico só seria possível através de aportes teóricos de outras disciplinas, como a Arqueologia e a Ciências Sociais, e só seria interessante aos teólogos engajados em superar as decepções morais e ideológicas proporcionadas pela Teologia Liberal. O posterior interesse de Bultmann pela hermenêutica dar-se-ia para suprir a necessidade de interpretação textual, já que é no texto que se expressa o Cristo da fé, que é o único que interessa verdadeiramente aos cristãos, pois mesmo que tenha existido um Jesus histórico, conhecê-lo não mudaria nada na situação presente.

No caso daqueles que tomaram consciência da distância entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, as propostas de pesquisa sobre a vida de Jesus enfatizariam o uso das ferramentas teóricas fornecidas pelas Ciências Sociais, pela Historiografia moderna e pela Arqueologia e tirariam a Filologia e a interpretação textual propriamente dita da centralidade, pois se o texto não esclarece o que realmente aconteceu, interessa mais a realidade histórica oculta do que a trama textual. Inserem-se, nessa perspectiva, as pesquisas de John Dominic Crossan (nasc.1934) e Gerd Theissen (nasc.1943), para os quais o texto é um verdadeiro obstáculo para se conhecer o fato histórico que é o que realmente lhes interessa.

Por outro lado, as reações imediatas ao postulado de Bultmann, proporcionadas por Joachim Jeremias (1900-1979), Ernst Käsemann (1906-1998) e Leonhard Goppelt (1911-1973) entre outros, tratavam-se de um empenho em superar as decepções proporcionadas pela Teologia Liberal e trazer novas esperanças ao mundo pós-guerra. Por mais nobres que tenham sido esses empenhos e, independentemente do resultado a que tenham chegado, não podemos deixar de concordar que são “subdeterminação de dados pela teoria”¹¹⁰. Nesse sentido, Todorov fundamentado em Spinoza – precursor do método histórico-crítico – afirma: “O objetivo da interpretação é o único sentido dos textos, e ela deve atingi-lo sem ajuda de nenhuma doutrina, verdadeira ou falsa”¹¹¹.

O próprio Bultmann futuramente se empenharia em desenvolver perspectivas mais otimistas sobre a teologia do Novo Testamento, o que fez foi a isso atitude engajada que se

¹⁰⁹ BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008.

¹¹⁰ EAGLETON, T. *Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.12.

¹¹¹ *Simbolismo e Interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.164.

diferencia da fria análise histórico-filológica realizada anteriormente pela tradição do liberalismo teológico alemão. A consciência da existência do Jesus histórico o levou a descrever um retrato desse homem fundamentado em perspectivas historicistas de seu mundo, em seu livro *Jesus*¹¹², mas o retrato do Jesus dos evangelhos sinóticos permaneceu válido em contrapartida a esse. Por isso entendemos que o sucesso da história das formas foi o causador de sua própria decadência.

Nos dias de hoje, no entanto, *A História da Tradição Sinótica* de Bultmann está defasada porque foram descobertos novos textos produzidos no contexto do judaísmo e do cristianismo antigo (pseudepígrafos e apócrifos), os quais não foram contemplados por sua pesquisa; mesmo assim, muitos dos resultados alcançados por ele, assim como suas perspectivas, ainda hoje parecem válidas em vista da pesquisa otimista e confessional que se desenvolveu posteriormente sobre a relação da vida de Jesus com o seu retrato expresso nos evangelhos.

Em 1984, mais um teólogo apresentou uma proposta de história das formas, dessa vez classificando todas as perícopes do Novo Testamento, e não apenas os evangelhos sinóticos, como fizeram Dibelius e Bultmann. Trata-se de Klaus Berger (nasc.1940), em sua obra, *As Formas Literárias do Novo Testamento [Formgeschichte des Neuen Testaments*¹¹³]. Diferentemente de seus predecessores, o foco de Berger não está nas formas orais pré-literárias nem no *Sitz im Leben*, mas sim nos gêneros literários em sua forma final, como aparecem nos textos do Novo Testamento e em sua classificação de acordo com a retórica aristotélica. Esse teólogo procede assim porque entende que é necessário separar a história literária da história oral, mas isso ocasionou a omissão do tratamento do segundo item.

Como se pode observar abaixo, Berger classifica as perícopes do Novo Testamento de acordo com os três gêneros retóricos de Aristóteles: simbulêutico, epidíctico e dicânico – que, por algum motivo o tradutor da obra ao verter para a língua portuguesa não usou a convenção mais comum em português: deliberativo, epidíctico e judiciário – e também subgêneros, além de uma outra classificação, nomeada por ele como “Gêneros abrangentes”, das formas literárias que não se enquadram em nenhum dos gêneros aristotélicos.

¹¹² São Paulo: Teológica, 2005.

¹¹³ São Paulo: Edições Loyola, 1998.

Perícopo	Classificação	
1.1-15	Gênero abrangente	1.2s Uso da Escritura (p.107) 1.2s Adnominação Fundamentada (p.151) 1.2s Citação do Antigo Testamento (p.107)
	Gênero simbulêutico	1.15 Adnominação Fundamentada (p.146) 1.15 Adnominação Protréptica (p.199)
	Gênero epidíctico	1.2 Enunciado com 'eu' (p.236, p.250) 1.7 Enunciado com 'eu' (p.237) 1.10s Relato de visão e audição (p.259) 1.11 Aclamação, predicação e doxologia (p.255) 1.11 Enunciado com 'eu' (p.235) 1.13 Relato sobre mártir (p.304) 1.14s <i>Itinerarium</i> (p.194) 1.14s Sumário (p.301) 1.15 Proclamação (p.210)
1.16-34	Gênero abrangente	1.29-31 Créia (p.81)
	Gênero epidíctico	1.19 <i>Mandatio</i> (p.285) 1.21-28 1.22 <i>Demonstratio</i> (p.282) 1.23-27 Relato sobre como alguém foi conhecido ou reconhecido 1.24 Aclamação, predicação e doxologia (p.215) 1.24 Diálogo (p.233) 1.29-31 Créia (p.81) 1.30s <i>Petitio</i> (p.284) 1.32-34 Sumário (p.301)
1.35-45	Gênero abrangente	1.35-38 Créia (p.77)
	Gênero epidíctico	1.41s <i>Mandatio</i> (p.285) 1.30s <i>Demonstratio</i> (p.284) 1.39 Sumário (p.301) 1.40-45 <i>Demonstratio</i> (p.284)
	Gênero simbulêutico	1.44 Simples exortação (p.112)
2.1-12	Gênero abrangente	2.1-12 Créia (p.81)
	Gênero epidíctico	2.11 <i>Mandatio</i> (p.287) 2.12 <i>Demonstratio</i> (p.282)
2.13-17	Gênero abrangente	2.16s Créia (p.77) 2.17 Sentença (p.61)
	Gênero simbulêutico	2.17 ^b Admonição pós-conversão (p.241)
	Gênero epidíctico	2.13 Sumário (p.299) 2.14 <i>Mandatio</i> (p.285) 2.17 Enunciado com 'eu' (p.241)
2.18-22	Gênero abrangente	2.18-22 Créia (p.77) 2.21-22 Parábola em sentido mais estrito (p.46)
2.23-38	Gênero abrangente	2.23-28 Créia (p.77) 2.25s Exemplo (p.30) 2.27 Sentença (p.64)
	Gênero simbulêutico	2.25 Admonição e Repreensão (p.181)

3.1-6	Gênero abrangente	3.1-6 Créia (p.81) 3.1-6 Argumentação Apologética (p.101) 3.4 Argumentação Apologética (p.100)
	Gênero epidíctico	3.6 Narrativa sobre ação de uma coletividade (p.292)
3.7-12	Gênero epidíctico	3.7-12 Sumário (p.301) 3.7-12 Relato sobre como alguém foi conhecido ou reconhecido (p.294) 3.7-8 Listas e Catálogos (p.207) 3.11 Aclamação, predicação e doxologia (p.215)
3.13-19	Gênero epidíctico	3.13-15 Sumário (p.300) 3.16-19 Listas e Catálogos (p.206)
3.20-35	Gênero abrangente	3.23-30 Créia (p.77) 3.23-30 Argumentação apologética (p.101) 3.24s. Exemplo (p.30) 3.24s. Parábola em sentido mais estrito (p.46) 3.27 Parábola em sentido mais estrito (p.47) 3.28s. Argumentação simbulêutica (p.93) 3.35 Admonição metafórica (p.38)
	Gênero Simbulêutico	3.28s. Admonição esquema ato-efeito (p.165)
	Gênero dicânico	3.22-30 Apologias e gêneros apologéticos (p.326)
4.1-20	Gênero abrangente	4.1-14 Discurso (p.67) 4.1-9 Parábola (p.48-49) 4.1-9 Alegoria e alegorese (p.58) 4.10-13 Alegoria e alegorese (p.59) 4.14-20 Discurso (p.67)
	Gênero Simbulêutico	4.3 Simples exortação (p.112) 4.19 Catálogos de virtudes e de vícios (p.138)
	Gênero epidíctico	4.11-13 Diálogo (p.231) 4.3-8; 14-20 Relato de visão e audição (p.255; p.258)
	Gênero dicânico	4.11b -12 Anúncio fundamentado na desgraça (p.328)
4.21-32	Gênero abrangente	4.21 Parábola em sentido mais estrito (p.46) 4.21 Parábola e sentença (p.50) 4.26-29 Parábola (p.48-49)
	Gênero Simbulêutico	4.24 Admonição esquema ato-efeito (p.163) 4.24 Simples exortação (p.112)
4.24-25	Gênero abrangente	4.25 Sentença (p.64)
4.26-34	Gênero abrangente	4.26-29 Parábola em sentido estrito (p.48-49)
	Gênero simbulêutico	4.34 ^a Simples exortação (p.112)
	Gênero epidíctico	4.33s. Sumário (p.299)
4.35-41	Gênero simbulêutico	4.38-40 Admonição e repreensão (p.179)
	Gênero epidíctico	4.35-41 <i>Demonstratio</i> (p.283) 4.39 <i>Mandatio</i> (p.285)
5.1-20	Gênero epidíctico	5.20 <i>Demonstratio</i> (p.281) 5.1-20 <i>Petitio</i> (p.285)

5.21-43	Gênero epidíctico	5.21-43 <i>Petitio</i> (p.284) 5.41 <i>Mandatio</i> (p.287) 5.28 Monólogo (p.298) 5.25-34 Relatos de exemplos do círculo dos discípulos (p.291)
	Gênero simbulêutico	5.39 Admonição e repreensão (p.179) 5.43 Simples exortação (p.112)
6.1-6	Gênero abrangente	6.1-6 Créia (p.77)
	Gênero epidíctico	6.1-6 <i>Demonstratio</i> (p.282) 6.5s. Sumário (p.301) 6.4 Enunciado com 'eu' (p.239)
6.7-16	Gênero abrangente	6.8s. Discurso (p.65)
	Gênero simbulêutico	6.8-11 Simples exortação (p.112)
	Gênero epidíctico	6.6-13 Sumário (p.298) 6.7-11 Comentários e comentários (p.227) 6.7 <i>Mandatio</i> (p.286) 6.12 O 'eu' do enviado (p.252) 6.12s. <i>Mandatio</i> (p.286) 6.14-16 Aclamação, pregação e doxologia (p.214)
6.16-29	Gênero epidíctico	6.17-29 Relatos de mártires (p.301)
6.30-44	Gênero epidíctico	6.30 Enunciado com 'eu' (p.252) 6.30-44 Diálogo (p.232) 6.30s. <i>Mandatio</i> (p.286) 6.30-32 Sumário (p.300)
6.45-52	Gênero epidíctico	6.50 Enunciado com 'eu' (p.237) 6.51-52 Diálogo (p.231) 6.45-52 Relato de visão e audição (p.260) 6.45-52 Relato sobre como alguém foi conhecido ou reconhecido (p.293)
6.55s	Gênero abrangente	6.55s Relato sobre mártir (p.301)
7.1-23	Gênero abrangente	7.1-13 Créia (p.77) 7.1-23 Discurso (p.68) 7.15 Sentença (p.62)
	Gênero simbulêutico	7.6-13 Admonição e repreensão (p.179) 7.18-23 Discurso normativo (p.193)
	Gênero epidíctico	7.3-4 Comentários e comentários (p.226) 7.15-23 Diálogo (p.231)
	Gênero dicânico	7.1-23 Combinação de apologia e acusação (p.327)
7.24-30	Gênero epidíctico	7.26-29 Diálogo (p.233) 7.24-30 <i>Petitio</i> (p.284)
7.31-37	Gênero epidíctico	7.31-37 <i>Petitio</i> (p.284) 7.34 <i>Mandatio</i> (p.287)
8.1-10	Gênero epidíctico	8.1-10 Diálogo (p.232) 8.1-9 <i>Mandatio</i> (p.286)
8.11-21	Gênero abrangente	8.11-13 Créia (p.77) 8.14-15 Créia (p.77) 8.19-21 Alegoria e Alegorese (p.59)
	Gênero epidíctico	8.11 <i>Petitio</i> (p.284) 8.15 Diálogo (p.232)

		8.17-21 Diálogo (p.231)
	Gênero simbulêutico	8.11-13 Simples exortação (p.113)
8.22-26	Gênero epidíctico	8.22-26 <i>Petitio</i> (p.284)
8.27-30	Gênero epidíctico	8.27-30 Aclamação, predicação e doxologia (p.214) 8.28 Relato sobre como alguém foi conhecido ou reconhecido (p.293) 8.29 Relatos de visões e audições (p.259)
8.31-33	Gênero epidíctico	8.31 Catálogo de perístase (p.207) 8.31 Vaticínio (p.265) 8.31-33 Diálogo (p.232) 8.31 Enunciado com 'eu' (p.247) 8.32-33 Relatos de exemplos do círculo dos discípulos (p.291)
	Gênero simbulêutico	8.33 Admonição e repreensão (p.179)
8.34-9.1	Gênero epidíctico	8.34-38 Relatos de exemplos do círculo dos discípulos (p.291) 8.35-9.1 Argumentação simbulêutica (p.93)
	Gênero abrangente	8.36 Sentença (p.62)
	Gênero simbulêutico	8.34 Admonição no esquema "ato-efeito" (p.160) 8.35 Admonição no esquema "ato-efeito" (p.161) 8.38 Admonição no esquema "ato-efeito" (p.155)
	Gênero epidíctico	8.38 Enunciado com 'eu' (p.242)
9.1-13	Gênero abrangente	9.1 Argumentação (p.93) 9.3 Comparação (p.29) 9.7 Discurso testamentário (p.76) 9.12 Discurso testamentário (p.76)
	Gênero epidíctico	9.1 Vaticínio (p.264) 9.2-7 Relato de visões e audições (p.259) 9.3 Descrição de aspectos e figuras (p.203) 9.10 ^b -13 Diálogo (p.229)
9.14-29	Gênero simbulêutico	9.19 Admonição e repreensão (p.179) 9.28-29 Admonição e repreensão (p.179)
	Gênero epidíctico	9.14-29 Diálogo (p.232) 9.14-29 <i>Mandatio</i> (p.285) 9.18 ^b -19 Relatos de exemplos do círculo dos discípulos (p.291) 9.28-29 Relatos de exemplos do círculo dos discípulos (p.291)
9.30-32	Gênero epidíctico	9.31 Vaticínio (p.265) 9.32 Diálogo (p.233)
9.33-50	Gênero epidíctico	9.33s Relatos sobre conflitos (p.292)
	Gênero abrangente	9.33-37 Créia (p.77) 9.38-41 Créia (p.77) 9.38-41 Argumentação simbulêutica (p.92) 9.40 Argumentação simbulêutica (p.93) 9.41 Admonição exemplificada (p.32) 9.41 Argumentação simbulêutica (p.94) 9.43 Sentença (p.63) 9.45 Sentença (p.63) 9.47 Sentença (p.63) 9.48 Citação do Antigo Testamento (p.106) 9.49-50 Admonição metafórica (p.38)

		9.50 Sentença (p.64) 9.50 Argumentação simbulêutica (p.88)
	Gênero simbulêutico	9.35 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.160) 9.37 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.170) 9.39 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.172) 9.41 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.157) 9.43 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.168) 9.43-47 Simples exortação (p.114) 9.45 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.168) 9.47 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.168)
10.1-12	Gênero abrangente	10.1-12 Créia (p.77) 10.6-8 Citação do Antigo Testamento (p.106) 10.6-9 Argumentação simbulêutica (p.93)
	Gênero simbulêutico	10.5 Admonição e repreensão (p.179) 10.9 Simples exortação (p.111) 10.11s Admonição no esquema “ato-efeito” (p.171) 10.1-11 Admonição e repreensão (p.179)
	Gênero epidíctico	10.11s Diálogo (p.229)
10.13-16	Gênero abrangente	10.13-16 Créia (p.77)
	Gênero simbulêutico	10.15 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.167)
	Gênero epidíctico	10.13-15 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 10.16 Cerimonial descrito (p.289)
10.17-31	Gênero abrangente	10.17-22 Créia (p.77) 10.17-31 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 10.25 Comparação (p.29) 10.23 Sentença (p.63) 10.23-25 Parábola em sentido mais estrito (p.49) 10.24 Sentença (p.63) 10.25 Sentença (p.63) 10.26s Créia (p.77) 10.27 Sentença (p.63) 10.28-31 Créia (p.77) 10.31 Sentença (p.62)
	Gênero epidíctico	10.17s Cerimonial descrito (p.289) 10.17-22 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 10.17-31 Diálogo (p.229) 10.17-22 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 10.17-22 <i>Mandatio</i> (p.286) 10.23-26 <i>Demonstratio</i> (p.282) 10.28 Enunciado com ‘eu’ (p.246)
	Gênero simbulêutico	10.21 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.156) 10.23s Admonição no esquema “ato-efeito” (p.168) 10.25 Admonição no esquema “ato-efeito” (p.168)
10.32-34	Gênero epidíctico	10.33s Vaticínio (p.265) 10.32 <i>Demonstratio</i> (p.282)
10.35-48	Gênero abrangente	10.35-40 Créia (p.77)

		10.41-45 Argumentação simbulêutica (p.88) 10.42-45 Sentença (p.65) 10.43s Argumentação simbulêutica (p.94)
	Gênero epidíctico	10.35-45 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 10.35-40 Diálogo (p.229) 10.35-41 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 10.45 Enunciado com 'eu' (p.238)
	Gênero simbulêutico	10.42-43 ^a Admoção no esquema "ato-efeito" (p.160) 10.42s Admoção Protréptica (p.200)
	Gênero dicânico	10.45ss Anúncio fundamentado de salvação (p.329)
10.46-52	Gênero epidíctico	10.46-52 <i>Demonstratio</i> (p.282) 10.46-52 <i>Petitio</i> (p.284) 10.47s Aclamação, predicação e doxologia (p.213) 10.52 <i>Mandatio</i> (p.287)
11.1-10	Gênero epidíctico	11.1-6 <i>Mandatio</i> (p.286) 11.1-10 Ação simbólica (p.290) 11.1-10 Aclamação, predicação e doxologia (p.213) 11.2;7 Vaticínio (p.263) 11.9s Hinos e orações (p.224)
11.11-26	Gênero abrangente	11.17 Citação do Antigo Testamento (p.107) 11.21-25 Argumentação Simbulêutica (p.89)
	Gênero simbulêutico	11.17 Admoção e repreensão (p.182) 11.23 Admoção no esquema "ato-efeito" (p.159) 11.24 Admoção no esquema "ato-efeito" (p.159) 11.25 Admoção no esquema "ato-efeito" (p.158) 11.25 Adnominação para situações especiais (p.153)
	Gênero epidíctico	11.12-14;20 Ação simbólica (p.290) 11.15-19 Ação simbólica (p.290) 11.25 Hinos e orações (p.220)
11.27-33	Gênero abrangente	11.27-33 Créia (p.77)
12.1-12	Gênero abrangente	12.1-9 Parábola e sentença (p.50) 12.1-9 Discurso (p.69) 12.1-12 Narrativa parabólica (p.51)
	Gênero simbulêutico	12.7 Simples exortação (p.111) 12.10 Admoção e repreensão (p.183)
	Gênero epidíctico	12.1-9 Relatos sobre o agir de Deus (p.296) 12.10s Relatos sobre o agir de Deus (p.297)
12.13-17	Gênero abrangente	12.13-17 Créia (p.77) 12.17 ^b <i>Demonstratio</i> (p.282)
12.18-27	Gênero abrangente	12.18-27 Créia (p.77) 12. 26s Argumentação epidíctica (p.96)
12.28-34	Gênero abrangente	12.28-34 Créia (p.77) 12.33 Discurso normativo (p.193)
	Gênero simbulêutico	12.28-33 Discurso normativo (p.194)
12.35-37	Gênero abrangente	12.35-37 Créia (p.77)
12.38-40	Gênero simbulêutico	12.38-40 Aviso contra falsos mestres (p.135)
	Gênero epidíctico	12.38 ^b -40 <i>Sýnkresis</i> (p.204)
12.41-44	Gênero abrangente	12.41-44 Créia (p.77)
	Gênero dicânico	12.43s Julgamente e parecer (p.329)

13	Gênero abrangente	<p>13 Discurso (p.66) 13.1-2 Créia (p.77) 13.3-37 Créia (p.77) 13.14 Citação do Antigo Testamento (p.107) 13.28s Parábola em sentido mais estrito (p.48) 13.32-37 Discurso parabólico (p.56) 13.32-37 Argumentação simbulêutica (p.94) 13.33 Argumentação simbulêutica (p.93) 13.34 Parábola (p.48) 13.36 Parábola (p.45) 13.36 Argumentação simbulêutica (p.94)</p>
	Gênero simbulêutico	<p>13.3 Admoção no esquema “ato-efeito” (p.157) 13.5 Admoção fundamentada (p.148) 13.6 Aviso contra os falsos mestres (p.135) 13.7 Admoção fundamentada (p.148) 13.8 Admoção fundamentada (p.148) 13.9 Simples exortação (p.113) 13.11 Admoção para situação especial (p.154) 13.13 Admoção no esquema “ato-efeito” (p.157) 13.14^b-16 Admoção para situação especial (p.154) 13.17 Anúncio de desgraça como admoção (p.183) 13.17 Texto com “ai” (p.189) 13.18 Admoção fundamentada (p.148) 13.19s Admoção fundamentada (p.148) 13.21-23 Admoção fundamentada (p.148) 13.22 Aviso contra os falsos mestres (p.135) 13.23 Simples exortação (p.113) 13.33 Simples exortação (p.113)</p>
	Gênero epidíctico	<p>13 Gênero apocalíptico (p.268) 13 Narrativa em gênero visionário e apocalíptico (p.288) 13.2 Vaticínio (p.267) 13.3-4 Diálogo (p.229) 13.5-7 Diálogo (p.229) 13.6 Enunciado com ‘eu’ (p.236) 13.7 Comentário e comentoção (p.226) 13.8 Comentário e comentoção (p.226) 13.8^b Vaticínio (p.264) 13.9 Vaticínio (p.266) 13.10 <i>Mandatio</i> (p.286) 13.10 Vaticínio (p.265) 13.21 Etiologia (p.299) 13.12s Vaticínio (p.266) 13.13 Vaticínio (p.266) 13.19s Vaticínio (p.267) 13.20 Comentário e comentoção (p.227) 13.20 Vaticínio (p.267) 13.21 Proclamação (p.212) 13.23 Vaticínio (p.263) 13.24-27 Vaticínio (p.267) 13.28s Vaticínio (p.267) 13.31 Comentário e comentoção (p.227) 13.32 Enunciado com ‘eu’ (p.238)</p>

	Gênero dicânico	13.11 Relato sobre testemunhas e nomeação de testemunhas (p.330)
14.1-11	Gênero abrangente	14.3-9 Créia (p.77)
	Gênero epidíctico	14.1-2 Narrações sobre as ações de uma coletividade (p.292) 14.1-2 Narração sobre as ações de uma coletividade (p.292) 14.1-10 Vaticínio (p.266) 14.3-5 Vaticínio (p.267) 14.3-8 Ação simbólica (p.290) 14.3-9 Diálogo (p.234) 14.9 Vaticínio (p.264) 14.10s Relato sobre as atividades e o destino de determinadas pessoas (p.295)
	Gênero dicânico	14.6-9 Apologia e texto apologético (p.326) 14.9 Anúncio fundamentado de salvação (p.329)
14.12-25	Gênero abrangente	14.21 Sentença (p.62)
	Gênero simulêutico	14.21 Admoção e repreensão (p.180) 14.21 Anúncio de desgraça como admoção (p.183) 14.21 Texto com “ai” (p.187)
	Gênero epidíctico	14.12-16 <i>Mandatio</i> (p.286) 14.13-15 Vaticínio (p.263) 14.16 Vaticínio (p.263) 14.17-21 Diálogo (p.229) 14.17-21 Enunciado com ‘eu’ (p.234) 14.22 Aclamação, predicação e doxologia (p.215) 14.22-25 Ação simbólica (p.290) 14.22-25 Etiologia (p.298) 14.24 Aclamação, predicação e doxologia (p.215) 14.25 Vaticínio (p.267)
14.26-31	Gênero epidíctico	14.27-30 Vaticínio (p.264) 14.28 Relato sobre mártir (p.303)
14.32-42	Gênero abrangente	14.32-42 Exemplo (p.31) 14.38 Sentença (p.63)
	Gênero simulêutico	14.38 Admoção e repreensão (p.179) 14.38 Admoção no esquema “ato-efeito” (p.158) 14.37s Admoção e repreensão (p.178)
	Gênero epidíctico	14.36 Hinos e orações (p.220) 14.37-38 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 14.41 Vaticínio (p.267) 14.41 Proclamação (p.211)
14.43-54	Gênero epidíctico	14.43-54 Relato sobre mártir (p.301) 14.54 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 14.54 <i>Sýnkresis</i> (p.205) 14.54 Diálogo (p.233)
14.55-65	Gênero abrangente	14.62 Citação do Antigo Testamento (p.107)
	Gênero simulêutico	14.62 Anúncio de desgraça como admoção (p.184) 14.63 Admoção no esquema “ato-efeito” (p.165) 14.65 Simples exortação (p.113)
	Gênero epidíctico	14.55-65 Relato sobre mártir (p.301) 14.55-65 <i>Sýnkresis</i> (p.205) 14.58 Vaticínio (p.265) 14.58 Enunciado com ‘eu’ (p.242)

		14.61s Diálogo (p.233) 14.61-63 Relato sobre mártir (p.303) 14.62 Enunciado com 'eu' (p.237)
	Gênero dicânico	14.57s Relato de testemunhas e nomeação de testemunhas (p.330) 14.63s Relato de testemunhas e nomeação de testemunhas (p.330)
14.66-72	Gênero epidíctico	14.66-72 Relato sobre mártir (p.301) 14.66-72 Relato de exemplo do círculo dos discípulos (p.291) 14.66-72 Diálogo (p.233) 14.66 <i>Sýnkresis</i> (p.205) 14.71 Proclamação (p.212) 14.72 <i>Sýnkresis</i> (p.205)
15.1-19	Gênero epidíctico	15.1-19 Relato sobre mártir (p.301) 15.1 Narrações sobre as ações de uma coletividade (p.292) 15.2 Diálogo (p.233) 15.7 ^b Comentário e comentação (p.226) 15.10 Comentário e comentação (p.226) 15.16-20 ^a Cerimonial descrito (p.289)
15.20-47	Gênero epidíctico	15.20-47 Relato sobre mártir (p.301) 15.33-37 Relato sobre mártir (p.303) 15.33 <i>Mandatio</i> (p.284) 15.34 Comentário e comentação (p.226) 15.34 Enunciado com 'eu' (p.248) 15.37-39 <i>Demonstratio</i> (p.282) 15.39 Aclamação, predicação e doxologia (p.214) 15.40s Listas e catálogos (p.206) 15.47 Listas e catálogos (p.206)
	Gênero simbulêutico	15.30-32 Simples exortação (p.113) 15.35-36 Simples exortação (p.113)
	Gênero dicânico	15.40s Relato de testemunhas e nomeação de testemunhas (p.330)
16.1-8	Gênero simbulêutico	16.1 ^a Admoção no esquema "ato-efeito" (p.157)
	Gênero epidíctico	16.1 Listas e catálogos (p.206) 16.1-8 Narrativa e resumo esquemático sobre o sofrimento e a salvação do justo (p.307) 16.3 Monólogo (p.298) 16.6 Proclamação (p.211) 16.6 Relato de visão e audição (p.257) 16.7 Relato sobre mártir (p.303)

A consequência do tratamento central que essa obra dá às formas literárias é que o evangelho passou a ser considerado como literatura individual, em contraposição ao que tinham afirmado os teólogos que desenvolveram a história das formas anteriormente ao enfatizarem seu aspecto coletivo e sua oralidade. Não é por acaso que Berger se dedica a

comparar o evangelho com os antigos gêneros biográficos¹¹⁴ da antiguidade greco-latina [greg. *βίος*; lat. *vita*], pois sua intenção é contestar Bultmann e proporcionar credibilidade ao evangelho no que concerne à sua narrativa da vida de Jesus. Entendemos que essa argumentação de Berger esteja mais fundamentada em motivações apologéticas do que em estudos histórico-filológicos.

Essa perspectiva teológica tem certa dose de apologética, incomum à cientificidade dos teólogos liberais, o que fica claro quando Berger expressa como ele próprio compreende seu trabalho teológico:

Que eu me dedique à história das formas como teólogo não se expressa no fato de eu contar com uma desescatologização progressiva da mensagem de Jesus; mostra-se antes em minha disposição a tomar a sério a extraordinária variedade dos gêneros literários exatamente em sua *diversitas* e considerá-la como **revelação do Deus único** (*unitas in diversitas*), sem ver este ou aquele gênero como mais especificamente cristão; mostra-se também minha pretensão de **estabelecer certa ligação entre o AT e o NT**, levando em consideração especialmente o judaísmo intertestamentário¹¹⁵.

A preocupação de Berger não é meramente analisar o texto, mas também trabalhar com os conceitos de “revelação” e ligação entre o Antigo e o Novo Testamento. Apesar de compreender que esse trabalho é relevante por sua função pastoral, notamos uma grande diferença em vista das propostas dos estudiosos do período anterior, como J. Weiss, Schweitzer, Wrede, Schmidt, Dibelius e Bultmann, pois todos eles se propuseram a estudar o Novo Testamento aceitando todos os resultados aos quais suas pesquisas conduziram, por mais críticas que fossem, enquanto isso, Berger tinha finalidades apologéticas para sua obra.

Ao relacionar o gênero evangelho com os gêneros biográficos do mundo antigo, Berger segue uma ideia comum em sua época que é enfatizar o texto em sua forma final e enfatizar tanto quanto possível os aspectos históricos do texto, como podemos citar, por exemplo, o livreto de Adela Yarbro Collins: *Marcos é uma vida de Jesus? [Is Mark's Gospel a Life of Jesus?]*¹¹⁶, em cujo final encontramos a resposta: “o evangelho é a boa notícia de que Deus agiu e está agindo na história para cumprir as promessas das escrituras e inaugurar a nova era”¹¹⁷. Note-se que não se trata de afirmar que o evangelho é um relato totalmente

¹¹⁴ BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.112-122.

¹¹⁵ *Idem*, p.16 (destaques nossos).

¹¹⁶ Milwaukee: Marquette University Press, 1990.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.63.

verídico e fidedigno da vida de Jesus, mas apenas afirmar que o evangelho expressa a atuação de Deus na história e não é um mito sem referência à realidade concreta.

Tanto do ponto de vista da exegese histórico-crítica quanto do ponto de vista das teorias da linguagem, o tratamento que Berger dá às fontes do Novo Testamento é questionável, pois já na década de 1980 existiam perspectivas linguísticas que entendiam que a análise dos gêneros deveria ser realizada a partir de sua conexão com as formas orais, conforme os estudos do Círculo de Bakhtin (que nessa época já circulavam na Europa Ocidental) que propôs que os gêneros do discurso fossem estudados a partir da oralidade¹¹⁸; além disso, a mera catalogação dos gêneros literários já era considerada como fruto de uma “retórica restrita”, conforme a expressão do estruturalista francês Gérard Genette (1930-2018)¹¹⁹. Não é por acaso que Berger assume deliberadamente que “é difícil que a exegese possa aproveitar alguma coisa, concretamente, da discussão sobre gêneros literários nas filologias modernas”¹²⁰. Todavia, achamos relevante utilizar sua classificação das perícopes de *Marcos* porque sua análise da forma final do texto é válida de acordo com critérios formais e certamente tem utilidade para o estudo do evangelho.

Vale a pena reiterar que, mesmo valorizando a história oral, é arriscado formular postulados e hipóteses sobre edições do *Evangelho conforme Marcos* que sejam distintas da que conhecemos (proto, deutero etc.), pois até hoje não foi encontrada nenhuma das fontes hipotéticas, tampouco há argumentos que convençam determinantemente que em algum momento textos como a *Fonte Q*, *Ur-Markus* e *Deuteromarkus* existiram concretamente. Por isso, as respostas para os problemas devem ser buscadas na oralidade e na ficcionalidade dos evangelhos e não em fontes hipotéticas e referentes históricos que, caso tenham existido, perderam-se totalmente de vista.

Considerações finais

No início do século XXI, devemos nos perguntar como é possível estudar os textos da Bíblia academicamente quase cem anos depois que a Teologia Liberal, que usava o método histórico-crítico perdeu importância nos centros de estudo de Teologia para dar espaço às propostas de estudos bíblicos engajadas em renovar a esperança para o mundo

¹¹⁸ BAKHTIN, M. M. *Os gêneros do discurso*. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.261-305.

¹¹⁹ GENETTE, G. *A retórica restrita*. In: COHEN, Jean et alii. *Pesquisas de Retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975, p.129-146.

¹²⁰ BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.22.

contemporâneo, como as influentes teologias Dialética de Karl Barth (1886-1968) e da Esperança de Jünger Moltmann (nasc.1926), que ao serem aceitas, tornam impossíveis a um biblista uma análise digna de ser chamada de científica, pois uma proposta de estudo bíblico, de cujo resultado final já se tenha conhecimento prévio seria o retrocesso à era pré-iluminista quando os dogmas eclesiásticos determinavam a interpretação a ser realizada de antemão.

É óbvio que no mundo contemporâneo existem – e existiram em todas as épocas – cientistas da religião, e até mesmo teólogos, que estão empenhados em rigorosas pesquisas científicas de cunho filológico-histórico, sem pretensão de reafirmar os dogmas, como é o caso do célebre estudioso estadunidense John Joseph Collins (nasc.1946) de origem católica, professor na Universidade de Yale. No entanto, o que se observa é que, para os estudiosos que se empenham no estudo acadêmico dos antigos textos sagrados do judaísmo e do cristianismo, o conceito “Teologia Bíblica” não faz mais sentido, pois no intuito de entender a Bíblia, suas ideias e imaginário e seu contexto histórico-social e cultural, interessa mais a literatura que não foi canonizada, a chamada literatura pseudepígrafa e apócrifa.

O mesmo poderíamos dizer dos estudiosos George W. E. Nickelsburg (nasc. 1934), Paolo Sacchi (nasc. 1930), Gabriele Boccaccini (nasc. 1958), James C. VanderKam (nasc. 1946), James M. Robinson (nasc. 1924), James H. Charlesworth (nasc. 1940) e tantos outros estudiosos que se empenham em estudar a teologia e o mundo da Bíblia, mas fazem isso analisando os textos que fazem parte de seu *background*, pois a organicidade da literatura canônica já foi desacreditada por muitos motivos há um bom tempo.

Podemos dizer que o conceito de Teologia Bíblica desmoronou com as descobertas da Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi em 1945 e dos Manuscritos do Mar Morto em 1947, mas também com o empenho dos eruditos europeus em editar as fontes pseudepígrafas e apócrifas, judaicas e cristãs, desde o século XVIII (a primeira antologia de pseudepígrafos de que se tem notícia é a de Johann Albert Fabricius, em 1713)¹²¹ e a consequente descoberta de que a literatura não canônica influenciou diretamente a literatura canônica, como é o caso do livro de *I Enoque* citado e aludido em muitos momentos do Novo Testamento; o veredicto só poderia ser que o cânon é uma construção apologética¹²² dos cristãos empenhados em fechar as portas para a pluralidade existente na Igreja antes de sua

¹²¹ HENZE, M. *Os Pseudepígrafos do Antigo Testamento Hoje*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p.43.

¹²² RICOEUR, P. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.281.

institucionalização. Nas palavras de Nogueira: “A ideia anacrônica a ser questionada e desconstruída nos estudos bíblicos é a de cânon”¹²³.

Além disso, não podemos deixar de mencionar as contemporâneas perspectivas histórico-sociológicas de análise da Bíblia, que reconstroem o mundo bíblico para chegar até o fato histórico, à comunidade cristã primitiva, mas para isso ignoram totalmente o texto bíblico, pois o que lhes interessa é a história tal como de fato aconteceu e não a sua representação plasmada pela narrativa que está registrada no texto bíblico.

Caracterizam-se assim as novas perspectivas sobre o Jesus histórico, representadas nos Estados Unidos principalmente por John Dominic Crossan e na Alemanha por Gerd Theissen. Se, por um lado, essas perspectivas são indiscutivelmente científicas – e isso elas são até demais, inclusive positivistas e teleológicas – podemos dizer, por outro lado, que seu desprezo pelo estudo das formas literárias impede que a reconheçamos como exegese propriamente dita, uma vez que sabemos que a exegese é a extração que se faz do sentido do texto que representa a realidade e não da realidade propriamente dita. Afinal, Hyden White¹²⁴ já denunciou que a história não é uma “ciência heróica”, desapaixonada, desinteressada e livre de valores e os exegetas já tomaram consciência disso¹²⁵.

É de se notar que, quando esses estudiosos chegam aos resultados finais de suas pesquisas, há uma nova narrativa hipotética sobreposta à que está registrada no texto provindo do mundo antigo, mas, como é pesquisa científica, essa nova narrativa só é verdadeira até ser desmentida ou superada, o que significa que, ao invés de se chegar a uma verdade objetiva sobre uma determinada narrativa, como era seu objetivo inicial, ocorre a criação de um novo texto, uma nova ficção, que em vista da primeira que está no registro do evangelho, padece de originalidade, porquanto nenhuma das duas é a verdade objetiva.

Apesar da validade e da importância – do ponto de vista histórico – dos resultados aos quais essas pesquisas têm chegado ao longo dos últimos anos, não pretendemos utilizá-las na presente tese, pois aqui o foco está no texto e não no fato histórico – como deixamos claro no capítulo anterior. O objetivo não é rejeitar totalmente a historiografia, mas dela usar apenas os dados que nos interessam e não as conjecturas feitas sobre etapas obscuras e totalmente inacessíveis da vida de Jesus.

¹²³ NOGUEIRA, P. A. S. *Apocrificidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p.23.

¹²⁴ *Meta-História*. São Paulo: Edusp, 1992; *Trópicos do Discurso*. São Paulo: Edusp, 1994.

¹²⁵ COLLINS, J. J. *The Bible After Babel*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2005, p.29.

Não há dúvidas entre os estudiosos quanto à existência de Jesus. Desde muito tempo os especialistas em história do Novo Testamento se convenceram que era verdade que no primeiro século houve um camponês humilde, nascido em Nazaré, que passou a maior parte de sua vida atuando como mestre e taumaturgo nas regiões da Galileia até ser sentenciado à crucificação quando se dirigia à Jerusalém acompanhado por um pequeno grupo. O estudioso cético, Bart Ehrman, escreveu em 2012 um livro destinado a afirmar a veracidade da existência de Jesus contra as seitas que propunham um novo modelo de religião sob a alegação de que Jesus fora apenas um mito. Para isso Ehrman¹²⁶ retoma os argumentos antigos que foram repetidos por muitos estudiosos antes dele, os quais apontam para as antigas fontes não cristãs que testemunham a vida de Jesus, a plausibilidade histórica dos evangelhos e as fontes externas aos evangelhos. Essas informações consensuais são o bastante para quem pretende focar no texto e não na reconstrução histórica. Embora não seja nosso objetivo analisar a veracidade dos referentes históricos das narrativas do evangelho, é o bastante saber que no atual estágio da pesquisa, não há estudos relevantes que neguem a existência de Jesus.

No que se refere ao desmoronamento da Teologia Bíblica, a crise instaurada é evidente pelas teorias que minaram a confiança que se tinha na referida Teologia a partir do desenvolvimento de hipóteses que surgiram em seu próprio interior, como mencionamos a hipótese da *Fonte Q*, a hipótese do *Ur-Markuse* do *Deuteromakus*, as exageradas especificações sobre o lugar em que o texto foi escrito, suas questões autorais e suas formas pré-literárias que nunca foram provadas e nunca poderiam ser. Evidência desse exagero na elaboração de hipóteses foi a falsificação criada por Morton Smith (1915-1991) sobre o *Evangelho Secreto de Marcos*, a qual é provável que o estudioso tenha feito apenas para testar a valorização que o público acadêmico dava a esse tipo de novidade e o conhecimento que os mesmos tinham da legitimidade de uma fonte antiga¹²⁷.

Assim, diante das dificuldades contemporâneas existentes para se estudar os textos bíblicos academicamente (sem perspectivas engajadas que interfiram antecipadamente nos resultados da pesquisa; sem definições endógenas como as de cânon e revelação; mas também sem aderir a perspectivas positivistas), podemos dizer que nos vemos diante do colapso da Teologia Bíblica e somos levados a concordar com o que Eagleton afirma a respeito de nossa época: “Mas presume-se que haveria uma necessidade de explicar como e se

¹²⁶ EHRMAN, B. D. *Jesus Existiu ou Não?* Tradução de Anthony Cleaver. Rio de Janeiro: Agir: 2014.

¹²⁷ *Idem*. *Cristianismos Perdidos*. Barcelona: Ares y Mares, 2004, p.107-143.

podemos conhecer o mundo diante do aparente colapso de alguns modelos epistemológicos clássicos (...)”¹²⁸. Nesse aspecto, entendemos que para explicar os textos bíblicos depois desse colapso, é necessário recomeçar a construir a plausibilidade, não apenas da Bíblia, mas também a partir do discurso religioso desde o princípio, ou seja, estabelecendo-o conforme os estatutos das Ciências da Linguagem, para que assim se ofereçam respostas satisfatórias para o nosso mundo.

¹²⁸ *Ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p.21.

III. A LINGUAGEM POPULAR DE MARCOS

O Evangelho na Fissura dos Gêneros Retóricos e Poéticos

Esse mundo peculiar e doente em que os evangelhos nos introduzem – como o de um romance russo, no qual a escória da sociedade, as doenças nervosas e o idiotismo “infantil” parecem ter um encontro... (Friedrich Nietzsche)¹

A estrutura carnavalesca é semelhante ao indício de uma cosmogonia que não conhece a substância, a causa, a identidade, fora da relação com o todo que existe apenas em e pela relação (Julia Kristeva)²

Introdução

No capítulo anterior apresentamos o desenvolvimento dos estudos acadêmicos sobre os evangelhos – realizados na Alemanha durante o apogeu da Teologia Liberal, ocorrido entre o fim do século XVIII e o período que precedeu a Primeira Grande Guerra – que conduziram ao surgimento do procedimento exegético chamado história das formas que, por sua vez, levou à conclusão de que o evangelho não é uma descrição histórica da vida de Jesus, mas, diferentemente disso, é uma construção teológica da vida de Jesus, que supre os anseios existenciais e atende às necessidades de legitimação da identidade dos primeiros cristãos que são contemporâneos ao período em que o evangelista (narrador do evangelho) o elaborou e não da época da própria vida de Jesus.

Esses resultados foram alcançados através dos estudos que seguiram os procedimentos da história das formas propostos por Schmidt, Dibelius e Bultmann; mas, paralelamente, conclusões semelhantes foram indicadas pelos estudos históricos de Wrede, J. Weiss e Schweitzer. Eles mostraram que um possível retrato histórico de Jesus não corresponderia à imagem piedosa e anacrônica que a Teologia Liberal pretendia usar para transmitir valores éticos que supostamente conduziriam o mundo moderno ao desenvolvimento moral que deveria acompanhar o vertiginoso progresso tecnológico que aconteceu na virada do século XIX para o XX.

Nossa argumentação fundamental é que os resultados alcançados pelos estudiosos que usaram a história das formas na última fase da Teologia Liberal não foram contestados

¹ *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.37.

² *Introdução a Semanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, p.155.

por argumentos fundamentados nas formas literárias dos evangelhos, ao contrário, houve o surgimento da Teologia Dialética, que levou ao desenvolvimento de perspectivas de estudos apologéticos que tinham a intenção de ajudar o mundo pós-guerra a se restabelecer moralmente, trazendo-lhe uma mensagem de esperança; mas essa não era uma pesquisa rigorosamente acadêmica como foram as desenvolvidas anteriormente no período do apogeu do liberalismo teológico.

É óbvio que a Teologia Liberal tinha suas fragilidades. Descrevemos a influência do idealismo alemão, caracterizado por uma perspectiva incisivamente historicista (hegelianismo) e por uma visão de mundo pouco voltada para os aspectos concretos da realidade humana (kantismo). No entanto, mesmo com as limitações filosóficas de seu tempo, o liberalismo teológico, quando se pôs a pesquisar sobre a religião cristã e a Bíblia empenhou-se cientificamente, tanto abrindo mão dos dogmas quanto aceitando os resultados que não confirmavam as hipóteses estabelecidas previamente.

O conseqüente descredenciamento da Teologia Liberal por ser associada à visão otimista de mundo do período pré-guerra é um clássico caso de “jogar o bebê fora junto com a água do banho” – como diz o ditado medieval – pois a Teologia Dialética que a sucedeu tem uma evidente ruptura com os procedimentos analíticos usados na exegese bíblica e não é por acaso que os conceitos “revelação” e “cânon” fazem parte de seu vocabulário. O que restou para os estudiosos das décadas seguintes que não queriam submeter suas pesquisas a resultados previstos pelas perspectivas confessionais foi aderir à historiografia e às ciências sociais, tirando o foco do “texto” – em sua concepção descrita em nosso primeiro capítulo.

O que propomos agora é a tarefa de acessar as concepções que se tem do evangelho a partir de perspectivas filológicas e literárias que não têm pressupostos necessariamente teológicos e religiosos sobre o texto. Para a realização de tais estudos, procederemos com a apresentação da descrição da concepção literária que se tinha do evangelho desde o mundo antigo, a partir da leitura dos tratadistas gregos e latinos e da visão que intelectuais contemporâneos têm dos cânones literários do mundo antigo; em seguida passaremos aos três filólogos: Auerbach, Frye e Bakhtin, privilegiando as concepções teóricas do último.

Esse procedimento pode ser chamado de “poética histórica”, segundo a concepção de Meletínski que realiza uma análise que liga os mitos à cultura geral e aos gêneros literários em particular³; ainda que esse próprio autor não seja central na investigação realizada nesse

³*Harmonia Mítica com o Cosmos*. In: BERNADINI, A. F. FERREIRA, J. P. [org]. *Mitopoéticas*. São Paulo: 152

capítulo, podemos dizer que seu modo de relacionar o mito com a literatura é a chave pela qual também lemos os procedimentos de Auerbach, Frye e Bakhtin. Os resultados alcançados levarão à compreensão da linguagem popular de *Marcos*, a partir de uma concepção do gênero evangelho, não como forma teórica, como se pensava na antiga retórica e na antiga poética, mas como gênero no sentido das contemporâneas Ciências da Linguagem.

1. A fissura entre os gêneros retóricos e poéticos

No mundo antigo, Aristóteles (384 a.C.–322 a.C.) foi o principal pensador, cuja obra apresenta reflexões sobre a classificação do que hoje denominamos gêneros discursivos. Suas elaborações a esse respeito encontram-se na *Retórica* e na *Poética*. Em *Metáfora Viva*, Ricoeur apresenta a relação das duas disciplinas que são tratadas nos livros de Aristóteles ao afirmar que “sua análise [a de Aristóteles] situa-se no cruzamento de duas disciplinas – a Retórica e a Poética – que têm objetivos distintos: a “persuasão” no discurso oral e a *mimesis* das ações humanas na poesia trágica”⁴. Na sequência do mesmo texto, o filósofo francês ainda afirma o seguinte:

A retórica, já se disse, foi antes de tudo uma técnica de eloquência; seu alcance é o mesmo da eloquência, a saber, gerar a persuasão. Ora, esta função, por mais vasta que seja sua extensão, não cobre todos os usos do discurso. A poética, arte de compor poemas, trágicos principalmente, não depende, nem quanto à função nem quanto à situação do discurso, da retórica, arte da defesa, da deliberação, da repreensão e do elogio. A poesia não é eloquência. Ela não visa à persuasão, mas produz a purificação das paixões do terror e da piedade. Poesia e eloquência produzem assim dois universos de discurso distintos⁵.

Com essas noções conceituais sobre a distinção cruzada existente entre a Retórica e a Poética, proposta por Ricoeur para refletir sobre os gêneros discursivos a partir de cada uma dessas áreas do saber, podemos nos propor a refletir sobre o gênero do evangelho, e assim o faremos primeiramente a partir das classificações canônicas oferecidas pelos tratadistas do mundo greco-romano.

Para tratar primeiro da Retórica, podemos dizer então que encontraríamos nela a possibilidade de analisar os discursos a partir de seus gêneros, os quais são classificados de acordo com seu uso prático, pois Todorov afirma: “a retórica ensina a praticar o tipo de

Associação Editorial Humanitas, 2006, p.53.

⁴ São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.10.

⁵ *Ibidem*, p.23.

discurso que convém a cada caso particular”⁶. Mesmo com essa afirmação, o estudioso búlgaro não quer dizer que a retórica é meramente uma espécie de manual de uso prático da linguagem ao estilo *how make*, pois a fundamentação dos argumentos, a classificação dos gêneros e de cada elemento da linguagem em seu uso público – depois da influência determinante de Aristóteles – afirma serem procedimentos de um saber filosófico.

A noção de verdade que a Retórica propõe não é tão relativa quanto a que os sofistas propunham, embora também não seja demonstrativa, como é a Lógica. Originalmente, o objetivo da Retórica era apresentar aos membros da *pólis* grega os modos de se persuadir daquilo que é plausível, adequado a cada ambiente em que se faz necessário o uso da linguagem.

Ricoeur descreve os destinos dos usos práticos da retórica na *pólis*: o tribunal, a assembleia e o panegírico⁷ e a cada um deles correspondia um gênero retórico, respectivamente: o judiciário, o deliberativo e o epidíctico. O pensador francês entende que o uso que Aristóteles fazia da retórica, embasada filosoficamente na argumentação, era uma domesticação do antigo uso que os sofistas fizeram da palavra, na tentativa de apreender seu potencial persuasivo. Isso quer dizer que a retórica pretendia ser a “técnica” [greg. *τέχνη*]⁸ do domínio de uma capacidade inerente ao ser humano, a eloquência.

Podemos constatar com muita clareza que o próprio Aristóteles entendia que a retórica era algo espontâneo, inerente a todos os seres humanos, mas que, no entanto, era passível de ser desenvolvida como uma *τέχνη*, como podemos ler no excerto tirado da abertura da *Retórica*.

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular

De fato, **todas as pessoas de alguma maneira participam de uma ou de outra**, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar.

Simplesmente, na sua maioria, **umas pessoas fazem-no ao acaso**, e, outras mediante a prática que resulta do hábito. E porque os dois modos são possíveis, é óbvio que seria também possível estudar a razão pela qual tanto são bem-sucedidos os que agem por hábito como **os que agem**

⁶ *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.83.

⁷ *Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.18.

⁸ Estamos conscientes que em sua primeira acepção, o termo grego *τέχνη* significa: “arte, habilidade, método regular de fazer alguma coisa” (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press, 2007, p.702). Todavia, mantemos a tradução da palavra como técnica porque é assim que Ricoeur traduz, pode conferir inclusive na edição francesa, na qual aparece *technique*. Cf. RICOEUR, P. *La Métaphore Vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975, p.14.

espontaneamente, e todos facilmente concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte⁹.

Nossos destaques no excerto permitem entender que existe uma retórica inerente a todo ser humano que poderia ser definida como eloquência e outra domesticada, filosoficamente definida por Aristóteles como argumentação, a qual deve ser praticada como uma *τέχνη*. No entanto, mesmo a retórica argumentativa nunca tirou de cena a eloquência, que sempre constou de seus elementos. Todorov, em explanações que convergem para as propostas de Ricoeur em *Metáfora Viva*, afirma o seguinte da retórica aristotélica:

A retórica tem por objeto a eloquência; ora, a eloquência é definida como fala eficaz, que permite agir sobre o outro. A retórica não apreende a linguagem como forma – ela não se preocupa com o enunciado enquanto tal – mas a linguagem como ação; a forma linguística passa a ser o ingrediente de um ato global de comunicação (de que a persuasão é a espécie mais característica). É sobre as funções da fala, não sobre a estrutura, que se interroga a retórica. O elemento constante é o objetivo a alcançar: persuadir (ou, como dirão mais tarde, instruir, comover e agradar); os recursos linguísticos são levados em consideração, na medida em que podem servir para alcançar esse objetivo¹⁰.

A retórica como “fala eficaz”, conforme os termos descritos acima por Todorov, está sempre relacionada com um aspecto real da existência, qualquer que seja seu conteúdo. O orador eloquente tem em primeiro plano o uso da “linguagem como ação”, ou seja, uma performance comunicativa que persuadirá seu auditório ou interlocutor. Esse “ato global”, na retórica aristotélica, deve manter equilibrados os elementos *éthos* [caráter], *páthos* [sentimento] e *lógos* [discurso], os quais compõem um conjunto de itens inerentes à retórica persuasiva, conforme o próprio Aristóteles afirma:

“Persuade-se pelo caráter [greg. *ἦθος*] quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé” (...) “Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção [greg. *πάθος*] por meio do discurso” (...) “Persuadimos, enfim, pelo discurso [greg. *λόγος*], quando mostramos a verdade ou o que parece a verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular”¹¹.

⁹ São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.5 (destaque nosso).

¹⁰ *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.82.

¹¹ *Retórica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.13-14.

Quando um desses elementos se sobrepõe aos demais, a retórica não alcança com êxito a persuasão. Torna-se pedante quando o caráter do orador (*éthos*) sobrepõe-se, apelativa quando toca exageradamente as paixões (*páthos*) do auditório e intelectualista quando o discurso (*lógos*), que é o elemento racional, é desproporcional ou desnecessário em vista do nível intelectual do auditório.

A motivação para o desenvolvimento de uma atividade persuasiva só faz sentido onde as verdades não são absolutas nem há regime autoritário que imponha uma verdade como única possível¹². Não foi por acaso que, como afirmamos reiteradamente, a retórica surgiu na pólis grega, lugar onde existia o ideal de democracia e também a busca racional pela verdade. Esse foi o ambiente ideológico que proporcionou condições para o surgimento formal de uma técnica de persuasão, primeiro desenfreadamente eloquente (sofística), depois comedidamente argumentativa (retórica aristotélica), mas em ambos os casos, perlocutória – como é de se esperar já que o termo grego *ρήτορική* deriva de *ρήτωρ* [port. orador]. Nesse contexto citadino em que há múltiplas possibilidades de verdade “o homem público não pode permitir-se falar mal”¹³, a palavra é sua arma¹⁴.

Segundo Ricoeur, a Poética, por sua vez, não pretende persuadir; sua realização se dá pela composição [greg. *ποίησις*] de uma representação ou imitação [greg. *μίμησις*¹⁵] essencial das ações humanas, cuja finalidade é produzir purificação¹⁶ [greg. *κάθαρσις*]. O próprio Aristóteles afirma na *Poética* que a *μίμησις* – que é uma ação congênita ao ser humano, quer a faça por prazer, quer para produzir conhecimento – é realizada por meio do ritmo, da linguagem e da melodia, combinados ou não. Os gêneros superiores: a tragédia, a epopeia e a lírica são *μίμησεις* da ação de homens superiores, enquanto a comédia, a sátira e a poródia são *μίμησεις* de inferiores¹⁷.

Independentemente das ações superiores ou inferiores serem o alvo de imitação [greg. *μίμησις*], para que seja elaborada a poesia [greg. *ποίησις*], a cada uma delas corresponde uma métrica apropriada. Assim, o uso adequado das formas poéticas é o que faz de alguém um poeta, já que a narrativa [greg. *μύθος*] que será desenvolvida (seja narrada, dramatizada ou cantada, de acordo com o que seu determinado gênero exige) não é original, mas sim, uma readaptação de uma ação humana conhecida e que já está no arcabouço do

¹² MEYER, M. *Questões de Retórica*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 11.

¹³ TODOROV, T. *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.112.

¹⁴ *Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 18.

¹⁵ Verbete: *μίμησις*: “imitação”. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press, 2007, p.447.

¹⁶ *Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 23.

¹⁷ ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2015, p.49; 51.

imaginário de sua audiência. O termo readaptação é válido, quer compreendamos *μίμησις* como imitação, quer compreendamos como representação.

Ernst Robert Curtius afirma o seguinte sobre a relação entre poesia e prosa:

Segundo antiga concepção, a poesia e a prosa não constituem formas de expressão fundamentalmente separadas. Ambas estavam compreendidas dentro do conceito de “discurso”. Poesia é discurso metrificado. Mas desde Górgias, com ela rivaliza a prosa artística. Já nos tempos de Isócrates se discutia a questão de saber qual a “mais difícil”, a poesia ou a prosa¹⁸.

A despeito disso, Aristóteles afirma que: “a arte que emprega apenas discursos em prosa, desprovidos de acompanhamento, ou os versos – estes quer combinando as métricas entre si quer utilizando um único gênero de métrica –, permanece, até o presente anônima”¹⁹. Isso significa que os gêneros em prosa não são objeto de sua teoria da composição, de sua *Poética*. Assim como não o é o gênero historiográfico, porque narra o que aconteceu, diferentemente dos gêneros poéticos que narram o que poderia ter acontecido e por isso são superiores.

Não apenas Aristóteles procede assim ao desclassificar os gêneros em prosa, mas também outros tratadistas do mundo antigo, como Quinto Horácio Flaco (65 a.C. – 8 a.C.), que lamenta os que reivindicam serem poetas sem dominar o uso adequado da métrica: “Se não posso nem sei respeitar o domínio e o tom de cada gênero literário, por que saudar-me em mim um poeta? por que a falsa modéstia de preferir a ignorância ao estudo?”²⁰.

Com nosso olhar anacrônico do século XXI, todavia incisivo, podemos dizer que o que está sob julgamento nesse caso não é apenas a poesia, mas quem a produz, pois está praticando uma *τέχνη* inabilmente e seu resultado não merece sequer ser julgado, pouco interessa seu conteúdo e sua forma, caso não siga os cânones. Isso é muito importante para Horácio porque sua obra destaca a relação dos gêneros com as métricas²¹, as quais ele entende que é necessário serem preservadas sem inovações insolentes, bem como o caso dos gêneros das peças dos romanos que não seguiram as leis da métrica. Sobre isso afirma o seguinte: “(...) mas a liberdade descambou num excesso e violência, que pedia repressão legal; aprovou-se uma lei e, tolhido o direito de fazer mal, o coro calou-se ignobilmente”²².

¹⁸ *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp, 2013, p.198.

¹⁹ *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2015, p.43.

²⁰ *Poética*. São Paulo: Editora Cultrix, 2005, p.57.

²¹ TRIGALI, D. *A Arte Poética de Horácio*. São Paulo: Editora Musa, 1993, p.76.

²² *Poética*. São Paulo: Editora Cultrix, 2005, p.63.

Essa concepção dos tratadistas era amplamente compartilhada pelos intelectuais do mundo greco-romano, como podemos ver claramente na expressão do poeta e orador romano Décio Júnio Juvenal (c. 55 d.C. – 127 d.C.), autor que escreve sob o gênero da sátira romana, cuja característica é essencialmente conservadora²³. Depreende-se de sua poesia a censura aos que não estão totalmente adaptados ao estilo de vida da elite romana tradicional ou simplesmente não a conhecem. Notemos como, nas palavras de Juvenal, a pobreza torna os homens desprezíveis e inaptos ao convívio com os nobres e conseqüentemente incapazes do exercício das atividades praticadas por eles:

O que me diz do fato de que o mesmo pobre oferece pábulo e motivo de gracejos a todo mundo, se o manto está sujo e descosturado, se a toga é desproporcional às suas medidas e leva um sapato que está aberto porque rompeu a pele ou exhibe mais de um remendo o linho grosso e fresco de costura bagunçada? Nada tem a desgraçada pobreza mais dura em si mesma que o fazer aos homens ridículos. – Que saia! Diz o zelador – se tem pudor, e se levante da cadeira dos cavalheiros (*Sátira III*)²⁴.

Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), célebre intelectual de seu mundo, foi preceptor do jovem imperador Nero e ao longo de sua vida realizou praticamente todas as atividades destinadas aos homens intelectuais do mundo greco-romano, como a filosofia, a política e a poesia. Durante o período em que esteve expatriado, Sêneca escreveu cartas bajuladoras para buscar o favor de Lucílio, governador da Sicília; obviamente, sua intenção era a libertação de seu exílio na Córsega, ocorrido entre 41 e 49 d.C. e, para tanto, escreveu cartas nas quais dava instruções filosóficas para que seu amigo se tornasse um estóico e assim ‘aprendesse a viver’. Em um de seus textos, expressou o que pensava sobre a quem são apropriadas as artes liberais:

Tu desejas saber o meu pensamento sobre os estudos liberais? Nenhum deles é objeto da minha admiração, não considero nenhum como um bem, porque todos visam o lucro, são artes venais, úteis apenas para preparar a mente para não constrangê-lo (...) Neste quesito permitir-me-ás não seguir o que se convencionou. Ninguém me faz assumir entre o número daqueles que praticam as artes liberais: nem pintores nem escultores ou marmoristas, nem demais serviçais da pompa. Também elimino dos estudos liberais os lutadores e sua sabedoria de misturar óleo e lama e elimino-os porque, se não fizesse isso, teria de aceitar de modo semelhante perfumistas e cozinheiros e todos os outros que colocam sua habilidade a serviço de nossos prazeres. (...). Posidônio fala que são quatro as espécies das artes: as vulgares e humildes, as recreativas, as didáticas e as liberais. As vulgares são

²³ MINOIS, G. *História do Riso e do Escárnio*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p.87.

²⁴ Tradução nossa.

as dos trabalhadores manuais, que se ocupam em prover as necessidades da vida, e em que não há nada que se pareça com a honra ou virtude” (*Aprendendo a Viver*, Carta 88)²⁵

Apesar de dizer ‘retoricamente’ que não segue o que é convencional, sua descrição da relação das artes liberais como atividade exclusiva dos homens livres faz parte da tradição dos homens de cultura do Império Romano.

O também renomado orador Marco Túlio Cícero (106 a.C.–43 a.C) já havia se expressado em termos muito semelhantes aos de Sêneca no século anterior:

No que diz respeito a comércios e outros meios de subsistência, quais devem ser considerados adequados a um cavalheiro e quais são vulgares. Em geral, fomos ensinados como segue: em primeiro lugar, são rejeitados esses meios de subsistência que são indesejáveis; os que acarretam má vontade às pessoas, como é o caso dos cobradores de impostos e usurários. São vergonhosos e vulgares os assalariamentos de todos os trabalhadores contratados que são pagos pelo mero trabalho manual e não pela habilidade artística porque, no caso deles, o próprio salário que recebem é uma garantia de sua escravidão. Vulgares, devemos considerar também aqueles que compram de comerciantes atacadistas para o varejo imediatamente porque não teriam lucro sem muita mentira; e, na verdade, não há ação que seja mais mesquinha do que a deturpação. E como todos os operários estão engajados em negócios vulgares, nenhuma oficina pode ter qualquer coisa liberal. Menos respeitáveis de todos são aqueles comércios que satisfazem prazeres sensuais. “Peixeiros, açougueiros, cozinheiros, salsicheiros e pescadores”, como diz Terêncio. Acrescentem-se a esses, se quiserem, os perfumistas, bailarinos e todo corpo que faz espetáculo (*Dos Deveres*, I.42.150)²⁶.

Diante dessas descrições sobre as exigências dos homens quanto às características dos gêneros retóricos e dos gêneros poéticos, as quais estão relacionadas também com o tipo de pessoa que as elabora, é óbvio que o evangelho só poderia ser considerado espúrio, pois não se enquadra, de modo algum, nas classificações dos tratadistas do mundo antigo.

No mundo antigo não houve gênero canônico, quer na retórica, quer na poesia ou na historiografia, que servisse para classificar o evangelho. Também não há testemunho de homem culto, de acordo com os critérios do mundo greco-romano, que o admirasse pela sua forma, por seu conteúdo ou por alguma de suas características e intenções. Mesmo Trifão, o judeu intelectual, que serviu de interlocutor para Justino Mártir, quando falou bem do evangelho, deve ser entendido por nós como uma personagem simulada pelo autor do diálogo (*Diálogo com Trifão* X, 2).

²⁵ Tradução nossa.

²⁶ Tradução nossa.

2. A poética histórica do evangelho

Os excertos supracitados indicam que o evangelho, como qualquer texto de gênero híbrido na antiguidade, ainda que escritos em língua grega ou latina, não estariam, em hipótese alguma, no escopo de nenhum tratadista do mundo greco-romano por vários motivos, pois não se classificavam nem nos gêneros retóricos nem nos poéticos, ao mesmo tempo, que se tratava de literatura de escravos e marginalizados de um pequeno grupo de sectários de um pequeno povo estrangeiro, que praticava costumes excêntricos e tinha uma religião estranha e subversiva à vista das elites intelectuais e das autoridades civís. O conteúdo desse livro era sério demais para a comédia, cotidiano demais para a tragédia e politicamente insignificante para a historiografia²⁷.

Auerbach, em seu artigo *Sermo Humilis*, descreveu detalhadamente o que os homens cultos do mundo antigo achavam do evangelho para mostrar como, paradoxalmente, o gênero de estilo mais baixo expressava a sublimidade e, pouco a pouco, com o crescimento do cristianismo, tornar-se-ia majoritário na Europa e decisivamente influente para a cultura ocidental e seu modo de plasmar a realidade. Assim, descreveu do seguinte modo a forma como os intelectuais desprezavam os textos cristãos:

A maioria dos pagãos cultos considerava a literatura paleocristã (em grego e especialmente em latim) como ridícula, confusa e repugnante. Não apenas o conteúdo parecia-lhes uma superstição infantil e absurda, também a forma representava um insulto ao seu gosto: o vocabulário e a sintaxe pareciam ineptos, vulgares e eivados de hebraísmos, quando não exagerados e grotescos. Algumas passagens de força inegável davam a impressão de mistura turva, fruto de mentes incultas, fanáticas e sectárias. A reação era de mofa, desprezo e horror. Parecia-lhes inconcebível e inaceitável a pretensão desses escritos de tratar dos problemas mais profundos, de oferecer iluminação e redenção aos homens²⁸.

Em outro de seus textos, *Fortunata*, o filólogo destaca como a oposição do evangelho à antiga convenção estilística do mundo antigo levou à decadência dos critérios da Poética e da Retórica. O desprezo pelos gêneros baixos era tanto pela forma quanto pelo conteúdo. Por exemplo, o modo como a narrativa do evangelho tomava pessoas simples da cotidianidade de sua condição vulgar, como um pescador qualquer, um publicano qualquer, um jovem rico qualquer, uma samaritana qualquer, uma adúltera qualquer, não para

²⁷ AUERBACH, E. *Fortunata*. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.39.

²⁸ *Sermo humilis*. In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.50.

apresentá-los de forma cômica, como faria a comédia, mas para colocá-las diante de Jesus, o filho de Deus.

Basta ler uma estrofe da comédia *O Truculento* de Plauto, para perceber como as pessoas simples eram apresentadas de modo estereotipado. No caso dessa peça, note-se a fala da prostituta, dotada de estereótipos negativos que a associam à ganância, à bebedice e a toda sorte de imoralidades:

A minha mão proíbe-me de acreditar em alguma coisa antes de ela a ter na sua posse. É preciso comida para o menino, é preciso também para a comadre que dá o banho ao menino, é preciso para a ama, para ela ter leite, vinho velho em abundância para beber dia e noite, é preciso lenha, é preciso carvão, é preciso faixas, travesseiros, berço, o enxoval para o berço, é preciso alguma coisa o dia inteiro. Não há um único dia em que a tarefa se dê por terminada, pois há sempre outra tarefa. É que os filhos de soldados não podem ser criados como pássaros (V, 1)²⁹.

Não apenas o modo como o evangelho dá voz aos personagens humildes sem estereótipos preconceituosos, é também estranha ao gosto do mundo antigo a história da paixão, que trata da narração de uma ação policial e suas consequências, eventos para os quais o registro por escrito era inconcebível na antiguidade, a não ser como farsa ou comédia³⁰.

Auerbach expressa claramente como o evangelho era contraditório na concepção dos homens cultos, que raramente julgavam a qualidade da literatura cristã primitiva, cuja existência simplesmente ignoravam ou desconheciam. Assim o filólogo descreve a situação:

Um livro incorreto, realista e permeado de provincialismos e formas dialetais não teria chocado ninguém numa comédia ou numa sátira do gênero da *Cena Trimalchionis*. O que chocava, repugnava e assustava todas as pessoas instruídas é que escritos dessa ordem pretendessem tratar em seu vil jargão dos problemas mais profundos da vida e da morte, que tentassem impor sua religião como única religião verdadeira, que contivessem – a despeito de sua sintaxe incorreta, suas palavras grosseiras, sua atmosfera baixamente realista – trechos impressionantes pela profundidade de ideias, pela autenticidade do tom, pelo ardor extático. A grande maioria dos pagãos cultos certamente não se dava conta de tudo isso: sequer liam tais escritos e eram perfeitamente sinceros quando falavam a respeito como uma *superstitio prava immodica* [insensata e desmedida superstição] – à maneira de Plínio, o Jovem em seu relatório ao imperador Trajano³¹.

²⁹ Tradução de Adriano Milho Cordeiro.

³⁰ AUERBACH, E. *Fortunata*. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.36

³¹ *Sacrae scripturae sermo humilis*. In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.24.

Apesar de serem raros os comentários sobre o evangelho advindos da antiguidade, temos um relato interessante em *O Discurso Verdadeiro*, que trata-se da reconstrução do texto do filósofo Celso (séc. II) a partir da apologia do Pai da Igreja Orígenes de Alexandria (184-253). Seus comentários são suficientes para fundamentar as palavras que Auerbach vem apresentando sobre a opinião que se tinha sobre o evangelho entre as classes cultas do mundo greco-romano:

A verdade é que todos estes pretendidos feitos não passam de mitos que vossos mestres e vós mesmos fabricastes sem conseguir sequer dar a vossas mentiras a aparência de verossimilhança, se bem que a notoriedade é pública, que muitos dentre vós, semelhantes a bêbados que levantam a mão contra si mesmos, têm modificado a seu próprio modo três ou quatro vezes e, ainda mais, o texto primitivo do evangelho, a fim de refutar o que assim objetam³².

Nessa citação fica evidente que, embora pudesse ser constrangedor para os primeiros cristãos, já se tinha conhecimento das glosas e alterações redacionais realizadas nos textos do evangelho. A existência de perícopes individuais que foram unidas ou acrescentadas posteriormente a outros textos de maior ou menor dimensão (que podemos dizer que é a principal característica do evangelho) era suficiente para apontar os problemas estéticos, estruturais e argumentativos do evangelho, inaceitáveis aos homens de bom gosto literário e também aos letrados de um modo geral.

Quando, em seus artigos, Auerbach utiliza o termo latino “*humilis*”³³ para se referir ao evangelho, ele está conectando o texto sagrado dos cristãos ao que a antiga retórica entendia como *genus humiles* que, segundo a definição de Lausberg, era utilizado para classificar: “Opiniões partidárias, que representam assuntos sem importância (de reduzido interesse para a sociedade)”³⁴. A defesa de tais opiniões partidárias possuía fraco grau de credibilidade, porque na maioria dos casos eram defesas ou narrativas de causas paradoxais. As figuras correspondentes ao *genus humiles* são a irnoia³⁵, a ênfase³⁶, a litotes³⁷, a hipérbole³⁸, certas perífrases³⁹, o oximoro⁴⁰, o zeugma semanticamente complicado⁴¹, o quiasmo⁴² e fenômenos afins de *ordo artificialis*⁴³.

³²*El Discurso Verdadero Contra los Cristianos*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p.76 (tradução nossa).

³³*Sacrae scripturae sermo humilis*. In: *Ensaaios de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.15-28; *Sermo humilis*. In: *Ensaaios de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.29-76.

³⁴*Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 90.

³⁵ Cf. p. 176s.

³⁶ Cf. p. 211.

³⁷ A litotes é um recurso usado com frequência no *Evangelho conforme Lucas* e em *Atos dos Apóstolos*, no *Evangelho conforme Marcos* é pouco utilizado ou inexistente.

³⁸ A hipérbole é recorrente no *mashal* (cf. p.246s.) e nas parábolas de Jesus (cf. p.263).

Todos os efeitos mencionados, correspondentes a *oegenus humiles*, aparecem no evangelho⁴⁴, pois, mesmo sem que tenhamos a intenção de recorrer às informações do contexto histórico-social concreto, sabemos com certa segurança que os primeiros cristãos eram uma pequena seita judaica que defendia uma religião absurda, portanto, podemos dizer que tinham uma opinião partidária paradoxal. Cada uma das figuras correspondentes, com maior ou menor frequência, aparece no evangelho e tem importância para sua argumentação.

Desse modo, os relatos do evangelho soavam implausíveis ao homem de cultura greco-romana que não era acostumado com a visão de mundo semítica que se expressa nesse gênero. Paul Veyne, em seu livro *Acreditavam os gregos em seus mitos?*⁴⁵, mostra que o modo como os gregos acreditavam em seus mitos e nas narrativas sagradas de sua religião, para que praticassem sua piedade, era bem diferente do modo obstinado como os cristãos acreditavam na mensagem do evangelho como verdade única, historicamente concretizada, necessária e suficiente para salvar todos os homens que a aceitassem – e apenas a esses. Certamente, essa obstinação chocava os homens cultos.

A narrativa de eventos desprezíveis, com personagens advindos do povo comum, vivendo acontecimentos ordinários e contemporâneos, sucedidos em um mundo inteiramente real e comum, identificável espacial e temporalmente não era apreciada pelos homens cultos. E mesmo parecendo banal aos intelectuais, é em torno de suas próprias palavras que a narrativa dá a entender que se movimenta a história da humanidade, devido à atuação de Deus por meio de seu profeta e taumaturgo autorizado e eleito como seu filho, Jesus. Nas palavras de Auerbach, o evento ignorado pelas elites trata-se de nada menos que o desfraudar de forças históricas⁴⁶, isso na concepção dos primeiros cristãos.

Diante de tamanha oposição à cultura clássica, o evangelho destruiria, ao mesmo tempo, os critérios morais e estilísticos do mundo greco-romano, como afirma Auerbach:

Mas o espírito da retórica, que classificava os objetos em gêneros (*genera*) e vestia cada objeto com um determinado estilo, como se se tratasse da roupagem que lhe correspondia pela sua essência, não podia predominar, pelo simples fato de seu objeto não poder ser classificado em nenhum dos gêneros conhecidos⁴⁷.

³⁹Cf. “pleonasma” p.180.

⁴⁰P. ex. Mc 8.34.

⁴¹ Cf. “texto truncado” p.180s.

⁴² Cf. p.230s.

⁴³ Cf. “anacronias” p.233s.

⁴⁴ Exceto a litotes, que aparece nos outros evangelhos canônicos, mas não em *Marcos*.

⁴⁵ São Paulo: Editora Unesp: 2014.

⁴⁶ *Fortunata*. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.37.

⁴⁷ *Ibidem*, p.39.

Apesar da consciência de que pertencia ao gênero baixo, o evangelho originou-se de formas orais e por esse motivo usava recursos persuasivos da Retórica e era retórico, no sentido perlocutório; no entanto, sabemos também que não tinha nada a ver com a Retórica clássica propriamente dita, pois não há panorama racionalmente ordenador nem intenção artística, como seria de se esperar. O interesse na adesão à propaganda realizada pela mensagem do evangelho dá-se por causa da concretude de seu conteúdo interno, pois, ao falar de eventos realistas, exige resposta positiva ou negativa de seu ouvinte, não há como se omitir⁴⁸.

Como grande conhecedor dos critérios literários existentes desde a antiguidade clássica, o filólogo, crítico literário e ministro protestante canadense, Northrop Frye, também se coloca a estudar os gêneros dos livros da Bíblia em sua obra *O Grande Código*. No entanto, sua preocupação não é saber como os textos do cristianismo primitivo eram considerados pelos homens do mundo antigo – como fez Auerbach – mas analisar a Bíblia em sua “estrutura”, cujo termo ele usa repetidas vezes⁴⁹.

Assim, com um olhar sincrônico, afirma que a prosa continuada, característica dos livros bíblicos, materializada pela sintaxe paratática (orações coordenadas assindéticas) e transpostas nas edições modernas como versículos, que ditam o ritmo do texto “é um desenvolvimento estilístico muito antigo, muito distante do natural”⁵⁰, na verdade é uma evolução em vista da prosa do mundo antigo.

Obviamente esses efeitos da prosa continuada não poderiam ser adequadamente apreciados pelas mentes de sua época. A respeito disso, Frye assim se expressa em *Anatomia da Crítica*:

A arte popular é normalmente desdenhada como vulgar pelas pessoas cultivadas de seu tempo; em seguida, decai do favor de sua audiência original, quando cresce uma nova geração; depois começa a imergir na iluminação mais suave do “estranho” e as pessoas cultivadas se interessam por ela, e afinal começa a assumir a dignidade arcaica do primitivo⁵¹.

Frye assume que a Bíblia ainda seria popular se não fosse sagrada⁵². Lotman nomeia esse fenômeno de “mobilidade semântica”; é uma característica exclusiva dos textos

⁴⁸ *Ibidem*, p.41.

⁴⁹ Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.13; 22; *passim*.

⁵⁰ *Ibidem*, p.33.

⁵¹ São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.110.

⁵² *Idem*, p.118.

culturais a possibilidade de alternância semântica de acordo com o código cultural no qual se insere antes de ser decodificado. Os textos em linguagem natural são sempre os mesmos, independentemente da cultura em que estejam inseridos; já os textos culturais têm seu significado drasticamente alternado, a ponto de um livro sagrado do mundo antigo soar como cômico à interpretação contemporânea ou vice versa⁵³. Por isso, a classificação dos gêneros não pode ser estanque e definitiva.

Já mencionamos, mesmo sem usar estes termos, que os exegetas Overbeck e Schmidt refletiram sobre a relação do Novo Testamento com a literatura popular e com a literatura mundial, ao estabelecerem a divisão entre literatura cristã primitiva e patrística, baseados na diferença entre os estilos dos primeiros cristãos que escreveram seus textos a partir de gêneros menores, classificados pelos alemães como *Kleinliteratur*, em contraposição aos Pais da Igreja, que escreveram seus textos a partir de gêneros que tinham relação com a literatura mundial, chamada de *Weltliteratur*.

A diferença é que Frye valoriza mais o gênero da Bíblia do que os outros escritos da mesma época. Apesar disso, tem consciência de que retoricamente a Bíblia tem um problema insuperável⁵⁴ que se manifesta, por exemplo, na existência das unidades textuais chamadas de “versículos”, que poderíamos dizer que são unidades textuais intermediárias entre o verso e a prosa e que exprimem muito bem o ritmo da parataxe (que nessa acepção pode ser tomada como sinônimo de coordenação, sindética ou assindética⁵⁵), característica do hebraico bíblico, cuja sintaxe evita orações subordinadas.

O estudioso da teoria da tradução, Henri Meschonnic⁵⁶, destaca a importância da tradução poética, isso é, da extensão das características da oralidade e das estruturas sintáticas e de outros efeitos da língua de origem para a língua de chegada no processo de tradução, o qual, se for bem realizado, resultará em traduções bem sucedidas tanto no evangelho, que tem sua matriz, ainda que intermediada pela LXX, na *Bíblia Hebraica*, quanto nas traduções mais conservadoras da Bíblia para as línguas modernas (refiro-me a algumas edições antigas ao estilo João Ferreira de Almeida, Reina Valera, King James etc.), bem sucedidas ao menos no aspecto do ritmo paratático transmitido pela divisão em versículos que de algum modo expressam unidade de linguagem.

⁵³ *Sobre o problema da tipologia da cultura*. In: SCHNAIDERMAN, B. [org.]. *Semiótica Russa*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 35.

⁵⁴ *El Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.243.

⁵⁵ MARTINS, P. Parataxe e imagens. *Revista da E. F. e H. da Antiguidade*, nº 24/25, jul. 2007/jun. 2008, p.7.

⁵⁶ *Poética do Traduzir*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

Além do uso da conjunção “καί”, emendando todas as partes do evangelho, também há frequentemente o uso de outros conectores, δέ [mas], γάρ [pois] e ὅτι [que, porque] (Cf. Mc 3.35; 13.6; 14.6), os quais proporcionam um dinamismo na linguagem de *Marcos*⁵⁷, o que aponta para a eloquência do pregador e para a velocidade com que quer expressar os movimentos de Jesus.

Ainda no que diz respeito à sintaxe paratática predominante no evangelho, podemos lembrar o que afirmou sobre esse estilo o tratadista do mundo antigo, Demétrio, ao comparar a utilização de períodos subordinados e períodos coordenados, demonstrando a clara preferência estilística pelas orações coordenadas:

No estilo periódico, os colos se parecem, então, com as pedras que apóiam os tetos arredondados e se mantêm coesas; já os colos do estilo desarticulado se parecem com pedras jogadas, apenas próximas umas das outras e esparramadas. E, por isso, tem algo de polido e estável o estilo de antes, como também as antigas estátuas cuja arte passava pela economia e pela simplicidade (*Sobre o Estilo XIII-XIV*)⁵⁸.

As figuras utilizadas por Demétrio, de pedras apoiadas umas sobre as outras sustentando uma edificação, utilizada para representar períodos com subordinação, e , de pedras espalhadas, utilizadas para representar orações coordenadas, mostram que a primeira proposta sintática serve para edificações que já foram encerradas, enquanto que a segunda é uma obra inconclusa, pois as pedras estão apenas colocadas no chão.

Seria necessariamente esse o caso de *Marcos*, que além de toda estrutura paratática, ainda tem um final aberto, como podemos observar ao perceber que sua última palavra é a conjunção γάρ [port. pois] que pode ser explicativa ou conclusiva (Mc 16.8). Não há explicação unanimemente aceita sobre esse fim, sobre porque esse livro termina assim tão abruptamente. Não se sabe se o evangelista não conseguiu terminar sua compilação, se ele deixou assim propositalmente porque a sequência do evangelho é a história do cristianismo ou se é um recurso estilístico pouco usual.

O que interessa é que as arestas presentes em toda parte da estrutura do evangelho, graças a sua construção paratática e, sobretudo, ao seu final aberto – a inconclusibilidade de sua narrativa – são características dos romances de Dostoiévski, segundo afirma Bakhtin⁵⁹. Então a característica não admirada pelo tratadista do mundo antigo é, na verdade, uma

⁵⁷ BENÍCIO, P. J. A Língua do Evangelho Segundo Marcos no códice Grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. *Fides Reformata* X, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, nº 1 (2005), p.102-103.

⁵⁸ Tradução de Gustavo Araújo de Freitas.

⁵⁹ BAKHTIN, M. M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.45.

abertura para o desenvolvimento do romance nos séculos futuros, que não poderia ser devidamente apreciada pelos critérios do mundo antigo.

A sintaxe semítica – basicamente coordenada – foi transposta para o Novo Testamento que foi escrito em língua grega, mas manteve a estrutura paratática⁶⁰. Devido a essa característica, Frye aponta para a relação da Bíblia com a palavra falada da tradição oral⁶¹ e entende que cada uma de suas orações, que geralmente são separadas em versículos, existem como se fossem mônadas linguísticas⁶², e vê nisso a manifestação de uma forma retórica especial, o *kerygma*⁶³; esse é o seu modo mais característico de se falar do evangelho.

Frye usa o mesmo conceito que Dibelius e Bultmann usaram para falar do evangelho, *kerygma*. Graças à sua formação acadêmica em teologia, ele conhecia as obras dos exegetas e em *O Grande Código* faz citações diretas tanto de Dibelius⁶⁴ quanto de Bultmann⁶⁵. Em outros momentos, Frye também manifesta conhecimento do vocabulário, das teses e da metodologia da exegese histórico-crítica, no entanto, afirma que não simpatiza tanto com a crítica bíblica e que ela não dá respostas às questões as quais ele se propõe a analisar no livro em que se expressa.

Para retomar o conceito que mencionamos acima, podemos dizer que o *kerygma* de modo algum poderia ser considerado artístico; mesmo que seja evidente que na proclamação utilizem-se recursos retóricos para a persuasão e poéticos para a estética, seu conteúdo não é estritamente racional, como exige a retórica, nem tem uma direção interna, como exige a poética. Seu conteúdo é paradoxal, como exige o *genus humilis* – para não dizer absurdo – e apesar disso, é propagandista, busca fazer prosélitos. Segundo propõe Frye, o germe do *kerygma* é o oráculo profético⁶⁶, que manifesta o elemento profético revolucionário característico do judaísmo e do cristianismo primitivo⁶⁷.

A formulação mais característica da visão que Frye tem da escritura é que “a Bíblia não é literária nem não-literária”⁶⁸ e que “a Bíblia é algo mais que uma obra literária”⁶⁹. Ou seja, a Bíblia é literatura se for examinada como tal por um crítico literário,

⁶⁰ *El Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.235.

⁶¹ *Ibidem*, p.236; 244.

⁶² *Ibidem*, p.236.

⁶³ *Ibidem*, p.55.

⁶⁴ *Ibidem*, p.244.

⁶⁵ *Ibidem*, p.55.

⁶⁶ *Idem: Anatomia da Crítica*. São Paulo Editora Cultrix, 1973, p.295; *El Gran Código*. Barcelona Editorial Gedisa, 1996, p.54; Cf. TODOROV, T. *Crítica da Crítica*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p.153.

⁶⁷ *El Gran Código*. Barcelona Editorial Gedisa, 1996, p.160.

⁶⁸ *Ibidem*, p.87 (tradução nossa).

⁶⁹ *Ibidem*, p.16 (tradução nossa); *Idem. Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.309; 319.

mas certamente excede as limitações do que conhecemos por literatura, devido a seu aspecto religioso.

Já que a própria Bíblia em seu gênero miscelâneo é uma das grandes responsáveis pelo desenvolvimento cultural do ocidente, não seria possível excluí-la do universo literário. Todorov – que designa Frye como um estruturalista⁷⁰ – explica que para o crítico literário canadense não existe definição estrutural possível para o objeto literário porque a literatura é um objeto fundamentalmente heterogêneo⁷¹, e podemos acrescentar que nisso a literatura assemelha-se à sua célula primigênia⁷², monádica⁷³; que é igualmente heterogênea, o evangelho.

Assim, entendemos que as características dos gêneros dos textos dos primeiros cristãos que seriam tão criticadas pelos tratadistas e homens cultos do mundo antigo eram justamente seu potencial que, ao lado de outros elementos da cultura ocidental, levariam ao surgimento do romance e da literatura propriamente dita ao longo dos séculos. As arestas e a falta de unidade entre as perícopes e o final aberto permitem a expansão do conteúdo do evangelho e vemos no conceito de “mistura de gêneros”⁷⁴ de Auerbach a convergência com essas ideias de Frye.

Em Bakhtin, as ideias sobre a forma e a poética do evangelho ganham contornos especiais, embora ele próprio não mencione diretamente nem realize declaradamente uma análise da Bíblia e tampouco mencione os evangelhos com frequência em seus textos por causa da censura existente na União Soviética na época em que ele elaborou seus estudos.

Todavia, ao descrever os fenômenos relacionados com a pré-história do romance a partir dos gêneros híbridos e baixos surgidos no contexto do mundo helenista⁷⁵, Bakhtin veladamente delinea todas as características do evangelho. Isso não parece ser mera coincidência, uma vez que sabemos que ele teve acesso à obra do teólogo liberal Adolf von

⁷⁰ *Crítica da Crítica*. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p.145.

⁷¹ *Ibidem*, p. 152-153.

⁷² Para usar o conceito de Dibelius aplicado em outro objeto. Cf. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971, p.77.

⁷³ Para usar o conceito de Frye. Cf. *El Gran Codigo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.236.

⁷⁴ O conceito “mistura de gêneros” aparece no artigo *O Mundo na boca de Pantagruel*, mas não está assim na edição em língua portuguesa, aparece meramente como “mistura dos campos”, por isso consultei a edição em língua inglesa, na qual aparece *mixture of genres*. Em outros textos a mesma ideia aparece como “mistura de estilos”. Cf. *O Mundo na Boca de Pantagruel*. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.244; *The World in Pantagruel's Mouth*. In: *Mimesis*. Princeton University Press, 2003, p.279.

⁷⁵ *Da pré-história do discurso romanesco; Epos e romance; Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e de Estética* São Paulo: Hucitec, 2010, p. 363–396; p.397-428; p.211-362.

Harnack, como fica evidente pela citação direta que ele faz em seu texto *Autor e Personagem na Atividade Estética*⁷⁶, escrito entre 1920 e 1924.

Encontramos uma única vez na obra de Bakhtin, uma declaração sobre os textos canônicos que parece relevante para a presente discussão, a qual está na parte adicionada posteriormente ao quarto capítulo de *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Nesse texto declara: “A literatura narrativa cristã (independente da influência da menipeia carnavalizada) também foi alvo da carnavalização direta; basta lembrar a cena de coroação-destronamento do ‘rei dos judeus’ dos evangelhos canônicos”⁷⁷. Podemos assim, fundamentar a ideia de que o estudioso russo veladamente descrevia a literatura bíblica mesmo sem citá-la, dada sua fama de “homem da Igreja” [russ. *cerkovnik*]⁷⁸.

Há, todavia, mais informações dos biógrafos de Bakhtin que tornam ainda mais plausíveis essas nossas conjecturas. A estudiosa Caryl Emerson afirma que através de uma informação biográfica concedida por um companheiro próximo de Bakhtin, sabe-se que ele sussurrava: “E os evangelhos são carnavais também”⁷⁹. Além disso, a respeito do conteúdo dos evangelhos nos estudos de Bakhtin, contamos também com a referência de seus biógrafos intelectuais, Katerina Clark e Michael Holquist, que afirmam:

Bakhtin considera o relato dos Evangelhos canônicos sobre “O Rei dos Judeus” que entra na capital judaica sobre o lombo de um jumento e a coroa de espinhos que é uma anticoróa, ao lado de outros pormenores da vida de Cristo que constituem similarmente gestos da mais radical subversão da autoridade, como indicações de que a narrativa bíblica está permeada de carnavalização menipeia.⁸⁰

Creio que essas indicações sejam suficientes – ao menos para iniciar nossa argumentação – para que não sejamos acusados de usar inapropriadamente as análises propostas por Bakhtin, o que tem acontecido com frequência, inclusive no Brasil⁸¹, e também

⁷⁶ São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.52.

⁷⁷ *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.154-155.

⁷⁸ CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.145.

⁷⁹ *Os 100 Primeiros Anos de Mikhail Bakhtin*. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p.58.

⁸⁰ CLARK, K; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.268.

⁸¹ No Prefácio de Problema da Poética de Dostoiévski, Paulo Bezerra apresenta a deturpação da interpretação de Bakhtin no momento inicial de sua recepção no Ocidente graças às interpretações equivocadas de Todorov e Krysteva, assim como aponta que a dependência dessas interpretações no Brasil levou os estudiosos brasileiros a cometerem erros de compreensão ainda mais graves. Cf. BEZERRA, P. Prefácio. In: BAKHTIN, M. M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.I-XXII; Irene Machado, no artigo “A teoria do romance e a análise cultural de M. Bakhtin” (*Revista USP* Março/Abril e Maio de 1990, p.135-142), afirma que as teorias e conceitos de Bakhtin têm sido submetidos a simplificações e generalizações assustadoras.

no exterior desde a descoberta de sua obra no Ocidente, no fim da década de 1970 pelos búlgaros Krysteva e Todorov.

Ocorre que no breve artigo de 1940, *Da Pré-História do Discurso Romanesco*, Bakhtin apresentou dois elementos fundamentais na pré-história da palavra romanesca: o “riso” e o “plurilinguismo”⁸². Certamente já nos deparamos com o primeiro desses elementos, o riso, quando vimos a descrição que Auerbach faz da compreensão que os homens cultos do mundo antigo tinham a respeito da composição do evangelho como “ridícula, confusa e repugnante”⁸³, e sabemos que essa condição ridícula – isso é, digna de riso – é devida ao segundo elemento mencionado acima (plurilinguismo), que também foi indicado por Auerbach, pois na literatura cristã primitiva “o vocabulário e a sintaxe pareciam ineptos, vulgares e eivados de hebraísmos”⁸⁴.

Estudos de exegetas e especialistas na língua grega mostram que o Novo Testamento foi escrito em uma língua híbrida, devocabulário grego e sintaxe semítica⁸⁵. *Marcos*, particularmente, é repleto de língua oral e de estrangeirismos, tanto hebraísmos quanto aramaísmos e latinismos que tornam sua língua caracteristicamente diferenciada dos outros registros escritos em língua grega no mesmo período ao longo do território do Império Romano⁸⁶. O estranhamento chegou ao ponto de levar estudiosos a duvidarem de que alguém realmente tivesse usado essa língua de forma efetiva para a comunicação oral em algum momento da história ou se ela só existiu como língua de comunicação escrita entre os cristãos⁸⁷.

Como indicação do vocabulário característico da linguagem oral usado em *Marcos*, baseados no artigo de Paulo José Benício, podemos destacar o frequente uso dos diminutivos *θυγάτριον* [filhinha] (5.23; 7.25), *ιχθύδιον* [peixinho] (8.7), *κοράσιον* [mocinha] (5.41,42; 6.22,28), *κυνάριον* [cãozinho] (7.27,28) *παιδίον* [menininha] (5.39, 40, 41; 7.28, 30; 9.24, 36,37; 10.13,14,15), *πλοιάριον* [barquinho] (3.9), *σανδάλιον* [sandália] (6.9), *ψιχίον* [migalha] (7.28), *ωτάριον* [orelhinha, talvez se refira à parte inferior da orelha] (14.47).

⁸² *Da pré-história do discurso romanesco*. In: *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.372.

⁸³ *Sermo humilis*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.50.

⁸⁴ *Ibidem*, 2007, p.50.

⁸⁵ CARDOSO, A. B. Particularidades do Grego do Novo Testamento. *Humanitas*, Universidade de Coimbra, 11-12 (1959-1960), p. 145-155; FRANCISCO, E. F. Grego Bíblico: Breve Histórico. São Bernardo do Campo, março de 2014.

⁸⁶ BENÍCIO, P. J. A Língua do Evangelho Segundo Marcos no códice Grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. *Fides Reformata* X, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, n° 1 (2005), p.101-113; BENÍCIO, P. J. Os Semitismos do Evangelho Segundo Marcos no Códice Grego na Biblioteca Nacional Do Rio De Janeiro. *Revista Philologus*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Ano 22 n° 66.

⁸⁷ MOUNCE, W. D. *Fundamentos do Grego Bíblico*. São Paulo: Editora Vida, 2009.

Quanto aos latinismos, elencamos as seguintes palavras: *δηνάριον* [lat. *dēnāriū*] (6.37; 14.5), *κεντυρίον* [lat. *centuriō*] (15.39,44,45), *κοδράτης* [lat. *quadrāns*] (12.42), *λεγεών* [lat. *legiō*] (5.9,15) *ξέστης* [lat. *urceus*] (7.4), *σπεκουλάτωρ* [lat. *speculatōr*] (6.27) *φραγελλόω* [lat. *frangō*] (15.15). Além disso, existem as seguintes frases de procedência latina: *ἐσχάτως ἔχει* [lat. *in extremis esse*] (5.23); *ῥαπίσμασιν αὐτόν ἔλαβον* [lat. *verberibus eum acceperunt*] (14.65); *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν* [lat. *satisfacere*] (15.15); *τιθέντες τὰ γόνατα* [lat. *genua ponere*] (15.19).

Quanto aos semitismos, algumas vezes observamos uma palavra ou oração do aramaico ou do hebraico simplesmente transliterada com caracteres gregos, como: o vocativo *ἄββά* [aram. אבא; port. pai] (14.36), para se dirigir a Deus, e os vocativos *ῥαββί* [hebr. רב; port. mestre] e *ῥαββουνί* [hebr. רבן; port. mestre] (9.5; 10.51; 11.21) para se dirigir ao mestre; a frequente aparição da partícula interjetiva *ἀμήν* [hebr. אמן; amém] (3.28; 8.12; 9.1,41; 11.23; 14.9,18,25,30) quando Jesus fala em primeira pessoa; o lugar chamado *Γολγοθᾶν* [aram. גלגלתא; port. Caveira] (15.22); a narrativa da ordem pronunciada por Jesus em aramaico *ἐφφαθά* [aram. פתחא; port. abre-te] (7.34), assim como *ταλιθά κοῦμ* [aram. טליתא קומ; port. ovelhinha levanta-te] (5.41); o termo hebraico *κορβᾶν* [hebr. קרבן] (7.11) para se referir à dádiva, oferta; o apelido *Βοανηργές* (3.17), cuja tradução é mencionada pelo narrador, “filhos do trovão” [aram. בנרגש]; o pedido de socorro cristalizado nos versos proclamados pelo povo de Jerusalém *ὠσαννά* [hebr. הושיענה] (11.9,10); e o termo *πάσχα* (14.1,12,14,16) para se referir à festa judaica [hebr. פסחא]. Podemos mencionar que há também palavras do léxico grego que trazem a acepção semítica, por exemplo, o termo *οὐρανοῖς* [céus] como lugar da habitação divina (1.10; 11.25; 12.25; 13.25).

Todas essas referências são farto exemplo de plurilinguismo propriamente dito, mas servem também para tomarmos outro conceito de Bakhtin, a plurivocidade, que expressa o entendimento de que no discurso manifestam-se as vozes dos outros, cuja ideia ele expressa por meio de outros dois conceitos: “vozes do discurso”⁸⁸ e “dialogismo”⁸⁹, que foram assimilados por Jacqueline Authier-Revuz, e em sua nova formulação receberam o nome de “heterogeneidade enunciativa”⁹⁰.

⁸⁸ *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas*. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.328; 330.

⁸⁹ *Ibidem*, 2010, p.331. Cf. BAKHTIN, M. M./VOLOCHÍNOV, V. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.108.

⁹⁰ Heterogeneidade(s) enunciativa(s). In: *Cadernos de Estudos Linguísticos*. Campinas, (19): 25-42, jul-dez, 1990.

É evidente que o evangelho teria como característica fundamental também a plurivocidade, pois, como os exegetas histórico-críticos já haviam comprovado, o texto do evangelho é uma recompilação de discursos orais emendados por uma redação tardia e assim é exemplarmente heterogêneo; na verdade, podemos dizer que é inerentemente heterogêneo. Desse modo, não é difícil concluir que o riso e o plurilinguismo mencionados se referem diretamente ao evangelho.

Embora não queiramos entrar na profícua discussão a respeito das múltiplas variantes textuais dos textos de *Marcos*, optamos simplesmente por tomar o texto estabelecido na 28ª edição crítica do *Novum Testamentum Graece* Nestle-Aland. O aparato dessa edição crítica, o qual é farto de notas de rodapé em cada página, e o comentário das variantes textuais de Bruce Metzger⁹¹ indicam os acessos ao texto, as tentativas de corrigi-lo, melhorá-lo, ampliá-lo, diminuí-lo; enfim, os diálogos com um texto que não tem mais possibilidade de ser acessado em sua versão original, pois sua heterogeneidade se tornou inerente ao seu conteúdo. Mesmo que nos comentários mais tradicionais sobre *Marcos*, como o de Vincent Taylor⁹², haja a tentativa de apresentar qual é a melhor fonte do evangelho, a conclusão a que se chega é sempre uma hipótese que não passaria pela navalha de Occam⁹³.

Bakhtin também menciona como característica da pré-história da palavra romanesca o surgimento da “distância entre língua e realidade”⁹⁴ e “a decomposição do mito nacional e das formas do epos e do drama”⁹⁵. No primeiro caso, temos a evidência do surgimento da consciência de que a língua nem sempre expressa a realidade na obra do prosador Luciano de Samosata (sec. II), que é tradicionalmente considerada a primeira obra de ficção. No livro intitulado, ironicamente, *Uma Visão Verídica*, o satirista afirma o seguinte:

E já que não tinha nada de verídico para narrar (na realidade, não me tinha sucedido nada digno de registro), virei -me para a mentira, mas uma mentira mais desculpável que a daqueles, porquanto numa coisa serei eu verdadeiro: ao confessar que minto. Desta forma, isto é, declarando que não digo nem uma ponta de verdade, creio ficar absolvido da acusação que porventura me façam. Escrevo, pois, sobre coisas que não testemunhei nem experimentei, e que não soube da boca doutrem; mais ainda: que não existem em absoluto e que, de qualquer forma, não são susceptíveis de ocorrer. Portanto, não deve o leitor dar o mínimo crédito às minhas histórias⁹⁶.

⁹¹ Cf. OMANSON, R. L. *Variantes do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p.56-106.

⁹² *The Gospel According to St. Mark*. London: MacMillan Press., 1966, p.33-43.

⁹³ “Quanto mais complexa a hipótese menos plausível se torna”.

⁹⁴ *Da pré-história do discurso romanesco*. In: *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.378.

⁹⁵ *Ibidem*, p.382.

⁹⁶ Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.66.

Esse nível de consciência de ficcionalidade, evidentemente, não está presente na mentalidade dos primeiros cristãos que, como já mencionamos, eram inflexíveis quanto à sua crença na verdade única e concretizada historicamente. No entanto, o mesmo não se aplica à concepção expressa nos evangelhos, pois o simbolismo de suas narrativas revela uma flexibilidade muito grande nas noções de realidade concreta, como ficou evidente pelas análises dos estudiosos da história das formas que mostram que os lugares geográficos são motivados e que não há cronologia histórica nas narrativas⁹⁷, assim como as personalidades de qualquer que apareça no evangelho são tipos idealizados⁹⁸ sem referência histórica ou, nos raros casos de pessoas históricas, são paródicos⁹⁹; em todos os casos os personagens têm uma incomum fluidez em sua identidade¹⁰⁰.

Os frequentemente criticados erros geográficos do narrador (5.1; 7.31; 10.1), que tornam implausíveis que os movimentos espaciais de Jesus e de seus seguidores pelo território da Palestina tenham ocorrido historicamente, remetem à liberdade de simbolizar que o evangelista tem em seu procedimento narrativo e, com seu frequente recurso de ignorar as localizações geográficas, pretende expressar o simbolismo do caminho do discipulado, que se refere à trajetória simbólica daqueles que metaforicamente seguem a Jesus em direção à cruz, sem importar a geografia física.

Além disso, a descrição da vida de Jesus – que não é nada histórica, mas sim o ‘recontecimento’ da história de Israel no Antigo Testamento, como se fosse o cumprimento de suas profecias – remete diretamente ao segundo elemento mencionado por Bakhtin, a “decomposição do mito nacional”. A história de Israel expressa numa espécie de “epopéia semítica” que está registrada nos livros das escrituras sagradas dos judeus, chamadas por nós de *Bíblia Hebraica*, decompõe-se na narrativa da vida de um herói, que está registrada em um livro que, como já vimos reiteradamente, rompe as convenções estilísticas da épica e da tragédia no momento em que os substitui, como gênero literário.

Ao comentar a história do desenvolvimento dos gêneros gregos do mundo antigo, Simone Weil chegou a afirmar que “o Evangelho é a última e maravilhosa expressão do gênio

⁹⁷ SCHMIDT, K. L. *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur Ältesten Jesusüberlieferung*. Darmstadt: Wissenschaftliche buchgesellschaft, 1964; WREDE, Wilhelm. *The Messianic Secret*. Cambridge and London: James Clarke & Co Ltda, 1971.

⁹⁸ BULTMANN, R. *História de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000; DIBELIUS, Martin. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971.

⁹⁹ FRYE, N. *Gran Codigo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.117.

¹⁰⁰ DRURY, J. *Marcos*. In: ALTER, R; KERMODE; F. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p.442-444.

grego, assim como a *Ilíada* é a primeira”¹⁰¹, entendendo que o mesmo espírito que passou pela tragédia se manifestou no evangelho. Nessa afirmativa há pontos em comum com as teorias da história do romance de Auerbach, Frye e Bakhtin – como pouco a pouco estamos apresentando – mas devemos reconhecer que se o fatalismo está presente no evangelho, como esteve na tragédia, ele vem acompanhado do que Nietzsche chamaria *decadence*¹⁰² ou poderíamos dizer “rebaixamentos”. A afirmativa de Weil não encontra eco nos grandes helenistas, mas é notável a coerência de sua leitura comparativa.

Frye concordaria que o evangelho decompõe o mito nacional de Israel (sua narrativa épica), ao mostrar detalhadamente como cada evento da vida de Jesus descrito nos evangelhos tem um paralelo no Antigo Testamento¹⁰³. Entende assim que o sentido metafórico é predominante ao longo de todo o evangelho¹⁰⁴. Auerbach também concordaria, pois afirma que o evangelho tornou Cristo, em sua humildade, o modelo social a ser seguido¹⁰⁵. Chega a afirmar que “o Velho Testamento foi desvalorizado como história do povo judeu e como Lei judaica e converteu-se numa série de ‘figuras’, isto é, prenunciações e alusões prévias do aparecimento de Jesus e dos acontecimentos concomitantes”¹⁰⁶.

A pessoa de Jesus fornece o modelo social e histórico, pois ele é tanto uma metáfora do homem quanto uma metáfora da história de Israel; o que se tem dele no evangelho é, no conceito de Auerbach, “figura”, que seria sinônimo de metáfora ou tipologia. No artigo intitulado *Figura*¹⁰⁷, o filólogo afirma que no ocidente desenvolveu-se uma cosmovisão da realidade, segundo a qual a história é dividida em um esquema tripartite: (PV) prefiguração veterotestamentária, (CE) consumação no evangelho e (RE) realização escatológica na vida da comunidade cristã. No núcleo da história está o evangelho que, por um lado, é o cumprimento de uma profecia do Antigo Testamento e, por outro, sempre tem seu cumprimento pleno apontado para o futuro quando o proclamam na celebração cultural. Do elemento nuclear que é o evangelho irradiam passado e futuro.

Em *Marcos*, podemos ver essa estrutura de modo muito claro:

(1) (CE) Jesus é tentado no deserto por quarenta dias (Mc 1.12-13), o que aponta para o passado, para (PV) a história do povo de Israel que vaga pelo deserto por quarenta anos

¹⁰¹ WEIL, S. *A Condição Operária e Outros Estudos sobre a Opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.342.

¹⁰² Cf. NIETZSCHE, F. *O Anticristo e Ditirambos de Dioniso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹⁰³ *El Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.201; *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.189.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.79; 80.

¹⁰⁵ *Sacrae scripturae sermo humilis*. In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.23.

¹⁰⁶ *Fortunata*. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.41.

¹⁰⁷ Madrid: Trotta, 1998.

(*Êxodo*) e para o futuro, para a ocasião em que (RE) a comunidade cristã se sente tentada, como se vivesse ‘um deserto’;

(2) No evangelho (CE) Jesus é declarado pelo próprio Deus como seu filho no momento do batismo (Mc 1.11), o que aponta para o passado, para (PV) a narrativa do ungido que é declarado filho de *Yahweh* em um salmo de entronização (Sl 2.7^b), e aponta para o futuro, para (RE) o momento litúrgico em que a comunidade cristã declarará que Jesus é o Filho de Deus;

(3) No evangelho (CE) Jesus dorme durante a tempestade (Mc 4.38); o que aponta para o passado, para (PV) a narrativa em que o profeta Jonas dorme durante a tempestade (Jn 1.5); e para o futuro, para (RE) o momento em que comunidade cristã se vê envolvida em tormentos e não vê a manifestação de Jesus;

(4) No evangelho (CE) Jesus faz milagres no território dos gentios, não apenas em Israel (Mc 5.1-20); o que aponta para o passado, para a narrativa em que (PV) o servo de *Yahweh* é luz para os gentios, não apenas para as tribos de Israel (Is 49.6), e para o futuro, para a ocasião em que (RE) a comunidade cristã proclama o nome de Jesus para os gentios;

(5) No evangelho (CE) Jesus multiplica os pães (Mc 6.30-43; 8.1-10), o que aponta para o passado, para a narrativa em que (PV) Elias multiplica os pães (II Rs 4.42-44), e para o futuro, para (RE) a exortação realizada à comunidade cristã quanto à partilha dos pães entre os pobres;

(6) No evangelho (CE) Jesus vem montado em um jumentinho (Mc 11.1-11), o que aponta para o passado, para (PV) a profecia que afirma que o salvador virá montado em um jumentinho (Zc 9.9), e para o futuro, para (RE) a expectativa que a comunidade cristã tem na vinda de Jesus como evento final da história;

(7) No evangelho (CE) Jesus é o mais rejeitado entre os homens por causa da crucificação (Mc 15.16-32), o que aponta para o passado, para (PV) o servo de *Yahweh*, que é o mais rejeitado entre os homens (Is 52.13-53.12), e para o futuro, para (RE) a sensação de extrema rejeição tida pela comunidade;

(8) No evangelho narra-se que no momento que precedeu sua morte, (CE) Jesus se sente abandonado por Deus e clama por ele (Mc 15.35), o que aponta para o passado, para (PV) o salmo de lamentação, no qual um homem angustiado se sente abandonado por Deus e clama por ele (Sl 22) e para o futuro, para (RE) a comunidade que sente o abandono de Deus e clama por ele em momentos de angústia.

Ainda que outros exemplos sejam possíveis, os listados acima indicam que a figura é um modo de plasmar a realidade, ligando temporalmente memórias [greg. *μίμνησεις*] que estão separadas por décadas, séculos ou milênios; geograficamente, acontecimentos que supostamente tenham ocorrido em distâncias incalculáveis e promovendo identificações entre personagens completamente distintos com os que vivenciam ou aguardam a realização escatológica.

No entanto, mesmo assim, pela interpretação da história através das memórias do Antigo Testamento segundo as lentes do Novo Testamento, a realidade torna-se coerente e manifesta seu poder no presente momento da existência, sem importar a fundamentação da cronologia, do espaço geográfico, da identidade; o que interessa é a experiência proporcionada por essa interpretação figural, a produção de sentido – em linguagem semiótica –, ou ainda, o “efeito histórico” [alem. *Wirkungsgeschichte*]¹⁰⁸ – em linguagem hermenêutica; essa representação da realidade alcançada pela interpretação é a verdade do texto.

Bakhtin também afirma que havia contra-elaborações paródico-travestizantes dos grandes mitos nacionais que eram tão legítimas e canônicas quanto seu modelo trágico direto¹⁰⁹. Por isso, o rei destronado ganha grande importância em vários de seus textos – o que também é destacado por Frye¹¹⁰ – a mais evidente cena de um rei paródico desse tipo está em *Marcos* 15.16-20 e nos seus paralelos sinóticos (única passagem bíblica mencionada de forma direta por Bakhtin¹¹¹); assim como na cena da entrada de Jesus em Jerusalém em *Marcos* 11.1-11 e nos seus paralelos sinóticos.

As narrativas dos destronamentos sucessivos descritos na *Teogonia* de Hesíodo – na qual Urano é destronado por seu filho Cronos, que, por sua vez, é destronado por seus filhos, deuses olímpicos, Zeus, Poseidon e Hades – representam o marco arcaico desse fenômeno do “destronamento”, importante elemento do carnaval sempre repetido na literatura e sempre mencionado por Bakhtin¹¹². Importa nesse tipo de cena a ambivalência da entronização seguida de destronamento e tudo que isso implica. No caso da *Teogonia*, Cronos destronado habita na terra e traz consigo nesse período a era de ouro primordial, de fartura e plenitude aos homens, que sempre será buscada novamente no futuro.

¹⁰⁸GADAMER, H. G. *Verdade e Método*: Traços. Petrópolis: Vozes, 2015.

¹⁰⁹ *Da Pré-História do Discurso Romanesco*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.373.

¹¹⁰ *Anatomia da Crítica*. São Paulo Editora Cultrix, 1973, p.149.

¹¹¹ *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.155.

¹¹² Cf. BAKHTIN, M. M. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.171-173.

Bakhtin menciona “a cena de coroação-destronamento do ‘rei dos judeus’ dos evangelhos canônicos”¹¹³ inserida nessa tradição, pois em *Marcos* 15.16-20 o que se descreve é notavelmente ambíguo. Note:

Os soldados o levaram para dentro do palácio – que é do pretório – e chamam ao redor de si toda a tropa e o vestem de púrpura e, tecendo uma coroa feita de espinhos, colocam-na nele e começaram a saudá-lo: Salve! Rei dos judeus! E batiam na cabeça dele com uma cana e cuspiam nele e colocando-se de joelhos, adoram-no e, tendo escarnecido dele, despiram-no da púrpura e o vestiram as próprias roupas e o conduzem para que seja crucificado¹¹⁴.

Jesus é vestido de púrpura, coroado com uma coroa feita de espinhos e saudado ironicamente pela tropa romana como rei dos judeus para, logo após, ser espancado, cuspidado e levado para a crucificação. O que se descreve nessa passagem sucinta é um clássico caso de ironia dramática, na qual os soldados, pela saudação injuriosa, reconhecem verdadeiramente que Jesus é o rei dos judeus mesmo sem se darem conta do que estão fazendo. A coroa de espinhos e a roupa de púrpura fazem de Jesus um rei paródico, mas nem por isso menos verdadeiro¹¹⁵.

Embora Auerbach não faça propriamente referência ao rei paródico, a contradição dos elementos sublime e humilde em Cristo e na escritura é central para sua pesquisa sobre o desenvolvimento da estética medieval. As imagens de Cristo descritas por ele estão relacionadas com as do rei destronado de forma indireta, conforme Clark e Holquist afirmam haver um paralelo entre sua leitura do evangelho e a de Bakhtin¹¹⁶.

Além do destronamento do rei dos judeus, também já mencionamos que é claramente paródica no evangelho, a entrada de Jesus em Jerusalém, a qual foi cristalizada pelo olhar unilateral e dogmático do cristianismo posterior como “entrada triunfal”. Ao relermos a passagem no contexto das perspectivas irônico-parodizantes que estamos apresentando, perceberemos que se trata de uma paródia da instituição oficial da vinda triunfante do Imperador às cidades subjulgadas [greg. *παρουσία*; lat. *adventus*], e que, em si, o texto não tem triunfo algum, como podemos ler:

¹¹³ *Problemas da Poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.154-155.

¹¹⁴ Tradução nossa.

¹¹⁵ Cf. LEITE, F. B. Ironia, Paródia e Martírio em Marcos 15.16-20. In: *Revista Oracula*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. Ano 11 - número 16 – 2015.

¹¹⁶ CLARK, K; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.268.

E conduzem o burrinho a Jesus e jogam sobre ele as vestes, e sentou sobre ele. E muitos estendiam as vestes deles pelo caminho, outros ramos que tinham cortado dos campos. E os que iam à frente e os que seguiam gritavam:

Hosana!

Bendito o que vem no nome do Senhor.

Bendito o reino que vem do nosso pai Davi.

*Hosana nas alturas!*¹¹⁷

Em vez de estar montado em um cavalo branco, cercado de soldados imperiais fortemente armados e ser recebido e aclamado pelos oficiais da cidade, Jesus, pelo contrário, vem montado sobre um burrinho para cumprir uma profecia veterotestamentária (Zc 9.9) e é recebido por anônimos que estendem suas vestes e ramos pelo caminho pelo qual ele está passando. A aclamação dos que cercam o rei paródico é ambígua, pois é utilizada a palavra semítica já cristalizada no vocabulário do grego bíblico, *ὡσαννά*, que remete, concomitantemente, ao louvor e ao pedido de socorro, pois, enquanto no grego do Novo Testamento corresponde a uma interjeição apropriada para o louvor de uma ilustre figura real ou messiânica, ou simplesmente a um cumprimento, na *Bíblia Hebraica* tratava-se de um verbo que seria bem traduzido por “dá-nos a vitória” [hebr. *הַשִּׁיעַר*]¹¹⁸. O evangelista a teria recebido oralmente na sua tradução do salmo para o aramaico, como “socorre-nos” [greg. *ὡσαννά*]¹¹⁹ e, mesmo que possamos considerá-las sinônimas, a forma apocopada do aramaico é que é mencionada pelo evangelho e isso remete a uma outra fonte que não é nem a *Bíblia Hebraica* nem a *LXX*.

Em contrapartida à humilde entrada de Jesus em Jerusalém, Suetônio decreveu a entrada de Augusto em Roma:

Ao estabelecer a paz por toda a terra e mar ele fechou três vezes [o templo de Jano Quirino que só era aberto durante os períodos de guerra]. Entrou triunfante na Cidade duas vezes, depois da guerra de Filipos e, novamente, depois da guerra da Sicília. Celebrou três triunfos curuis, o da Dalmácia, o de Ácio e o de Alexandria, todos num espaço contínuo de três dias (*A vida e os Feitos do Divino Augusto*)¹²⁰.

Os tradutores do texto latino explicam em nota de rodapé:

¹¹⁷ Tradução nossa.

¹¹⁸ BARRERA, J. T. *Libro de los Salmos: Himnos y Lamentaciones*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

¹¹⁹ Verbete: *ὡσαννά* In. RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.505.

¹²⁰ Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez de Rezende.

“trunfos eram festividades cívicas em que os generais vitoriosos entravam em Roma expondo à multidão os espólios e prisioneiros tomados em campanha. Especificamente o “trunfo curul” era aquele realizado com pompa máxima, em que o triunfante seguia em carro puxado por parêhas de cavalos brancos e assentado na *cathedra curulis*, espécie de banco simbolicamente reservado às autoridades superiores”¹²¹.

Por um lado, temos a narrativa de um profeta popular que entra na cidade de Jerusalém montado em um burrinho, cercado por um número indeterminado de pessoas que o saúdam e ao mesmo tempo anunciam a vinda do reino de Davi, pedindo-lhe veladamente por socorro; por outro lado, temos a narrativa do triunfo curul do Divino Augusto que entra na cidade sentado numa cadeira de marfim numa cerimônia pomposa, sendo reverenciado pelos magistrados e cidadãos como divino; contrapostas essas narrativas, evidencia-se que a primeira narrativa é uma construção paródica da segunda.

O próprio título do livro que compila a vida de Jesus através de testemunhos díspares sobre seus feitos é essencialmente irônico. O termo “evangelho” forneceu nome também ao gênero literário dos livros que seguiram o modelo de *Marcos*; mas os outros livros canônicos, e os não canônicos a que tivemos acesso, usam a palavra “evangelho” apenas para se referir à mensagem de Jesus, como já faziam os primeiros cristãos e se testemunha pelo uso dessa palavra no vocabulário do apóstolo Paulo.

Marcos, no entanto, inicia-se fornecendo o título da obra: “Princípio do evangelho de Jesus Cristo” (Mc 1.1^a), o que pode significar que o conteúdo que será exposto a seguir é o princípio, o começo do evangelho de Jesus Cristo, que foi anunciado por ele mesmo, mas que teve continuidade através da atividade dos primeiros cristãos, entre os quais o próprio evangelista¹²² que se vê contemplado como anunciador [greg. κηρυξ] – já que o livro tem um final inconcluso, como vimos.

O que chama atenção é que o termo grego εὐαγγέλιον¹²³ deriva-se das palavras εὖ [port. bom] e ἀγγελία [port. anúncio, notícia]. Essa palavra composta surgiu no grego tardio para se referir ao anúncio de vitória no contexto bélico. A ironia é que a obra que recebe esse título é um livro, cuja personagem principal, que é o filho de Deus, morre no final. Os outros evangelistas não colocaram o mesmo nome em seus livros porque não entenderam a ironia do evangelista que compôs *Marcos*, preferiram usar εὐαγγέλιον apenas para designar a mensagem de Jesus, por isso a palavra não aparece nas aberturas dos livros homônimos.

¹²¹SUETÔNIO; AUGUSTO. *A Vida e os Feitos do Divino Augusto*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.67.

¹²²Quando mencionamos o “evangelista”, entendemos-lhe como uma instituição discursiva. Cf. Cap. IV.

¹²³Verbete: εὐαγγέλιον. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press, 2007, p.278-279.

Em outro de seus artigos, *Epos e Romance*¹²⁴, escrito em 1941, Bakhtin aprofunda a reflexão sobre um item mencionado no artigo anterior, que diz respeito ao riso como elemento fundamental para a pré-história do romance. Sua proposta é que a variedade de gêneros baixos, nomeadamente, os diálogos socráticos, a sátira romana, a literatura dos simpósios e a sátira menipeia estão englobados pelo conceito do sério-cômico¹²⁵ – e conjecturamos que nesse gênero amplo também esteja incluído o evangelho, dadas suas características irônicas e paródicas tratadas por nós.

Bakhtin entende que todos esses gêneros apresentam uma curiosa ambivalência ao manifestarem o interesse por uma investigação séria através de uma linguagem cômica, geralmente dotada de recursos como a ironia e a paródia. Podemos citar como exemplo o diálogo socrático, mencionado pelo estudioso russo, em cujo gênero a ironia às vezes beira o sarcasmo¹²⁶, apesar da seriedade dos assuntos de que trata. Assim como em *Marcos*, a narrativa da entrada de Jesus em Jerusalém, a coroação-destronamento de Jesus e tantas outras passagens, ao mesmo tempo em que parodiam as instituições do mundo romano, anunciam também a mensagem de humildade e inclusão de pessoas vis e marginalizadas no reino de Deus, sem entender que o aspecto cômico contamina a sublimidade da mensagem.

A ironia, característica dos gêneros helenísticos tratados por Bakhtin, é um dos elementos seminais geradores do romance. Frye afirma que a literatura é sempre irônica¹²⁷, pois os leitores têm um olhar privilegiado do seu conteúdo e da situação como um todo devido à ironia, enquanto o interlocutor no texto narrado enxerga apenas uma de suas partes e isso lhe dá a oportunidade de dizer “o contrário do que se dá a entender”, como define a *Retórica a Alexandre XXI*, (1434a 17-19).

Conforme o dicionário da língua grega antiga: *Liddell and Scott*, a palavra *εἰρωνεία* significa dissimulação, ignorância proposital para provocar um antagonista¹²⁸. Considerando esses conceitos compreendemos a leitura irônica que o evangelista faz do Antigo Testamento e somos levados a concordar com Frye que o ambiente do Antigo Testamento é irônico para a audiência cristã que não se insere no mesmo contexto¹²⁹. Os cristãos olham para a *Bíblia Hebraica* com um olhar vindo de fora e por isso entendem que o

¹²⁴ In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.397-428.

¹²⁵ *Ibidem*, p.412.

¹²⁶ *Ibidem*, p.415.

¹²⁷ *Anatomia da Crítica*. São Paulo Editora Cultrix, 1973, p.83.

¹²⁸ Verbetes: *εἰρωνεία* In: LIDDELL, SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press, 2007, p.199.

¹²⁹ *Anatomia da Crítica*. São Paulo Editora Cultrix, 1973, p.218.

seu verdadeiro sentido não é o que está em suas próprias narrativas, mas o que está fora delas, para onde apontam pela *figura*.

Certamente foi a ambivalência irônica dos evangelhos que levou as mentes ilustradas do mundo antigo ao escândalo, conforme descreveu Auerbach¹³⁰. Bakhtin afirma que os doutos opunham os gêneros unilateralmente sérios aos sério-cômicos¹³¹, restringindo a cada gênero um assunto, apesar de não entenderem que as obras de um gênero fossem por algum motivo mais nobres que as do outro dentro dessa divisão dualista. No caso do evangelho, notamos características da segunda classificação, pois o “tom oratório” do evangelho – conforme afirmou Frye¹³², ou “fortemente retórico”, como Bakhtin prefere afirmar¹³³ – debilita a seriedade retórica unilateral, a racionalidade, a univocidade e o dogmatismo e propõe um discurso que por ser irônico abre-se a múltiplas interpretações plausíveis.

Para argumentar mais sobre essa ideia, podemos mencionar D. C. Muecke, que escreveu o livro *Ironia e o Irônico* que se tornou famoso para os estudiosos de literatura no Brasil. Em seu texto, Muecke apresenta a importância da ironia para a própria constituição da literatura e afirma que em uma de suas acepções ela “é a forma da escritura destinada a deixar aberta a questão do que pode significar o significado”¹³⁴.

É a esse mesmo elemento irônico que Bakhtin está se referindo ao escrever sobre a força retórica, no momento em que menciona que a “palavra romanesca reflete a antiga luta de tribos, povos e culturas e línguas”¹³⁵, pois pretende expressar que a palavra romanesca só pode ter surgido nos ambientes em que não havia uma única opinião tida como verdade absoluta, nem discurso autoritário e impositivo, mas pluralidade de opiniões e fluidez no conceito de verdade; como já mencionamos, esse era o ambiente da *pólis* grega, no qual os homens livres usavam a retórica como arma para defender suas opiniões; mas o retrato elitista do nascimento da retórica clássica se dissolve numa grande *oikouμένη* com o progresso da cultura helênica após o avanço de Alexandre, o grande, e assim todas as hordas dos bárbaros são convidadas para a convivência na língua e no ambiente filosófico-cultural comum do Mediterrâneo. Apesar de qualquer regime politicamente opressor e de aberrantes

¹³⁰ *Sermo humilis; Sacrae scripturae sermo humilis*. In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007, p.50; 24

¹³¹ *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.121.

¹³² *El Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.236; 244.

¹³³ *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.120.

¹³⁴ *Ironia e o Irônico*. São Paulo, Perspectiva, 1995, p.48.

¹³⁵ *Da pré-história do discurso romanesco*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 371.

desigualdades econômicas, o mundo da língua e dos símbolos Greco-Romanos é acessível a todos.

Michel Meyer, que tem uma definição filosófica da retórica, conforme a qual a verdadeira retórica é sinônima de filosofia, não tanto no sentido estritamente racional, mas no sentido de busca dialógica de uma verdade possível que existe para buscar respostas para as questões problemáticas – daí o conceito central de “problematologia”¹³⁶. Ele próprio afirma: “a retórica é a negociação da distância entre os sujeitos. Esta negociação acontece pela linguagem (ou, de modo mais genérico, através da – ou de uma – linguagem), pouco importa se é racional ou emotiva”¹³⁷. Isso significa que onde há verdades não absolutas a serem debatidas por meio de palavras há retórica. É nesse sentido que poderíamos entender a força retórica do evangelho, como sendo mais do que meramente perlocutória.

Acima já mencionamos que a parataxe e o uso dos conectivos dão dinamicidade à linguagem do evangelho e apontam para a sua oralidade, mas além desse recurso, podemos indicar também, como elemento que remete à língua falada, o “anacoluto”¹³⁸, que se trata de “um período no qual a prótase não está seguida de uma apódose correspondente”¹³⁹; essa figura é o que chamamos popularmente de texto truncado. Por exemplo: “E dizia: assim é o reino de Deus, como um homem *lance* semente sobre a terra” (Mc 4.26)¹⁴⁰. Observe que o verbo em itálico está no subjuntivo, sem que haja um verbo na oração principal a que se subordine. A mesma figura aparece também em: “Como um homem em viagem que uma vez que deixou a casa dele e deu aos escravos dele a autoridade, para cada um o trabalho dele e ao porteiro ordenou que *vigie*” (Mc 7.34)¹⁴¹; e: “Todos os dias estava diante de vocês, ensinando no templo e não me prenderam, mas para que se cumpram as escrituras [*isto acontece*]” (Mc 14.49)¹⁴² e em outras partes do evangelho.

Acrescente-se ainda o pleonasmo¹⁴³, característico da língua hebraica. Esse estilo presente na *Bíblia Hebraica* levou à incorporação do pleonasmo bíblico à língua portuguesa graças às antigas traduções da Bíblia de estilo literal. Esse estilo, todavia, não era utilizado na

¹³⁶ *Problematologia*. Lisboa: Dom Quixote, 1991.

¹³⁷ *Questões de Retórica*. Lisboa: Edições 70, 2007.

¹³⁸ BENÍCIO, P. J. A língua do Evangelho Segundo Marcos no códice grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. In: *Fides reformata etsemperreformanda est*. São Paulo, vol. 10, nº 1, p.103-104.

¹³⁹ LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.264.

¹⁴⁰ *Καὶ ἔλεγεν· οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς.*

¹⁴¹ *Ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δούς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν ἐκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορή.*

¹⁴² *καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.*

¹⁴³ BENÍCIO, P. J. A língua do Evangelho Segundo Marcos no códice grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. In: *Fides reformata etsemperreformanda est*. São Paulo, vol. 10, nº 1, p. 104-105.

língua grega clássica e só aparece na Bíblia. Por exemplo, *Marcos* 1.32: “Ao entardecer, quando o sol se põe (...)”¹⁴⁴ (Cf. Mc 1.32, 38, 45; 2.20; 10.30; 13.29).

No que diz respeito ao conteúdo da argumentação, o evangelho e os textos cristãos primitivos de um modo geral reivindicaram que um camponês galileu, advindo de um rincão inóspito do Império Romano, condenado à morte sob a acusação de sublevação política, é o filho de Deus, que ressuscitou, e que reviveu em sua própria vida a história de Israel e possibilitou aos que não eram judeus fazerem parte do reino de Deus, que teve sinais de sua instauração no mundo a partir da evangelização dos marginalizados da sociedade como: pescadores, publicanos, prostitutas e pecadores em geral; mas esse reino irromperia verdadeiramente e em definitivo com um evento apocalíptico final que aconteceria a qualquer momento.

Na opinião dos cristãos essa era a única mensagem salvadora; os que afirmaram tais coisas só puderam proclamar seu discurso em uma sociedade em que os mitos nacionais estavam em decadência, assim como a própria religião civil. Curiosamente, essa proclamação só foi possível em um mundo em que havia pluralidade. Posteriormente, quando essa mensagem alcançou a maioria da população e o interesse das autoridades imperiais, a proclamação não foi tolerante com a opinião alheia, mas esse é um longo processo no início do qual está a mensagem de uma proclamação absurda de gente pouco digna de crédito que se vê como detentora de uma verdade única e intransigente e que vale mais do que qualquer outro elemento da existência; e é esse primeiro estágio, em que o evangelho era literatura popular e não literatura sagrada, que temos nos dedicado a compreender.

Entre os recursos de força retórica utilizados nessa literatura popular, chamada evangelho, há mais elementos evidentemente comuns aos gêneros sério-cômicos do mundo helenístico; um deles é a ancoragem da mensagem que está fundamentada na experiência, não na lenda¹⁴⁵, pois suas narrativas não são meramente histórias orais sem origem definida, mas são de característica sensitiva, ainda que ficcionais. Notemos como no encerramento das perícopes do evangelho várias vezes menciona-se a reação sensitiva dos que contemplam a mensagem de Jesus, sejam os discípulos ou a multidão, “E todos se admiraram” (Mc 1.27; 2.12; 4.41; 6.50; 7.37), não necessariamente nessas mesmas palavras, mas sempre explicitando sentimentos. Esse recurso usado pelo evangelista é retoricamente muito importante e os exegetas já o exploraram muito bem em suas análises, como podemos ver:

¹⁴⁴ *Ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυν ὁ ἥλιος.*

¹⁴⁵ *Problemas da Poética de Dostoiévski.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.123.

(...) o evangelista combina inseparavelmente a atuação passada e presente de Jesus Cristo com o evangelho como mensagem de proclamação e gênero literário (...) O chamado à decisão, pronunciado por Jesus no nível interno do texto, visa, no nível externo, à Igreja de Marcos¹⁴⁶.

O interessante é observar que se trata de uma narrativa oral proclamada por alguém que não foi testemunha ocular, por isso o apelo aos sentidos é um recurso conveniente, ao invés de uma história lendária de um passado remoto, característica dos cultos pagãos nacionais que esmoreciam nesse contexto de pluralidade religiosa do mundo antigo.

Outro recurso importante utilizado nos gêneros sério-cômicos e presente nos evangelhos é o que Bakhtin chama de “palavra indireta”, que se trata da palavra do outro que é apresentada, como se estivesse entre aspas¹⁴⁷, muitas vezes nos gêneros de diálogos, nos quais as falas dos interlocutores aparecem alternadas, como nos diálogos socráticos. Embora seja muito comum ao gosto literário contemporâneo, no mundo antigo a alternância entre narrações e discursos diretos na poesia era considerada abominável e decadente, aceitável apenas na sátira, como já mencionamos através das citações dos tratadistas.

De modo muito curioso, o que Bakhtin chama de “palavra indireta”, Auerbach chama de “discurso direto”, que ele entende ser um recurso que reveste a narrativa de imediatez¹⁴⁸. Essa alternância é característica do evangelho em toda sua conjuntura e dispensa indicações de uma e outra perícopes, embora seja pertinente tratá-las no momento oportuno. Auerbach mencionou o diálogo entre Pedro, que é um pescador, e a escrava, enquanto Jesus é interrogado (Mc 14.67-71); segundo o que alega o filólogo, diferentemente dos outros gêneros, essa passagem do evangelho dá voz em um assunto solene às pessoas de condição social desprezível no contexto da época, as quais só teriam voz em gêneros baixos que serviriam para ridicularizar sua condição, como vimos acima a expressão da prostituta na comédia *O Truculento*.

Bakhtin trata da mesma natureza de textos em *Problemas da Poética de Dostoievski* que, no caso, chama de gêneros carnalizados; afirma que o herói que aparece nas narrativas desses gêneros é diferente do herói épico. Basta um conhecimento superficial sobre a *Iliada*, a *Odisseia* e a *Eneida* para se verificar o contraste entre os heróis Aquiles, Odisseu e Eneias, de um lado, e Jesus, de outro. Diferentemente das façanhas épicas, a atuação de Jesus é muito mais modesta nos evangelhos e ainda mais em *Marcos*. Apesar de sabermos que os outros evangelhos tenham se inspirado nele, notoriamente nenhum deles

¹⁴⁶ SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004, p.104.

¹⁴⁷ *Epos e Romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.371.

¹⁴⁸ AUERBACH, E. *Fortunata*. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.39.

assumiu a característica da humildade radical e do rebaixamento extremo do herói, como fizera o protótipo dos sinóticos.

Em *Marcos* Jesus não tem genealogia (6.3), e diferentemente dos outros evangelhos também não há nascimento virginal nem preexistência para ele; sabe-se apenas que ele vem da miserável Nazaré (1.9), banqueteia-se com publicanos e pecadores (2.15-17), atua entre os enfermos e endemoninhados (3.10-12), comete atos impuros ao tocar em um leproso e em uma mulher com fluxo de sangue (1.40-45; 5.25-29), subverte a Lei do seu povo (2.23-28), é incompreendido até mesmo pelo círculo dos mais chegados (9.33-37), é tido como louco ou extático pelos familiares (3.21), é tido como endemoninhado pelos religiosos (3.30), suas epifanias são secretas (1.9-11; 9.2-8), seus milagres e ensinamentos são mal interpretados (8.17), sua entrada em Jerusalém é acompanhada por pessoas anônimas que o saúdam (11.1-11), passa por total abandono durante seu julgamento (14.50), é objeto de zombaria pública (15.16-20), inclusive por parte dos outros condenados (15.32^b), é estranhamente reconhecido como filho de Deus por um romano após sua morte vergonhosa, talvez de forma irônica (15.39) e antes disso é reconhecido como filho de Davi apenas por um cego (10.46-52), sua ressurreição não é testemunhada por ninguém, apenas notificada às mulheres, que no mundo antigo não têm um testemunho válido (16.9).

A narração da atividade de Jesus é iniciada de modo abrupto, sem nascimento virginal e sem preexistência; importa ao evangelista começar sua apresentação afirmando: “e aconteceu naqueles dias veio de Nazaré da Galileia” (Mc 1.9). Todavia, do ponto de vista da poética parece mais interessante que os outros evangelhos, pois *Marcos* é o único dos textos canônicos que não recua a história de Jesus *ab ovo* (*Arte Poética* 145).

Cabe-nos dizer que, por detrás das lentes teológicas que se impuseram após quase dois mil anos de leitura dogmática, esse é o retrato baixo de Jesus que o evangelho mais antigo apresenta, embora não vejamos quase nada de cômico, de acordo com os nossos critérios; sem dúvida a baixeza da personagem é evidente. Se bem que devemos dizer que o homem nu, sem nome, que de longe segue a *via crucis* de Jesus é estranhamente engraçado (14.51-52), assim como a narrativa de porcos que correm quilômetros antes de se apincharem ao mar (5.1-14), talvez também seja cômico o nome do demônio chamado Legião (romana?) (5.9) e o trocadilho realizado por Jesus sobre os hábitos judaicos de purificação antes da alimentação, ao afirmar que o que entra não contamina, mas sim, o que sai, aparentemente insinuando a defecação (7.15).

Os efeitos de riso, apenas timidamente sentidos por nós no século XXI, não são meramente estéticos, são subversivos porque anunciam o fim de uma visão de mundo, o fim de um modo de construir a realidade, a épica; o herói baixo tira as distâncias existenciais entre o homem e o divino, como se fossem dotados de dignidade maior do que as pessoas comuns, por isso Bakhtin afirma: “é justamente o riso que destrói a distância épica e, em geral, qualquer hierarquia de afastamento axiológico”¹⁴⁹.

No que diz respeito a esses efeitos irônicos e cômicos sempre negligenciados pela leitura exegética, também causam boa sensação ao gosto literário a leitura atenta às respostas solapadoras¹⁵⁰ de Jesus – na maioria das vezes são dotadas mais de efeito retórico do que de sabedoria propriamente dita – aos seus interlocutores (2.22; 2.27-28; 3.4; 3.23-27; 3.35; 7.18-23; 10.18; 12.13; 12.25).

Como avaliar, do ponto de vista dos efeitos cômicos, o fato de Jesus ter insinuado à mulher grega que ela e seu povo são “cachorrinhos”, utilizando assim um insulto que os judeus normalmente dirigiam aos pagãos? O historiador judeu, Geza Vermes, avaliou, a partir disso, que “Jesus foi um chauvinista”¹⁵¹, mas parece mais ser o caso de humor negro do evangelista, que a perspectiva historicista de leitura não consegue verificar.

Boa parte do ensinamento de Jesus acontece graças ao “encontro fortuito”, que é outra das características dos gêneros sério-cômicos¹⁵². Os principais ensinamentos de Jesus – breves e sucintos, pois ele fala pouco em *Marcos*, excetuando-se apenas o bloco das parábolas – são dados como respostas de efeito a interlocutores, que muitas estão vezes mal intencionados, como em alguns casos mencionados; é nos encontros fortuitos que surgem os *logoí sofôn* mais interessantes.

Podemos destacar dois dos casos acima para mostrar o aspecto subversivo do riso, tão repetidamente asseverado por Bakhtin em várias obras. Notemos como na narrativa do endemoninhado geraseno (5.1-14) o nome dado aos demônios é o termo latino *legion* e na narrativa da mulher grega (7.24-30) Jesus chama de cachorrinhos quaisquer que pertençam ao povo grego. Em ambos os casos trata-se de humor xenófobo, mas é do tipo subversivo porque o povo subalterno é que zomba das nações que são elite cultural e política. Esses exemplos nos permitem compreender a que Bakhtin se refere quando afirma: “O riso destrói o temor e a

¹⁴⁹ *Epos e romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.413.

¹⁵⁰ Cf, “*mashal*”. *Infra*, p.

¹⁵¹ *Jesus, El Judio*. Barcelona: Muchnik Editores, 1979, p.54; 130-131.

¹⁵² *Epos e romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.416.

veneração com o objeto e com o mundo e coloca-o em contato familiar e, com isto, prepara-o para uma investigação absolutamente livre”¹⁵³.

3. A importância da sátira menipeia

Central para a investigação de todos os gêneros sério-cômicos, como classifica Bakhtin, ou simplesmente gêneros baixos, como classificam Auerbach e Frye, é a “sátira menipeia”. Os três teóricos dão muita importância para esse gênero no que diz respeito ao futuro desenvolvimento da história do romance e também o relacionam com o gênero do evangelho¹⁵⁴. Distingue-se a sátira menipeia da romana porque enquanto a primeira é subversiva a segunda é reacionária. A origem do adjetivo “menipeia” se deve ao nome de Menipo de Gádara (séc.II a.C.), do qual pouco se sabe como personagem histórica, mas se conhece bem como personagem fictícia que, recorrentemente, aparece como protagonista nas obras de Luciano de Samosata (séc I d.C.), principal escritor do gênero.

O testemunho existente a respeito de Menipo está na obra *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diôgenes Laertios (180-240 d.C.), segundo a qual, a referida personagem das sátiras era um filósofo cínico, da Fenícia, que nasceu escravo, mas posteriormente se enriqueceu emprestando dinheiro e depois perdeu tudo num roubo que o levou a cometer suicídio. Laertios ainda acrescenta que Menipo foi autor de obras espirituosas e “não havia nada de sério nele”¹⁵⁵.

Frye atribui-lhe a autoria de obras em versos com interlúdios em prosa; apesar disso, do que chegou até nós, só há registros de sátiras menipeias totalmente escritas em prosa¹⁵⁶. Bakhtin entende que Menipo apenas deu melhor definição ao gênero que é mais antigo e afirma que o nome do gênero foi dado por Varrão, que, ao se inspirar no filósofo de Gadara atribuiu à sua própria obra o nome *saturae menippeae*.

Sêneca foi autor de *Aboborifcação do Divino Claudio*, Petrônio foi o autor de *Satiricon* e Lucio Apuleio foi autor do *Asno de Ouro*, que são os exemplos mais conhecidos da sátira menipeia, mas foi Luciano de Samosata quem deu a noção mais completa do gênero¹⁵⁷. Entre tantas características tratadas nas extensas e frequentes descrições que

¹⁵³ *Ibidem*, p.413-414.

¹⁵⁴ *Idem. Problemas da Poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.129; 142-143; AUERBACH, E. *Fortunata*. In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.39; FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.229; 303-304.

¹⁵⁵ DIÓGENES LAERTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UNB, 2008, p.178.

¹⁵⁶ *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.303.

¹⁵⁷ *Problemas da Poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.128.

Bakhtin faz da sátira menipeia está a informação de que seus argumentos experimentais provocadores visam pôr à prova ideias e ideólogos¹⁵⁸. Numa interessante consonância, Frye afirma: “esse gênero lida menos com as pessoas como pessoas, do que com atitudes espirituais (...) apresenta as pessoas como porta-vozes das ideias que representam”¹⁵⁹. O que nos lembra dos personagens-bloco do evangelho, “os fariseus”, “os escribas” e “os saduceus”, contra os quais Jesus sempre dirige sua censura, sem nunca nomeá-los e raramente individualizá-los na narrativa, o que representa a censura à ideologia ou à atitude espiritual dos judeus religiosos, não a algum indivíduo.

O *Satiricon*¹⁶⁰ apresenta um conjunto de narrativas heterogêneas sobre assuntos baixos como: banquetes, relações amorosas inapropriadas, narrativas protagonizadas por escravos e outras pessoas da baixa sociedade e muitas narrativas cômicas que envolvem, inclusive, crucificados (CXII). Apesar de muitas diferenças entre o propósito de uma narrativa e de outra, há uma quantidade numerosa de episódios do *Satiricon* lembra as cenas do evangelho e nos chama a atenção a convergência de temas nas duas obras.

A *Aboborificação do Divino Claudio*¹⁶¹ assemelha-se ao evangelho por causa do plurilinguismo (escrito em latim com inserções de palavras gregas), do conteúdo baixo, tanto palavras de baixo calão quanto narrativas cômicas; mas, além de tudo isso, parece ter algo em comum com *Marcos*, porque o evangelho narra que Jesus, um carpinteiro de Nazaré condenado à crucificação ressuscitou após sua morte vexatória; enquanto que na obra de Sêneca, Claudio, que era imperador romano e considerado divino, torna-se escravo do escravo no mundo dos mortos (XV.2) após ter recebido uma cerimônia fúnebre honrosa (XII). Tanto em um caso quanto em outro o pós-morte inverte o status social da vida terrena¹⁶².

No que diz respeito às características formais da sátira menipeia, como já se mencionou, originalmente era a mistura de versos interseccionados por trechos em prosa; a origem desse nome vem justamente dessa concepção que se tem do gênero: “A palavra sátira diz-se que deriva de *satura*, ou mistura, é uma espécie de paródia formal, parece permear toda

¹⁵⁸ *Epos e romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.416.

¹⁵⁹ *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.304.

¹⁶⁰ ROUSE, W. H. D; LITT [eds.], M. A. *Petronius/Seneca*: Apocolocyntosis. Londres: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 2005.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Cf. LEITE, F. B. Ele está fora de si: O evangelho conforme Marcos e a gênese do romance de Mikhail Bakhtin. In: SOUSA, Rodrigo Franklin de; LEITE Francisco Benedito. [Org.]. *Literatura Cristã Primitiva: Olhares Bakhtinianos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 45-53.

a sua tradição, de mescla de prosa e verso, na primitiva sátira”¹⁶³. Trata-se, em muitos casos, de uma “narrativa pobremente construída”¹⁶⁴.

O conteúdo da sátira em geral, é moral; no caso da sátira romana, é uma moral conservadora que se opõe à helenização e a tudo que não é essencialmente romano; no caso da sátira menipeia, trata-se de uma moral que se opõe ao charlatanismo de todas as espécies, aos ideais vazios que são envernizados por intelectualidade, religião, pompa ou alguma outra forma de pedantismo.

Às ideias e instituições desse tipo pedante, a sátira menipeia responde com ironia. É por esse motivo que Menipo de Gadara, personagem principal do *Diálogo dos Mortos* de Luciano, quando vê a venerável Helena de Troia no mundo dos mortos, pergunta a Hermes, seu interlocutor, se foi por causa daqueles ossos que tantos morreram; nas palavras de Luciano assim se dá o diálogo:

MENIPO — Mesmo assim, mostra-me Helena, pois eu, só por mim, não seria capaz de a identificar.

HERMES — Esta caveira... é Helena.

MENIPO — Então foi por causa disto que foram equipados milhares de navios vindos de toda a Grécia e que morreram tantos Gregos e bárbaros e tantas cidades foram arrasadas?!

HERMES — É que tu, Menipo, não viste a mulher quando ela era viva, pois então também tu dirias que não seria censurável «*por esta mulher afrontar padecimentos longamente*» É como as flores, as quais, quando as vemos murchas e com a cor perdida, nos parecem claramente feias, mas que, quando estão viçosas e mantêm a sua cor, são formosíssimas.

MENIPO — Justamente, ó Hermes, o que me espanta é o facto de os Aqueus não terem compreendido que (*Diálogo dos Mortos* 18.1-2).

E ainda em outro diálogo luciânico, no qual um galo fala com seu amo:

Ó Micilo, pareces-me completamente inculto e não teres lido os poemas de Homero, nos quais o cavalo de Aquiles, o Xanto, dizendo um longo adeus ao seu relinchar, começou a falar em plena batalha, recitando versos inteiros, e não, como eu neste momento, em prosa (*O Sonho ou o Galo* 2).

Como se pode notar no excerto, a surpreendente fala que um galo dirige ao seu amo, questionando sua cultura literária, serve para descredenciar o pedantismo que os intelectuais tinham no período helenístico quanto à cultura clássica. Isso é característico das sátiras de Luciano que sempre se dirigem contra a épica e seus personagens, demonstrando

¹⁶³ *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.229.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.304.

que o mundo cultural se modificou bastante e que os pedantes que se fundamentam nela – assim como a própria épica, como gênero literário e visão de mundo – são ridículos e caducos na contemporaneidade. Por isso Frye afirma que a sátira é ironia militante¹⁶⁵.

Sem dúvida o evangelho é uma *satura* em certo sentido, pois é uma verdadeira ‘salada’ de gêneros pobremente organizados, ora apresentando textos narrativos ora apresentando discursos em primeira pessoa, que, em todo caso, têm o claro objetivo de desmascarar o pedantismo dos religiosos hipócritas através de uma narrativa irônica. Frye afirma que essa mistura de gêneros presente no evangelho compõe-se dos seguintes elementos:

(...) um esquema de mandamentos, aforismos, epigramas, provérbios, parábolas, enigmas, fragmentos, coplas paralelas, frases de fórmula, oráculos, epifanias, *Gattung*, *Logia*, fragmentos ocasionais de poemas, glosas marginais, lendas, retalhos de documentos históricos, leis, cartas, sermões, hinos, visões extáticas, rituais, fábulas, listas genealógicas, e assim em forma quase definida¹⁶⁶.

Esse gênero, a sátira menipeia, posteriormente, foi usado no Renascimento em obras irônicas em que a comicidade realizava sérias denúncias, como foi o caso de *Elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdã, na qual a própria loucura se personifica para denunciar a ignorância e o pedantismo dos clérigos medievais; mas, além desse, também Voltaire e Molière tiveram lá seus modos de usar a sátira menipeia, que não é nada estável, pois se trata de um gênero penetrante, flexível e mutável; assim Jonathan Swift e James Joyce incorporaram-na nos determinados gêneros em que escreveram.

Mais importante do que a imensa lista de autores citados por Bakhtin, que estiveram relacionados com esse gênero, são os nomes de François Rabelais e Fiodor Dostoiévski, em torno dos quais, Bakhtin escreveu seus livros, respectivamente *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* e *Problemas da Poética de Dostoiévski*, ambas as obras têm uma característica especial que no conceito de Bakhtin é a “carnavalização”. Segundo o estudioso, a sátira menipeia é a portadora e veiculadora da cosmovisão carnalizada. Essas obras catalizam o folclore carnavalesco que é um fenômeno advindo de uma antiquíssima época. Cabe a nós explorar o significado desse fenômeno.

O próprio Bakhtin não define o que entende por folclore, mas por meio do conceito desenvolvido por Meletínski, podemos entender que o folclore narrativo é um

¹⁶⁵ *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.219.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.234.

desdobramento das formas clássicas do mito¹⁶⁷ e podemos considerá-lo um estágio intermediário entre o mito e as outras formas simbólicas, o qual assim se plasmou no modo em que se encontra, devido à sua circulação oral e por esse mesmo motivo contém diferentes camadas e estratos somados e suficientemente estabilizados¹⁶⁸.

De todas as características dos gêneros baixos supracitadas, tanto os que estão na pré-história do discurso romanesco quanto os chamados sério-cômicos – entre os quais encontramos a delineação do gênero evangelho – a sátira menipeia é peculiarmente significativa para a compreensão de todos eles; poderíamos dizer que ela é modelar para os gêneros baixos, mas devemos fazê-lo com todas as ressalvas, pois Bakhtin entende que os gêneros discursivos são flexíveis e, nesse caso, falar em “tipo ideal” não seria uma boa expressão.

O fato é que a sátira menipeia, veiculadora e portadora da visão de mundo do carnaval, tem essa importância para Bakhtin, que a relaciona com a obra de seus autores favoritos, porque ela é considerada uma das principais fontes do romance. Em contraposição à tradição hegeliana que vê o gênero romance na continuidade do epos como uma de suas formas decadentes, como bem expressa György Lukács em sua *Teoria do Romance*¹⁶⁹, Bakhtin destaca a importância das fontes marginais nesse desenvolvimento. Assim, os gêneros marginalizados pelos cânones são justamente os mais importantes.

4. Carnavalização

Na proposição de Bakhtin, o carnaval – entendido como um fenômeno cultural importante que envolve os múltiplos aspectos da existência humana – manifesta-se com contornos e características muito particulares, sobre os quais vale a pena refletir a partir das palavras expressas em *Problemas da Poética de Dostoievski*:

O carnaval é uma grandiosa cosmovisão *universalmente popular* dos milênios passados. Essa cosmovisão, que liberta do medo, aproxima ao máximo o mundo do homem e o homem do homem (tudo é trazido para a zona do contato familiar livre), com o seu contentamento com as mudanças e sua alegre relatividade, opõe-se somente à seriedade oficial unilateral e sombria, gerada pelo medo, dogmática, hostil aos processos de formação e à mudança, tendente a absolutizar um dado estado da existência e do sistema social. Era precisamente dessa seriedade que a cosmovisão carnavalesca se

¹⁶⁷ BEZERRA, P. *Meletínski: uma poética histórica da narrativa*. In: BERNADINI, A. F.; FERREIRA, J. P. [org.]. *Mitopoéticas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006, p.105.

¹⁶⁸ MIELETÍNSKI, E. *Tipologia estrutural e folclore*. In: SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. *Semiótica Russa* São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 47.

¹⁶⁹ LUKAKS, G. *A Teoria do Romance*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

liberava. Mas nela não há qualquer vestígio de niilismo, não há evidentemente nem sobra de leviandade vazia nem do banal individualismo boêmio¹⁷⁰.

Segundo essa importante teoria, antes que se desenvolvesse o romance propriamente dito, os gêneros baixos da antiguidade e do medievo receberam penetrantes influências de um fenômeno antiquíssimo: o folclore carnavalesco, que é o elemento que está na essência do desenvolvimento de todos os gêneros sério-cômicos que, por sua vez, são a força motriz da história do discurso romanesco.

O folclore carnavalesco, ou carnaval propriamente dito, trata-se de um mito bakhtiniano; em *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, Bakhtin afirma – sem indicar nenhuma fonte, nenhum pesquisador e nenhum caso concreto – que nas “etapas primitivas” (ao estilo dos mitos *in illo tempore*), quando não havia nem Estado nem classes, os aspectos sério e cômico da divindade, do mundo e do homem eram, no mesmo nível, também sagrados e oficiais¹⁷¹.

Apesar de afirmar que na Roma antiga persistia a existência concreta de resquícios da influência da visão carnavalesca do mundo através das cerimônias de triunfo em que o vencedor era ao mesmo tempo celebrado e escarneado, assim como afirma que havia casos de funerais em que o defunto era objeto de choro e de ridicularização ao mesmo tempo, não há menção a nenhuma fonte do mundo antigo que ateste o acontecimento de nenhum dos dois exemplos dados.

Como já mencionamos, o arquétipo do folclore carnavalesco bakhtiniano está em Hesíodo, na *Teogonia*. Os sucessivos eventos de entronização e destronamentos narrados nesse mito inspiram os festejos populares de exaltação e rebaixamento. *Chronos* – ou Saturno, cujo nome inspira as saturnais – é o deus que depois de seu destronamento viveu na terra e trouxe um memorável período de perenidade e fartura inigualável, uma “era de ouro”, revivida ritualmente nas festas saturnais.

Na argumentação de Bakhtin, essa condição do mundo em que os aspectos sério e cômico coexistiam como sagrados e oficiais chegou ao fim com “o regime de classes e Estado”, quando o aspecto cômico foi empurrado à margem, onde se desenvolvia a cultura popular, que no mundo antigo manifestava-se nas saturnais romanas, como já mencionado, mas no mundo medieval manifestava-se no carnaval.

¹⁷⁰ BAKHTIN, M. M. *Problemas da Poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.184.

¹⁷¹ *Idem*. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.5.

Além dos festejos que fazem parte do calendário anual e de eventuais festivais avulsos que aparecem em um ou outro momento da vida, o folclore carnavalesco se manifesta também na cultura em aspecto mais amplo através dos gêneros do vocabulário familiar e de grosserias e, no que diz respeito ao espaço físico, tem importante manifestação no ambiente de convivência da praça pública.

Em ambos os casos, tanto no caso das saturnais romanas quanto no do carnaval medieval, Bakhtin afirma que esses festejos distinguem-se do riso ritual que a comunidade primitiva conhecia¹⁷², embora mais uma vez não mencione nenhuma referência concreta para tratar desse riso. O mundo de classes e do Estado é unilateralmente sério e rígido em seus cânones e o fluxo dos gêneros cômicos só se expressa à margem das instituições oficiais da sociedade ou nos festejos que ocorrem em épocas em que sua expressão é lícita, como se fosse um recorte na cotidianidade monótona da vida.

Os gêneros carnavalizados trazem esse mundo sem dualidade entre o sério e o cômico que se manifestam nos festejos agrícolas dos pagãos primitivos realizados adequadamente no tempo concreto que marca a renovação, a alternância da existência no cosmo através de celebrações ao deus que morre e ressuscita; tempo no qual são adequados cerimoniais de inversões, geralmente uma cerimônia de exaltação seguida de rebaixamento, como o louvor público seguido de espancamento, humilhação, zombaria etc.

A inversão baseada na cerimônia de entronização seguida pelo destronamento é a característica essencial do carnaval que se transmite para os elementos cômicos da cultura popular, conforme o próprio Bakhtin afirma:

Ela caracteriza-se, principalmente, pela lógica original das coisas “ao avesso”, “ao contrário”, das permutações constantes do alto e do baixo (“a roda”), da face e do traseiro, e pelas diversas formas de paródias, travestir, degradações profanações, coroamentos e destronamentos bufões. A segunda vida, o segundo mundo da cultura popular constrói-se de certa forma como paródia da vida ordinária, com um “mundo ao revés”¹⁷³

Daí a importância especial da ideia de cultura popular, que traz ao mundo rigidamente sério e unilateral a vivência fluida e cômica do carnaval, que abole a desigualdade e a hierarquia, contrariando as festas oficiais que são uma reafirmação atenuada da desigualdade. A sociedade sem a hierarquia e sem a desigualdade da cultura popular revive

¹⁷² *Ibidem*, p. 5.

¹⁷³ *Ibidem*, p.10.

a sensação folclórica de união entre uns com os outros e com o mundo, como se estivessem dissolvidos uns nos outros e também no ambiente que os rodeia.

Segundo Meletinski, no que se refere à teoria de Bakhtin: “No mundo carnavalesco cria-se um clima utópico de liberdade, igualdade, suprime-se a hierarquia social, ocorre uma espécie de retorno temporal da idade de ouro de Saturno”¹⁷⁴. Essas palavras quase parafraseiam o próprio Bakhtin: “Toda hierarquia é abolida no mundo do carnaval, todas as camadas sociais, todas as idades são iguais”¹⁷⁵.

Nesse tempo e espaço igualitário do carnaval produz-se o típico riso carnavalesco, um riso festivo, não reativo, pois quem ri não se opõe ao seu objeto, entende-se envolvido nele. Diferente do riso da sociedade de classes que pretende estabelecer a diferença entre os sujeitos, o riso carnavalesco é um alegre relativismo que o povo tem por patrimônio. Os gêneros carnavalescos seriam aqueles que transmitem essa cosmovisão, os quais foram responsáveis pelo surgimento das formas mais importantes do romance, o dialógico, cujo ápice Bakhtin entende que é a obra de Dostoiévski. Dessa cosmovisão determinada emana a vitalidade penetrante da obra do célebre romancista:

A cosmovisão carnavalesca é dotada de uma poderosa força vivificante e transformadora e de uma vitalidade indestrutível. Por isso, aqueles gêneros que guardam até mesmo a relação mais distante com as tradições do sério-cômico conservam, mesmo em nossos dias, o fermento carnavalesco que os distingue acentuadamente entre outros gêneros. Tais gêneros sempre apresentam uma marca especial pela qual podemos identificá-los. Um ouvido sensível sempre adivinha as repercussões, mesmo as mais distantes, da cosmovisão carnavalesca¹⁷⁶.

No entanto, quando refletimos sobre as proposições de Bakhtin com certo olhar crítico, notamos a implausibilidade histórica de seu postulado teórico ao falar do carnaval. Sem desprestigiar sua importância, podemos compreender sua teoria do carnaval como fenômeno simbólico; isso significa que é muito mais que uma instituição histórica concretamente situável, por se tratar do retorno à forma simbólica do mito, segundo a proposição de Cassirer.

Craig Brandist, ao analisar o pensamento de Bakhtin, apresenta o problema da fundamentação histórica do carnaval bakhtiniano, pois afirma que o estudioso russo baseia-se teoricamente em Cassirer e retrabalha sua ideia sobre o desenvolvimento da consciência

¹⁷⁴ *A Poética do Mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.165s.

¹⁷⁵ *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.219.

¹⁷⁶ *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.122.

social a partir do pensamento mítico; na verdade, o que Bakhtin faz é sociologizar a teoria filosófica do pensador neokantiano de Marburg ao apresentá-la através do mencionado carnaval mítico¹⁷⁷.

O medievalista russo Aaron Gurevich também contesta a existência histórica de um carnaval semelhante ao que Bakhtin descreve. A exposição que Bakhtin faz do carnaval não pode ser a descrição de um evento histórico porque não há contexto histórico-social; caso houvesse, deveria explicar que o carnaval medieval – que só se desenvolveu a partir do século XIII – não é unilateralmente uma festa do riso, uma vez que há outras expressões importantes que se desenvolvem nele como está registrado em todas as pesquisas históricas realizadas sobre qualquer festejo de carnaval situado historicamente¹⁷⁸.

Morson e Emerson entendem que o carnaval, investigado por Bakhtin em *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* é “essencialmente anticronotópico (...) puro meio de escape”¹⁷⁹. Os estudiosos ainda têm outra concepção interessante sobre o carnaval, que o relaciona com os gêneros do discurso, mas mesmo assim, no texto desses estudiosos não há nada que indique que o carnaval bakhtiniano é um evento historicamente situável. Assim afirmam: “O que distingue o carnaval dos gêneros literários *per se* é a sua falta de leitores ou audiência; todos participam dele. Se há espectadores que não participam, não pode haver verdadeiro carnaval; em vez dele, temos um espetáculo”¹⁸⁰.

Se o carnaval tratado fosse um evento histórico, Bakhtin chegaria à evidente conclusão de que a inversão é uma característica da religião popular em geral e não é uma característica exclusiva do período do carnaval. Se fosse histórico, seria necessária uma descrição mais ampla do cristianismo, que na obra de Bakhtin quase não tem importância nenhuma. Estranhamente para a descrição de uma ocorrência concreta, no esquema de Bakhtin, a única coisa importante no medievo é o riso, sem nenhum contexto histórico¹⁸¹.

Também essa mencionada “cultura popular” sem medo só pode ser uma projeção filosófica, não há nada de concreto nela; trata-se, antes, da representação de uma “massa coletiva imortal”¹⁸² e toda a teoria que a envolve é construída com o tradicional vocabulário populista russo. Como podemos constatar, Bakhtin escreve sobre “o corpo popular”, “a ausência de hierarquia”, “a igualdade entre o povo”, “o riso subversivo” etc. Brandist entende

¹⁷⁷ *Repensando o Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Editora Contexto, 2012, p.14; 26.

¹⁷⁸ *Bakhtin e sua teoria do carnaval*. In: BREMMER, J; ROODENBURG, H. *Uma História Cultural do Humor*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000, p.83-92.

¹⁷⁹ *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2008, p.459.

¹⁸⁰ *Ibidem*. p.477.

¹⁸¹ *Ibidem*, p.84-86.

¹⁸² *Ibidem*, p.85. Cf. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.223.

que esses elementos retratam o estabelecimento temporário e altamente utópico do socialismo agrário¹⁸³.

Também Umberto Eco recebeu criticamente o postulado de Bakhtin, pois manifestou sua concordância com a teoria do carnaval, desde que fosse compreendida como libertação e sublevação simbólica. Assim se expressou: “Bakhtin tinha razão quando via essa manifestação como um impulso profundo em direção à libertação e a sublevação no carnaval medieval. A ideologia hiperbakhtiniana do carnaval como uma libertação real, todavia, pode estar equivocada”¹⁸⁴.

Mesmo tendo descrito e reiterado a implausibilidade histórica do carnaval de Bakhtin, Gurevich afirma que sua ideia de “cultura popular” é muito fértil e abriu a reflexão para um novo universo de ideias. Essa fecundidade atesta-se pelo seu uso adaptado nos estudos de etnologia, dedicados à investigação dos rituais de inversão, como descreve Valentin Ivanov¹⁸⁵, mas também pelo uso que o historiador Carlo Ginzburg¹⁸⁶ faz dela para desenvolver sua teoria de circularidade da cultura, com a qual analisa as culturas subalternas em sua perspectiva da microhistória.

É por esse motivo, por causa da fecundidade da ideia de Bakhtin, apesar da falta de referência histórica concreta, que Gurevich afirmou sobre esse assunto em certa entrevista: “Bakhtin criou um mito do carnaval que conquistou todo mundo”¹⁸⁷ – daí tiramos o conceito de “mito do carnaval”¹⁸⁸ que estamos usando nesse momento. Esse mito do carnaval também pode ser usado como um procedimento hermenêutico. Resgato o sentido de “hermenêutica” que o teólogo e filósofo romântico alemão, Friedrich D. E. Schleiermacher propôs ao esboçar a arte e a técnica da interpretação:

Pois, se o orientalismo e a literatura romântica são domínios igualmente fechados, como a filologia clássica e a literatura sagrada, nós teríamos então uma quádrupla hermenêutica, cada uma configurada de material especial

¹⁸³ *Repensando o Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Editora Contexto, 2012, p.26.

¹⁸⁴ *Marcos de la libertad cómica*. In: ECO, U; IVANOV, V. V; RECTOR, M. *Carnaval* Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1989, p.12 (tradução nossa).

¹⁸⁵ *La teoria semiótica del carnaval como la intervención de opuestos bipolares*. Ciudad de Mexico. In: ECO, U; IVANOV, V. V; RECTOR, M. *Carnaval*. Fondo de Cultura Economica, 1989, p.21-47.

¹⁸⁶ *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.10.

¹⁸⁷ MAZOUR-MATUSEVICH. Writing Medieval History: Na Interview with Aaron Gurevich. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Duke University, 35; 1, Winter 2005.

¹⁸⁸ LEITE, F. B. *O carnaval como mito*. In: LEITE, Francisco B; TELES, J. E. *Hermenêuticas do Mito*. Curitiba: Editora Prismas, 2018, p.13-34.

como órgão para uma esfera determinada, para as quais porém, deveria haver qualquer coisa de comum e de mais elevado¹⁸⁹

A partir dessa definição, podemos dizer que o carnaval bakhtiniano cumpre a quadrilátera função hermenêutica, pois por meio dele interpretam-se tanto fontes clássicas, religiosas, orientais e literárias, tomando como filtro de leitura as manifestações do mito e do folclore como formas simbólicas de construção da realidade representada nos textos.

Bakhtin desvaloriza o gênero épico e o trágico porque neles o mito já está literariamente domesticado, assim como também desvaloriza os romances que considera “monoglóticos”¹⁹⁰ que são expressões literárias nas quais o folclore carnavalesco e ainda mais o mito já se desvaneceram. No caso do romance heteroglótico, as diferentes vozes são apresentadas através de uma mesma língua, por isso são mais ricos que os primeiros.

Em seu texto *Formas de Tempo e Cronotopo no Romance*¹⁹¹ trata da evolução dos gêneros romanescos desde o mundo antigo e da concepção de tempo-espço representada nos diferentes gêneros. Assim, “cronotopo” é o modo como nomeia a configuração das categorias apriorísticas kantianas. Os diferentes cronotopos definem os diferentes gêneros e subgêneros romanescos da antiguidade; ao analisá-los, Bakhtin descreve a história de sua evolução que proporcionaria o desenvolvimento posterior dos romances monoglóticos e heteroglóticos. Nas polaridades estão, de um lado, Agostinho, que em suas *Confissões* internaliza o mundo exterior e, de outro, Rabelais que em *Gargantua e Pantagruel* externaliza o mundo interior.

O que se constata com a análise dos diferentes cronotopos é a estabilidade e a previsibilidade do conteúdo de cada gênero, pois cada representação da realidade na literatura é uma tentativa de ordenação dos elementos da existência, um modo de compartimentar os elementos que, para o homem biológico em contato com o folclore carnavalesco, estavam justapostos aleatoriamente, pois para esse homem primitivo sua vida não está separada do ambiente em que vive:

A vida agrícola e a vida da natureza (da terra) são medidas pelas mesmas escalas, pelos mesmos acontecimentos, têm os mesmos intervalos inseparáveis uns dos outros, dados, num único (indivisível) ato do trabalho e da consciência. A vida humana e a natureza são percebidas nas mesmas

¹⁸⁹ SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Hermenêutica*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p.29.

¹⁹⁰ Esse conceito não aparece em Bakhtin, seus biógrafos intelectuais, Clarck e Holquist, cunham-no em contraposição ao conceito heteroglótico. Cf. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.308.

¹⁹¹ *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.211-362.

categorias. As estações do ano, as idades, as noites e os dias (e as suas subdivisões), o acasalamento (o casamento), a gravidez, a maturidade, a velhice e a morte, todas essas categorias-imagens servem da mesma maneira tanto para a representação temática da vida humana como para a representação da vida na natureza (no aspecto agrícola). Todas essas representações são profundamente cronotópicas. Aqui o tempo está mergulhado na terra semeado nela, aí ele amadurece. Em seu curso une-se a mão laboriosa do homem e a terra, e é possível criar esse curso, apalpá-lo respirá-lo (os aromas que se enaltecem do crescimento e da maturação), vê-lo. Ele é compacto, irreversível (nos limites do ciclo), realista¹⁹².

O cronotopo folclórico tem uma unidade absoluta; as categorizações do tempo e espaço em “esfera privada” e em “História”, apresentadas em planos diferentes, aconteceriam apenas em uma fase posterior, quando a fase folclórica já havia esmaecido, quando o tempo e o espaço passariam a ser desmembrados em diferentes planos e assim seriam representados no romance, que, por um lado, manifestam características do tempo folclórico, mas, por outro, são “extremamente degenerados”¹⁹³.

Assim, expressa-se no folclore, um cronotopo uno, o carnavalesco; e expressa-se no romance, um tempo fragmentado, que secciona os elementos da existência, partindo das categorias aprorísticas, em diferentes compartimentos porque só assim a linguagem pode expressá-los. Conforme Flusser, a linguagem se põe entre o homem e a natureza¹⁹⁴, o desenvolvimento da cultura leva o homem a alienar-se de sua existência meramente biológica e natural para buscar auspiciosas construções simbólicas que, na verdade, fazem a realidade recuar¹⁹⁵.

Nesse aspecto, a obra de Rabelais é tão importante para Bakhtin por ser uma representação do tempo folclórico, um retorno à concepção de mundo que antecede até mesmo à plena consciência mítica. Em *Gargantua e Pantagruel* estão justapostos num mesmo plano: vida e morte; alimentos e fezes; sagrado e profano; seriedade e riso; etc. Tudo o que acontece no romance de Rabelais está no mesmo plano da realidade e de modo absoluto, não existe na esfera particular, tudo é exterioridade.

A literatura carnavalesca então é aquela na qual ao menos relampeja essa construção da realidade, na qual há suspensão do seccionamento espaço-temporal na indissolúvel unidade existente entre tempo e espaço, a saber, trata-se de uma folclórica unidade plena da existência.

¹⁹² BAKHTIN, M. M. *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.316.

¹⁹³ *Ibidem*, p.319.

¹⁹⁴ *Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p.34.

¹⁹⁵ FERNANDES, V. *Cassirer: a filosofia das formas simbólicas*, p.2s.

Essa compreensão da realidade que não fragmenta nem secciona as categorias de tempo e espaço foi alcançada de modo exemplar na obra *Gargantua e Pantagruel* – embora não em sua plenitude – mas encontram-se aqui e acolá na história da literatura mundial, em gestos e eventos quotidianos e em certos aspectos da língua. Sua importância é relevante porque remete à sensação do mundo folclórico em que não existe sociedade de classes e porque as preocupações existenciais remetem às necessidades biológicas, sem que haja objetivação da realidade – para usar a linguagem recorrente em Flusser¹⁹⁶. Vejamos como o próprio Bakhtin expressa esses efeitos:

Posteriormente, à medida que a sociedade de classes se desenvolve e a diferenciação entre as esferas ideológicas se torna maior, aprofunda-se mais e mais a desintegração (desdobramento) interna de cada um dos elementos da vizinhança: a comida, a bebida, o ato sexual, no seu aspecto real, são absorvidos pela vida privada, tornam-se de preferência um problema *pessoal e familiar*, adquirem um colorido específico estritamente quotidiano, tornam-se pequenas realidades, realidades “vulgares” do dia-a-dia. Por outro lado, no culto religioso (e em parte nos grandes gêneros literários e em outras ideologias) esses mesmos elementos são sublimados ao extremo (frequentemente o ato sexual é sublimado até o ponto de não se poder conhecê-lo), adquirem um caráter abstrato e simbólico; aqui também a ligação entre os elementos do complexo se torna abstrato-simbólica. É como se eles recusassem qualquer ligação com a realidade vulgar do quotidiano¹⁹⁷.

A religião contém essencialmente o folclore carnavalesco, que pouco a pouco é colocado à margem da oficialidade ao longo de seu desenvolvimento institucional. Se há¹⁹⁸ em Bakhtin uma associação entre o discurso religioso e o discurso autoritário, monológico, monolítico, unilateral, sério, ou qualquer associação entre o discurso religioso e termos que Bakhtin usa para expressar valores pejorativos, isso se dá porque ele está se referindo ao discurso religioso canalizado pela instituição, o discurso dogmático *ex cathedra*, que só é autoritário porque a instituição o legitima. As críticas não se referem propriamente à religião, pois como podemos ver de modo muito claro, o carnaval se manifesta na religião também:

As singularidades do tratamento artístico do complexo antigo feito por Petrônio, tornar-se-ão perfeitamente claras se lembrarmos que os mesmos

¹⁹⁶ *Comunicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

¹⁹⁷ *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.322.

¹⁹⁸ Não encontro fundamento na própria obra de Bakhtin para associar a palavra religiosa à palavra autoritária. Cf. MUELLER, B. G. A palavra religiosa como uma variante da ‘palavra autoritária’ em Bakhtin. In: *Bakhtiniana*, São Paulo, 12 (1): 91-112, Jan./Abril 2017. Esse preconceito pode ser uma herança de certa tradição marxista que considera a religião como alienação, na área de Análise do Discurso, Eni Pulcinelli Orlandi relacionou o discurso religioso com o discurso autoritário e muitos até hoje seguem essa perspectiva, tomando a religião de modo idealizado, sem análise das matrizes religiosas e de suas pluralidades.

elementos desse complexo, em todos os seus detalhes, mas numa forma sublimada e mística, figuravam àquela época no cultos dos mistérios helenísticos-orientais, e, particularmente, no culto cristão (vinho e pão sobre o altar-túmulo como o corpo místico do crucificado, morto e ressuscitado, a comunhão através da comida e da bebida da nova vida e através da ressurreição). Aqui todos os elementos do complexo não são dados num aspecto real, mas sim sublimado, não estão ligados entre si por um enredo real, mas sim por laços e correlações místico-simbólicas, e o triunfo da vida sobre a morte (a ressurreição) se realiza no plano místico e não no plano terrestre. Além disso, o riso está ausente e a copulação é sublimada até um ponto de inteligibilidade¹⁹⁹.

No culto cristão, que em sua origem pode ser comparado aos antigos cultos de mistério²⁰⁰, estão lado a lado elementos díspares e tipicamente carnalizados: altar-túmulo, morte, ressurreição, comunhão pela comida e bebida e o corpo místico de Cristo. Cada um desses elementos não integra a realidade concreta da existência para aqueles que participam do culto, mas representa a superação das limitações da vida meramente biológica, representa simbolicamente o triunfo sobre a morte.

A fadiga derivada do alienante desenvolvimento da compreensão simbólica do mundo remete ao desespero diante da falta de sentido da vida biológica, perante o qual só restam o desespero e a morte como ponto final da existência. Sem a satisfação proporcionada pelo “mito”, o niilismo resultante conduz a uma vida que meramente cumpre suas funções biológicas no mundo – alimentação, lançamento de dejetos e procriação – e se aliena ainda mais de sua existência.

O surgimento dessa insatisfação com a vida meramente biológica deu-se quando o ser humano fragmentou sua visão da realidade e então a manutenção da necessidade dos elementos da antiga visão de mundo integral, deixados para trás, agora são nutridos com o folclore, a religião e a literatura entre outros elementos, conforme a expressão do próprio Bakhtin:

Quando a unidade total do tempo se desintegrou, quando se destacaram as séries da vida individual, em que as grandes realidades da vida comunitária se tornaram assuntos privados, quando o trabalho coletivo e a luta contra a natureza deixaram de ser o único ponto de encontro do homem com ela, com o mundo, então também a natureza deixou de ser participante viva dos acontecimentos da vida: ela se tornou basicamente o “lugar da ação” e o seu fundo transformou-se em paisagem, fragmentou-se em metáforas e comparações que servem para sublimar os fatos e as vicissitudes individuais e privadas, que não têm nenhuma ligação real e substancial com a natureza.

¹⁹⁹ *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.316.

²⁰⁰ Cf. BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.

Mas no tesouro da língua e nas diversas formas de folclore persiste a unidade total do tempo numa abordagem coletivo-laboriosa do mundo e dos fenômenos. Aqui é conservado o princípio das vizinhanças antigas, a verdadeira lógica do encadeamento inicial das imagens e dos motivos. Mas também na literatura, lá onde ela sofre influência mais profunda e substancial do folclore, nós encontramos as marcas mais autênticas e mais ideologicamente profundas de antigas vizinhanças e as tentativas de reconstruí-las, com base na unidade do tempo folclórico. Individuamos na literatura alguns tipos básicos do gênero de pesquisa²⁰¹.

Assim, percebemos que a história do romance de Bakhtin expressa na sua teoria (do romance) registrada em *Problemas da Poética de Dostoievski*, em *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* e nos textos escritos entre o final da década de 1930 e início de 1940 é, na verdade, o travestimento da história do desenvolvimento do espírito descrito na filosofia das formas simbólicas de Cassirer.

Entendemos então que a construção mítica da realidade se expressa mais plenamente nos gêneros discursivos baixos, que estão presentes no romance, no cotidiano e em várias esferas da vida, mas ainda mais nos textos carnavalizados. Por esse motivo, Brandist afirma que para Bakhtin o romance substitui a filosofia na teoria da filosofia das formas simbólicas de Cassirer²⁰².

O estudioso britânico Alastair Renfrew, chega a afirmar que seções inteiras de *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* parecem ter sido integralmente extraídas do filósofo alemão Ernst Cassirer²⁰³ e, em outro momento, sobre a mesma obra, afirma que nas observações que fez em 1973 em seu texto sobre o cronotopo²⁰⁴, Bakhtin recorre à *Filosofia das Formas Simbólicas* para corrigir alguns elementos que estavam na versão do texto escrita em 1948²⁰⁵.

Em absoluto, Bakhtin não foi o único a entender o carnaval simbolicamente como fenômeno que leva à transcendência das limitações individuais histórico-sociais. O historiador das religiões, Mircea Eliade, em seu artigo *Mefistófeles e o Andrógino* propõe uma reflexão notavelmente semelhante à de Bakhtin (embora no núcleo teórico haja significativas diferenças), ainda mais notável porque não há contato possível entre os dois. Assim se expressa o estudioso romeno:

²⁰¹ *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.326.

²⁰² *Repensando o Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Editora Contexto, 2012, p.26.

²⁰³ *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2015, p.24.

²⁰⁴ *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.211-362.

²⁰⁵ *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2015, p.158.

Mas, além desses resquícios iniciáticos, os disfarces intersexuais eram praticados na Grécia em certas cerimônias dionisíacas, nas festas de Hera em Samos e em outras ocasiões. Se levarmos em conta que esses disfarces eram muito difundidos durante o carnaval ou nas festas da primavera na Europa, além de diversas cerimônias agrícolas na Índia, na Pérsia e em outros países da Ásia, compreenderemos a principal função desse rito: trata-se, em resumo, de sair de si mesmo, de transcender a situação particular, fortemente historicizada, e encontrar uma situação original, trans-humana e trans-histórica, já que precedente à constituição da sociedade humana; uma situação paradoxal, impossível de se manter durante a vigência profana, no tempo histórico, mas que cumpre reintegrar periodicamente para restaurar, mesmo que no espaço de um instante, a plenitude inicial, a fonte ainda íntegra da sacralidade e do poder²⁰⁶.

Apenas para mostrar a proficuidade desse aspecto do símbolo do carnaval, vejamos também o que Nietzsche, em seu texto de juventude *A Sensação Dionisíaca do Mundo*, expressa a partir da menção dos festejos agrícolas dedicados ao deus Dioniso, uma variante das festas saturnais romanas.

As festas de Dioniso não firmam apenas a ligação entre os homens, elas também reconciliam homem e natureza. Voluntariamente a terra traz os seus dons, as bestas mais selvagens aproximam-se pacificamente: coroados de flores, o carro de Dioniso é puxado por panteras e tigres. Todas as delimitações e separações de casta que a necessidade (*Not*) e o arbítrio estabeleceram entre os homens, desaparecem: o escravo é homem livre, o nobre e o de baixa extração unem-se no mesmo coro báquico. Em multidões sempre crescentes o evangelho da “harmonia do mundo” dança em rodopios de lugar para lugar: cantando e dançando expressa-se o homem como membro de uma comunidade ideal mais elevada: ele desaprendeu a andar e falar. Mais ainda: sente-se encantado e tornou-se realmente algo diverso. Assim como as bestas falam e a terra dá leite e mel, também soa a partir dele algo sobrenatural. Ele se sente como deus: o que outrora vivia somente em sua força imaginativa, agora ele sente em si mesmo. O que são para ele agora imagens e estátuas? O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte, caminha tão extasiado e elevado como vira em sonho os deuses caminharem. O poder artístico da natureza, não mais de um homem, revela-se aqui: uma argila mais nobre é aqui modelada, um mármore mais precioso é aqui talhado: o homem. Este homem, conformado pelo artista Dioniso, está para a natureza assim como a estátua está para o artista apolíneo²⁰⁷.

Mais do que generalizar a descrição de um fenômeno, o que se pretende é mostrar que a mesma intuição se manifesta em vários pensadores. Além disso, Nietzsche também revela alguma intuição da poética histórica, pois percebe que a visão de mundo de Dostoiévski está relacionada com o mundo do Novo Testamento e lamenta que historicamente

²⁰⁶ São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.117s.

²⁰⁷ São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.9.

o romancista russo esteja tão distante da realidade do evangelho: “É de lamentar que um Dostoiévski não tenha vivido na proximidade desse interessantíssimo *decadent* [Jesus] – quero dizer, alguém que pudesse perceber o arrebatador encanto dessa mistura de sublime, enfermo e infantil”²⁰⁸. Todavia, o pensamento de Nietzsche não é o nosso foco, tampouco o de Eliade.

5. Os gêneros do discurso de Bakhtin e os *Gattungen* da história das formas

A partir dos textos escritos por Bakhtin entre o fim da década de 1930 e início da década de 1940, pudemos ver que, conforme afirmam Clark e Holquist: “Bakhtin não encara a poética como uma categoria normativa, *à la* Aristóteles ou Boileau, em que há gêneros ‘altos’ e ‘baixos’ empilhados numa hierarquia fixa, organizada segundo alguma essência atemporal como o ‘bom gosto’”²⁰⁹, além disso, também podemos concordar com os estudiosos que se trata de uma antipoética²¹⁰.

Os estudos elaborados por Bakhtin a respeito da pré-história dos gêneros romanescos também estão relacionados com sua reflexão posterior sobre os gêneros do discurso; por esse motivo, os estudiosos do pensamento de Bakhtin afirmam a existência de uma arquitetônica em sua teoria, na qual o fenômeno comunicativo é abordado por vários ângulos, como as formas pré-literárias, o romance, a comunicação verbal e outras formas comunicativas que têm em seu núcleo o “dialogismo” – conceito presente também em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, por isso considerado como pertencente aos membros do Círculo e não exclusivamente de Bakhtin.

No que diz respeito aos gêneros do discurso, para Bakhtin, tratar desse assunto não significa meramente estabelecer uma classificação para os diferentes tipos de enunciados; mas salientar sua dimensão dialógica, ou seja, sua existência comunicativa como fenômeno que ocorre na esfera dos interlocutores, no efeito do diálogo, que é tanto o diálogo concreto quanto a corrente ininterrupta e constante de pergunta e resposta *ad infinitum* que acontece no “longo tempo”, dentro do qual está incluída a literatura. Esse aspecto comunicativo da linguagem que permeia a palavra de todos que se comunicam é o que ele nomeia como dialogismo.

²⁰⁸ *O Anticristo e Ditirambos de Dioniso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.38. Cf. Epígrafe deste capítulo.

²⁰⁹ *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.293-294.

²¹⁰ *Ibidem*, p.294.

É nessa perspectiva que escreve entre 1952 e 1953 *Os Gêneros do Discurso*, no qual entende que gêneros do discurso são tipos relativamente estáveis do uso da linguagem elaborados pelos campos de utilização²¹¹. Assim, para compreender os gêneros do discurso, concede importância aos “enunciados”. Segundo ele: “enunciados são o modo de utilização da língua a partir dos determinados campos da atividade humana em que são proferidos por alguém. Por serem concretos, refletem condições e finalidades particulares”²¹². Desse modo, propõe que os campos de atividade, que não são realidade individual, estabilizam os enunciados individuais, formando os gêneros; mas esses gêneros, que são “tipos relativamente estáveis”, são infinitos porque estão ligados à infinidade das atividades humanas²¹³.

Essa relação dos enunciados no grande tempo deixa claro que cada um é pleno de ecos e ressonâncias de outros e cada enunciado deve ser visto antes de tudo como resposta aos precedentes. Tanto quem fala quanto quem escuta, tanto quem escreve quanto quem lê são sujeitos igualmente envolvidos e ativos no diálogo, mas também na literatura que se estabelece no grande tempo, por isso Paulo Bezerra afirma que “a teoria dos gêneros lança uma ponte entre a concepção de linguística do mestre [Bakhtin] e a sua teoria literária”²¹⁴.

Como propõe Bakhtin, os gêneros do discurso se dão na comunicação, pois sem eles a comunicação seria impossível, porque os gêneros são formas típicas do enunciado, ou seja, correspondem a situações típicas que contribuem para a interpretação, para a compreensão do que será tratado no referido diálogo, seja ele concreto ou ocorra no grande tempo. Por isso, se não for dado de imediato o gênero, a comunicação não será clara e comunicar sem revelar o gênero é uma estratégia da ironia.

Bakhtin entende que houve uma negligência no tratamento dos gêneros discursivos por parte dos estudiosos, os quais se fixaram apenas nos gêneros literários e não nos tipos de enunciado da comunicação concreta, pois na antiguidade o recorte tinha fundamento artístico-literário e, nas principais correntes da linguística contemporânea, a mensagem, o discurso, eram idealizados e o ouvinte não era compreendido como sujeito, mas sempre tomado como passivo (refere-se às linhas de pensamento opostas de Saussure e Humboldt).

Diferentemente de tudo isso, o pensador russo afirma que toda compreensão é premente de resposta e que não há passividade no ouvinte, pois ao perceber e compreender o significado linguístico do discurso, o ouvinte ocupa uma posição responsiva: concorda,

²¹¹ *Os gêneros do discurso*. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.262.

²¹² *Ibidem*, p.261.

²¹³ *Ibidem*, p.261.

²¹⁴ Posfácio. In: BAKHTIN, M. M. *Os Gêneros do Discurso*. São Paulo: Edições 34, 2016, p.151-170.

discorda, completa, aplica, prepara-se para usá-lo e não apenas dubla o pensamento do outro, como se tinha compreendido até então pelas principais correntes da linguística.

Segundo sua classificação há gêneros discursivos primários (simples) e gêneros discursivos secundários (complexos). Os gêneros primários formam-se na comunicação discursiva imediata, enquanto que os gêneros secundários são uma reelaboração combinada dos primários. Por esse motivo entende que a retórica transgride a alternância natural do diálogo, pois, como expressão de técnica argumentativa, é uma forma elaborada de linguagem, portanto complexa.

A compreensão de Bakhtin sobre os gêneros do discurso foi fundamental para o desenvolvimento da noção da linguagem como discurso e para a superação dos procedimentos filológicos antigos que exauriam a comunicabilidade dos textos e examinavam apenas a gramática e os efeitos retórico-poéticos nas fontes escritas. A metodologia da exegese histórico-crítica procedeu desse modo quando seu principal procedimento era a história das fontes, sobretudo com Wellhausen; posteriormente, com o surgimento da história das formas houve uma tentativa de restaurar a comunicabilidade inerente do texto, com a proposta de que todo gênero [*Gattung*] tem um *Sitz in Leben*, que se trata de um contexto comunicativo original que moldou sua forma antes que se cristalizasse como gênero.

É interessante observar que os gêneros do discurso de Bakhtin e os *Gattungen* de Gunkel são conceitos que têm semelhanças no que diz respeito à importância dada à oralidade e à comunicabilidade expressa nos gêneros. Apenas posteriormente estudiosos da história das formas do Novo Testamento deixariam de estudar as formas orais pré-literárias, substituindo-as pelo estudo das formas literárias, como o caso de Berger, que abriu mão da pré-história do texto ao afirmar: “É preciso separar radicalmente a questão da pré-história oral de uma matéria ou de um texto (p. ex., como tradição) da questão do gênero literário e de sua história”²¹⁵, além de Berger, outros estudiosos substituíram o estudo das formas por análises sociológicas, como já indicamos, mas podemos tomar como exemplo Gerd Thiessen.

No entanto, mesmo assim, podemos mencionar outros estudiosos da história das formas que continuaram valorizando a oralidade das formas pré-literárias seguindo a ideia original de Gunkel, como Bultmann e Dibelius, que têm em comum com Bakhtin as influências do neokantismo de Marburg. Ambos os estudiosos trazem em suas teorias elementos muito próximos do que inferimos que sejam considerações de Bakhtin sobre o gênero evangelho, compreendido entre os gêneros baixos da antiguidade.

²¹⁵ BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.16.

Quatro elementos merecem ser mencionados para tornar mais clara a relação entre as concepções da história das formas, presentes nas ideias de Dibelius e Bultmann e as ideias de Bakhtin sobre os gêneros baixos e de Auerbach e Frye sobre o gênero dos evangelhos.

Em primeiro lugar mencionamos a ideia de que pela literatura, nesse caso em particular, pela Bíblia, se dá a construção [alem. *Bildung*]²¹⁶ da realidade para a cultura ocidental; como vimos, Auerbach e Frye apresentam declaradamente a Bíblia como elemento fundamental para construção do imaginário ocidental, enquanto que de Bakhtin podemos apenas inferir a mesma ideia, que todavia parece evidente no que diz respeito ao restante da literatura e que se observa a partir de sua descrição da história do romance como substituta da história da filosofia.

Como segundo elemento, notamos a relação clara do modo como Bultmann e Dibelius consideram que o gênero evangelho surge a partir da capacidade criativa da coletividade e transmite os valores do povo [alem. *Volksgeist*]²¹⁷ com a valorização que Bakhtin dá à cultura popular, como “massa coletiva imortal”²¹⁸. Auerbach e Frye valorizam também a criatividade popular, muitas vezes, inclusive, em detrimento da criatividade artística canônica e das classificações propostas pelos tratadistas.

No que se refere ao terceiro elemento, observamos o paralelo entre a classificação do gênero evangelho como “literatura menor” [alem. *Kleinliteratur*]²¹⁹ feita por Dibelius e Bultmann e a valorização dos gêneros baixos, nomeados por Bakhtin seja de “discurso pré-romanesco”, “gêneros sério-cômicos” ou “gêneros carnavalizados”; valorização que também se efetiva nas teorias de Auerbach e Frye sobre o desenvolvimento da história do romance.

Por último, podemos indicar que Dibelius e Bultmann realizaram análises estruturais²²⁰ do evangelho. Ainda que tenham ligado essas análises com o contínuo histórico e não tenham sido propriamente estruturalistas, é inegável que suas propostas de classificação valorizam a existência formal dos evangelhos sem ligação com o ambiente externo, como viria a criticar posteriormente Gerd Thiessen²²¹; de modo semelhante a isso, vimos afirmando que os gêneros baixos descritos por Bakhtin, sobretudo os carnavalizados, não são

²¹⁶ PIKAZA, X. Prólogo In: BULTMANN, R. *História de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000, p.18.

²¹⁷ *Ibidem*, p.31.

²¹⁸ GUREVICH, A. *Bakhtin e sua teoria do carnaval*. In: BREMMER, J; ROODENBURG, H. *Uma História Cultural do Humor*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000, p.85.

²¹⁹ THEISSEN, G. Epílogo. In: BULTMANN, R. *História de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000, p.448.

²²⁰ PIKAZA, X. Prólogo In: BULTMANN, R. *História de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000, p.51.

²²¹ THEISSEN, Gerd. Epílogo. In: BULTMANN, Rudolf. *História de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000, p.457.

contextualizados historicamente, mas são parte de um projeto teórico mais amplo que traveste a filosofia das formas simbólicas de Cassirer.

Toda essa convergência sobre o evangelho entre a história das formas, segundo os estudos de Dibelius e Bultmann, e a história do romance, segundo as perspectivas de Auerbach, Frye e Bakhtin – sabemos que o único dos intelectuais mencionados que conheceu a obra de Dibelius e Bultmann foi Frye, porém ele não conheceu as obras dos outros dois filólogos – permite-nos fundamentar uma proposta de estudo sobre o gênero evangelho que integre as teorias de ambos os lados, tanto da Exegese quanto da Filologia, tanto da Teologia quanto da Ciências da Linguagem.

6. A visão de mundo da apocalíptica judaica

O estudo do simbolismo do carnaval e as intuições paralelas que os estudiosos mencionados tiveram a esse respeito apontam para a permanência no discurso religioso – assim como na religião, na literatura e em outros âmbitos da cultura – de elementos inapreensíveis pela racionalidade humana, pois eles estão relacionados com a visão de mundo proporcionada pelo mito e, apesar da tentativa de sua supressão, os elementos do mito continuam latentes na vida do homem moderno pós-iluminismo.

O evangelho é essencialmente carnavalesco, segundo as características mencionadas por Bakhtin em seus textos que abordaram o tema, como mostramos acima: a baixeza do gênero, a baixeza do herói e dos demais personagens, a associação do gênero aos marginalizados, a sintaxe paratática, a inconclusibilidade, o riso, o plurilinguismo, a heterovocidade, a heteroglossia, o elemento fortemente retórico (oral), o distanciamento entre língua e realidade, a manifestação da morte dos antigos mitos nacionais, a paródia, a ironia, a ambivalência e a ambiguidade e a palavra indireta; todos esses são elementos que compõem o evangelho.

O que afirmamos agora é que vem da apocalíptica judaica a visão de mundo que proporcionou as condições para que se plasmasse o gênero evangelho com todas essas características, pois o estudioso do judaísmo, Gershom Scholem – que em algum sentido também é um formalista²²² – afirma que o misticismo judaico da *merkabah* [hebr. מרכבה²²³],

²²²David Biale, em seu livro escrito sobre o pensamento de Scholem, afirma que o estudioso do judaísmo teve contado direto com Ernst Cassirer, ao assistir suas preleções em Berlim. Por isso o conceito de “mito” proposto por Scholem tem muito a ver com filosofia das formas simbólicas de Cassirer e conseqüentemente, por inferência podemos também dizer que esta concepção do mito está relacionada com a mencionada ideia de ficcionalidade. Cf. BIALE, D. *Cabala e Contra História*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.75.

advindo do período do segundo templo, foi absorvido pelo cristianismo nascente logo após seu surgimento e se manteve como um dos mais importantes fenômenos desse movimento até que em um futuro próximo os pensadores cristãos relegassem a apocalíptica às margens da religião oficial²²⁴.

Uma vez que estejamos convencidos disso, também devemos inevitavelmente levar em conta outra consideração para compreender a associação dos temas que propomos: “A literatura apocalíptica não era governada pelos princípios da lógica aristotélica, mas estava mais próxima da natureza poética do mito”²²⁵.

Apesar das convergências teóricas entre a história das formas de Dibelius e Bultmann e o estudo da poética histórica realizado a partir das teorias de Auerbach, Frye e Bakhtin, não foi mencionada até aqui a visão de mundo da apocalíptica, da qual os estudiosos da Bíblia não tiveram conhecimento até a metade do século XX²²⁶, ao menos não do modo como J. J. Collins a apresenta em *A Imaginação Apocalíptica*. É necessário passar por mais essa cosmovisão para que se compreenda plenamente o gênero evangelho.

De acordo com J. J. Collins, a apocalíptica se desenvolve no judaísmo no período pós-exílico (séc. VI a.C.), ao que tudo indica, a partir da profecia do período do segundo templo, após o contato do judaísmo com as influências das culturas babilônica, persa e helenística. Embora nenhuma das culturas mencionadas tenha a matriz completa da apocalíptica, cada uma delas contribuiu com o seu desenvolvimento: da cultura babilônica: a ascensão ao céu, a cosmologia, a tradição das visões oníricas e a sabedoria mântica; da cultura persa: o dualismo, as forças sobrenaturais do bem e do mal, a periodização da história e a escatologia; do helenismo: a descida ao inferno e uma série de outros elementos que provavelmente foram importados do Oriente, mas só puderam circular no contexto helenístico²²⁷.

Margaret Barker entende que o que se conhece da apocalíptica é remanescente da religião mística do antigo Israel, a qual era vigente durante o período do primeiro templo, antes da chamada reforma deuteronomística que purgou o judaísmo do politeísmo, dos

Cf. BIALE, David. *Cabala e Contra História*: Gershom Scholem. Col. Estudos; 202. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

²²³Verbete: מרכבה. Sign. Carro, carruagem, carroça, veículo. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.403.

²²⁴ SCHOLEM, G. *As Grandes Correntes da Místicas Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 45; *Sabatai Tzvi: O messias místico*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p.92-100.

²²⁵ COLLINS, J. J. *A Imaginação Apocalíptica*. São Paulo: Paulus, 2010, p.39.

²²⁶ Refiro-me ao período anterior às grandes descobertas do século XX: Os Manuscritos do Mar Morto (1947) e a Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi (1945).

²²⁷ *A Imaginação Apocalíptica*. São Paulo: Paulus, 2010, p.48.

símbolos cananeus, do misticismo autêntico e de outras manifestações religiosas que foram rejeitadas no dado momento em que essa religião foi reformulada²²⁸. Segundo essa teoria, as características particulares da apocalíptica não são importadas, mas advindas do seio do próprio judaísmo em estágios antiquíssimos, os quais foram silenciados e anatemizados pelos deuteronomistas, isto é, pelos idealizadores da reforma religiosa. Entendemos que independentemente de qual hipótese esteja correta quanto ao surgimento da apocalíptica, isso não influencia os resultados de nosso estudo, pois colocamos a ênfase de nossa abordagem no fenômeno místico e não em sua pré-história.

A apocalíptica, como visão de mundo dotada das características mencionadas – tenham sido importadas do oriente, ou não – plasmou um gênero literário revelatório de viagens celestiais e infernais, o “apocalipse” – que está representado por *Daniel* e *Apocalipse de João* no cânon cristão e, além disso, tem múltiplas atestações na literatura apócrifa e pseudepigráfica. Embora os movimentos sociais que veicularam essa visão de mundo e esse gênero sejam muito diversos e estejam em muitos momentos distintos da história, a ideologia que se produziu a partir deles é chamada de “apocalipticismo”. Embora o evangelho não seja apocalipse, nem pretendamos tratar da ideologia de um movimento social, não é possível ignorar a influência da apocalíptica judaica como visão de mundo para qualquer porção do Novo Testamento.

Diferentemente da maioria dos teólogos que usaram o método histórico-crítico até a metade do século XX e diferentemente também do que propõem muitos comentaristas bíblicos consagrados²²⁹, a chave de interpretação do evangelho, levando em conta todas as suas características, não está no método historiográfico nem na retórica clássica, nem na poética clássica, nem na filosofia; está na compreensão de sua ‘linguagem’ em relação com a estrutura do mito e do folclore narrativo, a qual propomos que seja estudada a partir de sua forma final, o discurso religioso.

Conforme J. J. Collins²³⁰, teólogos e cientistas da religião que se propuseram a estudar a relação entre a apocalíptica e os evangelhos fizeram isso a partir de uma perspectiva histórica, tentando entender se Jesus era um profeta apocalíptico ou se a visão de mundo apocalíptica pertencia à comunidade cristã primitiva que, ao elaborar os primeiros testemunhos de Jesus, inseriu essa cosmovisão em seus ensinamentos, apesar de não serem originalmente dele.

²²⁸ *Introdução ao Misticismo do Templo*. São Paulo: Filocalia, 2017.

²²⁹ Cf. TAYLOR, V. *The Gospel According to St. Mark*. London: MacMillan Press., 1966; CRANFIELD, C. E. B. *The Gospel According to Sant Mark*. Cambridge University Press, 1959.

²³⁰ *A Imaginação Apocalíptica*. São Paulo: Paulus, 2010, p.366-371.

Já mencionamos que J. Weiss e Schweitzer se opuseram radicalmente às descrições idealizadas registradas nos retratos históricos de Jesus propostos pelos liberais do século XIX que afirmaram que ele era um sábio empenhado em trazer o reino de Deus para a realidade terrena ou, simbolicamente, para o coração humano. Ao invés disso, esses estudiosos apresentaram Jesus como um profeta que falou de um evento escatológico vindouro, da vinda do juízo de Deus à terra, uma mensagem que não pareceu muito atraente aos auspícios liberais.

Com o passar do tempo e o aprimoramento de procedimentos historiográficos, a questão voltou a ser discutida sob novas perspectivas, principalmente a que envolve o modo como Jesus usa o conceito escatológico “filho do homem”; a questão seria: utilizar esse termo para referir-se a si mesmo ou a um ser da mitologia apocalíptica que já faz parte da cultura judaica? Será que o termo foi usado por Jesus para se referir ao filho do homem da apocalíptica e a comunidade interpretou posteriormente que ele se referia a si mesmo devido à frustração que tiveram com sua morte e a consequente manutenção da esperança de que ele viria novamente, mas dessa vez como ser escatológico? Será que o reino de Deus que Jesus ensinava era uma instituição terrena que posteriormente foi mistificada pela comunidade que associou a vinda desse reino com a vinda do filho do homem identificado com Jesus?

O que está em questão para nós, no entanto, não é saber se Jesus foi um profeta apocalíptico ou não, pois nosso foco está no discurso religioso, no caso, em *Marcos*, no modo como está composto e é conhecido por nós. A questão é entender as características e os símbolos da apocalíptica que se manifestam no texto e que foram determinantes para a composição desse gênero e a relação dessas características e desses símbolos com o folclore carnavalesco.

A visão de mundo da apocalíptica judaica é essencialmente irônica, pois o verbo grego ἀποκαλύπτω, em sua primeira acepção, significa: “desvelar, revelar, descobrir, manifestar”²³¹. Assim, a ideia é que o ἀποκαλύψις é o desvelamento da vontade de Deus que está oculta no presente pela aparência enganosa transmitida pela realidade imediata, segundo a qual se entenderia que o mal e suas forças estão triunfando e o bem e suas forças estão sendo derrotados, como se demonstra pela sucessão de desgraças ocorridas ao “povo de Deus”, que foi sucessivamente vassalo dos impérios babilônico, medo, persa, greco-macedônico e romano, como um joguete na mão dos poderosos, e por esse motivo viu seu

²³¹ Verbete: ἀποκαλύπτω. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento* São Paulo: Paulus, 2005, p.66.

templo e todos os seus símbolos religiosos serem destruídos e profanados e sua população se aprofundar na miséria por causa das taxas excessivas.

Apesar do aparente triunfo do mal e de suas forças, Deus está no comando da história e revela seu domínio aos seus profetas e visionários, assim como seus planos de redenção e de vingança contra os injustos e contra as forças malignas que estão relacionadas com eles. A atividade de Deus deve irromper contra seus inimigos num futuro emergente, mas ele não revela a data nem a hora aos seus profetas, não revela detalhes temporais, a não ser a proximidade do fim, daí o conceito de escatologia como discurso sobre as últimas coisas [greg. *ἐσχάτον*; port. último].

A antiga instituição da profecia de Israel apontava para a mudança, para a conversão que *Yahweh* exigia de seu povo, principalmente do rei, sobretudo a relacionada com a rejeição da idolatria e das injustiças sociais, que de alguma forma eram associadas pelos profetas com as antigas divindades cananeias, as quais tiveram seus cultos abandonados e proibidos devido à instituição do monoteísmo em Israel; mas, apesar disso, as antigas divindades sempre apareciam novamente nos cenários narrados pela *Bíblia Hebraica*.

A apocalíptica estava na continuidade da profecia, mas se estabelecia quando não havia mais eficácia no antigo procedimento dos profetas que exigiam mudanças e apontavam futuras benesses terrenas como recompensa. Quando a dinastia davídica chegou ao fim, o templo foi definitivamente profanado, os sacerdotes se corromperam e os impérios idólatras devastaram Israel e subjugaram Judá e só restou esperança para um futuro pós-morte no céu ou uma irrupção escatológica-apocalíptica, pois todas as instituições terrenas que manifestavam a aliança de *Yahweh* com seu povo faliram definitivamente²³².

Diante da impossibilidade de se ter esperança em qualquer reino terreno por causa de tantas frustrações, destaca-se a importância do reino de Deus [greg. *βασιλεία τοῦ θεοῦ*] pregado por Jesus. Segundo seu ensino em *Marcos*, “o reino de Deus está próximo” (4.26). As parábolas, aparentemente simples, revelam a proficuidade do mistério do reino, da qual estão privados os que são de fora (4.11). As crianças são componentes exemplares desse reino e os adultos que o queiram devem se assemelhar a elas (10.14-15), por outro lado, os que têm riquezas dificilmente entrarão nele (10.23-24).

A atuação do mal na presente era, narrada pelo evangelho, dá-se pela atuação de espíritos impuros, os quais aparecem abruptamente no evangelho para os leitores do cânon cristão, porque sua origem não está na *Bíblia Hebraica*, que nunca os menciona; sua origem

²³² Apesar de ser uma ideia contestável atribuída a Paul Hanson, J. J. Collins a menciona em *Imaginação Apocalíptica* (São Paulo: Paulus, 2010, p.48).

está na literatura apócrifa, em um antigo apocalipse chamado *I Livro de Enoque*. O termo “espírito impuro” [greg. *πνεῦμα ἀκάθαρτον*], foi utilizado para se referir a seres gerados pela relação imprópria entre mulheres e seres celestiais que caíram de seu estado de exaltação e pureza, por terem cometido tamanha torpeza. Tal prole impura, gerada do relacionamento inapropriado, constituiu-se de gigantes que habitavam a terra e gastavam todos os seus recursos. O *Livro dos Vigilantes*, componente de *I Enoque*, narra que esses seres híbridos e monstruosos foram destruídos parcialmente no dilúvio e os que sobreviveram foram assassinados por anjos de Deus para socorro da humanidade; no entanto, os espíritos dos gigantes saíram de seus cadáveres e se espalharam pela terra e passaram a se opor a toda criatura e a tudo que se relacionasse à vontade de Deus. Diga-se de passagem, nada é mais rabelaisiano do que gigantes grotescos que devastam todos os recursos da terra, esses seres são um exemplo privilegiado do grotesco bakhtiniano.

Em *Marcos*, os espíritos impuros são os únicos, além de Deus, que conhecem a identidade secreta de Jesus (3.11; 5.7) – que ocasionalmente também é revelada a Pedro (8.29) e compreendida, ou ironizada pelo centurião romano que o viu morrer abandonado (15.39) – e tentam revelá-la publicamente para constrangê-lo e prejudicar seu ministério que não deve chamar a atenção pelas proezas e maravilhas realizadas, mas sim pela proposta radical de aceitação do destino de rejeição e sofrimento, que é absolutamente incompreensível a todos que estão ao seu redor, especialmente pelos seus discípulos que não aceitam seu sofrimento.

Jesus enfrenta os espíritos impuros em duelos simbólicos, na sinagoga (1.21-27), no território dos estrangeiros (5.1-20) e em lugares genéricos descritos em sumários (3.11). Expelir os espíritos impuros também é curar pessoas afligidas por enfermidades em geral como surdez e mudez (7.25; 9.25) e comportamentos socialmente estranhos e inaceitáveis (5.2-5). Jesus não apenas prevalece contra os espíritos impuros, como também concede autoridade aos seus discípulos para que também possam expulsá-los (6.7).

A expectativa expressa pela cosmovisão apocalíptica era que todas as forças do mal fossem destituídas com a vinda do reino de Deus, que tinha como representante o filho do homem, narrado no livro canônico de Daniel:

Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas
quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de Homem.
Ele adiantou-se até ao Ancião
e foi introduzido à sua presença
A ele foi outorgado o poder,
a honra e o reino

e todos os povos, nações e línguas o serviram.
Seu império é império eterno
que jamais passará,
e seu reino jamais será destruído (Dn 7.13,14).

A figura mitológica do filho do homem, que está na *Bíblia Hebraica*, continuou a ser cultivada pelo judaísmo após sua assimilação pelo cristianismo que o associou a Jesus Cristo. Assim, enquanto os cristãos primitivos entenderam-na como prefiguração de Jesus ou manifestação de sua preexistência, os judeus mantiveram a dissociação e na verdade até passaram a enfatizar essa figura em contraposição à compreensão do cristianismo e o filho do homem para o judaísmo passou a ser uma espécie de “anti-Jesus”²³³.

Em *Marcos*, o problema das referências ao “filho do homem” é que, além de ser o nome de um ser mitológico, esse termo também foi usado de modo genérico, como Geza Vermes explica insistentemente em seus textos²³⁴. Jesus, com frequência, fala da atividade do filho do homem em terceira pessoa e cabe ao estudioso dissociar o termo genérico, sinônimo de “humano”, do ser mitológico que é um realizador da atividade divina no éon escatológico que se irrompe. Ao menos em *Marcos* 14.62, quando Jesus é interrogado pelo sacerdote, em sua resposta certamente ele se associa com o ser mitológico, pois “Jesus disse: eu sou e vereis o Filho do Homem, sentado à direita do poder e vindo das nuvens do céu” (14.62). Como se pode observar, trata-se da mesma figura de Daniel, o filho do homem é a renovação da atividade do Ancião de Dias, um deus estático, na atual era.

Em todo caso, se a utilização de “filho do homem” for feita por Jesus para se referir ao ser humano em sentido genérico, podemos identificá-la com o recurso retórico da *emphasis*, definida por Lausberg como sinédoque de longo alcance²³⁵; enquanto que, se a utilização de “filho do homem” for feita para se referir a si mesmo podemos compreendê-la como *simulatio*²³⁶, seja por modéstia ou por dissimulação propriamente dita.

Bakhtin afirma que os ouvidos sensíveis percebem a carnavalização²³⁷; então podemos dizer que a chamada Literatura Apócrifa do Antigo Testamento é essencialmente carnavalizada e é dela que emanam as principais características de inversão e travestimento que se incorporaram ao gênero evangelho, o qual, por ter sido escrito em língua grega,

²³³ Refiro-me a *II Enoque*.

²³⁴ Cf. *Jesus e o Mundo do Judaísmo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015; *Jesus, El Judío*. Barcelona: Muchnik Editores, 1979.

²³⁵ *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.156.

²³⁶ *Ibidem*, p.104.

²³⁷ *Problemas da Poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.122.

durante muito tempo foi relacionado unilateralmente com os gêneros helenísticos e não com os judaicos.

7. Dialogismo no gênero evangelho

O termo *Mishná*²³⁸ [hebr. משנה] nomeia uma obra de reflexão sobre a *Torah*, que antes de ser redigida por escrito, existia em forma oral e segundo o seu conteúdo provém de debates rabínicos ocorridos entre os dois primeiros séculos da era comum (entre 70 d.C e 180 d.C), tratando-se, pois, da “lei oral”, ou seja, das interpretações rabínicas sobre a lei, as quais também se tornaram exigências para a prática do Judaísmo. O que nos interessa dessa obra é seu gênero dialógico, surgido do diálogo concreto e posteriormente materializado no texto. O surgimento do gênero evangelho seguiu os mesmos passos.

Sob a perspectiva dos gêneros do discurso de Bakhtin, vemos o *Evangelho conforme Marcos* inserido no diálogo com os livros sagrados do povo judeu, hoje chamados por nós de *Bíblia Hebraica*, mas que foram transmitidos ao evangelho por intermédio de sua tradução em língua grega, chamada Edição dos Setenta (*LXX*), o que aponta para a reverberação de sua dialogicidade em diferentes línguas e conseqüentemente em diferentes versões, pois as traduções de imediato indicam novas produções, dada a intradutibilidade de certos conceitos, “conceitos babélicos”²³⁹.

Através do esquema “prefiguração veterotestamentária/consumação no evangelho/realização escatológica” de Auerbach, os evangelistas fizeram questão de compilar os testemunhos da vida de Jesus de modo a apontar para o passado, mostrando que a vida dele é o cumprimento de profecias do Antigo Testamento; por sua vez, os cristãos, que eram a audiência da pregação do evangelho, receberam essa compilação entendendo que seu conteúdo se dirigia diretamente a eles, como se fossem diretamente atingidos pela potência da palavra de Jesus e da palavra sobre Jesus.

Tanto há em *Marcos* a heterovocidade vinda do Antigo Testamento, que já é uma fonte heteroglótica, quanto também há vozes dos acessos realizados pelo compilador final e por muitos redatores como escribas, que se dedicaram a fazer suas correções nos registros textuais a que tiveram acesso ao longo da história; hoje sabemos disso graças à Edição Crítica do Novo Testamento que traz milhares de variantes textuais em *Marcos*.

²³⁸ Cf. DEL VALE, Carlos [ed.]. *Mishná*. Salamanca: Sigueme, 2011.

²³⁹ Cf. DERRIDA, J. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

Além desses, e sobretudo, cada leitor devoto que lê o evangelho para entender a orientação de Deus para sua vida, cada pregador que interpreta sua mensagem na celebração litúrgica e cada homem inescrupuloso que se fundamenta no seu texto para enganar e extorquir, cada um desses coloca o evangelho no diálogo universal e demonstra a multiplicidade de vozes de outros em seu gênero que avança no grande tempo.

Mesmo que na concepção de Bakhtin, o evangelho seja um gênero secundário, porque há mais de dois mil anos evoluiu de um gênero primário, que poderia ser a proclamação, como afirmaram Dibelius, Bultmann e Frye, ou de outro gênero primário que estava diretamente ligado com a comunicação verbal, como o testemunho e a lenda, o que importa é que de sua forma oral, *Marcos* evoluiu e se estabilizou na forma que o conhecemos como evangelho, um gênero assim coerentemente classificado.

É óbvio que o dialogismo do evangelho, que surgiria por causa de sua influência na literatura, também seria imenso tanto nas outras obras do mesmo gênero, como é o caso de *Mateus*, *Lucas* e *João*— embora nenhum desses livros seja tão carnavalizado quanto sua fonte — quanto em tantos livros apócrifos que se definem como evangelho e livros de outras religiões ou ramificações cristãs que apresentam outros retratos de Jesus, como o modo que o Alcorão apresenta o profeta Isa (o retrato islâmico de Jesus), em obras que retomam e adaptam seu conteúdo ao estilo de *A Vida Desconhecida de Jesus* [*La Vie Inconnue de Jésus-Christ*²⁴⁰], obra embusteira que pretende apresentar os anos obscuros da vida de Jesus e também no romance antigo, nos populares *exempla* medievais, na novela cavaleiresca, na “literatura alta” e em tudo o que chamamos de imaginário ocidental.

Todorov, que retoma e reformula muitas teorias de Bakhtin, propõe-se a escrever sobre os gêneros do discurso, mas abrindo mão da concepção de gênero em sentido abstrato porque entende que não há equivalência plena entre os gêneros históricos e os teóricos, já que, muitas vezes, a classificação dada pode ser alterada ao longo da história devido aos reaccessos e às releituras realizadas sobre o mesmo texto, o que leva à mudança da compreensão primeira que se tinha sobre os gêneros.

Foi o caso do evangelho que, de texto baixo e subversivo, tornou-se texto sagrado e que em um e outro momento foi entendido como texto legal por sociedades fanaticamente religiosas; posteriormente, tornou-se texto arcaico para análise científica da religião nas mãos dos exegetas e cientistas da religião; e, ainda depois, tornou-se texto para leitura ficcional,

²⁴⁰ Paris: Ollendorff, 1894.

como se propôs a fazer o filólogo português Frederico Lourenço ao escrever seu livro de análise de trechos selecionados da Bíblia²⁴¹.

Conforme Todorov afirma: “a escolha efetuada por uma sociedade entre todas as codificações possíveis do discurso determina o que se chamará seu sistema de gêneros”²⁴². Com base nessa teoria menos rígida dos gêneros, mesmo que não fosse inerentemente literária e que não fosse inerentemente romance – sua finalidade não é meramente estética, segundo exigiriam alguns tratadistas – o evangelho pode ser estudado como literatura, pois o gênero marginalizado no mundo mediterrâneo há dois mil anos deixou a periferia da cultura e se tornou a maior influência do imaginário ocidental e, posteriormente, nos nossos dias, chegou a ser uma obra que pode ser acessada livremente como sendo literária, já que quem faz os gêneros são as convenções.

Em convergência com essas ideias Frye afirma:

Em literatura as questões de fato ou verdade subordinam-se ao objetivo literário precípuo de produzir uma estrutura de palavras em razão dela própria, e os valores de signos dos símbolos subordinam-se à sua importância como estrutura de motivos interligados. Onde quer que tenhamos uma estrutura verbal autônoma desse gênero, temos literatura. Onde quer que falte essa estrutura verbal autônoma, temos linguagem, palavras usadas instrumentalmente para ajudar a consciência a compreender qualquer outra coisa. A literatura é uma forma particular da linguagem, assim como a linguagem é da comunicação²⁴³.

Essas palavras de Frye concordam com a clássica formulação dos formalistas russos, retomada uma e outra vez de modo mais ou menos semelhante: “o essencial não é o problema do método nos estudos literários, mas o da literatura enquanto objeto de estudo”²⁴⁴. Paraphraseando o que diz Frye sobre a Bíblia, o discurso religioso é mais que literatura, mas pode também ser estudado como tal se assim quisermos proceder²⁴⁵.

Roland Barthes afirma que já no mundo antigo a Retórica diluiu-se na Poética no tratado *Sobre o Sublime* (séc. I d. C.), atribuído falsamente a Longino; desse processo de hibridismo consciente surge precisamente o que o crítico literário francês nomeia como *literaturidade*²⁴⁶. Não deve ser por coincidência que os formalistas russos utilizem o mesmo

²⁴¹ *O Livro Aberto*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2016.

²⁴² *Os gêneros do discurso*. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1980, p.21; 47.

²⁴³ FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.78.

²⁴⁴ EICHENBAUM, B. *A Teoria do Método Formal*. In: TODOROV, T. *Teoria da literatura*. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.31. Cf. TODOROV, T. *Poética da Prosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.3.

²⁴⁵ *Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.16.

²⁴⁶ *A Retórica antiga*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 161.

termo para falar do objeto da ciência literária que também é encontrado em objetos que não são necessariamente literários²⁴⁷. Certamente o gênero evangelho, nesses termos, está repleto dessa essência, da *literaturidade*, da pluralidade de tipos discursivos dos quais sua linguagem traz a expressão.

O gênero evangelho traz da retórica a força elocutória, o dinamismo do pregador popular que organiza seu discurso na estrutura paratática, com períodos truncados e conexões simples; também usa outros recursos da linguagem popular como os múltiplos estrangeirismos, os diminutivos, as histórias cômicas, às vezes até certo humor sarcástico, pois o que pretende construir com seu discurso é o retrato do filho de Deus que só foi compreendido pelos vis, caso contrário autoridades judaicas e romanas não teriam concordado que o crucificassem.

Da tragédia esse gênero traz o fatalismo contra o qual as forças humanas não têm condições de relutar. Ainda que o cenário seja pobre, os personagens, a construção da linguagem e outros elementos da tragédia grega se diferenciem tanto do evangelho, permanece o aspecto ritual e purificador da narrativa do sofrimento de uma vítima predestinada.

Traz da épica o resumo da história de Israel experimentado na vida de um homem – filho de Deus e concomitantemente filho do homem – que abriu a história do povo eleito por Deus às nações estrangeiras que não conheciam nem Deus nem seu pacto [greg. *διαθήκη*] com a humanidade. A experiência de Jesus fez a Antiga Aliança recuar e tornar-se *figura*, restando pouquíssima importância para sua historicidade.

Traz dos gêneros baixos, como a sátira, uma invectiva contra a hipocrisia das autoridades e dos religiosos. Perverte o modo de como a comédia era preconceituosa e dá voz aos marginalizados para que falem por si mesmos. Também traz desses gêneros a tradição do folclore, da qual o ser humano é carente em sua vida alienante, em sua experiência fragmentada da realidade.

Considerações finais

As considerações sobre o gênero evangelho, a partir das teorias da história do romance, de Auerbach, Frye e Bakhtin, mostraram-nos que no mundo antigo os critérios dos intelectuais para a classificação dos gêneros mantiveram os textos bíblicos na marginalidade, tanto por causa de sua forma, que não obedecia às convenções estilísticas, quanto por seu

²⁴⁷ JAKOBSON, R. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1974, p.119.

conteúdo que era popular e subversivo ao mesmo tempo; mas também devido à classe de pessoas que estavam relacionadas com as ideias transmitidas por *Marcos* e por outros livros do mesmo gênero.

As observações sobre as teorias dos três filólogos nos conduziram a caminhos de interessantes convergências. Interessantes porque mostram a importância da literatura cristã primitiva para o desenvolvimento dos gêneros romanescos, apesar de sabermos que nenhum dos três estudiosos teve acesso à obra de qualquer dos outros dois, não há relação direta entre eles, mas todos tiveram influência da filosofia alemã; Auebach de modo direto, pois fora aluno das grandes universidades alemãs; Frye, que além de filólogo era crítico literário, evidentemente teve acesso às obras dos românticos e manifesta isso claramente nos seus textos; e, por último, Bakhtin, que junto com seu Círculo esteve empenhado em estudos neokantianos, como atestam seus biógrafos.

A filosofia alemã também é uma fonte comum para os teólogos que desenvolveram os procedimentos exegéticos da história das formas; podemos indicar o nome de Gunkel, que foi o primeiro a desenvolver a relação entre os conceitos de *Gattung* e *Sitz in Leben* e teve suas ideias aplicadas ao Novo Testamento de modo destacado por Dibelius e Bultmann que valorizaram a pré-história oral do texto. Em contraposição a esses, Berger abandonou essa ideia, sendo sua proposta de apresentação das Formas Literárias do Novo Testamento, como se presume, uma classificação literária não discursiva dos gêneros.

O germe das ideias dos estudiosos mencionados, tanto as literárias quanto as teológicas, está nos filósofos românticos alemães Lessing e Herder, os quais, pela primeira vez, propuseram a existência de uma pré-história oral dos evangelhos. Apesar das limitações do conteúdo das propostas dos dois filósofos – que aos olhos dos estudiosos dos séculos posteriores eram muito piedosas – vemos em seus estudos o pontapé inicial para o estudo acadêmico dos evangelhos e da história do romance.

As teorias de Bakhtin foram centrais na construção das ideias expostas nesse capítulo. Apesar de que o evangelho aparece raríssimas vezes nas reflexões do autor, entendemos que suas elaborações sobre o discurso pré-romanesco e os gêneros sério-cômicos abordem o gênero evangelho, que é apenas subentendido, embora esse entendimento pôde ser claramente indicado por elementos presentes na própria obra de Bakhtin, assim como por indicações de seus estudiosos.

De suma importância foram os conceitos de “carnavalização”, como travestimento da filosofia das formas simbólicas de Cassirer; e “gêneros do discurso”, que segundo Bezerra,

liga a teoria literária ao saber linguístico de Bakhtin. Ambos os conceitos permitem que o evangelho seja observado em sua dialogicidade. No caso da carnavalização, entendemos que o evangelho expressa o folclore carnavalesco, a antiga visão de mundo do mito, a qual dá ao homem a suspensão de suas opressões existenciais cotidianas. No caso dos gêneros do discurso, podemos entender o evangelho como texto comunicativo, texto que manifesta uma linguagem viva, que tem diferentes interlocutores ao longo da história da humanidade que interferem em seu próprio sentido.

A análise dos gêneros literários ligada ao mito é nomeada por Meletínski como “poética histórica” Bakhtin também usa esse conceito e o estudioso Roderick Beaton²⁴⁸ afirma que *Mimesis* de Auerbach segue a mesma perspectiva; a respeito de Frye, podemos dizer que ele também não está distante dos mesmos procedimentos, apesar desses termos não aparecerem em suas obras. O que importa é que com a poética histórica mostramos a relação do evangelho, por um lado, com raízes fincadas nos períodos anteriores ao Antigo Testamento, e, por outro lado, com o desenvolvimento do romance propriamente dito, isto é, apontamos que o romance existe antes do romance²⁴⁹, em ruptura com a tradição da historiografia literária²⁵⁰.

Diante dessas construções teóricas, o que se pode dizer do gênero evangelho é que se trata de um gênero híbrido, traz indistintamente características dos gêneros poéticos e retóricos sem obedecer às convenções, o que é característico dos gêneros baixos, produzidos e transmitidos, ao menos em seu estágio inicial, à margem da oficialidade, por isso é essencialmente linguagem popular. No entanto, como texto que sempre esteve aberto, recebendo alterações textuais e interpretativas, reelaborações e reinterpretações pelas gerações posteriores pode influenciar de modo decisivo o imaginário ocidental e, de modo particular, o desenvolvimento do romance.

²⁴⁸ *Poética Histórica*. In: BEMONG, Nele et alii [org.]. *Bakhtin e o Cronotopo*. São Paulo, Parábola, 2015, p.81.

²⁴⁹ CLARK, K; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

²⁵⁰ BEZERRA, P. *Meletínski: uma poética histórica da narrativa*. In: BERNADINI, A. F. FERREIRA, J. P. [org.]. *Mitopoéticas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006, p.105.

IV. O EVANGELHO COMO DISCURSO RELIGIOSO

Estudo de *Marcos 3.20-35*

O caráter inesgotável da mensagem bíblica encontra sua verificação nas ramificações da interpretação (Paul Ricoeur)¹

No fundo, a Bíblia diz sem cessar a mesma coisa, e se não compreendemos o sentido de uma passagem, basta olhar outra: elas são a mesma (Tzvetan Todorov)²

O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos (Michel Foucault)³

Introdução

O último capítulo da presente tese tem como objetivo principal apresentar uma análise de *corpus* para aplicar a proposta de estudo e interpretação de uma perícopes do evangelho, que em nossa proposta de leitura é compreendido como discurso religioso de linguagem popular, de acordo com os argumentos construídos nos capítulos precedentes, motivo pelo qual entendemos que, antes de entrarmos propriamente no estudo do *corpus*, é pertinente retomarmos as considerações obtidas anteriormente.

Além disso, pareceu-nos importante fundamentar nossa perspectiva de estudo e interpretação do evangelho a partir de propostas de leituras sincrônicas da Bíblia, sobretudo a narratologia, apresentando também alguns estudiosos que trataram do evangelho em uma perspectiva semelhante, ou ao menos teoricamente próxima dos procedimentos metodológicos que temos adotado. Isso retoma o primeiro item apresentado no primeiro capítulo, o evangelho como “realidade imediata”, que tem a ver com a leitura sincrônica desde que sejam feitas as devidas ressalvas.

Por fim, propomos o estudo de um texto delimitado do evangelho (Mc 3.20-30), fundamentado principalmente nas propostas teóricas de Auerbach, Bakhtin, Frye e das novas retóricas combinadas com a narratologia, sempre retomando os elementos que, segundo nossa proposta elaborada a partir de Cassirer, caracterizam o discurso religioso, a saber: o diálogo; o

¹Resposta a David Stewart. In: *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.99.

²*Simbolismo e Interpretação*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p.129.

³*A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p.46.

formalismo; a lógica do absurdo, com suas próprias concepções do tempo e espaço; a Palavra Mágica.

1. Propostas de leituras da unidade literária de *Marcos*

Sem negar as características heterogêneas do discurso do evangelho que foram apresentadas detalhadamente no capítulo anterior, apontamos na sequência os elementos que proporcionam unidade à leitura de *Marcos*, isto é, os recursos que permitem que o leitor do evangelho veja uma continuidade narrativa, apesar de se saber que o evangelho foi composto a partir de unidades individuais emendadas posteriormente, de modo mais ou menos precário.

1.1. Intertextualidade: Um conceito-chave

Como argumentamos reiteradamente, tanto pela história das formas quanto pela poética histórica chega-se à conclusão de que o evangelho constituiu-se a partir da costura de breves unidades discursivas e narrativas individuais que circularam oralmente em sua origem e posteriormente foram costuradas umas às outras e a uma unidade maior, mais íntegra e mais antiga, chamada genericamente de “narrativa da paixão”; todo esse conteúdo foi emoldurado por um enredo precário construído pela geografia, pela *consecutio temporis* e pela teologia do segredo messiânico e emendado por conectivos, que foram com mais frequência expressos pela conjunção *καί*.

Apesar dessa conclusão, nunca foram encontrados registros de perícopes individuais – como se fossem peças do quebra-cabeça que seria montado posteriormente – ou versões intermediárias de *Marcos* que atestassem as teorias propostas sobre a história dos sinópticos (como as fontes hipotéticas: *Urmarkus* e *Deuteromarkus*). Também não se chegou a nenhuma conclusão definitiva sobre a data, o local em que foi escrito e a autoria de *Marcos*, porque os resultados obtidos pelos exegetas são significativamente diferentes.

Apesar da falta de evidências históricas para um estudo que se presumia como tal e do convencimento de que as unidades textuais são inorgânicas, mesmo assim *Marcos* apresenta com frequência recursos literários que proporcionam coesão textual e, como se nota, sua narrativa tem um enredo – por precária que seja sua disposição – que se desenvolve de modo crescente, desvelando uma dramática narrativa com começo, meio e fim, em que *prolepseis* adiantam o que sucederá futuramente na narrativa do texto e *analepseis* retomam eventos já sucedidos na mesma narrativa, tudo isso sob o pretexto de profecias e realização do

projeto divino conhecido de antemão e também por recursos narrativos do evangelista. De modo que em algum aspecto podemos concordar que “Marcos é notavelmente unitário”⁴.

A pesquisa sobre a composição do evangelho, iluminada pelas Ciências da Linguagem, revela que a intertextualidade descoberta pelos biblistas – que utilizaram a metodologia da exegese histórico-crítica, constituindo-a como uma área à parte dos estudos humanísticos – era, na verdade, uma característica geral da linguagem e não uma marca exclusiva de alguns gêneros dos textos bíblicos. Assim, tanto no que diz respeito à poética histórica quanto à história das formas, o evangelho, devido à sua característica heterogênea, é um gênero privilegiado para compreensão do fenômeno romanesco e de outros fenômenos da linguagem interativa.

Podemos dizer que nos capítulos precedentes já evidenciamos a importância da intertextualidade – como aporte teórico para a compreensão da literatura e de outras áreas das Ciências da Linguagem – primeiramente foi verificada nos textos bíblicos, sem que o conceito de intertextualidade propriamente dito tenha sido utilizado. Retomemos alguns argumentos centrais, trazidos pelos estudiosos, que destacamos como referencial teórico de nossa pesquisa, os quais de algum modo já foram sumarizados nas páginas dos capítulos precedentes.

Para retomar nossas considerações, reiteramos o que já afirmamos nas páginas anteriores, que foi através do conceito de *figura*⁵ que Auerbach apresentou o modo como o Antigo Testamento realiza-se no Novo e assim produz um sentido renovado para os cristãos que leem posteriormente esses textos de origem diferente como um *continuum*, dando a entender que apesar da independência do contexto da *Bíblia Hebraica* em vista de sua recepção no Novo Testamento em língua grega, que foi intermediado pela *LXX* e de sua posterior evolução, foram produzidos novos desenvolvimentos culturais para os leitores.

Esse é um processo que se realiza de algum modo na literatura mundial, ao combinar conceitos de diferentes contextos históricos, produzindo a renovação de antigos significados que ficaram caducos em vista dos novos ambientes culturais, de modo que, apesar do conceito não aparecer na obra do filólogo, podemos dizer que sua concepção de *figura* é exemplarmente a manifestação de um efeito de intertextualidade.

⁴ RHOADS, D; DEWEY, J; MICHIE, D. *Marcos como relato*. Salamanca: Sigueme, 2002, p.17.

⁵ *Figura*. Madrid: Trotta, 1998.

Frye – para retomar outra consideração que já foi expressa– em *O Grande Código*⁶ sugere, já pelo título de sua obra, que a Bíblia é a chave para a interpretação da literatura ocidental. Sua proposta é que, ao estudar o que ele chama de estrutura interna da Bíblia, será possível entender o processo de desenvolvimento da literatura, o modo como se dá a evolução do verso poético até chegar à prosa literária. Frye afirma que cada oração na Bíblia é uma mônada linguística, de modo que a Bíblia está unida a Dante e a Rimbaud. Assim, o efeito de intertextualidade é claramente expresso, mais uma vez sem ser mencionado, pois o processo de desenvolvimento histórico-literário depende dessas unidades indivisíveis que estão na Bíblia, segundo propõe essa teoria.

Por conseguinte, também já mencionamos que Bakhtin, em seus textos que tratam da história do romance: *Da Pré-História do Discurso Romanesco*⁷ e *Epos e Romance*⁸, afirma que os gêneros dialógicos do mundo antigo, nomeados como sério-cômicos (entre os quais entendemos que o evangelho está incluído) estão na origem do que ele chama de “palavra romanesca”. Os referidos gêneros também são chamados de dialógicos, ou seja, são definidos por sua capacidade comunicativa que para o Círculo de Bakhtin é de importância central para a filosofia da linguagem, conforme podemos ler em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*⁹, livro que inspirou Kristeva e Todorov a desenvolverem o conceito de “intertextualidade” propriamente dito.

Apesar de termos consciência de que os dois estudiosos búlgaros, ao verterem os conceitos bakhtinianos para o francês e produzirem as primeiras reflexões para a Europa Ocidental, desenvolveram interpretações novas ao invés de explicarem os conceitos contextualizadamente, fundamentados nas propostas do próprio Círculo de Bakhtin¹⁰; mesmo assim é importante destacar que esses estudiosos desenvolveram um conceito que tem importância em si mesmo e pode ser colocado ao lado dos outros conceitos estudados.

O conceito de intertextualidade, cuja invenção Kristeva atribui a Bakhtin – independentemente de concordarmos ou não que a compreensão desse conceito no projeto científico do Círculo seja coerente com a proposta da estudiosa búlgara – parece útil e relevante para a proposta de leitura que construímos até aqui, como podemos ver por uma de suas definições: “todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e

⁶*El Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

⁷In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 363–396.

⁸*Ibidem*, p.397-428.

⁹São Paulo: Hucitec, 2010.

¹⁰ Cf. BEZERRA, P. Prefácio. In: BAKHTIN, M. M. *Problemas da Poética de Dostoievski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. I-XXII.

transformação de um outro texto. Em lugar da noção de intersubjetividade, instala-se a de intertextualidade, e a linguagem poética lê-se pelo menos como dupla”¹¹.

Todorov, compatriota de Kristeva, acolheu acriticamente a leitura que a estudiosa fez de Bakhtin e com base na compreensão obtida por essa leitura intermediada escreveu um livro que foi muito importante para a recepção inicial de Bakhtin no Ocidente, trata-se de *Mikhail Bakhtin: O Princípio Dialógico*¹², no qual afirma:

Não há, isso é essencial, enunciado sem relação com os demais enunciados. A teoria do enunciado não é para Bakhtin mais que uma espécie de inevitável rodeio que há de permitir-lhe o estudo deste aspecto. O termo que emprega para designar essa relação de cada enunciado com os demais é *dialogismo*; mas este termo central está, como cabe esperar, carregado de uma pluralidade de sentidos às vezes embaraçosa; um pouco como transpus “metalingüística” a “translingüística”, empregarei aqui preferivelmente, no sentido mais inclusivo, o termo de *intertextualidade*, introduzido por Julia Kristeva em sua apresentação de Bakhtin, reservando a denominação *dialógico(a)* para certos casos particulares de intertextualidade tais como o intercâmbio de réplicas entre dois interlocutores ou a concepção elaborada por Bakhtin da personalidade humana¹³.

No excerto destacado acima, além das definições próprias de Todorov, que diferenciam os conceitos “dialogismo” e “intertextualidade” – as quais não estão no nosso escopo – temos também a apresentação bastante esclarecedora da ideia de que não há enunciado que não esteja relacionado com outro enunciado, a qual é suficiente para expressar o que as diferentes teorias dos estudiosos elencados ao longo de nossa pesquisa têm em comum, apesar de outras tantas diferenças evidentes entre eles.

Há de se dizer que os conceitos desses estudiosos são produtos à parte da reflexão teórica realizada pelo Círculo de Bakhtin e não podem ser compreendidos como uma explicação das próprias elaborações desenvolvidas pelos estudiosos russos, como argumentaram no Brasil Paulo Bezerra¹⁴ e Irene Machado¹⁵. Mesmo assim, se forem compreendidas como complementares, como uma releitura realizada em momento posterior, serão importantes aportes teóricos.

¹¹ *Introdução a Semanálise*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012, p.142.

¹² Utilizei a edição em língua espanhola: TODOROV, T. *Mijaíl Bajtín: El Principio Dialógico*. Bogotá; Instituto Caro y Cuervo, Imprensa Patriótica, 2013,

¹³ *Ibidem*, p.103.

¹⁴ Cf. BEZERRA, P. Prefácio. In: *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.I-XXII.

¹⁵ Cf. MACHADO. A teoria do romance e a análise cultural de Mikhail Bakhtin. *Revista USP* Março/Abril e Maio de 1990, p.135-142.

1.2. Recursos literários para a leitura sincrônica do evangelho

Está claro que a noção que acaba de ser descrita, a intertextualidade, reaparece com diferentes nomenclaturas nas Ciências da Linguagem e já foi manifesta desde a *Poética* de Aristóteles, como podemos verificar pelo conceito *mimesis* [μίμησις]. O filósofo de Estagira entendia que a *poiesis* [ποίησις] não era a capacidade de inovação na composição exigida de cada poeta que se propunha a fazer ficção, mas sim, a capacidade de reelaboração da representação de narrativas que faziam parte do acervo do imaginário popular, o que nos leva a lembrar do modo como Frye compreendeu a “anatomia”, a combinação de diferentes elementos que, ao serem combinados, compõem a literatura. Desse modo, o critério literário advindo do mundo antigo se diferenciava significativamente do modo como os filósofos românticos passariam a valorizar a suma importância da originalidade no século XVIII.

Por sinal, não é por mera coincidência que a Alemanha do período do *Aufklärung* foi o contexto em que surgiu a metodologia da exegese-histórico-crítica (como já indicamos os nomes de Lessing e Herder, primeiros a estudarem o gênero evangelho criticamente¹⁶) que levou os teólogos biblistas ao enganoso entendimento de que a intertextualidade que produziu as formas do evangelho era uma característica típica da pobreza literária dos gêneros bíblicos que não faziam parte da Literatura Mundial [*Weltliteratur*].

Apesar disso, a *Iliada*, que também tem uma composição repleta de marcas de oralidade, não teve sua integridade nem seu caráter literário negados pelos críticos. Tampouco a *Odisseia*, que em uma de suas partes mimetiza a construção da *Iliada*, ou a *Eneida* que mimetiza tanto uma quanto outra nas duas partes de sua estrutura literária, não tiveram seus traços intertextuais apontados como características que as impedem de serem apreciadas como *poiesis*. Tampouco a ideia de estágios pré-literários foi tão valorizada nos clássicos como foi na Teologia Bíblica, apesar da consciência de que esse fenômeno também pode ser verificado na literatura clássica, nas obras já mencionadas¹⁷.

Os artigos de Auerbach: *A Cicatriz de Ulisses*¹⁸ e *Fotunata*¹⁹, ao incluírem a leitura de textos bíblicos – respectivamente *Gênesis* e *Marcos* – entre as representações da realidade na literatura ocidental, tiveram importância significativa para o progresso de novas

¹⁶ Cf. Cap. II. p.87 s.

¹⁷ Não trago referências da área de Estudos Clássicos, mas é notório que nessa área, apesar de existirem teorias que valorizam a pré-história do texto, em nenhum momento essa valorização se igualou à praticada entre os exegetas nem teve as mesmas consequências para a avaliação do gênero.

¹⁸ In: *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.1-20

¹⁹ *Ibidem*, p.21-42.

perspectivas de leitura da Bíblia, que foram desenvolvidas sob o método sincrônico, como podemos destacar através da proposta de leitura do crítico literário estadunidense Robert Alter²⁰, que se dispôs a ler a Bíblia como literatura. Para abrir sua coletânea de ensaios sobre textos bíblicos, Alter propõe uma pergunta sobre sua proposta de trabalho e, em seguida, ele mesmo dá a resposta, como podemos ler:

Qual é o papel da arte literária na configuração da narrativa bíblica? Eu diria que é crucial, modulado primorosamente de instante a instante, determinando na maioria dos casos a escolha exata das palavras e dos detalhes relatados, o ritmo da narração, os pequenos movimentos do diálogo e toda uma rede de interconexões ramificadas no texto²¹.

Entre outros procedimentos, Alter propõe em suas leituras que as supostas interpolações devem ser compreendidas como recursos literários, ao invés de camadas textuais, pois elas proporcionam efeitos de leitura que não seriam fruídos de outro modo. O trabalho de Alter se aplica à leitura do Antigo Testamento, mas no *Guia Literário da Bíblia*²² organizado por ele em parceria com Frank Kermode – estão reunidos artigos nos quais vários estudiosos se propõem a fazer o mesmo exercício de leitura sobre textos de toda a Bíblia.

Além disso, devemos mencionar o desenvolvimento da leitura narratológica aplicada ao texto bíblico, que além do didático manual de análise narrativa de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin²³ e de outros trabalhos que seguem o mesmo método – sejam manuais ou aplicações do método em algum texto bíblico²⁴ – também tem relevante importância para o desenvolvimento dessa perspectiva de leitura o livro escrito por David Rhoads, Joanna Dewey e Donald Michie: *Marcos como Relato* [ingl. *Mark as Narrative*²⁵].

Em *Marcos como Relato* os autores não se negam a tocar em assuntos como o contexto histórico e as audiências hipotéticas do evangelho, mas em todo momento seu foco está na narrativa. Eles afirmam que, apesar das lacunas existentes na narrativa de *Marcos*, sua leitura proporciona uma experiência coerente de mundo unificado. A pauta proposta para a leitura do evangelho nesse livro – a qual seguiremos no estudo realizado abaixo – resume-se

²⁰A *Arte da Narrativa Bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; *Em Espelho Crítico*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

²¹A *Arte da Narrativa Bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.3.

²²*Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

²³*Para Ler as Narrativas Bíblicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

²⁴MARGUERAT, D; ESCAFFRE, A. WÉNIN, B. *En Torno a los Relatos Bíblicos*. Estrella Editorial Verbo Divino, 2005; MARGUERAT, Daniel. *Parábola*. Estrella Editorial Verbo Divino, 1992; MARGUERAT, D. *The First Christian Historian*. Cambridge University Press, 2002.

²⁵ Utilizei a edição em língua espanhola por isso mantive o título dela. RHOADS, D; DEWEY, J; MICHIE, D. *Marcos como Relato*. Salamanca: Sigueme, 2002.

em quatro pontos: (1) ler mais como um relato do que como um livro de história; (2) ler independente dos outros evangelhos; (3) Não projetar pressupostos da cultura moderna na narrativa do séc. I; (4) Não projetar teologias modernas sobre Jesus à narrativa de *Marcos*²⁶.

Tanto os trabalhos de crítico literário realizados por Alter e seus seguidores, quanto os realizados sob o método narratológico, além de colocarem o foco analítico nos elementos textuais, também passaram a diferenciar as noções “criação literária” e “realidade”, entendendo que o texto bíblico deve ser lido como ficção, apesar de qualquer possibilidade de resquícios históricos. Kate Hamburger explica bem essa diferenciação de noções:

O que significa, compreende neste sentido, a tensão conceitual: criação literária e realidade? Significa duas coisas: que a criação literária é coisa diferente da realidade, mas também significa o aparentemente ao contrário, ou seja, que a realidade é material da criação literária. Pois é apenas aparente essa contradição, já que a ficção só é de espécie diversa da realidade porque essa é o material daquela²⁷.

Essas propostas não têm o objetivo de afirmar que o evangelho todo foi escrito em um *continuum* pelo mesmo autor nem negar qualquer plausibilidade histórica aos relatos, pois isso simplesmente não entra na pauta delas; ao invés disso, propõem-se a entender que apesar de seu complexo processo de desenvolvimento literário e das convincentes teorias sobre a existência de múltiplas camadas redacionais e sobre a possibilidade de algumas narrativas possuírem ao menos memórias históricas, a leitura do evangelho pode ser realizada a partir da unidade narrativa, focando-se nos efeitos literários e não ultrapassando a realidade textual estabelecida.

1.3. Novas propostas de estudo do evangelho

Uma diversidade de metodologias e abordagens do gênero evangelho tem surgido recentemente. A seguir, citamos apenas algumas obras que têm relações diretas com as propostas da presente tese e que, mesmo que de modo indireto, foram úteis para as nossas elaborações. Algumas delas já foram mencionadas em notas de rodapé e comentários dos capítulos precedentes, outras auxiliarão no estudo daperícope que está na seção a seguir.

²⁶ *Ibidem*, p.19s.

²⁷ HAMBURGER, K. *A Lógica da Criação Literária*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p.2.

A começar pela obra: *Não justos, mas pecadores* [*Not the Righteous but Sinners*²⁸], de John A. Barnet, que tem sua proposta de leitura de *Mateus* fundamentada na obra: *O Autor e a Personagem na Atividade Estética* de Bakhtin²⁹, através da qual analisa a relação entre o narrador, os personagens, o leitor e o ouvinte e assim verifica o modo como o leitores são convidados pelo texto a se projetarem tanto nos suplicantes, que recebem as benesses de Jesus, quanto nos fariseus, para corrigir sua hipocrisia. Como sugere o título, a ideia é que os leitores do evangelho, ao obterem o conhecimento dos diferentes personagens do evangelho – que são tipos idealizados – recebem oportunidade de conversão, de adequação de suas vidas ao ideal do evangelho, que coloca os pecadores como agraciados por Jesus e não os justos. A abordagem de Barnet é interessante porque mostra que os personagens do *Evangelho conforme Mateus* são tipos idealizados – essa ideia será retomada abaixo – que fazem parte do “mundo narrativo do evangelho” e não devem ser buscados como se tivessem referentes na realidade concreta. Tais efeitos são possíveis no estudo de Barnet porque ele se fundamenta no texto de Bakhtin, no qual ele trata da atividade estética.

Raj Nadella, em *Diálogo, não Dogma*³⁰ [*Dialogue Not Dogma*] analisa as contradições do *Evangelho conforme Lucas* e as compreende como provindas de diferentes vozes do evangelho, fundamentando sua proposta de análise nos conceitos de Bakhtin. Nadella pretende distinguir as múltiplas vozes que aparecem no evangelho e para realizar sua empreita distingue estratos literários no evangelho e tenta encontrar seus emissores. O problema é que dá a entender que o que está narrado no texto realmente aconteceu na realidade concreta e então atribui as referidas vozes a elementos históricos e não às instituições textuais. Além disso, Nadella utiliza acriticamente Kristeva para usar os conceitos bakhtinianos e também usa o conceito “polifonia” de modo equivocado³¹, o que em nossa opinião prejudica estruturalmente sua proposta de análise.

Em *Marcos no Limiar* [*Mark at the Threshold*³²], Geoff R. Webb apresenta um estudo de *Marcos* que o compara aos romances gregos *Ephesiaca* e *Callirhoe* de Xenofonte. Em contraposição à insistente relação do gênero evangelho com o gênero biográfico, Webb prefere aproximar o evangelho ao romance grego, argumentando que as noções espaço-

²⁸ London/New York: T & T Clark, 2003.

²⁹ São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.3-192.

³⁰ London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury, 2011.

³¹ Conforme Paulo Bezerra, “polifonia” é um conceito que Bakhtin utiliza para abordar a obra de Dostoiévski, que surgiu na era capitalista e não há fundamento para aplicá-lo a textos escritos em épocas anteriores. Cf. BEZERRA, Paulo. Polifonia, 2010, p.191-200.

³² WEBB, G. R. *Mark at the Threshold*. Leiden/Boston: Brill, 2008.

temporais do evangelho se enquadram nas categorias que Bakhtin nomeia como “cronotopo do romance de aventuras e provações³³” (1-8) e “cronotopo da estrada³⁴” (9-16). Depois de ter explicado o que o evangelho tem a ver com o romance grego, o autor propõe que o evangelho pode ser entendido no cronotopo do “limiar”, ou seja, na existência daquela dúvida que o texto não esclarece, como a repetitiva pergunta sobre a identidade de Jesus, sobre o mistério do túmulo vazio e sobre a futura vinda do filho do homem. Esse cronotopo domina a narrativa da paixão, na qual aparece o riso irônico diante do suplício de Jesus, diante do qual só resta o limiar e não explicações do porquê. Webb também trabalha com o conceito de vozes do discurso de Bakhtin, descrevendo os níveis de diálogo do narrador, dos personagens, do ouvinte e das fontes intertextuais que ajudam a construir o texto.

Michael E. Vines, assim como Webb, também se propõe a discutir o gênero do *Evangelho conforme Marcos* e, para tanto, compara o evangelho com as novelas judaicas e os gêneros baixos do mundo greco-romano em *O Problema do Gênero Marciano* [*The Problem of Markan Genre*³⁵], mas no final afirma que o evangelho está mais próximo dos gêneros romanescos judaicos desenvolvidos no período helenístico, os quais sempre apresentam um herói subversivo que conta com o favor divino para fazer a reviravolta esperada na narrativa. Isso parece muito mais factível do que a proposta de Webb que se baseia unicamente em dois romances gregos para definir o gênero evangelho. Apesar de estar fundamentado na teoria dos gêneros de Bakhtin, Vines não força o texto para encaixá-los nos conceitos bakhtinianos, como parece que Webb fez em alguns momentos³⁶.

Jerry Camery-Hoggatt faz um trabalho densamente analítico em *Ironia no Evangelho de Marcos*³⁷ [*Irony in Mark's Gospel*], fundamentado em uma variedade de estudiosos das Ciências da Linguagem. Seu foco é mostrar a estrutura da ironia que frequentemente aparece no evangelho, apontando quais os tipos de ironia existentes no contexto do evangelho, qual sua função social e como o evangelista as utiliza para suas finalidades retórico-discursivas.

No Brasil, João Cesário Leonel Ferreira apresentou perspectivas de estudo do evangelho a partir de subsídios da crítica literária que foram significativos para o desenvolvimento de propostas de análise dos textos bíblicos na área de Letras, que antes dele

³³ *Formas de tempo e cronotopo no romance*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.213

³⁴ *Ibidem*, p.223.

³⁵ Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.

³⁶ Na abordagem de *Marcos 5.1-20, O endemoninhado geraseno*, o autor pareceu-me forçar o uso dos conceitos carnavalescos bakhtinianos. Cf. WEBB, G. R. *Mark at the Threshold*. Leiden/Boston: Brill, 2008, p.90s.

³⁷ Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

eram ainda mais escassas. Tanto sua tese³⁸ quanto seus artigos³⁹ são representativos para esse desenvolvimento.

Na Universidade de São Paulo, sob a orientação de Lineide do Lago Salvador Mosca, outras teses na área de Letras também trataram de textos bíblicos compreendendo-os discursivamente. Embora essas teses tenham abordado outros gêneros do Novo Testamento⁴⁰ e não o evangelho, destacamos a importância da leitura desses trabalhos, tanto quanto a dos trabalhos de Ferreira para desenvolvimento da presente pesquisa.

2. *Marcos como discurso religioso*

Nossa proposta não é ler o evangelho como literatura, pois, apesar de valorizar essa perspectiva, já destacamos em determinado momento que Frye afirma que, embora a Bíblia possa ser lida como literatura, certamente é mais que literatura⁴¹. Não se trata de negar a efetividade dessa leitura da Bíblia, pois Frye também entende que não existem critérios para definir o que é literatura⁴² e na concepção de Eagleton o que define uma obra como literária é o modo como as pessoas a consideram⁴³. A partir desses argumentos, entendemos que a compreensão do texto bíblico como discurso religioso excede, mas não rejeita sua compreensão como literatura.

Então, ao invés de nos concentrarmos no aspecto exclusivamente literário do evangelho, estabelecemos uma proposta de lê-lo como discurso religioso, de acordo com as definições propostas no Capítulo I, o que significa buscar sentidos específicos do evangelho como forma religiosa, plasmada como discurso no texto. Apesar do exercício de estudo analítico do discurso religioso do evangelho que aqui nos propomos a realizar através da

³⁸ “*E ele será chamado pelo nome Emanuel*”: O narrador e Jesus Cristo no Evangelho de Mateus, 2006. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

³⁹ Estudos literários Aplicados à Bíblia: dificuldades e contribuições para a construção de uma relação. *Theos*. Campinas. 3ª ed., 2006, p.1-13; FERREIRA, João Cesário Leonel. Estudos Literário e a Bíblia: O papel do narrador na organização do Evangelho de Mateus. In: *Estudos da Reigião*, 31. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, Ano XX nº 31, dezembro de 2006, p.34-57.

⁴⁰ FERREIRA, Moisés Olímpio. *A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo: As estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios*, 2011. Tese (Doutorado Filologia e Língua Portuguesa) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP); BITTENCOURT FILHO, Heitor. *Iakōv – A enunciação do discurso religioso: Leitura e análise do texto grego da epístola de Tiago*, 2008. Tese (Doutorado Filologia e Língua Portuguesa) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

⁴¹ *El Gran Código*. Barcelona Editorial Gedisa, 1996, p.160.

⁴² *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.20.

⁴³ *Teoria da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.13.

leitura focada no conteúdo, exploramos mais do que os elementos literários e narratológicos, os quais estão diretamente relacionados com as características do discurso religioso.

Para retomar alguns argumentos fundamentais sobre o discurso religioso, é válido mencionar que afirmamos que “discurso é um certo tipo de enunciação”⁴⁴ e que religião é uma forma simbólica de concepção da realidade⁴⁵ e que nosso objeto para a realização do estudo do discurso religioso – entendido nesses termos – é o texto tomado como “realidade imediata”, ou seja, compreendemos que o texto expressa melhor o fenômeno religioso do que as conjecturas realizadas a respeito de um movimento social que surgiu no séc. I⁴⁶.

A partir da fundamentação teórica encontrada em Cassirer para as teorias das Ciências da Linguagem que nos propusemos a usar, estabelecemos também o diálogo, o formalismo, a lógica do absurdo, com sua própria concepção de tempo e espaço e a Palavra Mágica, elementos que não correspondem à lógica racional nem à experiência humana comum. Essas são características essenciais para a elaboração do estudo desse tipo de discurso que nos propusemos a abordar no primeiro capítulo.

Em outro momento também apresentamos a importância da pesquisa sobre os gêneros discursivos, tanto através das pesquisas realizadas pela história das formas quanto através do estudo sobre os gêneros discursivos de Bakhtin, de modo que estamos conscientes de que, mesmo sendo propostas formalistas, ambas as perspectivas correlacionam o discurso com a efetividade da capacidade comunicativa e não apenas com recursos estilísticos e outros procedimentos literários que correspondem exclusivamente ao conteúdo interno.

A leitura sincrônica é o procedimento elementar de nossa proposta de abordagem do texto, pois afirmamos que a representação do discurso religioso é impenetrável, no sentido em que nomeamos nossa compreensão do texto a partir do conceito de Bakhtin, como realidade imediata. O que significa que, para o nosso modo de abordagem, o texto é o fim, atrás do qual não se deve projetar nenhuma realidade, mesmo havendo a possibilidade de existirem quaisquer substratos históricos.

Mesmo assim, o texto estabelece relações comunicativas entre as instituições sociais e os indivíduos que se comunicam através dos gêneros, como indicou o conceito “*Sitz im Leben*”, de Gunkel, e a concepção sobre os gêneros discursivos de Bakhtin e a própria

⁴⁴ MAINGUENEAU, D. *Les Multiples Discours*. Paris: Hechette Supérieur, 1991, p.14.

⁴⁵ MELETÍNSKI, E. *A Poética do Mito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.50.

⁴⁶ É óbvio que existem outros objetos que permitem o estudo do discurso religioso, além do texto, mas no caso do evangelho, não há outra fonte de pesquisa, senão o texto. Quase tudo mais que se refere ao cristianismo do primeiro século são conjecturas mais ou menos plausíveis.

concepção dos procedimentos socioideológicos do Círculo de Bakhtin, que se opõem tanto ao formalismo estrito da União Soviética do início do séc. XX⁴⁷ quanto ao sociologismo vulgar da monocultura soviética⁴⁸.

2.1. A Unidade de *Marcos* a partir dos pressupostos do discurso religioso

Nos parágrafos subsequentes, antes da análise de *corpus*, procederemos com a apresentação dos elementos que proporcionam unidade à leitura de *Marcos*, o quiasmo, a geografia motivada e as anacronias (*prolepseis* e *analepseis*). Em seguida, apresentamos o evangelho como uma ficção aberta e também apresentaremos a necessidade de delimitar o texto para realização de qualquer tipo de estudo, apesar das propostas de leitura unitária.

2.1.1. Quiasmo

Entre os complexos recursos literários que proporcionam a sensação de coerência para a leitura da narrativa de *Marcos*, podemos apontar esses efeitos, em primeiro lugar, a partir do tipo de construção com sequências encaixadas, também chamado de quiasmo [greg. *χιάσμος*] pela linguagem da retórica⁴⁹ e de estrutura sanduíche pela linguagem da narratologia⁵⁰.

O emprego desse recurso poético-retórico é característico do estilo literário marcano, como podemos indicar pela frequência com que sua utilização é feita nas narrativas do evangelho. Conforme afirma Marguerat, a sequência sanduíche é o modo favorito do evangelista manifestar sua “astúcia dramática”⁵¹. Sobre o recurso do quiasmo, em seu *Comentário ao Evangelho de São Marcos*, Ched Myers esclarece o que é e explica porque foi usado:

[...] intercalação, ou “sanduíche”, técnica marcana favorita para começar uma narrativa, interrompendo-a com outra e depois voltando à narrativa original. A forma funciona para estabelecer relação fundamental entre os dois elementos, representados pelas duas acusações consecutivas⁵².

⁴⁷ MEDVEDEV, P. N. *O Método Formal nos Estudos Literários*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

⁴⁸ BAKHTIN, M. M./VOLOCHÍNOV, V. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.18.

⁴⁹ LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.233.

⁵⁰ MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. *Para Ler as Narrativas Bíblicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.53.

⁵¹ *Ibidem*, p.54.

⁵² MYERS, Ch. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p.208.

Nas palavras do retórico alemão Heinrich Lausberg: “O quiasmo, tal como é chamado nos tempos modernos, consiste na posição entrecruzada dos elementos correspondentes, em grupos que, entre si, se correspondem, e, deste modo, é ele um meio da *dispositio*, que exprime a antítese”⁵³.

Como podemos apontar, esse recurso é usado com muita frequência em *Marcos: A parábola do semeador*: 4.1-9;14-20<*O motivo das parábolas*:10-13; *A hemorrágica* 5.21;24-35-43<*A filha de Jairo*: 5.25-34; *Jesus instrui aos discípulos* 6.7-13;30<*A morte de João Batista* 6.14-29; *A maldição da figueira*: 11.12-14;20-21<*Jesus expulsa os vendilhões do Templo* 11.15-19; *O plano para matar Jesus e a traição de Judas*: 14.1-2;10-11<*A unção em Betânia*: 14.3-9; *A predição da traição*: 14.17-21;27-31<*A instituição da ceia do Senhor*: 14.22-26; *A negação de Pedro*: 14.53-54; 66-72<*O juízo de Jesus e sua condenação pelo Sinédrio*: 14.55-65; *As mulheres como testemunhas*: 15.40-41;16.1-8<*Jesus é sepultado*: 15.42-47.

Mais do que um artifício sofisticado de dramatização da narrativa, esse recurso literário frequentemente utilizado no evangelho proporciona a coesão das unidades literárias que seriam consideradas independentes antes de estarem encaixadas umas nas outras. Com a amarração proporcionada por esse recurso, as unidades individuais, dotadas de alguma coesão, passam a pertencer a pequenos blocos de conjuntos de no mínimo duas unidades. A frequente utilização do recurso mostra uma característica literária presente em muitas partes do evangelho, minando a ideia de que o evangelho é totalmente fragmentado; se o fora em algum momento de sua pré-história – como se pôde verificar – deixou de ser devido aos complexos artifícios literários de sua estrutura.

Além do que exegetas e filólogos já trataram sobre o quiasmo, também é pertinente relacionar o modo como esse recurso aparece no evangelho com o característico recurso do romance grego de narrar eventos que se sucedem concomitantemente, proporcionando alta dramaticidade e, na verdade, fundamentando o próprio enredo da narrativa. Bakhtin chama esse procedimento, muito comum nos romances de todas as épocas, de “concomitância fortuita”⁵⁴.

⁵³*Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.233.

⁵⁴*Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.218.

2.1.2. Geografia motivada

O segundo efeito que proporciona unidade à leitura de *Marcos* pode ser observado em sua estruturação literária que apresenta o evangelho dividido em duas partes: Parte I: *Ministério de Jesus na Galileia* (1.1-8.26) e Parte II: *O caminho em direção à cruz, de Betânia a Jerusalém* (8.27-16.8)⁵⁵. O que se observa é que na mudança do cenário de atuação de Jesus – na primeira parte do evangelho, na Galileia, e na segunda, no caminho para Jerusalém – ocorre uma mudança de etapa no ministério que, de bem sucedido, passa gradualmente a ser rejeitado. Foi o estudo de Schmidt⁵⁶ que propôs que a geografia percorrida em *Marcos* é implausível e assim fundamentou definitivamente esta proposta de leitura, segundo a qual, a geografia está a serviço do simbolismo literário.

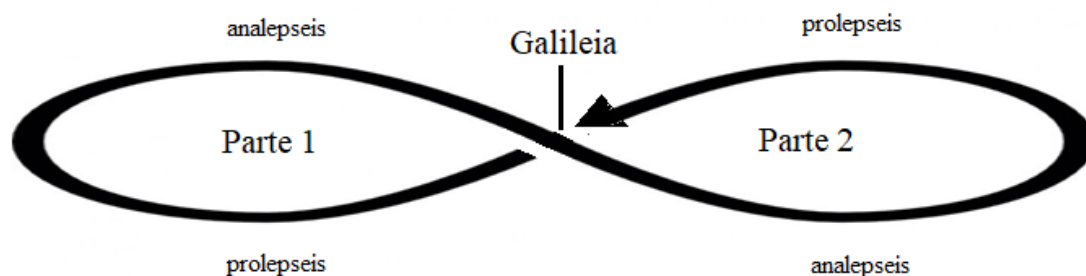
O movimento geográfico que Jesus faz no evangelho é cíclico. Na primeira parte, começa-se a narrar o ministério bem sucedido de Jesus na região da Galileia, com passagens pontuais por territórios não judaicos; em seguida, após atravessar o rio (8.14-21) – um actante da primeira parte da narrativa – o evangelho descreve uma jornada cujo objetivo é chegar a Jerusalém, mas após Jesus ter chegado lá e ter sido morto, o jovem – supostamente um anjo – que as mulheres encontraram no sepulcro vazio, diz-lhes que devem retornar à Galileia, pois o ressuscitado já espera a chegada dos discípulos lá (16.7), de modo que o evangelho termina apontando para o mesmo lugar onde a jornada teve início (1.14).

Mesmo que estudiosos apresentem outras possibilidades de estruturação da narrativa do evangelho, o que interessa para a minha argumentação é que as duas principais regiões geográficas onde Jesus atuou propõem uma disposição para *Marcos*. Apesar de outras possibilidades a respeito da estruturação, o que interessa é que os sucessos e os infortúnios não acontecem aleatoriamente no ministério de Jesus, ao invés disso seguem crescendo conforme ele se afasta da periférica cidade de Cafarnaum, onde realizou seu primeiro prodígio, e se aproxima de Jerusalém, onde foi crucificado.

⁵⁵ Há certo consenso entre os exegetas que em *Marcos* o sucesso da atividade de Jesus se divide de acordo com o lugar geográfico em que ele atua, seja Galileia ou as proximidades de Jerusalém. No entanto, há propostas que dividem o evangelho em três partes, considerando que a narrativa da paixão é a parte III, e há ainda outras que entendem que 8.14-26 é uma perícopie de transição entre as duas metades ou duas primeiras partes do evangelho. Para minha argumentação o que interessa é que as duas principais regiões geográficas onde Jesus atuou propõem a disposição textual de Marcos, apesar de outras possibilidades dessa consideração, o que interessa é que sucessos e infortúnios não acontecem aleatoriamente no ministério de Jesus.

⁵⁶ *Der Rahmen Der Geschichte Jesu*. Darmstadt: Wissenschaft Lichen Buchgesellschaft, 1969.

A seguinte figura, a qual adaptei de uma proposta de Ched Myers⁵⁷, mostra o movimento geográfico que serve para estruturar *Marcos*:



Os termos *prolepseis* e *analepseis* escritos acima e abaixo do símbolo do infinito, que representa a jornada de Jesus e dos discípulos no evangelho, serão explicados através do próximo elemento que proporciona unidade à leitura do evangelho.

2.1.3. Anacronias

O terceiro elemento é o complexo jogo de anacronias, que apresenta elementos do evangelho refletidos em inúmeros espelhamentos, *prolepseis* (antecipação de um acontecimento ulterior da narrativa) e *analepseis* (evocação de um acontecimento já ocorrido na narrativa), ambos são efeitos de *ordo artificialis*⁵⁸, segundo a classificação da Retórica, servem para proporcionar diferentes *links* entre as narrativas e os discursos que eram considerados unidades individuais. Nesse caso, o termo “anacronia” é entendido de acordo com a proposta narratológica⁵⁹, que utiliza esse conceito para tratar das interrupções temporais na narrativa, seja para referir-se ao passado ou ao futuro intra ou extradiegético. A retórica nomeia esse recurso como *ordo artificialis*⁶⁰.

Podemos citar muitas passagens para indicar anacronias internas (intradiegéticas), isto é, que remetem ao próprio texto:

(1) a identificação de João Batista (1.2-6), sua injusta condenação à morte (6.14-29), sua associação com a pessoa do profeta Elias (9.9-13) e a retomada do assunto do seu batismo em seção posterior do evangelho (11.27-33);

⁵⁷ *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p.148.

⁵⁸ LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 90

⁵⁹ MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. *Para Ler as Narrativas Bíblicas..* São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.113s.

⁶⁰ LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.99s.

(2) o evangelista dá a entender que Jesus é o “mais forte”, o qual, João Batista afirma em sua pregação, virá após ele (1.7); o mesmo tema é retomado pela insinuação do próprio Jesus (3.27) que se refere a si mesmo como aquele que amarra o forte [*ἰσχυρός*], portanto, dá a entender que ele próprio é o mais forte [*ἰσχυρότερος*];

(3) o uso simbólico do termo “caminho” [*ὁδός*], utilizado tanto para se referir à atividade de João Batista, que “prepara o caminho do Senhor” (1.2-3), quanto aos ensinamentos parabólicos de Jesus (4.4,15), ao comissionamento dos discípulos (6.8) e também faz alusão ao seguimento da mensagem do evangelho pregada por Jesus (10.17,46), além da implícita caminhada para Jerusalém;

(4) as menções ao nome de Judas como o que haveria de trair a Jesus (3.19; 14.10) antes que ele tivesse efetuado a traição (14.45);

(5) o paralelismo entre o céu que se rasga durante o batismo de Jesus (1.10) e o véu do templo que se rasga durante sua morte (15.38);

(6) as quatro narrativas de exorcismos que têm evidentes paralelismos entre elas por causa do lugar em que ocorrem e de detalhes em suas descrições; *O endemoninhado em Cafarnaum* (1.21-28) e *O endemoninhado em Gerasa* (5.1-20); *A filha da mulher siro-fenícia* (7.24-30); e *O exorcismo do jovem possesso* (9.14-29), esses eventos são estruturais para a totalidade da narrativa do evangelho;

(7) a *prolepsis* da ressurreição de Jesus em dois episódios de sua atuação taumatúrgica, primeiro na *Cura da filha de Jairo* (5.38-42) e em segundo lugar no *Exorcismo do jovem possesso* (9.26-27);

(8) as duas multiplicações dos pães (6.30; 8.1-10) são retomadas analepticamente em 8.14-21, como uma espécie de retomada dos dois acontecimentos, a partir dos quais Jesus apresenta uma lição aos seus discípulos;

(9) entre as curas *do cego de Betsaida* (8.22-26) e *do cego de Jericó* (10.46-52) está uma série de narrativas que insinuam que os discípulos estão cegos para compreender o projeto de Deus que se consumará na morte de Jesus, que deve ser um exemplo seguido pelos discípulos (9.30-37; 10.17-31; 10.32-45).

(10) Jesus anuncia sua própria morte prolepticamente várias vezes (8.31; 9.30-31; 10.32-34; 14.27-31), a qual será consumada na *Crucificação* (15.16-41);

(11) Pedro, primeiro é avisado por Jesus que o negará (14.27-31) e em episódio posterior efetivamente o nega (14.66-72);

(12) a unção de Jesus em Betânia (14.3-9) é *prolepsis* de sua morte (15.16-41);

(13) paralelamente à fuga de todos os discípulos de Jesus (14.50), um homem coberto por um lençol, que o seguia, fica nu ao fugir das autoridades que conduziam Jesus ao seu julgamento pelo Sinédrio (14.51-52), simbolizando que os discípulos estavam despreparados moralmente para seguir o martírio de Jesus, como acontecerá também na sequência da narrativa;

(14) os prodígios realizados aos enfermos que têm suas capacidades perceptivas ou comunicativas aturdidas, como: *A cura do surdo balbuciante* [μογιλάλος] (7.31-37); *A cura do surdo que não tinha fala articulada* [ἄλαλος] (9.14-29); *A cura do cego de Betsaida* (8.22-26); e *A cura do cego de Jericó* (10.46-52) aludem às incapacidades que os ouvintes de Jesus, inclusive seus discípulos, têm de comunicar e compreender sua mensagem de sofrimento;

(15) As palavras de Jesus durante a ceia realizada com seus discípulos (14.22-26), que relacionam o pão ao seu corpo e o vinho ao seu sangue aludem à sua morte que se consumará a seguir (15.33-41);

(16) Jesus declara ser o filho do homem (14.62), após ter falado do filho do homem em terceira pessoa ao longo do evangelho (2.10; 2.28; 8.31; 8.38; 9.9; 9.12; 9.31; 10.33; 10.45; 13.26; 14.21; 14.41).

Também são verificáveis anacronias externas, isto é, intromissões no presente de narrativas que retomam um passado anterior ao início do evangelho ou se referem a um futuro posterior ao seu final (ambos são chamados de extradiegético, isto é exterior à narrativa), as quais não indicam tanto a unidade narrativa do evangelho, mas sua fundamentação no Antigo Testamento e seu direcionamento aos primeiros cristãos. Podemos verificar:

(1) A afirmação de que João Batista é o cumprimento da profecia de *Isaías* (1.2-4), apesar de que o conteúdo da profecia está em *Malaquias* 3.1 e o evangelista deve ter errado a referência;

(2) a eleição de doze discípulos (3.13-19) alude às doze tribos de Israel;

(3) Jesus afirma que João Batista é Elias que veio e foi vítima de injustiça (9.12-13) conforme a profecia de *Malaquias* 3.23-24;

(4) Jesus declara que os oráculos dos profetas (Is 56.7; Je 7.11) referem-se ao contexto que ele próprio vivencia, da atividade comercial no templo (11.17);

(5) a autocompreensão de Jesus como filho do homem (14.21; 14.62) é *analepsis* das visões de Daniel no Antigo Testamento (7.13) e *prolepsis* da esperada futura manifestação do evento escatológico (13.24-27);

(6) a ceia entre Jesus e seus discípulos (14.22-26) é *prolepsis* do ritual primitivo da eucaristia; (7) as frequentes discussões com escribas, fariseus e saduceus são *prolepseis* da rivalidade entre os primeiros cristãos e as seitas judaicas concorrentes (1.6-11; 2.18-22; 2.23-28; 3.22-28; 7.1-23; 8.11-13; 11.27-33; 12.13-17; 12.18-27; 12.28-34; 12.38-40);

(8) os comentários de Jesus às escrituras são doutrinas defendidas pelos primeiros cristãos que se envolveram em querelas religiosas em seu contexto extradieético (p. ex. 12.35-37);

(9) as duas multiplicações dos pães feitas por Jesus (6.30; 8.1-10) são *analepseis* da multiplicação feita pelo profeta Elias (II Re 4.42-44);

(10) “carregar a cruz e negar a si mesmo” e os outros provérbios de Jesus nessa passagem (8.34-38) são fórmulas *prolépticas* para aludir ao sofrimento dos primeiros cristãos;

(11) Jesus dirige sua palavra aos seus interlocutores intradieéticos, apontando-os um futuro extradieético (9.1; 14.62);

(12) Jesus afirma que o templo será destruído (13.2), o que não acontece no evangelho, mas sim extradieeticamente, na realidade concreta, em 70 d.C;

Enquanto, por um lado, as anacronias internas garantem unidade ao texto, pois as ligações entre os elementos e os símbolos dispersos ao longo da narrativa refletem claramente a coesão de um projeto literário muito bem elaborado, uma estrutura que ainda cabe ser desvendada mais profundamente, por outro lado, as anacronias externas mostram que o texto é aberto; em termos bakhtinianos, é dotado de inconclusibilidade e dirige-se diretamente ao mundo do interlocutor, estabelecendo um diálogo concreto com um grupo dos primeiros cristãos.

Não temos interesse em explicar essas anacronias a partir do processo que levou o evangelho a ser escrito e sim a partir da compreensão dos quiasmos, que são descrições de narrativas concomitantes, do caminho geográfico cíclico da narrativa do evangelho, e das *analepseis* e *prolepseis* que são irregularidades na descrição da sucessão temporal dos

eventos. Todos esses efeitos remetem às características do discurso religioso, conforme já o definimos como “lógica do absurdo”⁶¹.

Esses recursos mostram que no evangelho as concepções de tempo e espaço estão baseadas na forma simbólica da religião, pois a circularidade de seu movimento é contrária aos efeitos do tempo e do movimento geográfico aceitos pela experiência comum como tempo cronológico e movimentação na geografia física. A respeito desses elementos Frye afirma:

Os pontos centrais de tempo e espaço são o aqui e o agora, nenhum dos quais existe na experiência comum. Na experiência comum o “agora” se desvanece continuamente entre o “não mais” e o “ainda não”, podemos considerar o “aqui” como uma nebulosa circunferência mental ao nosso redor, mas qualquer coisa que situemos no espaço comum, seja dentro ou fora, está ali, em um mundo estranho e separado⁶².

A importância do “agora” e do “aqui” será retomada abaixo, quando apontarmos que a voz do evangelista parece sair de dentro da casa em que Jesus está, que no caso é um símbolo da igreja, que só existe extradiegeticamente. Antes disso, recordemos que Cassirer afirmou que a ideia de “templo” está associada à de “tempo”, pois ambas correspondem ao recorte no tempo e espaço que é ocasionado pela expressão fruída na experiência do sagrado no momento e no espaço do culto⁶³.

Esta concepção – diferenciada da experiência comum e implausível para o pensamento racional – é tomada pelo evangelho a partir da forma simbólica do mito, mas no texto o mito já está domesticado pela religião. Em *Marcos* manifesta-se uma geografia simbólica em que os espaços são pouco importantes fisicamente, mas motivam as expressões do sagrado ou da operação do mal; manifesta-se também um tempo que se sucede irregularmente, apresentando aberturas para o futuro e para o passado. Ambos são aspectos da visão religiosa que se desenvolveram a partir das formas míticas: “espaços físicos motivados e movimentos implausíveis” e “visão cíclica da história”, proporcionadas pela compreensão pré-lógica.

No que diz respeito ao tempo, no evangelho podemos compreendê-lo como uma representação do tempo litúrgico, uma espécie de rudimento do calendário litúrgico cristão primitivo, mais experiencial do que normativo. Sua sucessão não se baseia na apreensão do conhecimento dos ciclos da natureza, mas sim, do conhecimento dos eventos ocorridos na

⁶¹CASSIRER, E. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.27.

⁶²*El Gran Código*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996, p.158.

⁶³CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.196.

vida de Jesus. Cada etapa da vida de Jesus é um momento litúrgico cuja expressão o evangelho manifesta em seus episódios que estão interligados, apesar da implausibilidade racional da sucessão espaço-temporal desses eventos.

Segundo Eliade:

Os camponeses da Europa *compreendiam o cristianismo como uma liturgia cósmica*. O mistério cristológico envolvia igualmente o destino do Cosmo. ‘Toda natureza suspira, aguardando a ressurreição’, é o motivo central não só da liturgia pascal, mas também do folclore religioso da cristandade oriental. A solidariedade mística com os ritmos cósmicos, violentamente atacada pelos profetas do Antigo Testamento e apenas tolerada pela Igreja, constitui o centro da vida religiosa das populações rurais, sobretudo no sudeste da Europa. Para toda essa parte da cristandade, a ‘Natureza’ não é o mundo do pecado, mas a obra de Deus. Após a Encarnação, o mundo foi restabelecido em sua glória original; essa maneira pela qual Cristo e a Igreja foram carregados de tantos símbolos cósmicos. No folclore religioso do Sudeste europeu, santificam igualmente a Natureza⁶⁴.

O evangelho é o embrião do desenvolvimento da compreensão do cristianismo como uma liturgia cósmica, pois é possível compreender seu conteúdo como um conjunto de leituras repartidas num “ciclo anual, que repete aquilo de que fala o *corpus* inteiro”⁶⁵.

Como pudemos apontar, a ligação entre as narrativas nem sempre é espelhada; muitas vezes as relações são concêntricas, como pede o mito, como somos levados a lembrar das *Ruínas Circulares* de Jorge Luís Borges. Então ainda que tenha sido um trabalho redacional, foi uma empreita muito mais complexa do que uma simples inserção de elementos superficiais em uma narrativa episódica já estabelecida. Por isso é impossível estabelecer convincentemente como e quando surgiu uma das camadas literárias e redacionais.

No que diz respeito ao movimento geográfico cíclico e à motivação que os lugares proporcionam à atuação taumatúrgica de Jesus, só podemos entendê-los como referências simbólicas, pois a caminhada, que é narrada no evangelho, a partir da periferia da Palestina, da cidade de Cafarnaum, onde Jesus é bem sucedido na realização de suas curas e ensinamentos, em direção à crescente rejeição e incompreensão, até o cúmulo do sofrimento e vergonha, que é a crucificação, é o sentido da vida de todos os que querem ser discípulos seus, como o próprio Jesus afirma no evangelho: “Se alguém quer seguir após mim, negue-se a si mesmo e carregue sua cruz e siga-me” [*εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω*

⁶⁴ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.150 (itálico nosso).

⁶⁵HAULOTTE, E. *Legibilidade das “Escrituras”*. In. CHABROL, C. *Semiótica Narrativa dos Textos Bíblicos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980, p.97.

ἐαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι.] (8.34); mesmo narratário e leitor implícitos são interlocutores que estão convidados ao seguimento.

Não importa que nenhum exegeta tenha encontrado solução convincente para dizer onde exatamente se localiza a cidade de Dalmanuta (8.10) ou conseguido explicar racionalmente como na cidade de Gerasa, que está a cerca de cinquenta quilômetros do mar da Galileia, Jesus pode ter aportado seu barco e os porcos que lá estavam podem ter corrido essa distância para saltarem ao mar (5.1-20). Não há soluções para interpretação de narrativas como essa, a não ser a partir de noções simbólicas, mesmo que algumas outras narrativas, por coincidência, correspondam à geografia física do mundo concreto.

Assim, podemos dizer que mesmo sem referências na realidade concreta, pela palavra constrói-se a narrativa, o mundo da trama textual; justapondo-se narrativas e discursos, estruturando o texto para que o propósito da exortação a ser realizada pelo evangelista ao seu narratário assevere-se, acumulando-se exemplos convergentes. O mundo construído no texto, ao ser acessado e enunciado no diálogo, revela-se como “energia”⁶⁶, um importante conceito na tradição idealista alemã: “Imaginação, portanto, é a energia que liga o homem ao mundo e vice-versa. Ela age como uma ponte entre exterior e interior (...)”⁶⁷.

O conhecimento da realidade concreta não é transposto no texto diretamente; ainda que possa haver referentes históricos das narrativas e discursos, esses não podem ser reproduzidos no texto – e quando o são é mera coincidência – na melhor das hipóteses, serão reproduzidos depois de mediados e transformados em novos discursos.

2.2. O evangelho, uma ficção aberta

No texto *Religião e ficcionalidade*⁶⁸, Nogueira afirma que há certo desconforto causado pelas abordagens modernas da religião, realizadas tanto pelas ciências humanas quanto pelas teologias, devido à forma imaginativa e fantasiosa como descrevem o mundo, pois as tradições e narrativas religiosas têm uma resistência ao tratamento convencional da realidade. Por isso, conforme seus argumentos, os termos “ficção” e “ficcionalidade” são importantíssimos para a compreensão dessas supostas realidades alternativas proporcionadas pelo discurso religioso.

⁶⁶ *Idem. Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956, p.163.

⁶⁷ WULF, Ch. *Homo Pictor*. São Paulo: Hedra: 2013, p.22.

⁶⁸ In: NOGUEIRA, P. A. S. [org.] *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015, p.115-142.

Como já mencionamos, na tradição ocidental desde Aristóteles, o conceito de mimesis— cujo significado pode ser relacionado tanto com “representação” quanto com “imitação”⁶⁹ – é utilizado no vocabulário da poética para nomear a realidade discursiva plasmada no texto, a qual mimetiza uma ação, mas nem por isso se poderia dizer que o texto descreve eventos ocorridos concretamente, pelo contrário, no caso da poesia, são mimetizadas cenas que poderiam ter acontecido, mas não aconteceram de fato.

Vale lembrar que Auerbach também utilizou o mesmo termo, *mimesis*, para descrever o que poderíamos dizer que é a engrenagem que coloca a cultura literária ocidental em movimento; assim como para Frye os códigos da Bíblia, os arquétipos; para Bakhtin o dialogismo; para Kristeva e Todorov a intertextualidade; e para Lotman o processo de tradução de textos da cultura; cumprem o mesmo papel. Apesar de todas as diferenças entre esses estudiosos, eles concordam em dois pontos: todos propõem a existência de uma evolução autônoma do discurso que se desenvolve e se diferencia de sua versão original, nenhum deles faz distinção entre literatura e cultura.

Hamburger, ao tratar da lógica da criação literária, referindo-se a textos de ficção, no sentido que acabamos de atribuir a esse termo – de “representação da realidade” – entende que também outros gêneros podem ser estudados a partir do mesmo princípio, como argumenta:

Deixando de lado a pesquisa puramente histórica e sociológica das fontes e influências das obras que, entre outras, inclui o romance documentário e o poema biográfico, a relação ficção e realidade aponta tacitamente na direção da literatura narrativa e dramática, sem, porém, limitar o conceito da ficção, consciente e expressamente, a estes gêneros⁷⁰.

Seguindo o mesmo princípio que define o que é ficção, Bakhtin afirma que o trabalho filológico deve desvincular-se do aspecto histórico-social:

Quando tentamos interpretar e explicar uma obra apenas a partir das condições de sua época, apenas das condições da época mais próxima, nunca penetraremos na profundidade de seus sentidos. O fechamento em uma época não permite compreender a futura vida da obra nos séculos subsequentes; essa vida se apresenta como um paradoxo qualquer. As obras dissolvem as fronteiras de sua época, vivem nos séculos, isto é, no *grande*

⁶⁹ HAMBURGER, K. *A Lógica da Criação Literária*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p.3s.

⁷⁰ *Ibidem*, p.2.

tempo, e além disso levam frequentemente (as grandes obras sempre) uma vida mais intensiva e plena que em sua atualidade⁷¹.

Em convergência com o significado proposto pela estudiosa alemã e também com a proposta do estudioso russo, podemos indicar o significado de “ficção” também como o ato de isolar um texto de seu contexto e “tomá-lo como figura”, pois o termo figura em algum momento da história de seu desenvolvimento etimológico significou “aquilo que se transforma”⁷² e, no latim, uma de suas formas ancestrais foi *figura*, cuja semelhança com o termo “ficção” é sugestiva para seu significado.

Ainda segundo Auerbach, “figura” também tem na história de seu étimo o significado de “molde”⁷³, “configuração externa”⁷⁴, “contorno”⁷⁵; pois o conteúdo que será reconfigurado⁷⁶, que será transformado, adquire uma “imagem plástica”⁷⁷ antes da transformação. Entende-se com isso que todo texto precisa ser delimitado para que nos coloquemos diante dele como sujeito e o examinemos a partir de seu exterior e para que assim se produza seu sentido.

Jean Louis Ska descreve o procedimento daqueles que tomam o texto bíblico não como realidade concreta, mas como ficção:

A exegese literária influenciada pela assim chamada *Nouvelle critique* vê no texto não mais um documento que conduz para um além de si mesmo. Qualquer texto é um todo coerente de que é preciso elucidar as estruturas expressivas, sem nenhuma referência nem ao universo do autor, nem ao do leitor, nem o mundo externo. O texto é um universo fechado em si mesmo⁷⁸.

Ao apresentar sua concepção da narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo, Nogueira afirma: “Precisamos introduzir um conceito antes de prosseguir com nossa discussão: trata-se da ficcionalidade, ou seja, o poder de estabelecer relações por meio da linguagem”⁷⁹. Com isso ele aponta para a necessidade de falar dos textos cristãos primitivos em termos como os propostos pelos estudiosos indicados acima.

⁷¹Os Estudos Literários Hoje. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.362.

⁷²*Figura*. Madrid: Trotta, 1998, p.44.

⁷³*Ibidem*, p.46.

⁷⁴*Ibidem*, p.45.

⁷⁵*Ibidem*, p.45.

⁷⁶Auerbach também indica “configuração” no étimo histórico de figura. Cf. *Ibidem*, p.46.

⁷⁷*Ibidem*, p.45.

⁷⁸SKA, J. L. *Sincronia e análise narrativa*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.125.

⁷⁹*Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018, p.101.

Então, devemos estabelecer uma delimitação do texto, mesmo sabendo que toda perícope é uma mutilação⁸⁰, pois para o exercício analítico sempre é necessário emoldurar o texto. Esse modo de se posicionar diante do texto, colocando-lhe um contorno, uma moldura, mesmo tendo consciência de sua inconclusibilidade, é nomeado a partir de Bakhtin como “exotopia”⁸¹, mas também podemos chamar de “distância hermenêutica”⁸² e não tem a ver com o tradicional objetivo historicista de encontrar a dimensão primeira do texto autêntico [greg. *ἀποτομή*] ou a mais próxima possível do original que fora perdido⁸³.

Buscar o texto original seria ir contra a natureza do evangelho, pois essa atitude não respeitaria o seu característico potencial expansivo, já que esse gênero se caracteriza justamente por ser aberto e dotado de inconclusibilidade e desde o início da história de seu desenvolvimento recebeu interferências de múltiplas vozes. Isso significa que sua relevância não pode ser definida pela delimitação de sua completude, mas sim, por causa de suas camadas redacionais, de seus acréscimos posteriores, de suas novas interpretações e de sua inconsistência formal.

Bakhtin entende que o texto adquire novos significados ao longo da história e esses novos significados são o que tornam os textos mais ricos:

A vida das grandes obras nas épocas futuras e distantes, como já afirmei, parece um paradoxo. No processo de sua vida *post mortem* elas se enriquecem com novos significados, novos sentidos; é como se essas obras superassem o que foram na época de sua criação⁸⁴.

Esses argumentos são suficientes para justificar nossos procedimentos que serão tomados no estudo do texto bíblico a ser realizado na seção seguinte e também servem para explicar o que significa “delimitar o texto” para nossa proposta. Além disso, nossa concepção sobre o evangelho como ficção é a manifestação de aberta rejeição às leituras históricas e fundamentalistas, como afirmou Anderson Lima em seu artigo: *A Bíblia como literatura – A Bíblia como ficção*⁸⁵.

⁸⁰ Cf. Cap. II, p.30; Cf. Verbete: *περικοπή*: Recorte, mutilação. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Simon Wallenberg Press, 2007, p. 549.

⁸¹ Cf. BAKHTIN, M. M. *Os Estudos Literários Hoje*. In: *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.359-366; *Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.359-366.

⁸² CROATTO, J. S. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo/São Leopoldo: Edições Paulinas/Sinodal, 1986, p.19.

⁸³ SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.29-30.

⁸⁴ *Os Estudos Literários Hoje. Estética da Criação Verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.363.

⁸⁵ In: *Estudos da Reigião*, 29. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, Ano 29 nº 1, janeiro-junho de 2015, p.153-168.

3. Estudo de corpus: *Marcos 3.20-35*

Nas seções subsequentes propomos procedimentos de abordagem do texto bíblico que combinam a narratologia com conceitos de Auerbach, Bakhtin e Frye e também outros autores relacionados com as Ciências da Linguagem. Também usamos comentários bíblicos. No entanto, devido ao imenso número de comentários bíblicos críticos de *Marcos*, preferimos nos focar no uso de alguns selecionados⁸⁶.

3.1 Texto grego e tradução

²⁰Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν. ²¹καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ’ αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.

²²Καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

²³Καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς· πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν; ²⁴καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ’ ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη. ²⁵καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ’ ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δυνήσεται ἢ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι. ²⁶καὶ εἰ ὁ σατανᾶς ἀνέστη ἐφ’ ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη, οὐ δύναται στήναι ἀλλὰ τέλος ἔχει. ²⁷ἀλλ’ οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δῆσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

²⁸Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν. ²⁹ὅς δ’ ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ’ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος. ³⁰ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

³¹Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν. ³²καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ

²⁰E ele vem para uma casa e a multidão reúne-se novamente de modo a não poderem nem comer pão²¹ e, uma vez que os seus chegados ouviram isso, saíram para dominá-lo. Diziam, pois: “ele está fora de si”.

²²E os escribas que desceram de Jerusalém diziam: “ele tem Beelzebul e no príncipe dos demônios expelle os demônios”.

²³E ele tendo convocado-os, dizia-lhes em parábolas: “Como pode um satã expelir um satã? ²⁴e se um reino for dividido sobre si mesmo, aquele reino não pode ficar em pé ²⁵e se uma casa for dividida sobre si mesma, aquela casa não poderá ficar em pé ²⁶e se satã se levanta sobre ele mesmo e se divide, não pode ficar em pé, mas tem fim; ²⁷mas ninguém pode entrar na casa do forte saquear os bens dele, a não ser que primeiro amarre o forte, e depois pilhará a casa dele.

²⁸Em verdade digo para vocês que tudo será perdoado aos filhos dos homens, os pecados e as blasfêmias, todas quantas blasfemarem; ²⁹mas o que blasfema contra o espírito santo não tem perdão para sempre, mas é réu de pecado eterno” – ³⁰pois diziam: “ele tem espírito impuro”.

³¹E vem a mãe dele e os irmãos dele, estando em pé do lado de fora, enviaram diante dele chamando-o ³²e uma multidão estava sentada a redor dele e dizem-lhe: “eis que a sua mãe e os seus irmãos e as suas irmãs procuram você do lado de fora”. ³³E tendo

⁸⁶COLLINS, A. Y. *Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 2007; MARCUS, J. *El Evangelio Según Marcos* (Mc 1-8). Salamanca: Sígueme, 2010; GNILKA, J. *El Evangelio Según San Marcos*. Vol. 1 (1-8,26). Salamanca: Sígueme, 2005; MYERS, Ch. *O evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου καὶ αἱ ἀδελφαί σου ἔξω ζητοῦσίν σε. ³³καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου; ³⁴καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει· ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου. ³⁵ὃς γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφή καὶ μήτηρ ἐστίν.

respondido, diz-lhes: “quem é a minha mãe, e os meus irmãos?” ³⁴E olhando ao redor, aos que ao redor estavam sentados em círculo, diz: Vejam a minha mãe e os meus irmãos, ³⁵o que, pois, fizer a vontade de Deus, este é meu irmão, minha irmã e minha mãe.

3.2. Delimitação e disposição textual

O texto que tomamos para realizar nosso estudo (Mc 3.20-35), ainda que esteja recortado do livro ao qual pertence, é “monádico” e tem o potencial de sua trama matriz, o evangelho. Além disso, retoma a mesma capacidade expressiva que tinha como “forma primigênia” da literatura ocidental, pois, segundo a história das formas, a proclamação do evangelho é realizada a partir de testemunhos orais breves – como quer que as nomeiem os especialistas: *padigma*⁸⁷, *apotegma*⁸⁸, *créia*⁸⁹; nós, no entanto, continuaremos nomeando-os simplesmente como: unidades textuais, sejam narrativas ou discursivas – que, como no caso do texto de *Marcos* 3.20-35, podem ser uma composição de unidades menores, no estilo chamado narratologicamente de sequência sanduíche e na linguagem da retórica de quiasmo, conforme já mencionamos.

No texto estudado, há duas unidades narrativas: *A família de Jesus* (3.20-21; 31-35) e *A blasfêmia dos escribas* (3.22; 30); entremeadas nessas unidades estão outras três subunidades discursivas, três *logia*: O primeiro é *A parábola tríplice sobre a divisão e a fábula do forte* (3.23-28), que se levarmos a proposta de divisão discursiva do texto às últimas consequências poderia ser dividida em quatro, das quais há paralelismo de sentido entre as três primeiras: *Satã contra satã* (3.23^b-26), *Reino dividido* (3.24), *Casa dividida* (3.25); e a última poderia ser classificada como uma fábula: *O forte* (3.26-27) – apesar do paralelismo antitético que mantém com as parábolas anteriores, esta tem significados a mais a acrescentar, pois Jesus dirige essas palavras tanto aos escribas quanto aos seus familiares; o segundo discurso de Jesus é *A blasfêmia dos escribas*: trata-se de uma crítica dirigida diretamente aos escribas sobre o pecado imperdoável que eles estão praticando; o terceiro *logion* é *O dito de Jesus sobre sua família* (3.35) que está dentro da unidade narrativa: *A família de Jesus*. O

⁸⁷ Cf. DIBELIUS, M. *La Historia de las Formas Evangélicas*. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971.

⁸⁸ Cf. BULTMANN, R. *História de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sigueme, 2000.

⁸⁹ Cf. BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

versículo 23^a introduz os discursos de Jesus: trata-se de uma crítica de Jesus dirigida diretamente aos seus familiares.

Marcos 3.20-35 contém duas narrativas que convergem para o mesmo sentido, como expressamos acima; a primeira é a narrativa da *Família de Jesus* (3.20-21;31-35) e a segunda é a narrativa da *Blasfêmia dos escribas* (3.22-30), mas ambas estão unidas, atenuando uma à outra e produzindo uma unidade de sentido. Se forem consideradas individualmente, ambas são classificadas nos critérios da história das formas no estrato que está mais próximo da oralidade, mas unidas como estão, na chamada estrutura sanduíche, pode ser visto o artifício retórico-literário altamente sofisticado que dramatiza a narrativa, ainda que na pré-história do texto as unidades tenham circulado individualmente; o que importa é que a intercalação das narrativas das ofensas dirigidas a Jesus expressa seu rebaixamento: segundo os escribas “ele tem espírito impuro” (3.30); segundo seus próprios familiares “ele está fora de si” (3.22). Em ambos os casos considera-se que ele não tem autonomia e age por influências externas e, além disso, deve-se dizer que a ofensa realizada pelos escribas é a mais grave das duas.

Conforme Joel Marcus⁹⁰, em seu comentário de *Marcos*, a perícopé estudada pode ser apresentada a partir da seguinte disposição:

- 3.20-21 parentes de Jesus
- 3.23-26 acusam-no de atuar como agente diabólico
- 3.27 parábola do homem forte
- 3.28-30 acusam-no de atuar como agente diabólico
- 3.31-35 parentes de Jesus

Com o objetivo de mostrar a elaboração da tecitura literária da passagem bíblica, propomos o seguinte modo de estruturar o texto:

- A. Unidade 1:** *Família de Jesus* (3.20-21)
- B. Unidade 2:** *Blasfêmia dos escribas*(3.23-26)
 - C. Discurso 1:** *Parábola tríplice sobre a divisão e a fábula sobre o forte* (3.23^b-27)
 - Discurso 1.1:** *Satã contra satã* (3.23^b-26),
 - Discurso 1.2:** *Reino dividido* (3.24),
 - Discurso 1.3:** *Casa dividida* (3.25),
 - Discurso 1.4:** *Fábula sobre o forte* (3.26-27)
- B'. Unidade 2:** *Blasfêmia dos escribas*(3.28-29)
 - Discurso 2:** *A blasfêmia dos escribas*
O conteúdo da blasfêmia dos escribas (3.30)
- A'. Unidade 1:** *Família de Jesus* (3.31-35)
 - Discurso 3:** *O dito sobre sua família* (3.35)

⁹⁰ MARCUS, J. *El Evangelio Según Marcos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p.316.

O discurso 1 de Jesus (*Astrês parábolase a fábula do forte*) é o núcleo da passagem e irradia significados às duas unidades. Os argumentos dos familiares de Jesus e dos escribas, presentes respectivamente na unidade textual que traz a narrativa sobre *A família de Jesus* e na que traz a narrativa sobre *A blasfêmia dos escribas*, são censurados pelo significado das parábolas que tratam da divisão e pela *Fábula do forte*.

Essa sequência de textos em linguagem simbólica também pode ser classificada como *paradeigma*⁹¹ [πάραδειγμα] que se define como a técnica retórica de persuasão que convence pelo acúmulo de exemplos⁹². Tanto a família quanto a religião, duas instituições básicas para a organização da vida humana no mundo antigo, manifestam a divisão, a compartimentalização dos elementos da vida social que os três exemplos simbolizam. Por isso, Jesus usa como artifício retórico a *refutatio* que se define como “a parte da *argumentatio* que impugna a argumentação do adversário”⁹³.

O discurso 1 é construído no estilo *mashal* [hebr. משל], característico da sabedoria judaica popular, cuja significação pode ser ampla: provérbio, refrão, copla, parábola, canção, estribilho, sátira, epigrama, fábula⁹⁴. Trata-se de um provérbio que traz elementos cotidianos, dotados de significados simbólicos que até mesmo as pessoas mais simples interpretam pela perspicácia da experiência de suas vidas. Esse gênero textual pode apresentar mais de um tipo de estrutura; no caso de *Marcos 3.23-26*, chamamos de paralelismo sinonímico, ou seja, as três sentenças têm o mesmo significado. Como apontamos no esquema a seguir, “reino”, “casa” e “satã” têm significados sinonímicos, enquanto que os verbos “dividir” [μερίζω] e “ficar em pé” [ἵστημι] aparecem nas três sentenças, dando o mesmo sentido às três formulações metafóricas:

e se *um reino* for dividido sobre si mesmo, aquele *reino* não pode ficar em pé
e se *uma casa* for dividida sobre si mesma, aquela *casa* não poderá ficar em pé
e se *satã* se levanta sobre ele mesmo e se divide, não pode ficar em pé, mas tem fim

⁹¹ Nesse caso, *paradeigma* não pode ser confundido com o termo quase homônimo utilizado por Dibelius.

⁹² LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.241s.

⁹³ *Ibidem*, p.93.

⁹⁴ Verbete: משל. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.408.

Em contrapartida às parábolas sobre a divisão que insinuam a acusação recebida, Jesus propõe uma fábula que retrata melhor sua atividade, pois diferentemente do que os escribas insinuam, ele não tem espírito impuro; se tivesse, ele estaria dividindo e arruinando o reino de satã, porque ele efetivamente expelle os demônios, como os próprios escribas confirmam. No entanto, a atividade de Jesus se assemelha à corajosa empreita de entrar na casa do forte, amarrá-lo, pilhar seus bens e saqueá-los, que significa destruir e não subdividir o reino de satã.

- (3) ninguém pode entrar na casa do forte
- (4) saquear os bens dele,
- (1) a não ser que primeiro *amarre* o forte,
- (2) e depois pilhará a casa dele.

No mundo semítico, a fábula também é um dos tipos do *mashal*, tanto quanto a parábola, mas segundo a definição de A. Y. Collins, que comenta essa perícopes, no mundo grego há diferenças entre essas duas formas de linguagem metafórica: enquanto parábola [παροβολή⁹⁵] é meramente uma comparação, uma das provas retóricas de Aristóteles⁹⁶; “a fábula [αἶνος⁹⁷] é uma narrativa críptica significativa que vela um elemento essencial que precisa ser dito [...] geralmente a pessoa mais fraca, ou menor, dirigindo um pedido ou aviso ao superior, à pessoa poderosa”⁹⁸. Mesmo assim, apesar de, tecnicamente, a *Fábula sobre o forte* (3.26-27) não ser uma parábola na concepção grega, nada impede que continuemos a chamá-la assim, já que o próprio texto foi escrito em ambiente judaico; procede, desse modo, a indistinção entre parábola e fábula no pensamento semítico.

Nossa delimitação da perícopes fica suficientemente fundamentada graças à *dispositivo* do texto em forma quiástica. Não é típico da história esse tipo de organização do texto, pois esse recurso está muito mais relacionado com técnicas artísticas poético-retóricas – ainda que o texto esteja repleto de conexões paratáticas – que não levam a pensar em narrativas que se referem à realidade concreta e sim a refletir no poder da Palavra Mágica⁹⁹, a qual refuta as instituições que se colocam como resistência ao evangelho, sejam as relações

⁹⁵Verbete: *παροβολή*. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.350.

⁹⁶*Mark*. Fortress Press, 2007, p.231.

⁹⁷Verbete: *αἶνος*. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* (Abridged). Simon Wallenberg Press, 2007, p.20.

⁹⁸COLLINS, A. Y. *Mark*. Fortress Press, 2007, p.233.

⁹⁹CASSIRER, E. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p.63-80.

familiares ou as religiosas. Temos aí palavra lida e palavra pregada, não a palavra que retrata a realidade concreta.

3.3. A Argumentação

Na argumentação de Jesus no discurso 1 (3.26^b-27), ele pretende realizar sua própria defesa [*ἀπολογία*¹⁰⁰] de duas *accusationis* ao mesmo tempo, as quais foram feitas nos versículos anteriores: (1) que “ele está fora de si” e (2) que “ele tem espírito impuro”. Em contrapartida a essas *accusationis*, Jesus afirma ser “mais forte” [*ἰσχυρότερος*] que o “forte” [*ἰσχυρός*] – subentendido como satã – e por isso ele declara com eloquência, primeiro usando o recurso da pergunta retórica [*διατριβή*¹⁰¹], em seguida, partindo para o acúmulo de exemplos [*παραδειγμα*¹⁰²], constituído de três parábolas e uma fábula.

Sua afirmação é que, ao invés de loucura e parceria com satã, através de sua atividade taumatúrgica que, como foi alegado, parecia loucura aos seus “chegados” e “parceria com satã” aos escribas, ele está amarrando satã, pilhando seus bens, entrando em sua casa e efetivando o saque completo de suas posses; por isso o reino de satã está ameaçado com o progresso de seu ministério taumatúrgico.

O discurso 2 (3.28-29) de Jesus dirige-se diretamente contra os escribas, definitivamente a *ἀπολογία* transformou-se em acusação, ou poderíamos até dizer: em condenação, já que eles se tornaram “réu de juízo eterno” (3.28). Como podemos ver no versículo 30, o evangelista que narra os acontecimentos recupera a informação “pois diziam: ele tem espírito impuro”, justificando o que motivou Jesus a proferir seu discurso sobre a blasfêmia contra o espírito santo, considerado o único tipo de blasfêmia imperdoável. Conforme o discurso de Jesus, o que os escribas disseram não tem perdão.

O discurso 3 (3.35) fecha o quiasmo porque Jesus dá resposta aos seus familiares, que ao verem-no na casa em que se reunia uma multidão e que nem sequer podia se alimentar, alegaram que ele estava fora de si, louco, em êxtase (3.20-21). Em vista dessa afirmação, Jesus afirma que sua verdadeira família são aqueles que fazem a vontade de Deus, como ele próprio faz, não os que querem prendê-lo como se ele fosse um louco que oferecesse ameaça.

¹⁰⁰ Verbete: *ἀπολογία*. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.69.

¹⁰¹ Verbete: *διατριβή*. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon* (Abridged). Simon Wallenberg Press, 2007, p.168.

¹⁰² LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.241s.

Já não se trata mais do mesmo nível de discurso de condenação, nesse caso há apenas uma desaprovação.

Notavelmente a crítica é crescente. Primeiro é chamado de louco por aqueles que são seus chegados [*παρ' αὐτοῦ*], depois os eruditos de sua sociedade, os escribas, chamam-no de endemoninhado [*Βεελζεβοὺλ ἔχει* (3.22); *πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει* (3.30)]. A declaração dos chegados e a dos escribas estão ligadas porque ambas são introduzidas pelo evangelista pela mesma fórmula: “pois diziam” [*ἔλεγον γὰρ*] (3.21^b; 30)

As respostas de Jesus são proporcionais às declarações que fazem a respeito dele. Em primeiro lugar, para ambos ele diz por meio de linguagem cifrada que a divisão é implausível porque levaria qualquer instituição à autodestruição e que, ao invés disso, é necessária uma invectiva corajosa contra o oponente e, ainda que este inimigo seja “forte”, é necessário ser “mais forte”.

Aos escribas, diz que, ao associarem-no com seres malignos, quer seja *Beelzebul*, satã ou espírito impuro, cometem “um insulto, um ultraje, uma calúnia”¹⁰³ que não têm perdão. Aos seus familiares, diz que sua verdadeira família são aqueles que fazem a vontade de Deus tanto quanto ele, não os que partilham laços de consanguinidade. Notamos que o evangelista narra que Jesus desmente e inverte a acusação feita pelos escribas, mas não desmente o que disseram seus chegados, porque, apesar de não estar louco, pode fazer sentido alegar que ele está em êxtase, dado o contexto do misticismo judaico de cosmovisão apocalíptica.

Nesse discurso que se movimenta centrifugamente, a religião e a família são simbolicamente descredenciadas pela palavra de Jesus, que é o evangelho, pois os oficiais portadores do conhecimento religioso são “réus de culpa eterna” pelo que acabaram de dizer e os familiares por consanguinidade não têm importância nenhuma em vista dos que se tornaram familiares porque fazem a vontade de Deus.

As pessoas que são “chegadas” a Jesus não compreendem porque ele está numa casa cheia, onde não se pode nem ao menos se alimentar, por isso querem prendê-lo; a resposta de Jesus desvirtua a instituição da família, que está na base da sociedade hierárquica que vive sob o domínio social do Império Romano. A verdadeira família é representada pelo povo que faz a vontade de Deus e não se deve classificar as pessoas por consanguinidade, isto é, separá-las em clãs familiares, pois a sociedade que se divide não permanecerá em pé.

¹⁰³ Verbetes: *βλασφημία*. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.99.

Os escribas não aceitam a legitimidade das práticas taumatúrgicas de Jesus (que nessa perícopes não são designadas), por isso afirmam ironicamente¹⁰⁴ que ele age em parceria com satã. Jesus – que apesar de ser reconhecido como exorcista – responde com uma pergunta: “Como pode satã expelir satã?”. Assim, os escribas que não são exorcistas – como texto afirma em outro momento: “eles não têm autoridade”(1.22) – acabam sendo eles próprios associados aos demônios¹⁰⁵ por causa de sua incapacidade de enfrentar e expelir demônios. Isso pode ser confirmado pela narrativa do *Exorcismo do endemoninhado da sinagoga de Cafarnaum* (1.21-28), pois ironicamente essa narrativa dá a entender que o ambiente típico dos fariseus e escribas, a sinagoga, era habitado por demônios sem que eles fizessem nada. Com essa conjectura e com os argumentos de Jesus, vemos desvirtuada a sabedoria da religião autorizada do judaísmo.

3.4. A voz do evangelista

O evangelista, ao qual já nos referimos repetidas vezes, não é um ser extratextual, mas a manifestação do narrador que é uma das instituições intrínsecas da narrativa. Conforme propõe Croatto, em quem nos fundamentamos nesse aspecto, temos a seguinte formulação sobre o narrador no sentido que tomamos aqui:

O narrador não é uma pessoa de carne e osso, mas sim, um pressuposto lingüístico. Alguém narra ou escreve, porém somente no texto é possível reconhecê-lo. Essa ausência física é riqueza semântica (...) O narrador é o próprio texto, não alguém de fora a quem se pudesse pedir explicações¹⁰⁶

Como podemos constatar ao considerar as ações descritas – sem analisar o trecho intradieético¹⁰⁷ do texto (3.23-27,30,35), isto é, o discurso de Jesus que está dentro do discurso do evangelista, que é a perícopes em sua totalidade – percebemos que os verbos: “vai” [ἔρχεται]¹⁰⁸, “reúne-se”[συνέρχεται]¹⁰⁹, “dizia” [ἔλεγον]¹¹⁰, “expele” [ἐκβάλλει]¹¹¹ “dizia”

¹⁰⁴ CAMERY-HOGGATT, J. *Irony in Mark's Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo/São Leopoldo: Edições Paulinas/Sinodal, 1986, p.20

¹⁰⁷ MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. *Para Ler as Narrativas Bíblicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.40.

¹⁰⁸ Vb. Ind. Pres. Méd. 3p. Sing. ἔρχομαι (v.20; 31).

¹⁰⁹ Vb. Ind. Pres. Méd. 3p. Sing. συνέρχομαι (v.20).

¹¹⁰ Vb. Ind. Imperf. At. 3p. Plur. λέγω (v.21;22).

¹¹¹ Vb. Ind. Pres. At. 3p. Sing. ἐκβάλλω(v.22).

[ἔλεγεν]¹¹², “está sentada” [ἐκάθητο]¹¹³, “dizem” [λέγουσιν]¹¹⁴, “diz” [λέγει]¹¹⁵ e “procuram” [ζητοῦσιν]¹¹⁶ realizam-se no aspecto contínuo da língua grega¹¹⁷. Esse recurso retórico de narrar no presente uma história concluída é mais um recurso utilizado para proporcionar dramaticidade às narrativas.

Em termos bakhtinianos a presentificação das narrativas pode ser chamada de “presente vivo”¹¹⁸. Para construir esse tipo de discurso, o evangelista faz um recorte no tempo estabelecido pelo texto para fixar um presente que sempre se realiza novamente a cada vez que o texto é acessado. A voz do evangelista, que se coloca como quem vê os acontecimentos sucederem-se diante de seus olhos sempre num ‘agora’, é ouvida novamente a cada vez que o texto é lido. O mesmo acontece em outras perícopes do evangelho para proporcionar essa sensação. Apesar disso, os tradutores que nomeiam esse recurso de “presente histórico” traduzem para a língua portuguesa pelo pretérito perfeito ou pelo imperfeito, impedindo que os leitores fruam da leitura proposta no texto.

Hamburger explica a importância da utilização desse recurso no processo de criação literária:

Encontra-se uma explicação mais exata e, a meu ver, decisiva, da função do presente histórico como atualização [...] que atribui a origem do presente histórico a experiências pessoais narradas com vivacidade, onde o narrador acredita enxergar novamente no presente as experiências que, neste caso, sempre são passadas para ele¹¹⁹.

Além disso, o aspecto contínuo somado à intercalação de narrativas em quiasmo proporciona uma “concomitância fortuita”¹²⁰ ao avesso – talvez possamos chamar de “concomitância infortuita” – já que na nossa perícopa há – no mínimo – duas narrativas emoldurando o discurso de Jesus (Mc 3.20-21; 31-35<3.23-26;3.28-3<3.23-27) nas quais, de forma cumulativa, Jesus é rebaixado antes que possa refutá-las. Primeiro é rebaixado pelo seu grupo familiar que afirma: “ele está fora de si”; em seguida pelos seus críticos que afirmam:

¹¹² Vb. Ind. Imperf. At. 3p. Sing. λέγω (v.23).

¹¹³ Vb. Ind. Imperf. Méd. 3p. Sing. κάθημαι (v.32).

¹¹⁴ Vb. Ind. Pres. At. 3p. Plur. λέγω (v.32).

¹¹⁵ Vb. Ind. Pres. At. 1p. Sing. λέγει (v.33).

¹¹⁶ Vb. Ind. Pres. At. 3p. Plur. ζητέω (v.35).

¹¹⁷ O aspecto segundo o qual a ação se apresenta. Cf. RAGON, E. *Gramática Grega*. São Paulo: Odysseus Editora, 2011, p.209.

¹¹⁸ MORSON, G. M; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2008, p.478.

¹¹⁹ HAMBURGER, K. *A Lógica da Criação Literária*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p.70.

¹²⁰ BAKHTIN, M. M. *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.218.

“ele tem espírito impuro”. O evangelista faz questão de recuperar as informações através de explicações¹²¹ nos dois momentos (3.21^b, 30), ambos introduzidos pela conjunção “pois” [γάρ¹²²], que é o conectivo utilizado com mais frequência para construir uma oração coordenada explicativa.

Podemos chamar de “cochichos”¹²³ o que a exegese histórico-crítica chama de “glosa redacional”, como é o caso em *Marcos* 3.21^b e 3.30, em que o evangelista emite explicações para que seu interlocutor não se perca na narrativa. Esses acréscimos incorporaram-se ao texto, soando como a voz do evangelista, apesar de termos consciência de que são múltiplas vozes que se intrometeram no texto e compuseram um discurso que às vezes soa como ambíguo.

Diante das palavras de Bakhtin em seus textos *Os Estudos Literários Hoje* e *O Problema do Texto na Linguística, na Filologia e em Outras Ciências Humanas*, citados acima, que se referem à potência do texto e que foram relacionadas por nós com o conceito de *figura* de Auerbach, entendemos que tanto esses “cochichos” quanto a “disposição narrativa encaixada” das unidades, que tornaram o texto multivocal e cheio de camadas redacionais, não podem ser monovocalizados, como tentou fazer Nadela¹²⁴.

Essas divagações do evangelista no meio da narrativa são frequentes, proporcionam uma espécie de persuasão pela proximidade entre os interlocutores implícitos (narrador e leitor/orador e auditório). Os cochichos têm múltiplas funções, como no caso mencionado, a “explicação” (1.11; 5.8; 5.42; 6.14; 6.20; 7.19), mas também têm a função de fundamentar um argumento nas escrituras (1.2-3), traduzir um semitismo intrometido no texto grego (3.17; 5.41) ou dar precisão a certas palavras em relação a um costume que não faz parte do contexto cultural do interlocutor (7.2; 15.42), ou ainda chamar a atenção para que o interlocutor mantenha-se atento (4.3; 7.14; 13.14).

A importância desses cochichos é que, assim como na comédia e na sátira menipeia, fazem cair a “quarta parede”. O contato direto é estabelecido pelo evangelista com seu interlocutor que se sente em uma interação direta. Por mais que esse recurso seja baixo do ponto de vista da poética e seja considerado uma barreira para conhecimento do texto

¹²¹ MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. *Para Ler as Narrativas Bíblicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.128.

¹²² Conj. pospositiva. Verbetes: γάρ. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.105.

¹²³ MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.125.

¹²⁴ NADELLA, R. *Dialogue Not Dogma*. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury, 2011.

autêntico, do ponto de vista da metodologia exegética histórico-crítica, é por meio desse rebaixamento que cai o distanciamento da épica e da tragédia para o estabelecimento do “contato familiar”¹²⁵. Bakhtin chama esse procedimento que se manifesta nos gêneros baixos de “destruição das distâncias”¹²⁶.

O mencionado conceito bakhtiniano de concomitância fortuita, utilizado para apresentar as características literárias do romance grego, manifesta-se nos recursos dramáticos e sofisticados utilizados no evangelho. Em muitos casos a concomitância se constrói pelo quiasmo, como é o caso de nossa perícopes (3.20-35) e também de outras passagens do evangelho como *A cura da mulher hemorrágica* que sucede enquanto *Jesus vai à casa de Jairo para curar sua filha*; o atraso ocasionado pelo encontro com a hemorrágica leva a menina à morte e conseqüentemente proporciona-se ocasião para sua ressurreição, que é o ponto alto da narrativa (5.21-24-35-43<5.25-34). Pode-se dizer mesmo da *Unção em Betânia*, perícopes que está colocada entre *O plano para tirar a vida de Jesus* (14.1-2;10-11<14.3-9), como se a mulher que unge Jesus tivesse uma premonição do que lhe aconteceria, apesar de nenhum dos discípulos terem compreendido, mesmo que ele tenha anunciado mais de uma vez o que lhe sucederia em Jerusalém (9.9-11; 8.31-33; 9.30-32; 10.32-34); também *A negação de Pedro* se encapsula na narrativa da *Condenação de Jesus pelo Sinédrio* (14.53-54; 66-72<14.55-65), de modo a acentuar a covardia de Pedro se comparada com a coragem de Jesus.

Pelo menos nesses três casos descritos acima e também na nossa perícopes (3.20-35), a coincidência ocorrida na sucessão dos acontecimentos narrados na estrutura sanduíche é determinante para o sentido da narrativa, pois é essa sobreposição de fatos imprevistos que proporciona a Jesus a possibilidade de ressuscitar e não apenas curar a menina que estava enferma; que leva a ter sentido premonitório o fato de uma mulher ungir Jesus; leva também à asseveração do agrave cometido por Pedro ao negar Jesus perante a frágil figura de uma menina [greg. *παιδίσκη*] justamente durante o momento em que o próprio Jesus se confessa como filho do homem daniélico (Cf. Mc 14.62 – Dn 7.13) diante dos sacerdotes e por esse motivo recebe a condenação de morte, como blasfemador.

O modo como a narrativa sucede, construindo-se com o aspecto presente, tece implicitamente a imagem do evangelista como alguém que fala a um auditório em tempo real, o que justificaria tanto o uso do aspecto contínuo quanto a utilização das *paratáxeis* – orações

¹²⁵*Epos e romance*. In: *Questões de Literatura e Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.414.

¹²⁶*Ibidem*, p.413.

coordenadas sindéticas e assindéticas – e também a informação recuperada sobre o que os familiares de Jesus e os escribas diziam sobre ele: “pois diziam (...)”. Assim, do mesmo modo, continuam tecendo a imagem do evangelista a própria natureza do repertório narrativo utilizada por ele.

O evangelista também expressa uma realidade simbólica de fragilidade e pobreza em sua narrativa, “não poder comer pão” é sintomático na realidade textual, pois desde a linguagem do Antigo Testamento o termo “pão” [hebr. לחם¹²⁷; greg. ἄρτος¹²⁸] significa alimento em sentido genérico. Nesse ponto reconhecemos que a “multidão”, que se reúne na casa, impede que os que estão dentro se alimentem. Casa cheia parece sugerir uma condição desconfortável e até repreensível, pois é a multidão que faz Jesus parecer estar fora de si, louco, aos olhos de seus chegados, a ponto de quererem dominá-lo, agarrá-lo à força.

3.5. Jesus: mago, amoroso, rabi, profeta e filho do homem

O evangelista que é esse tipo de narrador, que se institui discursivamente – conforme a formulação de Croatto – tem outro discurso dentro de si, que é Jesus, o qual também só pode ser constituído como discurso e de modo algum como ser humano “de carne e osso”, como a voz de um ser que tem uma referência extradiegética.

Se, como já mencionamos previamente, pelo termo evangelho [greg. εὐαγγέλιον] o evangelista pretende expressar o conteúdo da mensagem que foi anunciada por Jesus (ainda que intradiegeticamente) e posteriormente pelos anunciadores [greg. κηρυκεις], que são os primeiros cristãos, entre os quais ele próprio se vê contemplado, entendemos então que Jesus é o evangelho, ele próprio é a irônica boa notícia sobre o fracasso ocorrido na crucificação que, na verdade, é a realização do reino de Deus [greg. βασιλεία τοῦ θεοῦ] que ainda não se efetivou em sua plenitude, mas acontece esporadicamente pela proclamação.

Não há o delineamento das características de Jesus, mas há a mensagem de Jesus disposta nas unidades independentes, que é emoldurada por um esquema construído pelos procedimentos literários que estamos apresentando ao longo de nosso trabalho (paratáxe, quiasmo, anacronias e outros recursos retóricos), pois não há descrições físicas dele no evangelho, há apenas escassas descrições gestuais que estão relacionadas com sua performance durante a execução dos sinais do reino de Deus que são praticados por Jesus,

¹²⁷ Verbete: לחם. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.341.

¹²⁸ Verbete: ἄρτος. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.79.

mas mesmo assim, são muito sucintas, na maioria dos casos não passam de um objetivo ato de “tomar pela mão” (1.31; 5.41, 8.23) ou simplesmente um “estender a mão” (1.41); muitos milagres, exorcismos e curas prescindem de qualquer gesto, importando tão somente a palavra de Jesus para sua realização, ainda que esteja distante da pessoa enferma (7.29-30).

No entanto, não podemos ignorar que em pelo menos dois momentos Jesus realiza curas utilizando o procedimento de cuspir no órgão deficiente da pessoa que lhe pede a cura. Em primeiro lugar há o caso em que Jesus cura um homem que era “surdo e balbuciante” [greg. *κωφός και μογιλάλος*] e para executar esse prodígio, o evangelista informa que Jesus “pôs os dedos dele nos ouvidos dele e tendo cuspidos tocou na língua dele” (7.33)¹²⁹. Em segundo lugar há a narrativa em que Jesus cura um cego com um procedimento semelhante: “tendo cuspidos nos olhos dele e tendo imposto as mãos nele” (8.23).

Algumas traduções para a língua portuguesa preferiram eufemizar as narrativas que trazem esses procedimentos realizados por Jesus. A *JFARA* substitui o verbo grego *πτύω* [cuspir], em ambas as vezes em que aparece, por “aplicar saliva” e a *Bíblia de Jerusalém* faz o mesmo tipo de substituição em um dos dois versículos (7.33). Apesar disso, o étimo que também aparece no latim *spuo*¹³⁰ não admite tal possibilidade de tradução. A substituição do termo seria uma correção do comportamento de Jesus feita pelos tradutores, por motivos apologéticos, os quais não queriam que ele fosse comparado a curandeiros populares.

Morton Smith em seu conhecido livro *Jesus, O Mago*¹³¹ valoriza justamente esse procedimento que as traduções conservadoras tentam suprimir:

Além da oração, os magos podem – e Jesus fez – recorrer a meios físicos. O mais comum foi tocar o paciente, seja tocando a área afetada ou tomando a mão da pessoa; A mão de Jesus/do mago era seu instrumento mais potente. O fluido pode ajudar a fazer contato mais próximo; a forma mais rápida de fluido era saliva, e tanto a saliva quanto o ato de cuspir eram comumente vistos como tendo poderes mágicos; então encontramos Jesus, como outros mágicos, espalhando saliva em seus pacientes ou usando uma pomada feita com saliva¹³².

¹²⁹ É ambíguo se o pronome pessoal grego *αὐτοῦ* (em português: pronome possessivo “dele”) refere-se aos dedos do próprio Jesus ou aos dedos do surdo balbuciante. Enquanto que as outras duas vezes que parece o mesmo pronome a desambiguação fica possível porque é sugestivo que se tenha tocado nos ouvidos e na língua de quem tinha deficiências nesses órgãos.

¹³⁰ Verbete: *πτύω*. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.403.

¹³¹ Utilizei a edição em Língua inglesa: *Jesus, The Magician*. New York: Barnes & Nobles Books, 1993.

¹³² *Ibidem*, p.128 (tradução nossa).

Em seu texto, Smith mostra a relação dessa prática de Jesus com práticas realizadas por magos da Samaria e de outros lugares do mundo helenístico. De qualquer forma, independentemente da validade histórica que se dê à reconstrução da imagem de Jesus proposta pelo estudioso, vemos a construção literária da imagem de Jesus estabelecendo que ele era considerado – ou ao menos parecido com um – praticante de magia, segundo o próprio texto do evangelho, o que convergiria com as críticas que os escribas dirigiram a ele ao darem a entender que ele praticava exorcismo com base em um suposto pacto com satã.

Não apenas os versículos em *Marcos* 7.33 e 8.23 endossam a imagem de Jesus realizando prodígios por meio de gestos estranhos e condenáveis do ponto de vista dos sectários concorrentes, como é o caso dos fariseus e escribas, mas também a comparação entre a autoridade do ensino de Jesus e a do ensino dos escribas¹³³ convergem para esta conclusão: “e espantaram-se com o ensino dele, pois estava ensinando-os como quem tem autoridade e não como os escribas” (1.22). Notamos, todavia, que também em outros textos Jesus causa “espanto” aos que o contemplam (ἐκπλήσσομαι 1.22; 6.2; 7.37; 10.26). Smith entende que ter autoridade e causar espanto está relacionado com as práticas mágicas denunciadas pelas seitas judaicas conservadoras.

A palavra da língua inglesa *magician*, utilizada por Smith, remete ao termo em língua hebraica “ידעני”, cuja tradução para a língua portuguesa é: “adivinho, mago, vate, vidente”¹³⁴, a qual, muitas vezes, forma um par com outra palavra hebraica que aparece no Antigo Testamento: “אוב” que significa: “espírita, necromante, ocultista”¹³⁵.

A. Y. Collins, em seu comentário¹³⁶, apresenta duas citações da *Bíblia Hebraica* para indicar, em primeiro lugar, que os magos deveriam ser evitados: “Não vos voltareis para os necromantes [האובת] nem consultareis os adivinhos [היענים], pois eles vos contaminariam. Eu sou Iahweh vosso Deus” (Lv 19.31); e, em segundo lugar, que os magos deveriam ser punidos com a morte: “O homem ou mulher que, entre vós, forem necromantes [hebr. אוב] ou adivinho [hebr. ידעני] serão mortos, serão apedrejados, e o seu sangue cairá sobre eles” (Lv 20.27).

A teóloga também afirma que a *LXX* recebeu o termo hebraico אוב, traduzindo-o por ἐγγατρίμθος, palavra da qual se deriva também o termo em língua portuguesa:

¹³³ *Ibidem*, p.31.

¹³⁴ Verbete: ידעני. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.270.

¹³⁵ Verbete: אוב. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.32.

¹³⁶ *Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.228.

“ventríloquo”¹³⁷. A utilização desta palavra sugere que a pessoa que é assim chamada possui um espírito no seu ventre que se comunica por ela, o qual também foi nomeado como “espírito familiar”. Também o *Documento de Damasco*¹³⁸ recebeu a rejeição que a *Bíblia Hebraica* tem sobre as práticas mágicas: “Todo homem sobre o qual domina o espírito de Belial e prega apostasia será julgado segundo a lei que trata dos possuídos por fantasma ou espírito familiar” (12.2)¹³⁹.

Isso explica claramente o motivo pelo qual os escribas zombam do ministério de Jesus e o rejeitam. Na verdade, como indicam os textos supracitados de *Levítico*, ser associado ao exercício de magia, por mais amplas que sejam as práticas assim nomeadas, leva uma pessoa a correr risco de morte por apedrejamento. E, como Smith aponta, as referidas práticas estão associadas ao modo como Jesus cura com cuspe e ao modo como ele causa espanto às pessoas. Todavia, pelo que o discurso 2 de Jesus deixa claro, ele não aceita ser associado com espíritos malignos.

Do ponto de vista da história do grande tempo, Bakhtin afirma que “o cuspe do Senhor” e também seus outros fluidos foram incorporados ao folclore medieval como elementos mágicos, de acordo com o que aparece na *Vulgata*: “*Lutum fecit ex sputo*” [Com o cuspe fez lodo] (Jo 9.6). Na cultura medieval os fluídos eram elementos carnavalizados que estavam indissolúvelmente ligados à fecundidade¹⁴⁰, mas pouco a pouco seriam cada vez mais eufemizados e substituídos por outros elementos.

O evangelista faz questão de dissociar Jesus dos entes demoníacos, mas mesmo assim não deixa de descrever as curas com cuspe e o espanto que Jesus frequentemente causava à multidão que estava ao seu redor assistindo sua atuação. No entanto, além do Jesus que parece um “mago” que tem autoridade e causa espanto com seu ensino, há outro gesto de Jesus que aparece no evangelho, que se tornou mais influente para descrever sua imagem: “e olhando para o céu, suspirou” (7.34).

Além dos gestos relacionados com a magia, realizados com cuspe, também há a descrição dos gestos de Jesus na mesa durante a *Última ceia*: “tendo tomado um pão e abençoado, partiu; deu-lhes e disse: Tomem, esse é o meu corpo; e tendo tomado um cálice e

¹³⁷ Verbete: *ἐγγατρίμυθος*. In: LIDDELL, H. G.; SCOTT, R, *A Greek-English Lexicon* (with a revised supplement). Oxford: Oxford/Clarendon Press, 1996; p.541; Verbete: “ventríloquo”. In: NASCENTES, Antenor. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, 1955, p. 562.

¹³⁸ Texto que faz parte dos *Manuscritos do Mar Morto*, encontrado nas grutas de Qumran em 1966.

¹³⁹ Cf. VERMES, G. *The Compleat Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin Books, 2004, p.163. Tradução nossa.

¹⁴⁰ *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.128.

tendo agradecido deu-lhes; e todos beberam dele. E disse-lhes: Este é o sangue da aliança que escorreu por muitos” (14.22-24). O sagrado relacionado com a comida e a bebida, a “transformação do sangue em vinho”¹⁴¹ e “o corpo despedaçado que se torna alimento”¹⁴² são temas importantes do carnaval bakhtiniano.

Também está presente, na construção que *Marcos* faz da imagem de Jesus, o retrato deste que olha para o céu e suspira, o homem amoroso que com frequência “é movido por íntima compaixão” [greg. *σπλαγχνίζομαι*] (1.41; 9.22; 6.34; 8.2) quando se depara com o povo fragilizado e empobrecido que não tem o que comer e procura-o para ter suas enfermidades curadas; que abençoa as crianças e coloca-as como modelo para recebimento do reino de Deus (9.36-37; 10.13-16), apesar de não existir nenhum estatuto no mundo greco-romano que as considere como seres humanos dotados de alguma dignidade¹⁴³; e que também amou [greg. *ἠγάπησεν*] o homem que não consegue abrir mão de suas riquezas para começar a segui-lo (10.21)

No entanto, não podemos ignorar que ele é o mesmo que “se indigna” (10.14), que “se encoleriza” (3.5), que num gesto de insatisfação “suspirou no espírito” (8.12). É ele que sem razão – a não ser simbólica – ordena que a figueira não dê mais fruto, apesar de não ser estação dos figos (11.14). Em correlação com sua ordem dirigida à figueira está sua atividade no templo, ao expulsar compradores e vendedores, derrubar mesas e cadeiras e impedir que conduzissem bens (11.15-16), levando-nos a entender que assim como a figueira secou após a ordem de Jesus, também o templo teve sua atividade encerrada; como se saberá extradiegeticamente pela destruição de Jerusalém.

Não se espera menos sentimentos fortes da personalidade de um profeta apocalíptico, que prevê a destruição do templo (13.2) – que ocorreu na realidade concreta, de fato, em 70 d.C – e não apenas isso, mas ele também é capaz de profetizar a tribulação que sobrevirá ao povo de Judá nos dias que precedem essa destruição, tanto sinais de imoralidade e falta de amor (13.7-8^a; 12) quanto cataclismos apocalípticos (13.8^b; 24-25) e uma grande opressão àqueles que são seus interlocutores, pois Jesus dirige-se diretamente a eles ao dizer: “Cuidem-se, vocês mesmos! Entregarão vocês aos sinédrios e nas sinagogas serão espancados e perante governadores e reis comparecerão por causa de mim para testemunho para eles” (13.9).

¹⁴¹ *Ibidem*, p.182.

¹⁴² *Ibidem*, p.172.

¹⁴³ VEYNE, P. *O Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.21-25.

Na verdade, esse momento de grande opressão que está no discurso de Jesus pode ser compreendido como figura, pois sua prefiguração veterotestamentária (PV) está na perseguição aos judeus narrada no livro de *Daniel* e em *I Macabeus*, a qual Antíoco Epífanes IV instaura para colocar em prática seu projeto de helenização de Judá que o levou a punir severamente a resistência dos judeus que pretendiam manter suas tradições. Sua realização escatológica na vida da comunidade cristã (RE) é compreendida não apenas no evento concreto da destruição do templo – que no caso é a consumação no evangelho (CE) – como também no dia da vinda do filho do homem daniélico (13.26) que é a parte da profecia de Jesus que não se cumpriu no evangelho, por isso seus interlocutores ainda aguardam sua realização.

Além disso, na descrição presente em *Marcos*, Jesus também é o campeão da sabedoria popular, como se lê nas narrativas de seus confrontos com seus concorrentes pela adesão do povo, os fariseus aos quais as palavras de Jesus mais dotadas de perspicácia se dirigem contra, como poderemos ver a seguir nos ditos ao estilo *mashal*, construídos, seja por paralelismos sinonímicos:

“Os fortes não têm necessidade de médico,/ mas, sim,/ os que têm males,
 não vim chamar justos, / mas / pecadores” (2.17)

“É lícito aos sábados fazer o bem/ ou/ fazer o mal?
Uma vida salvar ou destruir?” (3.4)

Seja por paralelismos antitéticos:

“O sábado por causa do ser humano foi feito e
 não o ser humano por causa do sábado” (2.27)

“Não há nada de fora do ser humano que ao entrar nele pode contaminá-lo,
 mas as coisas que ao sair do ser humano é que tornam o ser humano contaminado” (7.15)

Vale ressaltar que essa sabedoria das disputas é uma habilidade do mestre popular que discute nas ruas e atrai atenção das pessoas simples e iletradas porque conhece as coisas do cotidiano que estão ao redor de todos e cujo simbolismo também está ao alcance de todos para decifrar seu enigma; não se trata do erudito, formado com base nos livros, como seria o caso dos escribas, ou formado no conhecimento de alguma forma de ensino padronizado por interesses institucionais, como seria o caso dos saduceus, que são homens que tiveram acesso à educação elitista. Mesmo assim, Jesus é caracterizado como um mestre do judaísmo, um rabi [greg. *ῥαββί/ῥαββουví*] (9.5; 10.51; 11.21).

Com base nesse retrato de Jesus, podemos agora nos dedicar à compreensão de seu repertório discursivo que chama atenção de modo especial, pois nele há termos que no contexto estão relacionados com violência física: “o forte” [*ἰσχυρός*¹⁴⁴], “dominar” [*κρατῆσαι*¹⁴⁵], “amarrar” [*δήση*¹⁴⁶], “pilhar” [*διαρπάσει*¹⁴⁷]. Basta notar o modo como o evangelista narra que os parentes de Jesus queriam “dominá-lo” (3.21), não meramente trazê-lo para si novamente. Além disso, só considera e destaca a existência do forte o que textualmente se constitui como fraco, justamente por ser sua vítima, e por isso expressa como legítimo o desejo de que alguém “mais forte” [*ἰσχυρότερος*¹⁴⁸] possa amarrá-lo e pilhar seus bens.

No outro momento em que aparece o verbo “dominar” [*κρατέω*] em *Marcos* (12.12), sua utilização está em um contexto em que um sujeito oculto quer “dominar Jesus” – no sentido de prender ou agarrar à força – porque a parábola proferida por Jesus é considerada uma afronta. Conforme sugere Lourenço em seu comentário a esse versículo, parece que a família de Jesus queria fazer com ele o que no fim do evangelho foi feito pelos romanos na passagem que antecede a crucificação (14.46)¹⁴⁹. Temos em *Marcos* 12.12 um versículo que afirma que os fariseus queriam “prender” Jesus, mas temiam a multidão, o que mais uma vez endossa essa ideia.

O verbo *δέομαι* aparece em *Marcos* quando se narra que havia um determinado endemoninhado gerazeno que ninguém era capaz de amarrar nem com peias e correntes porque ele as destruía (5.3-4). Além desse caso que parece interessante porque satã é simbolizado pelo “forte” que precisa ser amarrado, também há no Antigo Testamento, no

¹⁴⁴ Adj. Nom. Masc. Sing. (adjetivo substantivado).

¹⁴⁵ Vb. Inf. Aor. At. *κρατέω* (v.21).

¹⁴⁶ Vb. Subj. Aor. At. *δέω* (v.27).

¹⁴⁷ Vb. Ind. Fut. At. *διαρπάζω* (v.27).

¹⁴⁸ Adj. Superl. Nom. Masc. Sing. (adjetivo substantivado).

¹⁴⁹ BÍBLIA. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p.170.

livro de Jó, a menção a Deus amarrando o monstro mitológico chamado Leviatã (*LXX* Jó 40.26,29) e na literatura apócrifa, em *I Enoque*, o anjo Rafael amarra Azazel, primaz dos anjos caídos (10.4) e, entre outros exemplos de seres demoníacos amarrados conforme aponta A. Y. Collins. Esses casos bastam para atestar que o verbo *δέομαι* faz parte do vocabulário da apocalíptica. No entanto, em outro campo, o mesmo verbo aparece também para descrever as prisões de João Batista (6.17), de Jesus (15.1) e de Barrabás (15.7). Desse modo, podemos dizer que o verbo é usado para se referir tanto a endemoninhados e demônios quanto a criminosos, sobretudo religiosos subversivos e rebeldes políticos, que são atados para serem impedidos de fugir.

Quanto ao “forte”, Jesus usa ironicamente esse termo para apresentar-se como “o mais forte”. O superlativo *ἰσχυρότερος* refere-se ao modo como João Batista menciona aquele que virá depois dele, que, na ocasião, ele não sabia quem seria (Mc 1.7), mas o evangelho dá a entender claramente por efeito proléptico que esse que vem após João Batista é Jesus, para quem ele prepara o caminho, conforme a profecia de *Malaquias* atribuída erroneamente pelo evangelista ao profeta *Isaias* (Mc 1.2).

“Forte” também traz à memória um oráculo do profeta Isaiás, conforme ficou registrado na *LXX*: “Se alguém capturar o gigante, tomará seus despojos. Ao tomar do que é forte, será liberto. Eu julgarei o seu julgamento e eu aos seus filhos remirei” (Is 49.25) [*Ἐάν τις αἰχμαλωτεύσῃ γίγαντα, λήμψεται σκῦλα· λαμβάνων δὲ παρὰ ἰσχύοντος σωθήσεται· ἐγὼ δὲ τὴν κρίσιν σου κρινῶ, καὶ ἐγὼ τοὺς υἱούς σου ῥύσομαι*]. Nesse sentido, vencer o forte no contexto bélico significa apossar-se de seus bens e conquistar a libertação e, em acréscimo, ganha-se também o favor divino para julgar favoravelmente e obter a remissão dos filhos.

O biblista estadunidense Ched Myers tornou central esse versículo em seu comentário *O Evangelho de São Marcos*¹⁵⁰, cujo título original em inglês é *Binding the Strong Man* [*Amarrando o Homem Forte*]. Segundo o modo como ele constrói sua interpretação de *Marcos*, a sucessão de exorcismos em ambientes judaicos: *O endemoninhado na sinagoga* (1.21-28) e *O rapaz epilético* (Mc 9.14-27); e em ambientes gentios: *O endemoninhado geraseno* (5.1-21) e *Filha da mulher grega de origem siro-fenícia*, culminam num exorcismo simbólico final: *A purificação do Templo* (11.15-19) em Jerusalém. Segundo o que afirma, essa sucessão de exorcismos é o modo como Jesus amarra o homem forte e por isso se manifesta como “o mais forte”.

¹⁵⁰ São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

Em nossa opinião, apesar de não entendermos que a *Purificação do Templo* esteja ligada aos exorcismos, porque não há elemento textual que permita tal correlação dos que “vendiam e compravam no templo” (Mc 11.15) com os espíritos imundos, a não ser a utilização do verbo “ἐκβάλλω”, usado tanto para mencionar que Jesus expulsou demônios quanto para descrever que ele expulsou os que vendiam e compravam no templo. Além disso, entendemos que a visão do estudioso estadunidense está unilateralmente ligada a aspectos relacionados com a opressão sócio-econômica do contexto histórico hipotético do evangelista e isso torna o evangelho mero pretexto para aplicação de sua teoria marxista e de seu engajamento; por outro lado, a primeira parte de seu comentário traz uma importante análise literária sincrônica.

De acordo com o comentário de Myers, é evidente que Jesus é “o mais forte”, conforme João Batista (1.7) e segundo o que a narrativa que estudamos dá a entender, já que “o forte” (3.27) claramente alude a satã. Jesus revela-se como o mais forte através do seu triunfo sobre as forças malignas que se manifestavam através de doenças e demônios, que às vezes são a mesma coisa, como vemos no caso do *Rapaz epilético* (Mc 9.14-27) e da *Filha da mulher grega de origem siro-fenícia* (7.24-30).

Além de tudo isso que se pode dizer do Jesus de *Marcos*, na perícopa que estudamos é ele que está rodeado por uma multidão de pessoas sentadas que o ouvem falar. Nesse caso, ele é um rabi que introduz sua fala com o típico “amém” [greg. ἀμήν; hebr. אמן], palavra que apesar de ter sido incorporada à língua portuguesa graças ao seu uso na liturgia cristã como uma interjeição concordante, através da qual os eclesianos respondem ao ministro durante o serviço do culto, em *Marcos* o uso desse hebraísmo “introduz um ensino solene”¹⁵¹ de Jesus (3.28; 8.12; 9.1; 9.41; 10.15; 10.29; 11.23; 12.43; 13.30; 14.9; 14.18; 14.25; 14.30), soa como se o rabi dissesse antes do ensino algo semelhante a: “*em verdade* digo para vocês”.

As descrições realizadas nos parágrafos acima nos desenharam um Jesus que parece um mágico e rabi, mas que também domina a língua do povo e a técnica retórica do *mashal* e conhece as ameaças proporcionadas pela violência e pela escassez. Como mestre popular, sua postura se contrapõe à dos escribas tanto por sua autoridade quanto pelo conteúdo de seus ensinamentos, que são as extravagantes parábolas ou interpretações heterodoxas da *Torah*, como: a exigência que pague pela purificação apenas o leproso que efetivamente for purificado de sua doença (1.44); o perdão da inadimplência do paralisado (2.5); a

¹⁵¹ Verbete: ἀμήν. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.37.

liberalidade quanto ao modo de guardar o sábado (2.27; 3.4); a flexibilidade nas exigências do jejum (2.19-22); flexibilidade no que diz respeito aos rituais de purificação (7.15); a aceitação dos gentios na aliança, ainda que seja para ficarem com as migalhas (7.27); o favorecimento da condição da mulher na lei sobre o divórcio (10.3-12); a abertura para a doutrina da ressurreição (12.24-27); a superioridade do Cristo em relação a Davi (12.35-37).

No que diz respeito às parábolas, além de serem inspiradas no *mashal* judaico, trata-se também de narrativas fictícias e hiperbólicas, como por exemplo: a da árvore que alcançou um crescimento impossível para um grão de mostarda (4.30-32), de vários terrenos inférteis que são compensados pela fertilidade de um que produz muito (4.1-9) e de um grão que germina misteriosamente apesar de tudo indicar que isso não aconteceria (4.26-29). Joachim Jeremias tentou achar os referentes das parábolas de Jesus e escreveu em sua interpretação das parábolas sobre uma espécie de pé de mostarda nativa da Palestina que cresce como uma árvore, atingindo entre dois e três metros¹⁵²; ao que Ricoeur responde:

Um texto remete a seus “códigos”, e não a seu “locutor”. A consequência seguinte parece inevitável: uma interpretação das parábolas como a de Jeremias que se apoia na reconstrução das *ipissima verba* de Jesus é incompatível com a análise estrutural¹⁵³.

Em contraposição à busca dos referentes dos conteúdos das parábolas, Ricoeur apresenta a extravagância¹⁵⁴ como uma de suas características mais elementares. Para notar esse traço é suficiente reparar o quanto é absurdo o que Jesus ensina em sua *Parábola sobre a divisão* (3.23^b-27) – acima chamada de fábula – “entrar na casa do forte” já seria difícil o bastante quanto mais “amarrá-lo” e “pilhar seus bens”. Trata-se de um ensino altamente subversivo sob qualquer ponto de vista que se leia o texto, pois nesse caso o contexto de violência, latrocínio, guerra civil e revolta, descrito com tanta riqueza de informações nos estudos sociológicos de Richard Horsley¹⁵⁵, que descreve a Palestina da época de Jesus, nesse caso, constrói-se dentro do próprio texto e a aprovação das práticas revolucionárias são ao menos insinuadas pelo discurso de Jesus.

¹⁵²As *Parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1986, p.149.

¹⁵³A *forma da narrativa*. In: *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.161.

¹⁵⁴A *hermenêutica Bíblica. Esboço*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.136.

¹⁵⁵*Bandidos, profetas e messias*. São Paulo: Paulus, 2007; *Jesus e a espiral da violência*. São Paulo: Paulus, 2010; *Jesus e o Império*. São Paulo: Paulus, 2004.

3.6. A multidão, os escribas e a família de Jesus

Ao comentar sobre os personagens de *Marcos*, do ponto de vista do evangelista, John Drury afirma: “Ele acreditava que os limites da individualidade são altamente permeáveis”¹⁵⁶. Ou seja, as identidades dos personagens não são fixas, pelo contrário, alteram-se com frequência, como por exemplo, João Batista que é identificado primeiro com Elias (II Rs 1.8; Mc 1.2-6) e posteriormente com Jesus, quando Herodes pensa que ele é o João Batista ressuscitado (6.14). Essa característica fluidez nas identidades é verificável de modo particular na multidão que oprime e apoia Jesus ao mesmo tempo,

Para falar da multidão [greg. ὄχλος], podemos mencionar o quanto ela atrapalha o ministério de Jesus ao longo do evangelho: na passagem da *Cura do paralítico em Cafarnaum no sábado* (2.1-12) a multidão impedia que conduzissem o paralítico até Jesus (2.4); no *Sumário* que narra que Jesus se retira e cura muitos à beira-mar (3.7-12), Jesus pede que seus discípulos tenham um barquinho para que a multidão não o comprima (3.9); já na perícopes da *Cura da filha de Jairo* (5.25-34) são os discípulos que dizem que a multidão comprime Jesus (5.31). Esse modo como a multidão atrapalha o ministério de Jesus justifica o fato de ele se retirar para lugares ermos (1.45).

É bem verdade que em outras passagens a multidão é objeto do compadecimento de Jesus (6.34; 8.32) e tantas vezes é ela que recebe as benesses proporcionadas pela cura e pelos ensinamentos dele (3.7-12; 7.14; 8.34); mesmo assim, a multidão parece uma massa de manobra com a qual os escribas discutem tentando dissuadi-la do seguimento de Jesus (9.14); ela também é incitada pelos sacerdotes a se colocar contra Jesus no momento que precede a crucificação (15.11). No entanto, em outros momentos, o texto nos informa que ela reconhece o ministério profético de João Batista (11.32) e oferece resistência a quem pretende prender Jesus (12.12).

Dada essa flexibilidade de caráter da multidão, Jesus saúda-a e se afasta dela em alguns momentos (4.36; 6.45); por causa dessa inconstância, ele pede que aqueles que recebem curas não contem nada para ninguém (1.44; 5.43; 7.36) e que os espíritos impuros se calem (1.25; 3.11-12), pois não é bom que se divulgue que ele é o filho de Deus. Porém, a multidão, apesar de estar tão interessada em suas mensagens e prodígios, a ponto de comprimi-lo, não entendia seus ensinamentos.

¹⁵⁶ DRURY, John. *Marcos*. In: ALTER, R; KERMODE; F. *Guia literário da Bíblia* São Paulo: Editora Unesp, 1997, p.442-444.

Assim como a multidão é personagem bloco¹⁵⁷, também o são os escribas, os familiares de Jesus (ora descritos como mãe, irmão e irmã, ora como os chegados) e os que estão sentados em círculo. Nenhum desses personagens tem individualidade, nenhum deles tem autonomia porque são todos elementos que criam o pretexto para a *refutatio*. Os discursos parabólicos de Jesus são o centro da narrativa em torno do qual pairam personagens e acontecimentos sucedidos rapidamente, combinados uns com os outros. Mais do que personagem bloco, esses personagens “multidão”, “escribas” e “família” são estereótipos bem caricaturados.

Para entender esses estereótipos, vale a pena correlacionar a construção desses “personagens-bloco” com a construção de personagens realizada pela sátira menipeia, segundo Frye:

A sátira menipeia lida menos com pessoas, como pessoas, do que com atitudes espirituais. Profissionais de todos os tipos, pedantes, fanáticos, excêntricos, adventícios, virtuosos, entusiastas, rapaces e incompetentes, são tratados de acordo com seus liames profissionais com a vida, de modo distinto de seu comportamento social [...] e apresenta as pessoas como portavozes das ideias que representam¹⁵⁸.

Parece que o evangelho também apresenta seus personagens-bloco do mesmo modo, não como indivíduos e instituições que podem ter o caráter histórico esclarecido com base na compreensão do contexto histórico-social. Entretanto, esses personagens são pretextos para críticas posteriores sem fundamentação na individualidade de referentes históricos. No caso, a multidão representa essa massa de manobra, enquanto que os escribas representam o legalismo e a arrogância dos judeus educados que discutiram com os primeiros cristãos e a família representa a ideia genérica de parentes hostis.

Retomando o argumento sobre a multidão, mencionamos em nossa períclope que a multidão reúne-se na casa de tal modo que impede, inclusive, que se coma pão. Ao menos em alguns textos determinados a casa claramente é o símbolo da igreja, que apesar de não existir no evangelho, existe extradiegeticamente para o evangelista. Em sentido genérico, é na casa que Jesus cura a sogra de Pedro (1.29-31); cura um paralisado durante um sábado (2.1); também é na casa que os discípulos encontram ocasião para questionarem a Jesus o que não

¹⁵⁷ MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. *Para Ler as Narrativas Bíblicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.78.

¹⁵⁸ FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Editora Cultrix, 1973, p.304.

poderia ser ensinado em público (10.10); e, além disso, é lá que Jesus banqueteia-se com publicanos e pecadores (2.15).

Finalmente, quanto aos escribas, estes são opositores do ministério de Jesus em todos os momentos que são mencionados no evangelho e sempre são descritos de modo negativo, como quem não tem autoridade (1.22), como aqueles que planejam prender e tirar a vida de Jesus (14.1; 11.18), e que censuram o ministério de Jesus (2.16; 7.5; 11.27-28). Independentemente de serem descritos apenas como “escribas” ou “escribas dos fariseus” (isto é, escribas que pertencem à seita dos fariseus), são homens que sabem escrever, portanto ser escriba é sinônimo de: “sapiente, sábio, pessoa culta, instruída”¹⁵⁹.

Por isso, escribas são caricaturas de homens sábios e o texto insinua que sejam conhecedores da tradição apocalíptica, contexto cultural no qual a ideia de um reino demoníaco organizado se tornou influente no imaginário do povo judeu. Nessa condição de conhecedores das tradições religiosas judaicas, os escribas zombam de Jesus, alegando que ele expelle demônios em nome do príncipe dos demônios, Beelzebul, apesar de ser evidente o quão era díspar a associação que faziam.

Segundo o que o evangelista propõe, a blasfêmia dos fariseus não significava uma denúncia sobre as práticas demoníacas realizadas por Jesus, pois não se depreende do texto esse tipo de acusação, mas sim uma zombaria recalcada de homens de letras que não têm convívio com as práticas religiosas populares.

Os escribas são incapazes de expulsar demônios porque não têm autoridade e vivem entre demônios em seu cotidiano na sinagoga mesmo sem saber (1.21-28); no entanto, Jesus é capaz de expulsá-los e os próprios escribas o reconhecem, mas apesar do reconhecimento menosprezam seu poder de expelir demônios, alegando que alguém como ele só seria capaz de ser exorcista se tivesse um pacto com o príncipe dos demônios, um típico caso de recalque por serem incapazes do mesmo prodígio.

Segundo a argumentação de Jesus dirigida aos escribas, sua prática exorcista é a prova de que ele é o mais forte, que põe fim ao reino maligno que se opõe ao reino de Deus, enquanto que os escribas são ironicamente associados aos demônios porque não fazem exorcismos e desprezam quem é capaz de fazê-los por inveja dissimulada e a insensibilidade deles quanto a essa capacidade faz com que vivam entre demônios sem perceberem (1.21-28; 1.32-34).

¹⁵⁹ Verbete: γραμματεὺς. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.112.

Pela interpretação realizada a partir dos termos supramencionados, não é possível considerar que as críticas dos escribas sejam mais que zombarias baixas, conforme o próprio texto deixa claro, pois é isso que se espera de escribas que “*descem* de Jerusalém”. No simbolismo dessa formulação, a geografia é o menos importante, pois os escribas tanto “descem moralmente”, partem para a ofensa baixa ao zombar de Jesus, como descem de Jerusalém como aqueles que se tornaram portadores do conhecimento e da autoridade – ainda que sejam tão vulnerais na prática – advinda de lá do alto, da cidade em que não restará pedra sobre pedra (13.2) e que, além disso, abriga o templo que foi feito caverna de ladrões (11.17), em resumo, da cidade na qual, ao adentrar, Jesus encontrará a condenação e a morte.

Os termos que traduzimos por “os chegados” de Jesus seriam literalmente traduzidos por “os da parte dele” [greg. *παρ' αὐτοῦ*], uma expressão de linguagem que, embora possa significar “partidários” e não necessariamente familiares, no presente caso não deixa muitas dúvidas quanto ao seu significado, como confirmam os comentaristas do texto¹⁶⁰. Para fundamentar a afirmação, a segunda parte da narrativa deixará claro que esses que “eram da parte de Jesus” tratam-se de “sua mãe, seus irmãos e suas irmãs” (3.32-34), assim justificamos nossa tradução de *παρ' αὐτοῦ* por “chegados” para manter a ambiguidade que está presente no versículo 21, mas que é dissolvida nos versículos 32, 33 e 34.

O evangelista informa que os familiares de Jesus “estão em pé” do “lado de fora da casa” são duas informações que não podem ser ignoradas por estarem dotadas de significação na construção textual. “Estar em pé” se expressa em língua grega pelo verbo *ἵστημι*, do qual se deriva o substantivo *στάσις*¹⁶¹, que no contexto do Império Romano serve para nomear um crime, a rebelião política, a sublevação. Justamente contra esse crime, Roma instituiu a pena por crucificação, para que todo aquele que se levanta contra o Império, sarcasticamente fique levantado na cruz.

No caso em questão, cabe tão somente reparar que os familiares de Jesus se rebelam contra seu ministério, pretendem prendê-lo porque consideram que ele está fora de si, está louco, está em êxtase – como nos permite entender a amplidão de sentidos do verbo *ἐξέστη*¹⁶². Estar do lado de fora também é um ato de oposição ao ministério de Jesus, pois já

¹⁶⁰ MARCUS, J. *El Evangelio Según Marcos* (Mc 1-8). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p.306; GNILKA, J. *El Evangelio Según San Marcos*. Vol. 1 (1-8,26). Salamanca: Sígueme, 2005, p.169; MYERS, C. *O evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p.211 s.

¹⁶¹ Verbete: *στάσις*. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.425.

¹⁶² Verbete: *ἐξίστημι*. In: RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p.179.

dissemos que em perícopes como esta, a casa é símbolo da igreja, que ainda não existe no contexto do evangelho, mas já está simbolizada nele e de certo modo representa o ambiente de onde parte a voz do evangelista, que está dentro da casa, como se presume extradiegeticamente.

Diferentemente dos familiares, consaguíneos, que serão apontados como falsos familiares de Jesus, os quais estão em pé do lado de fora da casa-igreja, os verdadeiros familiares de Jesus são os que estão ao redor dele, estão sentados em círculo em volta dele, em posição de alunos que ouvem o seu mestre enquanto ele fala; não são como os parentes consaguíneos de Jesus que estão lá fora em posição de rebelião, também não são como os escribas que estão descendo de Jerusalém e de nível moral.

3.7. Beelzebul, satã, o homem forte e o espírito impuro

Segundo Joel Marcus, o nome do príncipe dos demônios, *Beelzebul* [greg. *Βεελζεβούλ*], mencionado pelos escribas, provavelmente vem do ugarítico *zebulbaal*, que significa literalmente: “exaltado Baal”¹⁶³, e ao inverter a ordem das palavras para: “*baal zebul*”, o significado seria: “Baal é elevado”¹⁶⁴. Sabe-se que o termo *baal* [hebr. *בעל*] é usado tanto como substantivo comum para se referir a “senhor, amo” quanto como substantivo próprio para se referir a Baal¹⁶⁵, entendido como a divindade cananeia cujo culto concorria em Israel e Judá com o de *Yahweh*, de acordo com as narrativas da *Bíblia Hebraica*; *zebul* [hebr. *זבול*] significa: “principado, palácio, mansão, mansão principesca”¹⁶⁶. Assim, uma tradução possível para Baal Zebul seria: “senhor das moradas”, como sugerem algumas passagens bíblicas (I Re 8.13; Is 63.15; Hb 3.1; Sl 49.15).

No entanto, já na *Bíblia Hebraica* aparece em *II Reis* 1.2 a deliberada deformação burlesca *בעל זבוב*, que significa: “Senhor das moscas”¹⁶⁷. Nessa formulação, com a simples troca de uma letra, a palavra “principado” [hebr. *זבול*] foi substituída por “mosca” [hebr. *זבוב*] e a *LXX* passou a traduzi-la literalmente por “Baal deus mosca” [greg. *Βααλ μύαν θεόν*], de modo que na língua grega perdeu-se completamente de vista o trocadilho linguístico que havia no hebraico e se cristalizou uma nova fórmula para falar de um falso deus e

¹⁶³ *El Evangelio Según Marcos* (Mc 1-8). Salamanca: Sígueme, 2010, p.308.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.308.

¹⁶⁵ Verbete: *בעל*. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.110.

¹⁶⁶ Verbete: *זבול*. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.188.

¹⁶⁷ Verbete: *זבוב*. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.188.

posteriormente de um demônio, como é comum que os deuses das nações vizinhas passem a ser associados devido ao pressuposto monoteísta da religião judaica.

Devemos acrescentar que na língua hebraica a palavra “esterco” [hebr. זבל; transl. *zēbēl*]¹⁶⁸ é foneticamente parecida com as palavras זבול e זבוב [transl. *zēbûl* e *zēbûb*], dois termos que estão em jogo na nossa perícopa. Além de “deus das moscas”, os escribas também ironizavam a atividade exorcista de Jesus, relacionando-o com o “deus do esterco”¹⁶⁹. Os leitores de Bakhtin reconhecem que o esterco tem importância significativa para a cosmovisão carnavalesca. Morson e Emerson dizem que “os insultos do carnaval são como o ato de estercar, que fertiliza e promove o crescimento”¹⁷⁰.

A. Y. Collins¹⁷¹ menciona que o nome *Beelzebub* aparece no livro apócrifo *Testamento de Salomão*¹⁷² (6.2,4; 16.13) e afirma que pode ser associado a Shemyaza, que em *I Enoque* é o vigilante celestial que lidera os outros anjos e os incita a desposarem “as filhas dos homens” (6.1-5) e, assim, também os encaminha a introduzirem o pecado no mundo, fazendo eco ao mito obscuro que apresenta a relação inapropriada entre os filhos de Deus e as filhas dos homens, narrado em *Gênesis* 6.1-4.

No entanto, o mito dos vigilantes registrado em *I Enoque*¹⁷³ descreve também a atitude de Azazel, que foi o responsável por ensinar práticas proibidas à humanidade e assim pervertê-la¹⁷⁴ (as narrativas de Shemyaza e de Azazel são versões concorrentes de como o pecado entrou no mundo; tanto uma como outra estão lado a lado em *I Enoque*). No caso de Azazel, a teóloga Margaret Barker¹⁷⁵ afirma que esse nome pode ser traduzido como “o forte”, e Jesus insinua-o ao falar de “amarrar o forte” (Mc 3.27). Apesar de não ser evidente, a correlação entre as duas palavras é plausível quando se verifica o dicionário de hebraico

¹⁶⁸ MARCUS, J. *El Evangelio Según Marcos* (Mc 1-8). Salamanca: Sígueme, 2010, p.308.

¹⁶⁹ GNILKA, J. *El Evangelio Según San Marcos*. Vol. 1 (1-8,26). Salamanca: Sígueme, 2005, p.174.

¹⁷⁰ MORSON, G. M; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2008, p.462.

¹⁷¹ *Mark*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p.230.

¹⁷² DURLING, D. C. *Testament of Solomon*. In: CHARLESWORTH, James H [Ed.]. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. One. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016, p.935-987.

¹⁷³ ISAAC, E. *Ethiopic Apocalypse of Enoch*. In: CHARLESWORTH, James H [Ed.]. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. One. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016, p.5-89.

¹⁷⁴ “Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicção, e corromperam os bons costumes” (I En 8,1-3).

¹⁷⁵ *Introdução à Teologia do Templo*. São Paulo: Filocalia, 2018, p.114.

bíblico porque a raiz de “forte” [hebr. עז] ¹⁷⁶ está presente no início do nome Azazel [hebr. אַזַּזֵּל] ¹⁷⁷.

Enquanto que o termo satã [greg. σατανᾶς; hebr. שָׂטָן], que é mencionado por Jesus no texto como sinônimo de Beelzebul e de espírito impuro, aparece na *Bíblia Hebraica* como adjetivo de seres humanos, seja de Davi (I Sm 29.4), seja de Abisai (II Sm 16.10; 19.23), seja de Razon (IRs 11.23), seja um determinado ímpio não nomeado (Sl 109.6), mas também como um membro da corte celeste de *Yahweh* que dialoga com ele sobre a vida de Jó (Jó 1-2), como um anjo adversário que pretende desviar Balaão do caminho (Nm 22.22-35), como um ser que induz Davi a cometer o erro de numerar o povo para contar vantagem de sua própria força (I Cr 21.1), mas além de tudo isso, sua atribuição por excelência é ser “acusador”, como se expressa na visão que Zacarias tem do sumo sacerdote Josué (3.1-2).

O séc. II a.C., período em que a imposição da política opressiva do domínio grego foi implantada pelo projeto político de Antíoco IV Epifanes, que pretendia helenizar a Judeia à força, foi uma época em que se desenvolveu na cultura judaica a ideia de que aquele sistema opressivo era obra de forças maléficas autônomas, totalmente distintas de *Yahweh*. Provavelmente é dessa época o surgimento do mito dos vigilantes, presente no livro apócrifo de *I Enoque* (6-11), que atribui o surgimento dos demônios às relações sexuais inapropriadas entre os vigilantes, seres espirituais e celestes e as mulheres, seres carnais e terrestres.

Segundo o mito, essa relação inapropriada gerou gigantes que foram mortos por anjos e pelo dilúvio, de modo que os πνεῦμα que saíram dos corpos desses seres híbridos tinham elementos terrenos, por isso buscavam habitar em corpos humanos, mas tinham também elementos espirituais e passaram a ser inimigos dos seres humanos, causando doenças e tormentos, o que é relatado nos evangelhos através de narrações frequentes envolvendo endemoninhados. Daí a origem do termo “espírito impuro” [greg. πνεῦμα ἀκάθαρτον] mencionado em *Marcos* 3.30.

Na prolixa produção literária apócrifa, surgiram outras versões sobre a origem dos demônios e sobre a identidade dos entes demoníacos, mas o que nos interessa é que no Novo Testamento, satã, diabo, demônio – ou qualquer outro nome que recebam os entes malignos – já representam forças autônomas que estão em combate contra Deus e seus eleitos.

¹⁷⁶Verbete: עז. In: SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p.486.

¹⁷⁷Verbete: אַזַּזֵּל. In: KIRST N; KILPP N; SCHWANTES, M; RAYMANN, A; ZIMMER, R. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português* – 18ª edição. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2004, p.176.

Jesus triunfa sobre essas entidades malignas através de sua palavra e de seus prodígios, sejam curas ou exorcismos.

Entendemos que a fluidez na identidade dos seres demoníacos¹⁷⁸, que no caso mencionado recebem diferentes nomes ou diferentes atributos, é suficiente para mostrar que não há afirmação dogmática quanto aos atributos e características de cada um dos demônios mencionados na perícopa (*Beelzebul*, satã, espírito impuro) os quais faziam parte do imaginário advindo da apocalíptica judaica. De tal forma, o evangelista também nomeou o demônio metaforicamente como “o forte”, podendo estar relacionado com Azazel, que é o revelador dos segredos proibidos aos seres humanos.

O mais importante não são os atributos específicos de *Beelzebul*, pois o próprio Jesus relacionou-o a satã (3.24) e o evangelista o tratará como sinônimo de espírito impuro (3.30). É evidente a maneira como os escribas tomam esse nome de forma genérica para desprezar a atividade de Jesus, utilizando, para tanto, o nome de um demônio, ou melhor, de uma divindade caída. Entende-se então que o nome *Beelzebul* está relacionado com o modo como tradicionalmente os judeus desprestigiaram as divindades das nações vizinhas. Declarar que alguém está associado a *Beelzebul* significa afirmar que esta pessoa está associada ao deus das moscas, do esterco, ou seja, aos sacrifícios inúteis (talvez como o sacrifício de estar dentro de uma casa sem poder comer pão), como a ineficaz imolação de animais que acumula contaminação insetos e, conseqüentemente, doenças.

3.8. A audiência do evangelho

O cenário simbólico da narrativa a princípio é a casa em que Jesus está junto com uma multidão (3.20), mas na, medida em que o evangelista informa que os chegados de Jesus querem prendê-lo e que os escribas que desceram de Jerusalém zombam das práticas taumaturgicas de Jesus, associando-o jocosamente com uma divindade caída, não se fala mais em multidão, fala-se dos que estavam sentados em círculo [greg. ἐν κύκλῳ] (3.34), ao redor de Jesus, e notadamente o cenário gradativamente passou a ser mais amplo, abriu-se foco do *zoom*, contemplando também o “lado de fora” e a descida de Jerusalém.

Apenas estes elementos: “a casa”, “a multidão”, “os que estavam sentados em círculo” e “Jesus” são o suficiente para projetar um cenário extradiegético, pois temos aí

¹⁷⁸Cf. DRURY, J. *Marcos*. In: ALTER, R; KERMODE; F. *Guia literário da Bíblia* São Paulo: Editora Unesp, 1997, p.442-444.

construído um retrato ideal da comunidade cristã primitiva: dentro da casa – simbolicamente, dentro da igreja – manifesta-se o ensino de Jesus, ou melhor, o evangelho, que é a mesma coisa; dentro e entorno da casa-igreja está a indefinida multidão: na primeira de suas camadas e também dentro da casa estão pessoas sentadas em círculo, em posição de discípulos; em outra camada do cenário estão os parentes de Jesus, que estão em pé do lado de fora, não estão sentados aprendendo como discípulos, pelo contrário, estão afirmando que Jesus está louco, extático; em outra camada ainda mais distanciada do centro estão os escribas que desceram de Jerusalém, os quais zombam de Jesus e do que acontece na casa-igreja.

Assim podemos dizer que o auditório do evangelho – na linguagem narratológica, o narratário¹⁷⁹ – projeta-se na narrativa como um grupo sentado em círculo em torno dele, pois esse é o grupo que obteve o favor do evangelista em sua narrativa. Como o próprio Jesus disse no texto, seu familiar é aquele que faz a vontade de Deus, dirigindo seu olhar aos que estavam sentados em círculo [greg. *ἐν κύκλῳ*] (3.34), dentro da “casa” (3.22), que reiteradamente afirmamos ser simbolicamente a igreja, na qual se encontra sua audiência, em contraposição aos seus opositores escribas que desceram de Jerusalém (3.22) e a mãe e os irmãos dele que estão todos do lado de fora (3.31).

Mesmo sem termos condições nem a intenção de descrever com mais detalhes o narratário, vemos em um texto como o que estamos estudando que para o evangelista a atuação passada de Jesus, interna ao evangelho, é combinada com sua atuação no presente, externa ao texto. Ao comentar sobre esse aspecto de *Marcos*, Drury afirmou:

As características principais da evangelização oral invadem o texto de Marcos. Era destinado a ser lido em voz alta a um *círculo de ouvintes*: um contexto externo que condiz com as cenas freqüentes no livro, onde Jesus questiona e instrui seus seguidores de viva voz. [...] O livro de Marcos ocupa o limiar entre a palavra falada evanescente e a palavra escrita, mais permanente e fixa¹⁸⁰.

Essa audiência do evangelho, quer a chamemos de “auditório particular¹⁸¹” quer de narratário, seja como for, é reflexo do narrador¹⁸² e também podemos dizer que é sua criação, pois o modo como é descrito favoravelmente, o modo como suas ânsias são atendidas

¹⁷⁹ MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. *Para Ler as Narrativas Bíblicas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.21s.

¹⁸⁰ *Marcos*. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p.435 (itálico nosso).

¹⁸¹ Cf. PERELMAN, Ch; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.23.

¹⁸² RHOADS, D; DEWEY, J; MICHIE, D. *Marcos Como Relato*. Salamanca: Sigueme, 2002, p.190.

pelas palavras de Jesus e o modo como seus opositores são caricaturados mostram-nos não o retrato histórico de uma comunidade, mas o retrato idealizado e fictício dos primeiros cristãos, que pode ou não ter reflexos na realidade concreta.

De qualquer modo, a ênfase nos elementos advindos da apocalíptica, como a menção a diferentes formas de se referir aos demônios e a descrição do poder escatológico de Jesus que amarra o forte e encerra as atividades malignas sem compactuar com elas porque ele é o filho do homem apocalíptico e ao mesmo tempo o filho de Deus são fatores suficientes para indicar que auditório e evangelista são influenciados pelo “misticismo judaico” – se assim usarmos o termo de Scholem – a ponto do evangelista narrar que, segundo afirmam seus familiares, Jesus está em êxtase [ἐξέστη] (expressão que todavia pode ser compreendida como sinônimo de loucura), como se espera de um místico. Observemos que o evangelista não apresentará Jesus desmentindo essa afirmação posteriormente, a de que ele está “fora de si”; enquanto que a zombaria dos escribas, esta sim, é rejeitada categoricamente com técnicas argumentativas bem fundamentadas.

3.9. “Os evangelhos são carnavais também”¹⁸³

Conforme as propostas de leitura realizadas por Dibelius e Bultmann, sob a perspectiva da história das formas, e também de acordo com a proposta de estudo dos *Gêneros do Discurso* de Bakhtin – entre as quais vimos múltiplas convergências – os gêneros, além de outras conotações, podem ser compreendidos como elos existentes entre os discursos fixados no registro escrito, no texto, e a realidade concreta [*Sitz im Leben*] em que foram produzidos e veiculados na forma oral.

O texto do evangelho que estamos estudando mostra claramente um ambiente de disputas populares em torno da legitimidade de um discurso. A disputa em questão apresenta pelo menos três afirmações diferentes: “Jesus é o filho de Deus”, “Jesus é um louco/extático”, e “Jesus é um embusteiro que fez pacto com as forças demoníacas”. Esse ambiente popular de disputa pode ser chamado metaforicamente de “praça pública”¹⁸⁴, pois o lugar de sua realização não se configura como o ambiente dedicado às disputas oficiais sobre dogmas religiosos. As discussões não são realizadas entre autoridades religiosas num ambiente

¹⁸³ EMERSON, C. *Os 100 primeiros anos de Mikhail Bakhtin*. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p.58.

¹⁸⁴ BAKHTIN, M. M. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.125 s.

dedicado a isso, como se fosse o espaço de um concílio, pois não passam de querelas entre seitas marginalizadas, realizadas no espaço público à vista de todos.

O que se pode notar é que o evangelista, apesar de proclamar que Jesus é o filho de Deus, não faz questão de calar a voz de seus opositores, pelo contrário, ele as cita como discurso direto¹⁸⁵, como podemos ver: “ele está fora de si” (3.21), “ele tem Beelzebul e no príncipe dos demônios expele os demônios” (3.22) e “tem espírito impuro” (3.30). Conforme Bakhtin, o fenômeno da “palavra indireta” é uma ressonância de uma antiga luta entre tribos, povos, culturas e línguas. Nesse caso, o texto mostra que a construção de Jesus se deu por meio de um disputado diálogo.

Jesus é descrito como louco, ou extático, pelos seus parentes, que estão observando que ele e a multidão estão dentro da casa sem poder comer; e é associado com Beelzebul, uma divindade caídapelos escribas que, passando ao longe, recalcadamente menosprezam sua atividade milagreira manifesta entre o povo, porque eles próprios são incapazes de efetuar qualquer atividade carismática entre as pessoas humildes, pois não têm carisma.

Como vimos argumentando, mais do que um evento concreto, essa narrativa é a construção simbólica de um discurso religioso. Jesus é proclamado pelo evangelista como filho de Deus, mas em seu discurso também há difamações realizadas a respeito dele – a de que ele é ou está “mentalmente insano” e a de que ele é “um embusteiro que se associou aos demônios” – narradas pelo evangelista no mesmo plano discursivo que as descrições de sua atividade. Se não tivesse função simbólica, o narrador teria simplesmente omitido essas difamações degradantes ou, se fosse impossível escondê-las de seu narratário, teria narrado no discurso indireto livre, para modulá-las conforme seu propósito.

Essa pluralidade de vozes, somada às demais características do texto, indicam que esse discurso é a construção da forma simbólica da religião com suas características típicas, herdadas do mito, no qual se constrói um “aqui” e um “agora” em que os valores sociais do cotidiano são suspensos, a família, que é o núcleo da sociedade hierárquica do Mundo Antigo, é descredenciada porque os laços mantidos entre aqueles que têm o mesmo propósito – os quais estão ali juntos na “casa-igreja” – são mais importantes que os laços de consanguinidade com as caducas tradições que remetem ao autoritarismo e à hierarquia.

¹⁸⁵ Auerbach nomeia a citação direta como “discurso direto”, enquanto Bakhtin nomeia esse mesmo recurso de “palavra indireta”.

Nesse discurso, também é descredenciada a religião tradicional, a qual deveria organizar simbolicamente a sociedade e dar sentido à vida daqueles que enfrentam a cruel miséria e a opressão política. Quando essa religião não é mais a forma simbólica inerente que leva o ser humano a entender seu lugar no mundo a partir do absurdo, mas passa a menosprezar a prática taumatúrgica popular que soluciona – ao menos simbolicamente – os problemas do povo, resta-lhe apenas ser um braço de algum dos poderes civis, e por esse motivo Jesus a rejeita categoricamente, fazendo com que seus ensinadores, os escribas, ironicamente passem a pertencer a um conluio demoníaco que eles próprios menosprezam.

Além disso, podemos dizer que essa rejeição à família e à instituição religiosa que está no discurso de Jesus é característica do misticismo judaico fruído no pensamento sectário dos primeiros cristãos que resistem a toda forma de estabilidade existencial de vivência no mundo. De acordo com isso, Scholem afirma o seguinte:

Como eu já disse, o misticismo representa, em certa medida, uma revivescência de concepções míticas. Isto nos traz a outro ponto bastante sério que eu gostaria de pelo menos mencionar. O místico judeu vive e age em rebelião perpétua contra o mundo com o qual ele trata a todo custo de estar em paz¹⁸⁶.

O mencionado estudioso do judaísmo fala em termos muito próximos à linguagem cassireriana quando afirma: “a esfera mística é o local de encontro de dois mundos ou etapas no desenvolvimento da consciência humana: um primitivo e outro desenvolvido, o mundo da mitologia e o mundo da revelação”¹⁸⁷. Isso é indicativo de que a religião dos primeiros cristãos está mais diretamente relacionada com o mito e por isso se caracteriza pela resistência simbólica.

De modo decisivo, família e religião são suspensas do reino de Deus proclamado por Jesus porque pertencem ao “regime de classes”¹⁸⁸ que aliena o homem de sua vida em contato com a terra e com os outros elementos vitais essenciais. Tanto uma quanto outra deixaram de ser instituições que respectivamente ligam o ser humano à terra e justificam a existência terrena e passaram a ser instrumentos de, por assim dizer, afastamento da condição humana natural, por regulamentarem na vida as condições da sociedade de classes.

¹⁸⁶ *As grandes correntes místicas da judaica*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p.36.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.24.

¹⁸⁸ BAKHTIN, M. M. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 5.

Se Barker tem razão ao relacionar o nome “Azazel” ao metafórico adjetivo substantivado utilizado por Jesus quando fala do “forte”¹⁸⁹, isso significa que a pretensão do filho de Deus proclamado pelo evangelista é amarrar aquele que proporcionou à humanidade o desenvolvimento da cultura, como:

“fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicção, e corromperam os bons costumes” (I En 8,1-3).

Se compreendemos que a cultura é composta por aquele conjunto de elementos que não são essenciais para a vida orgânica, mas proporcionam coerência simbólica para o lugar do ser humano na terra, entenderemos que todos esses elementos ensinados por Azazel, que se enquadram nessa definição, são coisas que proporcionam o afastamento dos elementos vitais, são o adensamento na dimensão simbólica da vida, aprofundamento na humanização aguda e alienante.

As injúrias dirigidas a Jesus são o esterco que fertiliza e promove o crescimento¹⁹⁰ da divulgação de seu nome. Bakhtin afirma:

Louvres e injúrias são as duas faces da mesma medalha. O vocabulário da praça pública é um Jano de duplo rosto. Os louvres, como já vimos, são irônicos e ambivalentes, no limite da injúria: os elogios são cheios de injúrias, e não é possível traçar uma delimitação precisa entre eles, dizer onde começam umas e terminam os outros¹⁹¹.

Essa ambivalência entre o louvor e a injúria é expressa com toda clareza no evangelho em sua totalidade, pois a proclamação realizada pelo evangelista, inspirada no próprio discurso de Jesus, de que o filho de Deus, que se manifestará glorificado em um evento apocalíptico num futuro aberto (14.62), é o mesmo que já veio ao mundo e foi gravemente humilhado e violentamente morto após ser ignorado por todas instituições de sua época, desde as mais baixas – como multidão empobrecida – até as oficiais – como o sinédrio e o governador romano da Palestina; essa é uma manifestação muito evidente de inversão carnavalesca proposta por Bakhtin.

¹⁸⁹ *Introdução à Teologia do Templo*. São Paulo: Filocalia, 2018, p.114.

¹⁹⁰ MORSON, G. M.; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2008, p.462.

¹⁹¹ BAKHTIN, M. M. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.142.

Também é caracteristicamente carnavalesca a atitude de Jesus ao conviver e interagir com pessoas consideradas impuras, como o leproso, os publicanos e pecadores, a mulher com fluxo de sangue e tantos outros, enquanto rebaixa e condena os fariseus e escribas que deveriam ser considerados pessoas dignas de respeito naquela época e lugar. Podemos ver que Jesus agiu assim ao proceder ironicamente em *Marcos* 3.20-35, ao dissociar-se da injúria de que tinha pacto com demônios e inverter a acusação, dando a entender que os escribas é que eram comparsas de satã, já que eles não eram capazes de praticar exorcismo, e por isso o pecado deles não tem perdão.

Conforme Morson e Emerson: “posto que Bakhtin se concentre no cronotopo da literatura, ele nos quer fazer ver que o conceito tem uma aplicabilidade muito mais ampla e não define um fenômeno estritamente literário”¹⁹². Isso significa que o cronotopo pode ser tomado como uma “maneira de compreender a experiência”¹⁹³ religiosa. No caso do texto estudado, em que as instituições sociais são simbolicamente descredenciadas e suspensas e que o próprio herói da narrativa, Jesus, é alvo de críticas e rebaixamentos, a classificação pode ser definida como “cronotopo folclórico”¹⁹⁴, o que nas palavras de Morson e Emerson é definido como um anticronotopo, “um meio de escape”¹⁹⁵, uma fuga simbólica da realidade concreta opressora e alienante. Podemos dizer também que nesse caso a religião popular proporciona aos crentes uma construção de “um mundo ficcional particular”¹⁹⁶.

O folclore carnavalesco, que segundo Bakhtin era a condição de mundo em que aspectos sérios e cômicos coexistiam, está na essência da história do romance e foi o elemento motriz que levou os gêneros sério-cômicos e pré-romanescos a se desenvolverem e produzirem o romance propriamente dito depois de séculos de sobrevivência à margem como cultura popular, esse primitivo fenômeno simbólico que antecede à consciência mítica, proporciona a sensação de unidade absoluta entre os que pertencem à comunidade e também a suspensão do seccionamento espaço-temporal.

É difícil dizer que esse ambiente tenha existido historicamente, mas as estruturas fluídas do cronotopo do folclore e os símbolos do folclore carnavalesco estão manifestos no evangelho através da referida experiência proporcionada pelo discurso que contraria qualquer

¹⁹² MORSON, G. M; EMERSON, C. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2008, p.386.

¹⁹³ *Ibidem*, p.384.

¹⁹⁴ *Formas de tempo e cronotopo no romance*. In: *Questões de Literatura e de Estética*. São Paulo: Hucitec, 2010, p.317-332.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p.459.

¹⁹⁶ BEMONG, N; BORGHART, P. *A teoria bakhtiniana do cronotopo literário*. In: BEMONG, Nele et alii [org.]. *Bakhtin e o Cronotopo*. São Paulo, Parábola, 2015, p.18.

oficialidade porque não manifesta nenhuma espécie de hierarquia, desigualdade e dualidade. O alegre relativismo instaura-se no triunfo sobre a morte, na memória e revivescência do deus que morre e ressuscita, independentemente da existência concreta dessa comunidade idealizada.

A audiência, os que estão ouvindo a voz eloquente do evangelista, sentados em círculo dentro da casa-igreja, que são os que fazem a vontade do “pai” – como disse Jesus – reconhecem como filho de Deus aquele personagem principal de identidade difusa, do qual a narrativa proclamatória do evangelho não tenta marcar traços delimitadores, pois seu retrato nasceu do diálogo. Também esses que pertencem à audiência da proclamação do evangelho são criticados como se fossem loucos pelos que os cercam e caluniados, como se fossem demoníacos, por aqueles que têm inveja do carisma que possuem. O evangelista sabe disso, pois proclama-lhes essa mensagem, para que se sintam identificados [*páthos*] com Jesus.

Certamente pelo próprio texto em sua baixeza, evidente pelo caráter composto no estilo menipeico e pelas ofensas zombeteiras contra Jesus no estilo da comédia, além das humilhações pelas quais ele passa, não se presumiria a existência das futuras discussões dogmáticas que surgiriam sobre seu conteúdo e que dizem respeito ao pecado sem perdão, como viriam a elaborar Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Lutero¹⁹⁷. Apenas as camadas de leituras posteriores proporcionariam esses novos acessos ao texto.

Considerações finais

No quarto capítulo da presente tese, apresentamos a intertextualidade como conceito-chave, importante para se estudar o evangelho a partir dos conceitos das Ciências da Linguagem, conforme as propostas de Auerbach, Frye e Bakhtin, retomando as argumentações dos capítulos precedentes. O conceito “intertextualidade” teve sua importância destacada primeiramente a partir do modo como Kristeva e Todorov desenvolveram-no, não como um conceito do Círculo de Bakhtin, só depois retomamos a abordagem genuinamente bakhtiniana.

A compreensão da noção de intertextualidade, que de algum modo já estava presente nos estudos poéticos desde a antiguidade, permitiu-nos apontar como um determinado texto de caráter heterogêneo pode ser estudado como unidade, mesmo sabendo que sua integridade não é inerente à forma como foi escrito. Nos estudos clássicos e literários

¹⁹⁷ GNILKA, J. *El Evangelio Según San Marcos*. Vol. 1. Salamanca: Sígueme, 2005, p.179-182.

há muito tempo os textos têm sido lidos como unidade, apesar da consciência de sua heterogeneidade discursiva, diferentemente da prática adotada pelos exegetas histórico-críticos, os quais entendiam que a heterogeneidade era uma característica que diferenciava o evangelho da Literatura Mundial [*Weltliteratur*].

Apontamos também que as novas propostas de leitura do evangelho têm utilizado perspectivas sincrônicas, como a narratologia e a crítica literária, ao invés da abordagem tradicional. O problema é que boa parte dessas propostas de estudo, apesar de fundamentarem-se nas Ciências da Linguagem, mantêm um olhar historicista voltado para o evangelho, ou seja, ao invés de considerá-lo ficção, consideram-no descrições da realidade concreta, devendo assim ser lidos criticamente.

A seguir, nosso empenho foi apresentar os elementos que proporcionam unidade à leitura de *Marcos*, a partir de sua fundamentação como discurso religioso, como foi construído ao longo da tese. Esses elementos são: o quiasmo, a geografia motivada e as anacronias, tanto *prolepseis* quanto *analepseis*, tanto internas quanto externas. Esses elementos indicam relações internas entre as diferentes perícopes do evangelho e também seu alcance extradieético.

Por fim, em nosso estudo, traduzimos o texto grego de Marcos 3.20-35 a partir da 28ª edição do Novo Testamento Grego Nestlé-Aland, apresentamos uma proposta de delimitação e de disposição textual e também fizemos uma exposição das estratégias argumentativas utilizadas na perícopa e das características do narrador – entendido como instância narrativa. Além disso, foi imprescindível compreendermos a construção do retrato de Jesus apresentada pelo evangelista e os comentários sobre a audiência do evangelho. Finalmente, reafirmamos o que já foi explicitado ao longo da tese, isto é, que o evangelho é um carnaval bakhtiniano.

EPÍLOGO

Continuemos a grande aventura que é o pensamento, mas sacrifiquemos a loucura orgulhosa de querer dominar o de tudo diferente com nosso pensamento (Vilém Flusser¹).

Através de nossa leitura do *Evangelho conforme Marcos*, passamos pela experiência de lidar com um texto que paradoxalmente tem unidade literária, apesar de seus elementos internos indicarem que originalmente foi composto a partir de múltiplas unidades independentes, cuja elaboração ocorreu através de um longo e nebuloso processo redacional, o qual se perdeu totalmente de vista, assim como também se perdeu de vista todo resquício de individualidade humana por detrás do texto, tanto no que se refere aos autores e redatores quanto no que se refere aos personagens da narrativa em vista da historicidade de qualquer deles.

Essas características das formas do evangelho induziram-nos a buscar sua compreensão a partir da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, tanto porque foi com base nessa filosofia que Mikhail M. Bakhtin desenvolveu a ideia de que “o texto é a realidade imediata” quanto porque a ideia de “história das formas” dos exegetas alemães – principalmente as propostas de Dibelius e Bultmann – também está enraizada no neokantismo, e por esse motivo têm muitos pontos em comum com a concepção bakhtiniana dos gêneros do discurso.

A densa leitura de Cassirer foi atualizada por dois estudiosos cujas reflexões críticas proporcionaram novos contornos ao idealismo neokantiano do mestre de Marburg. Referimo-nos às menções que Eleazar Meletinski faz à filosofia das formas simbólicas em *Poética do Mito* e à extensa produção filosófica de Vilém Flusser, que sempre retoma conceitos e reflexões cassirerianas. Nossa insistência em mencionar Cassirer se dá pela sua importância devido à sua influência sobre os estudiosos das Ciências da Linguagem, como também sobre os teólogos alemães.

Evitamos o historicismo, cuja aplicação à Bíblia foi descredenciada juntamente com a Teologia Liberal que, ao fim da II Grande Guerra, não tinha mais nada a declarar sobre

¹A *Dúvida*. São Paulo: Annablume, 2011, p.120.

Teologia e Religião para um mundo que estava profundamente ressentido e, entre outros motivos, também devido ao teleologismo eurocêntrico; ao invés disso, propusemos o uso da poética histórica para entender o surgimento do gênero evangelho ao lado dos outros gêneros baixos do mundo helenístico, conforme propõem as teorias do romance de Erich Auerbach, Northrop Frye e Mikhail M. Bakhtin, em muitos aspectos curiosamente coincidentes. Ressaltamos também a importância dos aportes teóricos fornecidos pelos estudiosos das, assim chamadas genericamente, “novas retóricas”, como Paul Ricoeur, Tzvetan Todorov, Heinrich Lausberg, Michel Meyer, Gérard Genette, Roland Barthes e outros.

O termo “popular”, que utilizamos para nos referir à linguagem do evangelho, teve especial importância em nossa leitura de *Marcos*, tal uso remete à obra *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* de Bakhtin. A utilização do termo “*humilis*”, feita por Auerbach também corresponde a um modo semelhante de tratar das características poético-retóricas do evangelho, por conseguinte, Frye também assume ideias semelhantes e utiliza os termos “baixo” e “popular” para descrever a linguagem do evangelho, em convergência com os outros dois filólogos mencionados.

Em todos os casos, segundo as teorias desses estudiosos, as características ‘literárias’ – por assim dizer – do evangelho que o levaram a ser criticado pelos tratadistas do mundo antigo são apresentadas justamente como peculiaridades que proporcionaram o desenvolvimento do romance propriamente dito ao longo dos séculos posteriores. Esse desenvolvimento só foi possível a partir da falência dos antigos gêneros altos e do surgimento de múltiplos e inclassificáveis gêneros baixos criados no período helenista, época em que o evangelho foi escrito.

À luz das múltiplas reflexões desenvolvidas a partir dos referidos estudiosos, ao lado da leitura de comentários bíblicos eruditos e das ferramentas filológicas necessárias, realizamos um “estudo” – preferimos esse termo a análise – de *Marcos* 3.20-35, partindo do procedimento de tradução, delimitação de perícopes, compreensão dos argumentos e compreensão dos personagens e demais elementos discursivos a partir da perspectiva narratológica e, por fim, relacionando o conteúdo dessa leitura com o carnaval bakhtiniano.

Não há porque dizer que a utilização desses procedimentos para a realização de um estudo sobre um texto bíblico não possa ser chamada de “exegese”, apenas não convém nomeá-la de histórico-crítica, pois claramente nos colocamos contra o historicismo da tradicional escola germânica. No entanto, não deixamos de ser críticos, entendendo que essa palavra remete à utilização das ferramentas da Crítica Literária.

Compreendemos que análises que utilizam procedimentos de leitura advindos não mais de ambientes religiosos, mas sim de laicos, por assim dizer, como foi o caso de nosso estudo que se baseou em filólogos que estudaram a literatura mundial [*Weltliteratur*], pouco a pouco se tornarão dominantes no cenário acadêmico de estudo da Bíblia e dos livros apócrifos até que se estabeleçam novos parâmetros para a pesquisa científica nessa área a partir das ciências da linguagem, ou melhor, através da já vigente linha de pesquisa das Linguagens da Religião, a qual dá autonomia aos fenômenos religiosos e não os considera mais como epifenômeno social, relacionado com conceitos como superestrutura e alienação. Apresentamos nossa tese como uma modesta contribuição para a movimentação dessa grande engrenagem que é a erudição acadêmica e seus desenvolvimentos.

Verificamos que os critérios doutrinários não são suficientes para esclarecer os objetivos do texto estudado (Mc 3.20-35), pois Jesus é rebaixado tanto por seus familiares quanto pelos homens cultos de seu mundo, primeiro como louco, depois como endemoninhado, do mesmo modo como são rebaixados aqueles que, na realidade concreta, crêem nele como filho de Deus.

Chegamos a essa conclusão através das teorias da linguagem (tanto do Círculo de Bakhtin quanto da crítica das formas), que propõem que os gêneros são um elo entre língua e sociedade e assim entendemos que o texto do *Evangelho conforme Marcos* é a manifestação da resistência simbólica dos primeiros cristãos que eram rejeitados pela própria família, pelas classes educadas e pelas instituições religiosas oficiais. Apesar disso, de algum modo, fruía da sensação de que as críticas e ofensas dirigidas a eles, na verdade, relacionavam-nos com sua condição humana primordial, a qual era vivida plenamente antes da existência da sociedade de classes, na qual a religião e a família não eram instituições significativas o bastante para definir quem é o homem.

A possibilidade de fruir dessa sensação é proporcionada pelo autêntico discurso religioso, no caso, pelas crenças relacionadas com a antiga tradição do misticismo da *merkabah* que penetrou na apocalíptica judaica que, por sua vez, inspirou o desenvolvimento do gênero evangelho. Esse ‘autêntico discurso religioso’, ao qual nos referimos, está relacionado com a inerente capacidade humana de simbolização que proporciona aos seres humanos condições de superar suas limitações físicas e concretas em sua vida biológica para alcançar suas esperanças para aquilo que não é concreto, como a salvação extraterrena.

O resultado de nossa leitura é a compreensão de que o evangelho é a plasmação textual de um discurso religioso, que simbolicamente subverte a realidade, mas do qual não

sabemos quase nada, no que diz respeito à realidade concreta, nem à natureza dos indivíduos que estiveram envolvidos em sua produção e tampouco dos entes históricos que são descritos em sua narrativa como personagens idealizadas ou caricaturadas.

Todavia, não parece presunçoso concluir que o gênero evangelho deve seu sucesso ao modo como foi tocante à camada mais baixa da sociedade, ao modo como suas palavras corresponderam às ânsias das pessoas mais carentes da sociedade: doentes, pobres, famintos, discriminados, marginalizados e toda sorte de infelizes, que não tinham representação, encontraram no evangelho uma representatividade e mais do que isso, encontraram também uma compensação simbólica para tantas misérias concretas de suas próprias vidas.

Talvez seja justamente por isso o texto do evangelho se mostrou profundamente influente para o desenvolvimento da cultura ocidental e da sociedade em geral, pois cada religioso, cada pessoa de fé que se dirige a ele enxerga nele sua própria existência, projeta suas aspirações e anseios. Conforme Albert Schweitzer demonstrou há mais de um século denunciando esses procedimentos nas próprias pesquisas acadêmicas que se pensavam neutras e científicas, até mesmo os eruditos fizeram isso. As lacunas de sua linguagem pobre são o espaço para a autoprojeção.

Ao olharmos para o evangelho fundamentados na filosofia das formas simbólicas, entendemos que se realiza uma projeção de sentidos sobre seu conteúdo, pois a cultura, que se interpõe entre o leitor e o objeto de leitura, obscurece totalmente sua natureza, como o ser humano que olha para si mesmo e não consegue se ver como ser da natureza porque os símbolos o afastaram totalmente do ambiente físico e concreto habitado por ele. Para o homem de fé que olha para o evangelho sempre e novamente, lê-lo será sempre enxergar nele toda a experiência pessoal que ele teve através dos contatos devocionais realizados ao longo de sua vida, muito dificilmente enxergará o texto como é.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia

1. Fontes

ARISTOTLE/DEMETRIUS. *Poetics/Onstyle*. London/New York: J. M. Dent & Co/E. P. Dutton & Co, 1946.

ARISTÓTELES. *Poética* In: *Poética Clássica – 7ª Edição*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 2005, p. 19-52.

_____. *Poética*. Edição bilíngüe. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Coleção: Obras Completas. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Retórica a Alexandre*. Col. Clássicos Edipro. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BÍBLIA. Vol. I: Novo Testamento – Os Quatro Evangelhos. Tradução do grego, apresentação e notas de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CELSE. *El Discurso Verdadero Contra los Cristianos*. Introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón. Biblioteca temática: Clásicos de Grecia y Roma. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

CHARLESWORTH, James H [Ed.]. *The Old Testament Pseudepigrapha: New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars*. Vol. One. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016.

CICERO, Marco Tulio. *De Officiis*. With an English translation by Walter Miller. London/New York: William Heinemann Ltd./G. R. Putnam's sons, 1928.

_____. *Retórica a Herênio*. Tradução de: Adriana Seabra e Ana Paula Celestino Faria. São Paulo: Hedra, 2005.

DEMÉTRIO. *Sobre o Estilo*. In: FREITAS, Gustavo Araújo de. *Sobre o Estilo de Demétrio*. Um olhar crítico sobre a Literatura Grega (Tradução e estudo introdutório do tratado). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury – 2ª edição. Brasília: Editora UNB, 2008.

DURLING, D. C. *Testament of Salomon*. In: CHARLESWORTH, James H [Ed.]. *The Old Testament Pseudepigrapha: New Translations from Authoritative Texts with Introductions and*

Critical Notes by an International Team of Scholars. Vol. One. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016, p.935-987.

HANSON, J. A [ed.]. *Apuleius: Metamorphosis*. Londres: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1990 – 2 Volumes.

ISAAC, Ephraim. *Ethiopic Apocalypse of Enoch*. In: CHARLESWORTH, James H [Ed.]. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. One. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2016, p.5-89.

JUSTIN MARTYR. *Dialogue with Trypho*. Translated by Thomas B. Falls. Edited by Michael Slusser. Sel. from the Fathers of the Church. Vol. 3. Washington: Catholic University of America Press, 2003.

JUVENAL. *Sátiras*. Traducción, estudio introductorio y notas de Bartolome Segura Ramos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

LUCIANO (I). Tradução do Grego, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. Série Monografias. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

____ (II). Tradução do Grego, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. Série Monografias. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

____ (VII). Tradução do Grego, Introdução e Notas de Custódio Magueijo. Série Monografias. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

LUCIO ANNEO SENECA. *Lettere a Lucilio* – 2ª edizione. A cura di Umberto Boella. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1998.

DEL VALE, Carlos [ed.]. *Misná* – 3ª edición. Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 98. Salamanca: Sigueme, 2011.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Nestle-Aland, 28ª ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

PLAUTO. *O Truculento*. (Clássica Digitalia Brasil) Col. Autores Gregos e Latinos; Série Textos Latinos. Tradução do Latim, introdução e notas de Adriano Milho Cordeiro. São Paulo/Coimbra: Annablume Clássica/CECH, 2011.

QUINTILIANO, Marco Fabio. *Instituições oratórias*. VOL I. Tradução de: Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

____. *Instituições Oratórias*. VOL II. Tradução de: Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

____. *Instituições Oratórias*. VOL III. Tradução de: Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

ROUFE, J. C [ed.]. *Suetonius: The lives of the Caesars*. (Edição crítica bilíngüe: inglês – latim) London: Harvard University Press, 1951.

ROUSE, W. H. D; LITT [eds.], M. A. *Petronius/Seneca: Apocolocyntosis*. Londres: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 2005.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm [ed.] *New Testamente Apocrypha – Volume two: writings relating to the apostles; apocalypses and related subjects; revised version – english translation* edited by R. McL. Wilson. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox. Press, 2003.

SEPTUAGINTA. Rahlfs A. [ed.], Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1971.

SUETÔNIO; AUGUSTO. *A Vida e os Feitos do Divino Augusto* (Edição Bilingue Latim/Português). Col. Palimpsesto. Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

TRIGALI, Dante. *A Arte Poética de Horácio: Biligue*. São Paulo: Editora Musa, 1993.

VERMES, Geza. *The Complet Dead Sea Scrolls in English*. Revised Edition. London: Penguin Books, 2004.

2. Arquivos Online

FERNANDES, Vladimir. *Cassirer: a filosofia das formas simbólicas*. Texto disponível em: <<<http://nilsonjosemachado.net/lca6.pdf>>> Pesquisa realizada 01 de julho de 2016.

PIO XII. *Divino afflante Spiritu* (Carta Encíclica). Disponível online em: <<http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html>> Pesquisa realizada dia 11 de maio de 2017.

VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum: Sobre a Revelação Divina*. Disponível online em: <<www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>> Pesquisa realizada dia 11 de maio de 2017.

Artigos e Teses

ADRIANO FILHO, José. O método histórico-crítico e seu horizonte hermenêutico. *Estudos de Religião*, Ano XXII, n. 35, 28-39, jul/dez. 2008, p.28-39.

AMERICO, Ekaterina Vólkova. “Iúri Lotman: entre biografia e obra”. In: *RUS: Revista de literatura e cultura russa* (Universidade de São Paulo). São Paulo, v.2, n.2, 2003, p.67-86.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Tradução de Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldí. *Cadernos de Estudos Linguísticos*. Campinas, (19): 25-42, jul-dez, 1990.

BENÍCIO, Paulo José. A língua do Evangelho Segundo Marcos no códice grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. In: *Fides reformata et semper reformanda est*. São Paulo, vol. 10, nº 1, p. 101-113.

_____. A tradição manuscrita do Novo Testamento Grego e a crítica textual contemporânea. In: *Fides reformata et semper reformanda est*. São Paulo, vol. 7, nº 1, p.11-26.

_____. Manuscritos gregos na tradição textual do Novo Testamento. In: *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, Ano 16, nº 46, jan/abr de 2010.

_____. Os Semitismos do Evangelho Segundo Marcos no Códice Grego na Biblioteca Nacional Do Rio De Janeiro. *Revista Philologus*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, Ano 22 nº 66.

BITTENCOURT FILHO, Heitor. *Iakōv – A enunciação do discurso religioso: Leitura e análise do texto grego da epístola de Tiago*, 2008. Tese (Doutorado Filologia e Língua Portuguesa) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

CARDOSO, Antônio Brito. Particularidades do Grego do Novo Testamento. *Humanitas*, Universidade de Coimbra, 11-12 (1959-1960), p. 145-155.

CASSIRER, Ernst. Structuralism in Modern Linguistics. In: *Word*. 1945, p.99-120.

FERREIRA, João Cesário Leonel. “*E ele será chamado pelo nome Emanuel*”: O narrador e Jesus Cristo no Evangelho de Mateus, 2006. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

_____. Estudos Literários Aplicados à Bíblia: dificuldades e contribuições para a construção de uma relação. *Theos*. Campinas. 3ª ed., 2006, p.1-13.

_____. Estudos Literários e a Bíblia: O papel do narrador na organização do Evangelho de Mateus. In: *Estudos da Reigião*, 31. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, Ano XX nº 31, dezembro de 2006, p.34-57.

FERREIRA, Moisés Olimpio. *A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo: As estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios*, 2011. Tese (Doutorado Filologia e Língua Portuguesa) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

FLORES, Valdir do Nascimento. A noção de discurso na teoria enunciativa de Émile Benveniste. *Revista Moara*. n.38, jul/dez., Estudos Linguísticos, 2012, p.196-208.

FRANCISCO, Edson de Faria. Grego Bíblico: Breve Histórico. São Bernardo do Campo, março de 2014.

HANS, Hahn; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A concepção científica do mundo: O Círculo de Viena. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*; 10. Campinas: Universidade de Campinas, 1986, p.5-20.

FREITAS, Gustavo Araújo de. *Sobre o Estilo de Demétrio*. Um olhar crítico sobre a Literatura Grega (Tradução e estudo introdutório do tratado). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

ILIC, Luka. Matthias Flacius Illyricus: A Disciple of Luther In: *Ciências da Religião – História e Sociedade*. Vol. 5, N. 2, 2007.

LEITE, Francisco Benedito. Cronotopo e folclore: uma contribuição de Bakhtin para análise do romance e das tradições folclóricas. *Cadernos Discursivos*, Catalão-GO, v.1, n. 1, p. 20-32, ago./dez. 2012.

_____. Ironia, Paródia e Martírio em Marcos 15.16-20. In: *Revista Oracula*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. Ano 11 - número 16 – 2015.

LIMA, Anderson. A Bíblia como literatura – A Bíblia como ficção. In: *Estudos da Religião*, 29. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, Ano 29 nº 1, janeiro-junho de 2015, p.153-168.

LOPES, Augustus Nicodemus. O dilema do método histórico-crítico na interpretação bíblica. *Fides Reformata*. São Paulo, X, Nº 1 (2005): 115-138.

MACHADO, Irene A. A teoria do romance e a análise estético-cultural de M. Bakhtin. In: *Revista USP*, São Paulo, Março/Abril e Maio de 1990, p. 135-142.

MARTINS, Paulo. Parataxe e imagens. *Revista da E. F. e H. da Antiguidade*, nº 24/25, jul. 2007/jun. 2008, p.1-30.

MAZOUR-MATUSEVICH. Writing Medieval History: Na Interview with Aaron Gurevich. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Duke University, 35; 1, Winter 2005.

MOSCA, Lineide do Lago Salvador. O espaço tensivo da controvérsia: uma abordagem discursivo argumentativa. *Filologia e lingüística portuguesa*, n. 9, p. 293-310, 2007.

NOGUEIRA, Paulo A. S. Leitura Bíblica Fundamentalista no Brasil: Pressupostos e desenvolvimentos. *Caminhando*. São Bernardo do Campo, vol. 7, n. 2 [10], 2002.

PARRY, Milman. *L'Épithète Traditionnelle dans Homère: Essai sur un problème de style homérique*. Paris: Société d'éditions Les belles lettres, 1928.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 48, p. 1446-1479, out./dez. 2017.

SEGATTO, Antonio Ianni. Tradução e Apresentação de “Sobre pensamento e linguagem” de Wilhelm Von Humboldt. In: *Trans/For/Ação*. São Paulo: 32 (1), 2009, p.193-198.

WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach sociólogo. In: *Tempo Social – USP*, São Paulo, junho de 2004, p. 61-91.

4. Demais textos

ABAD, José M. Cuesta. *Erich Auerbach: una poética de la historia*. In: AUERBACH, Erich. *Figura* (Mínima Trotta). Traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos. Madrid: Trotta, 1998, p.9-40.

ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang [orgs.]. *O Pensamento Alemão no Século XX*. VOL II. Col. Cosac Naify Portátil 20. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ALTER, Robert. *A Arte da Narrativa Bíblica*. Tradução de Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Em Espelho Crítico*. Coleção Estudos; 139. Tradução de Sérgio Medeiros e Margarida Goldszajn. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____; KERMODE, Frank [orgs.] *Guia Literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

AUERBACH, Erich. *A cicatriz de Ulisses*. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.1-20.

_____. *A Novela no Início do Renascimento: Itália e França* (Série Erich Auerbach). Tradução de Tercio Redondo. São Paulo: Cosacnaify, 2013.

_____. *Ensaio de Literatura Ocidental*. Tradução: Samuel Titan Jr e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____. *Figura* (Mínima Trotta). Traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos. Madrid: Trotta, 1998.

_____. *Fortunata*. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.21-42.

_____. *Introdução aos Estudos Literários*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. *Lenguaje Literário y Público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*. Col. Biblioteca Breve. Traducción de Luís López Molina y Rafael M. Bofill. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1969.

_____. *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Mimesis: The Representation of Reality in the Western Literature*. Princeton University Press, 2003.

_____. *O Mundo na boca de Pantagruel*. In: *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.229-248.

_____. *Sacrae scripturae sermo humilis*. In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. Tradução: Samuel Titan Jr e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007, p.15-28.

_____. *Sermo humilis*. In: *Ensaio de Literatura Ocidental*. Tradução: Samuel Titan Jr e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007, p.29-76.

_____. *The World in Pantagruel's Mouth*. In: *Mimesis: The Representation of Reality in the Western Literature*. Princeton University Press, 2003, p.262-284.

BAGNO, Marcos. Apresentação. In: SÉRIOT, Patrick. *Vološinov e a filosofia da linguagem*. Col. Linguagem; 62. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2015, p.9-10.

BAKHTIN, Mikhail M. *Arte e responsabilidade*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da Criação Verbal*. –5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.XXXIII-XXXIV.

_____. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais* – 7ª Edição. Tradução: Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

_____. *Da pré-história do discurso romanesco* In: BAKHTIN, Mikhail M. *Questões de Literatura e de Estética (A Teoria do Romance)* –5ª edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadiniet al. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 363–396.

_____. *Epos e romance*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Questões de Literatura e de Estética (A Teoria do Romance)*.–5ª edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010, p.397-428.

_____. *Estética da Criação Verbal* –5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Formas de tempo e cronotopo no romance: ensaios de poética histórica*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Questões de Literatura e de Estética: A teoria do romance* – 6ª Edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadiniet al. São Paulo: Hucitec, 2010, p.211-362.

_____. *Metodologia das ciências humanas*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da Criação Verbal* –5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.293-410.

_____. *O autor e a personagem na Atividade Estética*. In: *Estética da Criação Verbal*. –5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.3-192.

_____. *O Discurso no Romance*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Questões de Literatura e de Estética: A teoria do romance* – 6ª edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadinietal. São Paulo: Hucitec, 2010, p.71-210.

_____. *O Freudismo: Um esboço crítico*. Tradução de Paulo Bezerra. Coleção Estudos 169. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras Ciências Humanas*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da Criação Verbal*. –5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 307-335.

_____. *Os estudos literários hoje* In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da Criação Verbal*. –5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.359-366.

_____. *Os gêneros do discurso*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da Criação Verbal* –5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.261-305.

_____. *Os Gêneros do Discurso*. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Edições 34, 2016.

_____. *Problema do conteúdo do material e da forma na criação estética*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Questões de Literatura e de Estética: A Teoria do Romance – 6ª edição*. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 13-70.

_____. *Problemas da Poética de Dostoievski – 5ª Edição*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Questões de Estilística no Ensino da Língua*. Tradução de Sheila Grillo e EkaterinaVólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. *Questões de Literatura e de Estética: A Teoria do Romance – 6ª edição*. Tradução de Aurora FornoniBernadiniet al. São Paulo: Hucitec Editora, 2010.

_____. *Teoria do Romance I*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____/VOLOCHÍNOV, Valentin. *Marxismo e Filosofia da Linguagem – 14ª edição*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Oliveira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BARKER, Margaret. *Introdução à Teologia do Templo*. Tradução de Hugo Langone e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: Filocalia, 2018.

_____. *Introdução ao Misticismo do Templo*. Tradução de Maurício G. Righi. São Paulo: Filocalia, 2017.

BARRERA, Julio Trebolle. *Libro de los Salmos: Himnos y Lamentaciones*. Versión Literária Susana Pottecher. Colección Estructuras y Procesos; Série Religión. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BARTHES, Roland. *A Retórica antiga*. In: COHEN, Jean et alli. *Pesquisas de Retórica*. Coleção: Novas Perspectivas em comunicação, nº 10. Tradução: Leda Pinto Mafra Iruzan. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 147-225.

BAUR, Ferdinand Christian. *Lectures on New Testament Theology*. Edited by Peter C. Hodgson. Translated by Robert f. Brown. Oxford: University Press, 2016.

BEATON, Roderick. *Poética Histórica: Cronotopos em Leucipe e Clitofonte e Tom Jones*. Tradução de Lásaro José Amaral. In: BEMONG, Nele et alii [org.]. *Bakhtin e o Cronotopo: Reflexões, aplicações, perspectivas*. Col. Teoria Literária; 2. Vários tradutores. São Paulo, Parábola, 2015, p.80-101.

BEMONG, Nele; BORGHART, Pieter. *A teoria bakhtiniana do cronotopo literário*. Tradução de Ozíris Borges Filho. In: BEMONG, Nele et alii [org.]. *Bakhtin e o Cronotopo: Reflexões, aplicações, perspectivas*. Col. Teoria Literária; 2. Vários tradutores. São Paulo, Parábola, 2015, p.16-33.

____et alii [org.]. *Bakhtin e o Cronotopo: Reflexões, aplicações, perspectivas*. Col. Teoria Literária; 2. Vários tradutores. São Paulo, Parábola, 2015.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística geral I – 5ª edição*. Campinas: Pontes. 2008.

_____. *Problemas de Linguística geral II* – 2ª edição. Campinas: Pontes, 2006.

BERG, Walter Bruno. *Figura – Modelo para Armar Outra História?* Reflexões acerca da Utilização do Conceito em Auerbach e Cortazar. In: V COLÓQUIO UERJ: ERICH AUERBACH. Rio de Janeiro: Uerj/Imago, 1994, p.15-26.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. Coleção Bíblica Loyola, 23. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BERNADINI, Aurora Fornoni. FERREIRA, Jerusa Pires [org]. *Mitopoéticas: Da Rússia às Américas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

BETTENSON, Henri. *Documentos da Igreja Cristã*. Tradução de Helmut Alfredo Simon. São Paulo: 1967.

BEZERRA, Paulo. *Meletínski: uma poética histórica da narrativa*. In: BERNADINI, Aurora Fornoni. FERREIRA, Jerusa Pires [org]. *Mitopoéticas: Da Rússia às Américas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006, p.105s.

_____. *Polifonia*. In: BRAIT, Beth [org.]. *Bakhtin: Conceitos-chave* – 4ª edição. São Paulo: Editora Contexto, 2004, p.191-200.

_____. Posfácio. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Os gêneros do discurso*. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Edições 34, 2016, p.151-170.

_____. Prefácio. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Problemas da poética de Dostoiévski* – 5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. I-XXII.

BIALE, David. *Cabala e Contra História: Gershom Scholem*. Col. Estudos; 202. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRAIT, Beth [org.]. *Bakhtin: Conceitos-chave* – 4ª edição. São Paulo: Contexto, 2010.

BRANDIST, Craig. *Repensando o círculo de Bakhtin*. Tradução de Helenice Gouveia e Rosemary H. Schettini. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. *Uma História Cultural do Humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000.

BROWN, Raymond E; FITZMYER; Joseph A; MURPHY, Roland E. [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução: Celso Eronides Fernandes. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2011.

BULTMANN, Rudolf K. *Crer e Compreender: Ensaios selecionados*. Tradução de Walter Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. Edição revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. *Demitologização: Coletânea de ensaios*. Tradução de Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

_____. *História de la Tradición Sinóptica*. Traducción de Constantino Luís Garrido. Salamanca: Sigueme, 2000.

- _____. *Jesus*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Teológica, 2005.
- _____. *Jesus Cristo e Mitologia* – 4ª edição. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- _____. *Milagre: Princípios de interpretação do Novo Testamento* – 2ª edição. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- _____. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- CAMERY-HOGGATT, Jerry. *Irony in Mark's Gospel: Text and subtext*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: I – A Linguagem*. Col. Tópicos. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A filosofia das formas simbólicas: II – O Pensamento mítico*. Col. Tópicos. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A filosofia das formas simbólicas: III – Fenomenologia do conhecimento*. Col. Tópicos. Tradução de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Col. Biblioteca do Pensamento Moderno. 2ª edição. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. *Esencia y efectodel concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- _____. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. Tradução: João Azenha Júnior. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Linguagem e mito* – 4ª edição. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. Col. Debates, 52. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- CASTRO, Ivo. *Biblos: Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa: Verbo, 1995.
- CHABROL, C. *Semiótica Narrativa dos Textos Bíblicos*. Tradução de Katia Hakim Chalita. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- CHWARTS, Suzana. *Uma Visão da Esterelidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- _____. *Via Maris. Bíblia Hebraica: Textos e Contexto*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2014.
- CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- COHEN, Jean *et alii*. *Pesquisas de Retórica*. Seleção de ensaios da Revista “Communications”. Col. Novas Perspectivas em Comunicação 10. Tradução: Leda Pinto Mafra Iruzan. Petrópolis: Vozes, 1975.

COLLINS, Adela Yarbro. *Is Mark's Gospel a Life of Jesus? The Père Marquette Lecture In Theology*. Milwaukee: Marquette University Press, 2010. 1990.

_____. *Mark: A commentary*. Editor: Harold W. Attridge. *Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

COLLINS, John J. *A Imaginação Apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Col. Academia Bíblica. Tradução de Carlos Guilherme Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *The Bible After Babel*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2005.

COMBET-GALLAND, Corina. *O evangelho segundo Marcos* In: MARGUERAT, Daniel [org.]. *Novo Testamento: História, escritura e teologia – 2ª edição*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 45-80.

CRANFIELD, C. E. B. *The Gospel According to Sant Mark: An Introduction and Commentry*. Cambridge University Press, 1959.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. Estudos Bíblico Teológicos AT e NT 5. Tradução Haroldo Reimer. São Paulo/São Leopoldo: Edições Paulinas/Sinodal, 1986.

CURTIUS, Ernst. *Literatura Europeia e Idade Media Latina*. Tradução de Teodoro Cabral com a colaboração de Paulo Rónai – 3ª edição. São Paulo: Edusp, 2013.

DENHAM, Robert. Introdução à Edição Canadense. In: FRYE, Northrop. *Anatomia da Crítica: Quatro ensaios*. Tradução de Marcus de Martini. São Paulo: Editora É Realizações, 2014, p.23-103.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DIBELIUS, Martin. *La Historia de las Formas Evangélicas (Clásicos de la Ciencia Bíblica II)*. Traducción de Juan Miguel Diaz Rodelas. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971.

DRURY, John. *Marcos*. In: ALTER, Robert; KERMODE; Frank. *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 433-448.

DUBOIS, J. *et alii*. *Retórica da poesia: Leitura linear – leitura tabular*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

_____. *et alii*. *Retórica Geral*. Vários tradutores. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

DUNDES, Alan. *Morfologia e estrutura no conto folclórico*. Col. Debates 252. Tradução de VVAA. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

EAGLETON, Terry. *Ilusões do Pós-Modernismo*. Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. *Jesus Cristo e os Evangelhos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Teoria da Literatura: Uma Introdução – 6ª Edição*. Col. Biblioteca Universal. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ECO, Umberto. *Marcos de lalibertad cómica*. In: ECO, Umberto; IVANOV, V. V; RECTOR, Monica. *Carnaval– 2ª edición*. Traducción de MonicaMansour. Ciudad de Mexico: Fondo de CulturaEconómica, 1989, p.9-20.

_____; IVANOV, V. V; RECTOR, Monica. *Carnaval– 2ª edición*. Traducción de MonicaMansour. Ciudad de Mexico: Fondo de CulturaEconómica, 1989.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórcico-críticos – 2ª edição*. Col.Bíblica Loyola, 12. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

EHRMAN, Bart D. *Cristianismos Perdidos: Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Traducción de Luis Noriega. Barcelona: Ares y Mares, 2004.

_____. *Jesus Existiu ou Não?* Tradução de Anthony Cleaver. Rio de Janeiro: Agir: 2014.

EICHENBAUM, Boris. *A Teoria do Método Formal*. In: TODOROV, Tzvetan. *Teoria da literatura: Textos dos formalistas russos*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p.31-82.

ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino: Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus – 2ª edição*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Mito e Realidade – 6ª edição*. Col. Debates; 52. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2006.

EMERSON, Caryl. *Os 100 Primeiros Anos de Mikhail Bakhtin*. Tradução de Pedro Jorgensen Júnior. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

FERGUSON, Sinclair B; WRIGHT, David F; PACKER, J. I. *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo:Hagnos, 2009.

FIORIN, José Luiz. Prefácio. In: FIORIN, José Luiz [org.]. *Introdução à Linguística: II. Princípios de análise – 5ª edição*. São Paulo: Contexto, 2012, p.7s.

FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. Coleção Bíblica Loyola, 21. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *A Interpretação da Escritura: Em Defesa Do Método Histórico-crítico*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Catecismo Cristológico: Respostas do Novo Testamento*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Escritura, A Alma da Teologia*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

FLORES, Valdir do Nascimento. *Introdução à teoria enunciativa de Benveniste*. Col. Linguagem, 54. São Paulo: Parábola, 2013.

FLUSSER, Vilem. *A Dúvida*. Apresentação de Gustavo Bernardo. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *O mundo codificado*. Tradução de Raquel Abi-Samara. São Paulo: Cosacnaify, 2007.

_____. *Comunicologia. Reflexões Sobre o Futuro*. Tradução de Tereza Maria de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Língua e Realidade* – 3ª edição. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. *O mundo codificado*. Tradução de Raquel Abi-Samara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970 – 24ª edição. Col. Leituras Filosóficas. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FRYE, Northrop. *Anatomia da Crítica*: Quatro ensaios. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

_____. *Anatomia da Crítica*: Quatro ensaios. Tradução de Marcus de Martini. São Paulo: Editora E Realizações, 2014.

_____. *El Gran Código*: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia. Traducción de Elizabeth Casals. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica – 3ª edição. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2015.

GEDMER, Anders. Baurand the Creation of the Judaism–Hellenism Dichotomy. In: BAUSPIESS, Martin; LANDMESSER, Christof; LINCICUM, David [eds.]. *Ferdinand Christian Baurand the History of Early Christianity*. Translated by Robert F. Brownand Peter C. Hodgson. Oxford: University Press, 2017, p.96-115.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GENETTE, Gerard. *A retórica restrita*. In: COHEN, Jean et alii. *Pesquisas de Retórica*. Coleção: Novas Perspectivas em comunicação, nº 10. Tradução: Leda Pinto Mafra Iruzan. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 129-146.

_____. *Figuras*. Coleção Debates 57. Tradução de Ivonne Floripes Mantonelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Relações de Força*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GNILKA, Joachim. *El Evangelio Según San Marcos*. Vol. 1 (1-8,26) – 5ª edición. Traducción de Victor A. Martinez de Lopera. Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos. Salamanca: Sígueme, 2005.

GONZALEZ, Justo. *Uma História do Pensamento Cristão: Da Reforma Protestante ao século 20*. Vol. 3. Tradução de Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GUNKEL, Hermann. *Genesis: Übersetzung und Erklärung* (Handkommentar zum Alten Testament). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

_____. *Introducción a los Salmos*. Clásicos de la Ciencia Bíblica, 1. Traducción de Juan Miguel Diaz Rodelas. Valencia: Edicep, 1993.

_____. *Israel and Babylon: The influence on Israelite Religion*. Cambridge: James Clarck & Co, 2010.

_____. *The Legends of Genesis: The biblical Saga and History*. New York: Schocken Books, 1964.

GUREVICH, Aaron. *Bakhtin e Sua Teoria do Carnaval*. In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. *Uma História Cultural do Humor*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000, p.83-92.

HAMBURGER, Kate. *A Lógica da Criação Literária – 2ª edição*. Col. Estudos, 14. Tradução de Margot P. Malnic. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

HARNACK, Adolf von. *O que é o Cristianismo?* São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

HAULOTTE, E. *Legibilidade das “Escrituras”*. In: CHABROL, C. *Semiótica Narrativa dos Textos Bíblicos*. Tradução de Katia Hakim Chalita. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980, p.94-119.

HENZE, Mathias. *Os Pseudepígrafos do Antigo Testamento Hoje: Os Antigos Escritos de Israel na Pesquisa Moderna*. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.[org.]. *Apocripticidade: O cristianismo primitivo para além do cânon*. Col. cristianismo primitivo em debate. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p.39-62.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a Espiral da Violência: Resistência judaica popular na Palestina Romana*. Col. Bíblia e sociologia. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Jesus e o Império: O reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

_____; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus* 2ª edição. Col. Bíblia e sociologia. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 2007.

IBER, Gerhard. Apêndice: Bibliografia recente sobre la história de las formas. In: DIBELIUS, Martin. *La historia de las formas evangelicas* (Clásicos de la Ciencia Bíblica II). Traducción de Juan Miguel Diaz Rodelas. Valencia: Intitución San Jeronimo, 1971, p. 289-301.

IVANOV, V. V. *La teoria semiótica del carnaval como laintervención de opuestos bipolares*. In: ECO, Umberto; IVANOV, V. V; RECTOR, Monica. *Carnaval* - 2ª edición. Traducción de Monica Mansour. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1989, p.21-47.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação* – 7ª edição. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1974.

JAKUBINSKI, Lev. *Sobre a Fala Dialogal*. Col. Linguagem, 65. Tradução de Dóris de Arruda C. da Cunha e Suzana Leite Cortez. São Paulo: Parábola, 2015.

JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus* – 5ª edição. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1986.

KAEFER, José Ademar. A Arqueologia e a Nova Compreensão da História de Israel e Judá. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.] *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. Col. Sociologia e religião. São Paulo: Paulus, 2015, p.413-443.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* – 5ª Edição. Tradução de Manuela Pinto e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *Análise da Conversação: Princípios e métodos* (Coleção: Na ponta da língua; 16). Tradução de Carlos Piovezani Filho. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

KIRST Nelson; KILPP Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português* – 18ª edição. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2004.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: Vol II. História e Literatura do Cristianismo Primitivo*. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KRISTEVA, Julia. *Introdução a Semanálise* – 3ª edição. Col. Estudos, 272. Tradução de Lucia Helena França Ferraz. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Isabel Fonseca Leal Ferreira e João Paixo Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LAUSBERG, Henrich. *Elementos de Retórica Literária* – 6ª Edição. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Manual de Retórica Literária: Fundamentos de una ciencia de la literatura* (3 vol.). Madrid: Editorial Gredos, 1966.

LEITE, Francisco Benedito. “*Ele está fora de si*”: O evangelho conforme Marcos e a teoria da gênese do Romance de Mikhail Bakhtin. In: SOUSA, Rodrigo Franklin; LEITE, Francisco Benedito [orgs.]. *Literatura Cristã Primitiva: olhares bakhtinianos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p.45-54.

_____; TELES, José Edilson [orgs.]. *Hermenêuticas do Mito: Ensaio sobre conceito, linguagem e imaginário*. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

_____. *O carnaval como mito*. In: LEITE, Francisco Benedito; TELES, José Edilson [orgs.]. *Hermenêuticas do Mito: Ensaio sobre conceito, linguagem e imaginário*. Curitiba: Editora Prismas, 2018, p.13-34.

_____; TELES, José Edilson [orgs.]. *Hermenêuticas do Mito: Ensaio sobre conceito, linguagem e imaginário*. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

LEPARGNEAU, Hubert. *Introdução aos Estruturalismos*. São Paulo: Editora Herder/Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

LESSING, GottholdEphraim. *Escritos Filosóficos y Teológicos*. Edición preparada por AgustinAndreu Rodrigo. Col. Clássicos para una biblioteca contemporanea. Madrid: Editora Nacional, 1982.

_____. *Philosophical and Theological Writings*. Col. Cambridge Texts in the history of philosophy. Tradution and Edition of H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LIDDELL, H. G; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon: Revised and Augmented Throughout by Sri Henry Stuart Jones with assistance of Roderick McKenzie and with cooperation of many scholars, with a revised supplement*. Oxford: Oxford/Claredon Press, 1996.

_____; _____. *Greek-English Lexicon: For the study of Classical Greek and Bible Study (Abridged)*. Simon Wallenberg Press, 2007.

LOTMAN, Iuri M. *Sobre algumas dificuldades de princípio na descrição estrutural de um texto*. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini. SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. *Semiótica Russa*. Coleção debates 162 – 2ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 131-138.

_____. *Sobre o problema da tipologia da cultura*. Tradução de Lucy Seki. In: SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. *Semiótica Russa*. Coleção debates 162 – 2ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 31-42.

LOURENÇO, Frederico. *O Livro Aberto: Leituras da Bíblia*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2016.

LUKAKS, Georg. *A Teoria do Romance: Um ensaio histórico-filosófico das formas da grande épica*. Col. Espírito Crítico. Tradução, prefácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

MAINGUENEAU, Dominic. *Les multiplex discours: Diversité des analyses de discours*. In: *L'analyse du discours: Introduction aux lectures de l'archive*. Paris: Hechette Supérieur, 1991.

MANN, C. S. *Mark: a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible; volume 27. New York/London/Toronto/Sydney/ Auckland: The Anchor Bible Doubleday, 1986.

MARCUS, Joel. *El Evangelio Según Marcos (Mc 1-8)*. Traducción de Xabier Pikaza. Col. Biblioteca de Estudios Bíblicos, 130. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

MARGUERAT, Daniel [org.]. *Novo Testamento: História, escritura e teologia – 2ª edição*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

- _____. *Parábola*. CB 75. Estrella Editorial Verbo Divino, 1992.
- _____. *The First Christian Historian: Writing the 'Acts of the Apostles'*. Society for New Testament Studies. Monograph Series; 121. Translated by Ken McKinney, Gregory J. Laughery and Richard Bauckham. Cambridge University Press, 2002.
- _____; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: Iniciação à análise narrativa*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- _____; ESCAFFRE, A. Wénin B. *En Torno a los Relatos Bíblicos*. CB 127. Estrella Editorial Verbo Divino, 2005.
- MEDVEDEV, Pavel N. *O método formal nos estudos literários: Introdução crítica a uma poética sociológica*. Tradução de Ekaterina Vólkova Américo e Sheila Grillo. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- MELETÍNSKI, Eleazar M. *Harmonia Mítica com o Cosmos*. In: BERNADINI, Aurora Forni. FERREIRA, Jerusa Pires [org]. *Mitopoéticas: Da Rússia às Américas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.
- MESCHONNIC, Henri. *Poética do Traduzir*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- MEYER, Michel. *A Problematologia: filosofia, ciência e linguagem*. Lisboa: Dom Quixote, 1991.
- _____. *Questões de Retórica: Linguagem, Razão e Sedução*. Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Edições 70, 2007.
- MIELETÍNSKI, Eleazar M. *Tipologia estrutural e folclore*. Tradução de Aurora Forni Bernadini. In: SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. *Semiótica Russa*. Coleção debates 162 – 2ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 43-59.
- _____. *A Poética do Mito*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- MINOIS, Georges. *História do Riso e do Escárnio*. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- MORSON, Gary M; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin: Criação de uma prosaística*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2008.
- MOSCA, Lineide do Lago Salvador. [org]. *Retóricas de Ontem e de Hoje – 3ª Edição*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- MOUNCE, William D. *Fundamentos do Grego Bíblico*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- MUECKE, D. C. *Ironia e o Irônico*. Col. Debates, 250. Tradução Geraldo Gerson de Souza. São Paulo, Perspectiva, 1995.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. (Coleção Grande Comentário Bíblico) Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

NADELLA, Raj. *Dialogue Not Dogma: Many Voices in the Gospel of Luke*. Library of New Testament Studies, 431. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury, 2011.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, 1955.

NEIRYNCK, Frans. *O Problema Sinótico*. In: BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph A; Roland E. Murphy [Eds.]. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução: Celso Eronides Fernandes. Santo André/Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2011, p.49-64.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Visão Dionisíaca do Mundo*. E outros textos de juventude. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Ecce Homo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Escritos sobre Retórica*: Edición y Traducción de Luis Enrique de Santiago Gervós. Clásicos de la cultura. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dioniso*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O Nascimento da Tragédia*: ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Tradução de Fernando de Barros Moraes. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

NOGUEIRA, Paulo A. S.[org.]. *Apócrifidade*: O cristianismo primitivo para além do cânon. Col. cristianismo primitivo em debate. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

NOGUEIRA, Paulo A. S. *Apócrifidade*: Os apócrifos cristãos no estudo do cristianismo primitivo. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.[org.]. *Apócrifidade*: O cristianismo primitivo para além do cânon. Col. cristianismo primitivo em debate. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p.15-37.

_____. [org.]. *Linguagens da Religião*: Desafios, métodos e conceitos centrais. Col. Estudos de religião. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. *Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo*. Col Academia Bíblica. São Paulo: Paulus, 2018

_____. *Religião como texto*: contribuição da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.]. *Linguagens da Religião*: Desafios, métodos e conceitos centrais. Col. Estudos de religião. São Paulo: Paulinas, 2012, p.13-30.

_____. *Religião e ficcionalidade*: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.] *Religião e linguagem*: abordagens teóricas interdisciplinares. Col. Sociologia e Religião. São Paulo: Paulus, 2015, p.115-142.

_____. [org.] *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. Col. Sociologia e religião. São Paulo: Paulus, 2015.

NORDEN, Eduard. *Dio Ignoto: Ricerchesullastoriadella forma deldiscorso religioso*. Letteratura cristiana ântica, Studi. Brescia Morcelliana, 2002.

NOTOVITCH, Nicolas. *La Vie Inconnue de Jésus-Christ* – 7ª edição. Col. La Bibliothèque Russet Slave (Littérature Russe). Paris: Ollendorff, 1894.

OMANSON, Roger L. *Variantes do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Adaptação do comentário textual de Bruce M. Metzger às necessidades de tradutores e estudiosos da crítica textual. Tradução e Adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OPORTO, Santiago Guijarro. *Ditos Primitivos de Jesus: Uma introdução ao “Proto-evangelho de ditos Q”*. Tradução de Thiago F. R. Gambi. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. Tradução de Maria E. de Almeida Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIKAZA, Xavier. Prólogo. In: BULTMANN, Rudolf. *História de la Tradición Sinóptica*. Traducción de Constantino Luís Garrido. Salamanca: Sigueme, 2000, p.10-67.

RAGON, Elói. *Gramática Grega*. Inteiramente reformulada por A. Dain, J. -A. de Foucault, P. Poulain. Tradução de Cecília Batalotti. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REIN, Mercedes. *Ernst Cassirer – Cuaderno de Filosofia del Lingaje; 2*. Montevideo: Universidad de la Republica: Facultad de Humanidade y Ciências. Instituto de Filologia – Departamento de Linguística, 1959.

RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris: Librairie Nouvelle, 1870.

RENFREW, Alastair. *Mikhail Bakhtin*. Tradução de Marcos Marcionilo. Col. Lingua[gem; 79. São Paulo: Parábola, 2015.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Marcos como relato*. Tradução para o espanhol: Rosa Ana Martín Vegas. Salamanca: Sigueme, 2002.

RICOEUR, Paul. *A forma da narrativa*. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. Apresentação de François-Xavier Amherdt; Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.139-167.

_____. *A Hermenêutica Bíblica*. Apresentação de François-Xavier Amherdt; Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *A hermenêutica Bíblica. Esboço*. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. Apresentação de François-Xavier Amherdt; Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.131-138.

_____. *A Metáfora Viva* – 2ª edição. Col. Leituras Filosóficas. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *La Métaphore Vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

_____. *Resposta a David Stewart*. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. Apresentação de François-Xavier Amherdt; Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.93-100.

ROSENFELD, Anatol. *Cassirer*. In: CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito* – 4ª edição. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. Col. Debates, 52. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013, p.9-14.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento* – 2ª edição. Tradução de Irineu Rebuske. São Paulo: Paulus, 2005.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação* – 6ª edição. Tradução de Celso Reni Brada. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *The Christian Faith*. London/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury T&T Clarck, 2016.

SCHMIDT, Karl Ludwig. *Der Rahmen Der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur Ältesten Jesusüberlieferung*. Darmstadt: Wissenschaft Lichen Buchgesellschaft, 1969.

_____. *The Place of the Gospels in the General History of Literature*. Translated by Byron R. McCane. Columbia: South Carolina Press, 2002.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento* – 3ª edição. Tradução de AnnemerieHöhn. São Leopoldo/EST: Sinodal, 2004.

SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. *Semiótica Russa*. Coleção debates 162 – 2ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. Col.Bíblica Loyola, 43. Tradução de WenerFuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Col. Dicionários. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica* – 3ª edição. Col. Estudos, 12. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Sabatai Tzvi: O messias místico* (Associação Universitária de Cultura Judaica). Tradução de Attílio Cancian, Ari Solon e Jacob Guinsburg. História Col. Estudos; 141. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico: Um estudo crítico de seu progresso. De Reimarus a Wrede*. Tradução de Wolfgang Fischer, Sérgio Paulo de Oliveira e Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003.

SÉRIOT, Patrick. *Volosinov e a Filosofia da Linguagem*. Col. Linguagem, 62. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2015.

SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia da Exegese Bíblica*. Col. Bíblia e História. São Paulo: Paulinas, 2000.

SIMIAN-YOFRE, Horácio [org.]. *Metodologia do Antigo Testamento – 2ª edição*. Col. Bíblica Loyola, 28. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SKA, Jean Louis. *Sincronia e análise narrativa*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio [org.]. *Metodologia do Antigo Testamento – 2ª edição*. Col. Bíblica Loyola, 28. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.123-148.

SMITH, Morton. *Jesus The Magician*. New York: Barnes & Nobles Books, 1993.

SOULEN, Richard N; SOULEN,R. Kendall. *Handbook of Biblical Criticism*. Cambridge: James Clarck &Co, Ltda., 2002.

SOUSA, Rodrigo Franklin. *A crítica da forma e conceito bakhtiniano de gêneros discursivos*. In: SOUSA, Rodrigo Franklin; LEITE, Francisco Benedito [orgs.]. *Literatura Cristã Primitiva: olhares bakhtinianos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p.31-44.

_____; LEITE Francisco Benedito. [Org.]. *Literatura Cristã Primitiva: Olhares Bakhtinianos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*. Second Edition. London: MacMillan Press., 1966.

THEISSEN, Gerd. Epílogo. In: BULTMANN, Rudolf. *História de la Tradición Sinóptica*. Traducción de Constantino Luís Garrido. Salamanca: Sigueme, 2000, p.447-488.

TODOROV, Tzvetan. *Crítica da Crítica: Um romance de aprendizagem*. Tradução de Maria Angélica Dêangeli e Norma Wimmer. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. *Mijaíl Bajtín: El principio dialógico*. Série Traducciones; 6. Traducción de Mateo Cardona Vallejo. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Imprensa Patriótita, 2013.

_____. *Os Gêneros do Discurso*. Col. Ensino Superior. Tradução de Elisa Angotti Kosssovitch. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

_____. *Poética da Prosa*. Col. Tópicos. Tradução de Claudia Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Simbolismo e Interpretação*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Teoria da literatura: Textos dos formalistas russos*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. *Teorias do Símbolo*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

V COLÓQUIO UERJ: ERICH AUERBACH. Rio de Janeiro: Uerj/Imago, 1994.

VERMES, Geza. *Jesus e o Mundo do Judaísmo* – 2ª edição. Col. Bíblica Loyola, 17. Tradução de Adail Ubiraja Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VERMES, Geza. *Jesus, El Judío: Los evangelios leídos por um historiador* – 2ª edición. Traducción de José Manuel Álvarez Flores y Ángel Pérez. Barcelona: Muchnik Editores, 1979.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos em Seus Mitos?* Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp: 2014.

_____. [org.]. *História da Vida Privada: Do Império ao Ano Mil*. Vol. I. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O Império Romano*. In: VEYNE, Paul [org.]. *História da Vida Privada: Do Império ao Ano Mil*. Vol. I. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.17-211.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais da Igreja*. Tradução: Ilson Kayser. Santo André, 2005.

VINES, Michael. *The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and the Jewish Novel*. Society of Biblical Literature, Number 3. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.

VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). *Marxismo e Filosofia da Linguagem: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

VOYSEY, Charles [ed.] *Fragments from Reimarus*. Traslated by Gotthold Ephraim Lessing. London and Edinburgh: Willians and Nogate, 1879.

WAIZBORT, Leopoldo. *A estreia de Erich Auerbach nos estudos literários*. In: AUERBACH, Erich. *A Novela no Início do Renascimento: Itália e França (Série Erich Auerbach)*. Tradução de Tercio Redondo. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 105-143.

_____. *Erich Auerbach e a condição humana*. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang[orgs.]. *O Pensamento Alemão no Século XX*. VOL II. Col. Cosac Naify Portátil 20. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p.175-218.

WEBB, Geoff R. *Mark at the Threshold: Applying Bakhtinian Categories to Markan Characterisation*. Biblical Interpretation Series, volume 95. Leiden/Boston: Brill, 2008.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia* – 7ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

WEIL, Simone. *A Condição Operária e Outros Estudos sobre a Opressão*. Col. O Mundo Hoje; 32. Tradução de Therezinha G. G. Longlada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

WEISS, Johannes. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Edited by Richard H. Hiersand David L. Holland. California: Scholars Press, 1971.

WHITE, Hyden. *Meta-História: A imaginação histórica do século XIX*. Col. Ponta; 4. Tradução de José Laurênio de Melo. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre Crítica da Cultura*. Col. Ensaio de Cultura; 6. Tradução de Alípio Correia de Franco Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceitos Fundamentais de História da Arte* – 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

WREDE, Wilhelm. *The Messianic Secret*. Translated by J. C. G. Greig. Cambridge and London: James Clarke & Co Ltd, 1971.

WULF, Christoph. *Homo Pictor: Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. Tradução de Vinícius Spricigo. São Paulo: Hedra: 2013.

ZABATIERO, Julio. *Manual de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.