

ANDERSON DE OLIVEIRA LIMA

A BÍBLIA COMO LITERATURA NO BRASIL:  
História e Análise de Novas Práticas de Leitura Bíblica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie como  
requisito para a obtenção do título de doutor em letras.

ORIENTADOR: Prof. Dr. João C. Leonel Ferreira

São Paulo

2015

L732b Lima, Anderson de Oliveira

A bíblia com literatura no Brasil : história e análise de novas práticas de leitura. / Anderson de Oliveira Lima – 2015.

210 f. : il. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2015.

Referências bibliográficas: f. 200-210.

ANDERSON DE OLIVEIRA LIMA

A BÍBLIA COMO LITERATURA NO BRASIL: HISTÓRIA E ANÁLISE DE  
NOVAS PRÁTICAS DE LEITURA BÍBLICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie como  
requisito para a obtenção do título de doutor em letras.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. João C. Leonel Ferreira  
Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marisa Philbert Lajolo  
Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM)

---

Prof. Dr. Alexandre Huady Torres Guimarães  
Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM)

---

Prof. Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero  
Faculdade de Pindamonhangaba (FAPI)

---

Prof. Dr. Alex Villas Boas Oliveira Mariano  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

## RESUMO

Este trabalho de pesquisa procura explicar o que é ler a Bíblia como literatura no Brasil. Ele parte de uma pesquisa bibliográfica que compara os títulos publicados no mercado editorial brasileiro a partir da década de 1990 e que propuseram abordagens literárias dos livros bíblicos. Dessa pesquisa conclui-se que não há uma perfeita homogeneidade entre obras e autores, mas que há uma redução da presença mediadora das instituições religiosas no processo de leitura bíblica, o que permite que se dê maior atenção aos aspectos estéticos desses textos e à sua importância como patrimônio cultural. Porém, se por um lado as mediações religiosas são reduzidas, por outro temos a presença mais determinante de outras forças mediadoras, a de instituições acadêmico-literárias seculares que exigem a adequação dos críticos às teorias literárias contemporâneas. Da avaliação dos títulos que propõem as abordagens literárias da Bíblia no Brasil, tanto de autores estrangeiros como nacionais, também foi possível distinguir duas linhas de trabalho que se diferenciam de modo explícito pelas editoras que os publicaram. Um desses grupos, publicado por editoras não-religiosas, é formado por críticos literários que em dado momento se interessaram pela Bíblia, mais especificamente por seu valor literário e por sua importância para a compreensão da produção artística do mundo ocidental. Para estes o maior desafio foi superar o preconceito que mantinha a Bíblia isolada das demais obras literárias, fazendo-a um objeto de interesse exclusivo de religiosos. O outro grupo, publicado por editoras religiosas, é formado por críticos que geralmente iniciaram suas trajetórias pela teologia, pela exegese bíblica e que, seguindo os primeiros, passaram a empregar teorias literárias contemporâneas em suas leituras a fim de aperfeiçoar a prática de interpretação bíblica que já conheciam. Para estes as novas formas de ler representam avanços no sentido que ajudam na superação dos paradigmas historicistas da exegese tradicional.

**Palavras-Chave:** Bíblia como literatura; Exegese bíblica; Crítica literária; Teoria literária; História da leitura bíblica.

## ABSTRACT

This research work proposes to verify the meanings of reading the Bible as literature in Brazil. It starts by a bibliographical research that compares the titles launched in Brazilian publishing market from the 1990s and that have offered literary approaches for the biblical books. By this research it's possible to point out that there's no homogeneity among works and authors, while there's a more fluid mediating interference of religions groups on the process of biblical reading, what allows greater care to these texts aesthetic aspects as well as their importance as a cultural patrimony. On the other hand, at the same time that religious mediations are reduced, there's also the strong influence of other mediating forces, such as secular academical literary institutions that urge for critics' fitting to contemporary literary theories. Considering the evaluation of titles that correspond to literary approaches of the Bible in Brazil, either from foreign or native authors, it was also possible to distinguish two work views that are explicitly differentiated by the editors that have published them. The first group, published by secular publishers, is formed by literary critics that have got interested in the Bible, especially by its literary value and importance for the understanding of western artistical production. For those, the greatest challenge was to overcome prejudice that put the Bible apart from other literary works, being therefore considered of importance only within religious subjects. The other group, published by religious editors, is formed by critics that have started their studies in theological fields, by biblical exegesis and, similar to the first ones, moved to contemporary literary theories in theirs studies in order to improve the already known biblical interpretation. For this second group, these new reading strategies represent improvements as long as they are helpful tools to overcome historical paradigms from traditional exegesis.

**Key-Words:** Bible as literature; Biblical exegesis; Literary Criticism; Literary Theory; History of the biblical reading.

# SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	<b>8</b>
<b>1 A BÍBLIA E A LITERATURA</b> .....	<b>11</b>
1.1 O QUE É LITERATURA? .....	12
1.2 OS SISTEMAS LITERÁRIOS .....	19
1.3 A BÍBLIA E SUA RELAÇÃO COM O CÂNON LITERÁRIO OCIDENTAL .....	21
1.4 AS MEDIAÇÕES DA LEITURA E A BÍBLIA COMO LIVRO .....	24
<b>2 PRÁTICAS DE LEITURA BÍBLICA</b> .....	<b>32</b>
2.1 AS ORIGENS DA BÍBLIA E OS PRINCÍPIOS DA ABORDAGEM RELIGIOSA.....	32
2.2 OS ESTUDOS BÍBLICOS MODERNOS COMO CRÍTICA HISTÓRICA .....	44
2.3 A LEITURA BÍBLICA E AS TEORIAS LITERÁRIAS DO SÉCULO XX .....	49
<b>3 A BÍBLIA COMO LITERATURA NO MERCADO EDITORIAL BRASILEIRO</b> .....	<b>56</b>
3.1 A BÍBLIA COMO LITERATURA NOS CÍRCULOS LIVREIROS NÃO RELIGIOSOS .....	56
3.1.1 Robert Alter: A Arte da Narrativa Bíblica .....	56
3.1.2 Robert Alter e Frank Kermode: Guia Literário da Bíblia .....	62
3.1.3 Northrop Frye: O Código dos Códigos .....	67
3.2 A BÍBLIA COMO LITERATURA NOS CÍRCULOS LIVREIROS RELIGIOSOS .....	76
3.2.1 José Pedro Tosaus Abadia: A Bíblia como Literatura .....	77
3.2.2 John B. Gabel e Charles B. Wheeler: A Bíblia como Literatura.....	81
3.2.3 Vários Autores: A Bíblia Pós-Moderna .....	87
3.2.4 Daniel Marguerat e Yvan Bourquin: Para Ler as Narrativas Bíblicas .....	91
3.3 A BÍBLIA COMO LITERATURA POR AUTORES BRASILEIROS.....	95
3.3.1 Eliana B. Malanga: A Bíblia Hebraica como Obra Aberta .....	95
3.3.2 Júlio Zabatiero: Manual de Exegese .....	98
3.3.3 Júlio Zabatiero e João Leonel: Bíblia, Literatura e Linguagem .....	103
3.4 PRIMEIRAS CONCLUSÕES .....	111
<b>4 PARA LER A BÍBLIA COMO LITERATURA</b> .....	<b>114</b>
4.1 A LEITURA DA BÍBLIA COMO LITERATURA.....	114

4.1.1 A Bíblia não Precisa ser lida Religiosamente .....	115
4.1.2 A Bíblia não Precisa ser lida como Fonte Histórica.....	117
4.1.3 A Bíblia deve ser Interpretada.....	123
4.1.4 Uma Leitura (Ainda) Centrada no Texto .....	126
4.1.5 Uma Nova Perspectiva de Unidade Textual .....	131
4.2 EXEMPLOS DE LEITURA .....	135
4.2.1 Harold Bloom: Lendo a Bíblia em Busca de Sabedoria.....	136
4.2.2 Jack Miles: O Biógrafo de Deus .....	144
4.2.3 João Leonel: Exegese e Teoria Literária.....	151
<b>5 LENDO A BÍBLIA COMO LITERATURA: EXERCÍCIO DE ANÁLISE SOBRE MATEUS 1.18-25 .....</b>	<b>158</b>
5.1 INTRODUÇÃO À LEITURA .....	158
5.1.1 Sobre Tradução .....	159
5.1.2 Sobre Delimitação.....	161
5.2 O LIVRO DA ORIGEM DE JESUS CRISTO – CONTEXTO LITERÁRIO .....	163
5.3 UMA GRAVIDEZ SUSPEITA (V.18).....	175
5.4 O ATO DE JUSTIÇA (V. 19).....	179
5.5 UM MENSAGEIRO ANUNCIA O SALVADOR (V. 20-21) .....	185
5.6 EMANUEL – A LEITURA BÍBLICA DE MATEUS (V. 22-23).....	190
5.7 COMO MANDOU O MENSAGEIRO DO SENHOR (V. 24-25) .....	192
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>197</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>200</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nosso interesse duradouro pela literatura bíblica e pelos diferentes modos de lê-la nos conduziu até a presente pesquisa. O desejo de produzi-la nasceu do desejo por entender melhor o que se queria dizer quando um livro anunciava ler a Bíblia *como literatura*. No início julgamos que tal dúvida poderia ser sanada ao fazermos a leitura de alguns desses livros, porém, o contínuo contato com essa bibliografia só nos fez cômicos de quão heterogêneo era o tratamento que se dava à Bíblia nessa produção. Os autores que lamos não adotavam os mesmos pressupostos nem se utilizavam dos mesmos métodos, mas, ainda assim, pareciam se aproximar uns dos outros pelo interesse na aplicação, em suas leituras bíblicas, de teorias literárias que foram desenvolvidas ao longo século XX e pelo modo como lidavam com as práticas mais tradicionais de leituras bíblicas, religiosas e exegéticas.

Nas páginas que seguem procuramos levar esse trabalho de pesquisa adiante, empenhando mais tempo e esforço na leitura desses títulos a fim de obter resultados mais seguros. Portanto, entender o que é ler a Bíblia como literatura no cenário nacional e atual é nosso principal objetivo. Para isso escolhemos avaliar os livros da área publicados no Brasil, e temos um motivo para nos limitarmos a esse suporte: o livro é, especialmente quando o número de títulos de uma determinada área se multiplica, uma evidência de que o mercado editorial, quase sempre movido mais por interesses econômicos do que intelectuais, reconhece um público interessado nessa produção, dando-nos um sinal de que a área em questão já possui certa expressividade.<sup>1</sup> Fica assim anunciado o caráter essencialmente bibliográfico do nosso trabalho de pesquisa, assim como alguns dos limites para a aplicação de seus resultados.

O trabalho apresenta nossas análises dos principais títulos publicados no Brasil que abordam a Bíblia desde essa nova perspectiva literária, assim como uma síntese dos resultados dessa pesquisa, feita com o intuito de expor o que é ler a Bíblia como literatura na ótica dos autores e seus editores, que escolheram disponibilizar especificamente tais títulos aos leitores

---

<sup>1</sup> Outros caminhos possíveis para se pesquisar essas abordagens literárias da Bíblia no Brasil seriam: a) através do contato direto com leitores que empregam esse tipo de abordagem literária, ou b) pelo exame de textos cujos suportes não se limitam ao livro impresso, ou seja, levando em conta também artigos acadêmicos ou outras manifestações discursivas relacionadas. Esses caminhos foram descartados nessa pesquisa porque julgamos que eles nos conduziram a resultados mais pontuais, quase sempre elitistas, e em geral imprecisos.



brasileiros.<sup>2</sup> Isso nos permitiu saber quando os leitores brasileiros passaram a ter contato com essas práticas de leitura importadas. Claro que leitores mais interessados já haviam tomado conhecimento dessas obras antes de suas traduções e publicações nacionais, pelo que a influência delas em suas leituras já se mostrava antes dessas iniciativas editoriais que estamos priorizando. Todavia, aqui tais leitores foram considerados exceções, especialistas de pequeno número que não nos permitem afirmar que a Bíblia já era lida como literatura no Brasil.

Além da análise bibliográfica, editorial e da avaliação das convergências e divergências entre os autores e seus trabalhos, também sentimos a necessidade de comprovar uma suspeita: a de que as abordagens literárias que estavam sendo empreendidas eram em parte reações a práticas de leitura bíblica mais antigas. Isso trouxe para nosso trabalho a exigência de se fazer uma breve pesquisa de caráter historiográfico a fim de compreender as principais práticas de leitura bíblica desenvolvidas nos últimos dois mil anos. Desse ponto de vista a iniciativa de ler a Bíblia como literatura parece não passar de um projeto de renovação ou atualização dessas antigas formas de ler: para alguns, é um caminho de renovação da exegese bíblica; para outros, um modo de incluir a Bíblia noutra tradição de leitura, a da crítica literária secular<sup>3</sup> à qual pertencem.

Nosso trabalho desenvolverá os temas acima anunciados do seguinte modo: trará primeiro uma discussão teórica sobre a Bíblia e sua leitura num contexto literário mais amplo. No primeiro capítulo procuramos demonstrar com melhores argumentos que em nenhum momento o que se questiona é o status literário da Bíblia, mas sua relação com as demais obras do cânon literário ocidental e o modo apropriado de lidar com esse livro, o que é definido pelas instituições que, em diferentes contextos, fazem a mediação entre o leitor e o livro. Depois, no segundo capítulo, apresentamos uma pesquisa de caráter historiográfico sobre a história da leitura bíblica e as abordagens religiosas, exegéticas e literárias. Isso deve fortalecer a hipótese de que a reação ou negação frente àquelas antigas formas de ler são determinantes para o novo

---

<sup>2</sup> Como os autores aqui estudados são em geral falantes de língua inglesa cuja influência se pode notar em diversos países, acreditamos que os resultados não difeririam muito caso estudássemos os mesmos modos de ler a Bíblia noutras partes da América ou da Europa, no entanto, seremos contidos ao deixar nossas afirmações sempre limitadas ao cenário brasileiro, considerando que neste espaço mais limitado a pesquisa pode levar em conta quase toda a produção bibliográfica desse ramo.

<sup>3</sup> O *secularismo* foi definido por Jacques Berlinerblau como um compromisso com o pensamento crítico que nasceu para questionar o senso comum, as representações coletivas, ortodoxas, sejam elas de ordem religiosa, política ou científica. O *secularismo*, portanto, não deve ser entendido apenas como algo oposto ao *religioso*, mas como um modo crítico de encarar a realidade que acaba, naturalmente, confrontando as instituições religiosas mais conservadoras. É neste sentido que empregaremos o termo ao longo deste trabalho para definir as novas abordagens literárias da Bíblia. Assim, sempre assumiremos que “[...] o estudo secular da Bíblia Hebraica (ou de qualquer texto sagrado) é animado por um espírito crítico”, pronto a questionar as tradições estabelecidas pela história de seus usos (BERLINERBLAU, 2005, p. 7. Tradução nossa).

momento da história da leitura bíblica. No terceiro capítulo mapeamos a chegada dessa abordagem literária da Bíblia no Brasil percorrendo sobre os principais títulos publicados por aqui desde o final do século passado. Nesse ponto o leitor já poderá distinguir claramente os dois tipos de praticantes dessa leitura: de um lado estão os antigos exegetas, que, geralmente mantêm algum vínculo religioso institucional, publicam suas obras em editoras religiosas e destinam seus trabalhos a um público que em sua maioria se relaciona com a Bíblia de maneira religiosa. Do outro lado estão os críticos literários seculares que quase sempre estão habituados à análise de obras literárias mais modernas. A desvinculação religiosa se mostra em seus discursos, assim como nas editoras que os publicam. No quarto capítulo acrescentaremos nossas avaliações a respeito das convergências observadas entre os autores que leem a Bíblia como literatura, enumerando as características mais presentes a fim de oferecer uma síntese dos elementos que oferecem alguma unidade a essas novas abordagens. No mesmo capítulo procuramos reafirmar as conclusões alcançadas ao examinar um novo grupo de obras e autores, que serão apresentados como representantes dos modos de ler acima expostos que estão produzindo análises de textos bíblicos e pondo em funcionamento os princípios anteriormente observados. Finalmente, no último capítulo faremos uma experiência mais pessoal ao analisar um texto bíblico a partir de todas as informações anteriormente expostas. Nossa leitura tomará uma narrativa do nascimento de Jesus, a do Evangelho de Mateus 1.18-25, para pôr em prática os mecanismos interpretativos assimilados enquanto também discutimos as virtudes e limitações dessa e de outras formas de ler a Bíblia.

Dizem que há três tipos de teses possíveis: pode-se produzir trabalhos teóricos, com propostas que pretendem trazer inovações para o campo de pesquisa em que se inserem; pode-se também produzir trabalhos analíticos, onde conceitos preexistentes são testados, aplicados a objetos específicos para que sejam aperfeiçoados; por fim, pode-se produzir trabalhos que avaliem os dois primeiros tipos, ou seja, trabalhos que estudem teorias e aplicações, criticando-os e posicionando-os em seus respectivos contextos a partir de uma perspectiva histórica de longa ou curta duração. Diríamos que nosso projeto executa um trabalho desse terceiro tipo, estudando as leituras bíblicas recentes que se utilizam das teorias literárias contemporâneas e reagem às antigas, mas não esquecidas, práticas de leitura.

## A BÍBLIA E A LITERATURA

O que é ler a Bíblia como literatura? A expressão *a Bíblia como literatura* não é nova,<sup>4</sup> mas nas últimas décadas ganhou especial notoriedade. De um ponto de vista global, ela apareceu cada vez com maior frequência a partir da década de 1970, dando nome a livros<sup>5</sup> e supostamente identificando um novo paradigma para a interpretação bíblica (SOMMERS, 2007, p. 78). Limitando um pouco nossos horizontes e pensando sobre os primeiros sinais dessas abordagens literárias da Bíblia no Brasil, veremos que a expressão só chegou ao cenário editorial brasileiro a partir da década de 1990 e que, devido à variedade das leituras bíblicas que se denominam *literárias*, ainda é difícil determinar o que é ler a Bíblia como literatura no Brasil.

Para aqueles que não são iniciados na disciplina a ideia de que alguns estudiosos contemporâneos leem a Bíblia *como literatura* pode provocar questionamentos em relação ao próprio status da Bíblia. Será que só mediante essas novas abordagens a Bíblia se tornou literatura? Partindo desse primeiro estranhamento julgamos necessário, para abrir nosso trabalho, discutir o próprio conceito de *literatura*, nos envolvendo numa discussão que não é nova nem tampouco simples, mas cuja execução nos dará melhores condições de entender como

---

<sup>4</sup> Segundo David Norton em *The History of the English Bible as Literature*, a expressão *Bíblia como literatura* foi usada pela primeira vez por Matthew Arnold em 1875 (NORTON, 2004, p. 368).

<sup>5</sup> No cenário norte-americano e europeu o leitor pode encontrar uma variedade considerável de obras disponíveis com títulos desse tipo ao fazer uma busca superficial pelas palavras *The Bible as Literature* nalgum site que comercializa livros. Por exemplo, numa busca desse tipo encontramos: de Glen Cavaliero e T. R. Henn, a Taunton Press publicou *The Bible as Literature* em 2008. A Lightning Source publicou em 2006 outro *The Bible as Literature*, dessa vez de Irving Francis Wood e Elihu Grant. Também temos um *The Bible as Literature* de John P. Peters, Richard Green Moulton e A. B. Bruce, publicado pela Bibliolife em 2009. Além disso, há muitos outros títulos parecidos, como a obra de James S. Ackerman e Thayer S. Warshaw intitulada *The Bible as/in Literature* de 1995 pela Prentice Hall, e *Reading the Bible as Literature: An Introduction*, de Jeanie C. Crain, publicado em 2010 pela Polity Press. No Brasil, ainda que a produção seja bem mais modesta, algumas editoras têm se empenhado na tradução e publicação de títulos como esses. Podemos citar alguns exemplos, tais como *A Bíblia como Literatura* de John Gabel e Charles Wheeler, publicado pela editora Loyola em 2003, e *Leia a Bíblia como Literatura* de Cássio Murilo Dias da Silva, também da Loyola, de 2007. A editora Vozes também publicou o seu *A Bíblia como Literatura*, mas de José Pedro Tosaus Abadía, no ano 2000.

a Bíblia é considerada e lida quando tomada como objeto dos estudos literários contemporâneos.

## 1.1 O QUE É LITERATURA?

Sempre houve quem afirmasse que a Bíblia, a despeito de seu prestígio como obra religiosa, tem valor literário. Se avaliada a partir de suas virtudes estéticas, diriam, ela também se mostra digna de nossa atenção. Para defender essa posição vários críticos tentaram, especialmente a partir de fins do século XIX, demonstrar a adequação dos textos bíblicos aos valores que a crítica literária moderna havia estabelecido para a avaliação e rotulação das obras literárias. Sublinhava-se, como fez o teólogo escocês John Edgar McFadyen (1870-1933) no artigo *The Bible as Literature*, publicado no ano de 1900, a qualidade estética de sua prosa e poesia, seu modo peculiar de lidar com questões profundas da existência humana, seu valor moralizante e o poder inspirador de suas histórias e personagens. Hoje é fácil apontar a subjetividade de alguns desses critérios ou a dependência deles a valores ancorados na cultura das sociedades europeias de fins do século XIX. Quanto aos argumentos de ordem estética, as qualidades da prosa e da poesia bíblicas eram destacadas pela comparação de passagens bíblicas selecionadas com trechos de obras consagradas pela cultura ocidental. Os clássicos, obras literárias de reconhecida genialidade e de valores supostamente inquestionáveis, serviam como critérios avaliativos para promover os textos bíblicos ao mesmo nível. Mas as coisas mudaram bastante ao longo de um século para a crítica literária e os critérios avaliativos empregados naqueles dias têm se mostrado imprecisos e perdido parte de sua validade. Portanto, não é sem pertinência que insistimos em perguntas como essa: sob que critérios se apoiam aqueles que atualmente defendem as virtudes literárias da Bíblia?

Nosso objetivo imediato é demonstrar quais são os critérios tradicionais de avaliação das produções literárias e como eles têm sido relativizados na atualidade. Estamos partindo do pressuposto de que em nossos dias dá-se cada vez menos importância aos tradicionais rótulos, dados aos livros por instituições especializadas a fim de apontar aqueles que são literatura e os diferenciar dos textos não-literários. Os rígidos limiares que diferenciavam alguns textos de outros se tornaram bem mais maleáveis, embora ninguém negue que existam muitas diferenças entre textos e textos.

A complexidade da discussão sobre o que é literatura se baseia no fato de que os juízos emitidos a esse respeito se mostram, não poucas vezes, permeados de um modo elitista e preconceituoso de classificar as produções literárias. A partir dos valores assumidos por quem avalia se faz distinção entre a alta e a baixa literatura, entre a literatura erudita e a popular ou de massa, entre a literatura de proposta e a literatura de entretenimento etc. A aclamação de determinados títulos e gêneros e a rejeição a outros não depende, como poderíamos imaginar, de questões meramente estéticas, mas sim do olhar, dos gostos e do lugar de quem lê e opina. Em geral, certa elite cultural toma para si o direito de eleger seus títulos e autores, e trabalha para transmitir esse mesmo gosto aos demais leitores por meio das instituições que controlam, tentando manter algum domínio sobre a produção literária nacional e, com ele, os próprios privilégios.

Entretanto, há outras forças que competem pelo controle da produção e apreciação literárias. Curiosamente, aquela elite que se julga apta para avaliar a literatura se encontra na contramão do mercado editorial que, por sua vez, é quase sempre movido por leis capitalistas que não respeitam qualquer valor além do lucro. O mercado livreiro elege seus próprios clássicos, valoriza os *best-sellers*, e os livros ganham publicidade e múltiplas edições de acordo com os resultados de suas vendas. Isso já demonstra que nem sempre o gosto popular concorda ou deixa-se levar pela crítica especializada, e nos leva a supor que talvez não existam posições inquestionáveis quando o assunto é o gosto literário.

A história é a principal testemunha da subjetividade e da transitoriedade dos juízos que uma geração faz de sua literatura. Há muitos autores que originalmente atuaram como produtores de literatura de entretenimento ou de massa e que, com o passar dos anos, galgaram um posto entre os mais reverenciados nomes da literatura erudita, tendo suas obras transformadas em verdadeiros clássicos (PAES, 1990, p. 28-35). E o caminho inverso também é verdadeiro, o que demonstra quão subjetivos e transitórios podem ser esses rótulos literários. Consideremos ainda que a forte ênfase nos estudos culturais, experimentada pelas ciências humanas desde meados do século XX, transformou o quadro dos estudos literários ao fazer de manifestações culturais antes consideradas triviais, objetos de estudo dignos dos melhores programas de pós-graduação (EAGLETON, 2005, p. 13-39). Com efeito, estudantes e professores de literatura de hoje podem simplesmente ignorar os rótulos e se debruçar sobre textos diversos a partir dos mesmos métodos (CULLER, 1999, p. 26).

É bom dizer que nosso objetivo não é tomar partido a favor daqueles que querem derrubar as fronteiras que distinguem a *grande literatura* das demais produções. Nosso real interesse é compreender como se produz essa distinção entre tipos de literatura para depois, voltando-nos para o caso dos estudos bíblicos, nos perguntar o que muda ou, se alguma coisa muda a partir do momento em que se diz que a Bíblia é literatura. O caminho escolhido para a sequência dessa discussão foi adotar as sugestões de Terry Eagleton, crítico literário que abordou, na introdução de *Teoria da Literatura: uma introdução* (2006), os problemas inerentes a várias das tentativas de se definir literatura. A obra de Eagleton, publicada originalmente em 1983, foi a que deu maior visibilidade ao autor e, para muitos, “apresentou-se notoriamente como um obituário do conceito de ‘literatura’” (EAGLETON; BEAUMONT, 2010, p. 220-221).

Para começar, sabemos que muitos acreditam que o que define a literatura é seu caráter ficcional. A obra literária é vista como um evento linguístico que projeta um mundo ficcional próprio, que segue leis próprias, que tem um fim em si mesmo e cuja relação com o mundo concreto é secundária (CULLER, 2011, p. 31-33). O senso comum parece respeitar a ideia de que o uso do termo ficção tenha o objetivo anunciar que as palavras na página impressa não são destinadas a denotar qualquer realidade no mundo empírico (ISER, 1975, p. 7), e os críticos literários geralmente lidam pacificamente com essa asserção, já que trabalham preferencialmente com obras declaradamente ficcionais e partem do pressuposto de que o signo verbal nunca pode ser tomado em lugar do objeto que é por ele representado. A questão, todavia, não é tão simples para os historiadores que em geral acreditam que qualquer texto verbal pode ser examinado criticamente a fim de se extrair fatos para a produção historiográfica (PROST, 2012, p. 53-61). Para o historiador Carlo Ginzburg, por exemplo, negar o poder referencial do signo verbal é uma ingenuidade, por isso escreveu que “essa atitude antipositivista radical, que considera todos os pressupostos referenciais como ingenuidade teórica, acaba se tornando, à sua maneira, um positivismo invertido” (GINZBURG, 2011, p. 347). Trata-se, logo vemos, de uma problemática bastante complexa que não deixa de suscitar discussões acadêmicas. Mas enquanto os acadêmicos debatem, popularmente ainda subsiste a fronteira imaginária que separa a literatura, supostamente de caráter ficcional, da produção historiográfica baseada no exame de fontes que lhes põem, mesmo que de maneira mediada, em contato com o passado.

Essa é a ideia que Terry Eagleton negou. Deveras, ele buscou relativizar a validade dela usando argumentos simples: ele citou exemplos de textos que originalmente eram considerados

historiográficos e depois passaram a ser lidos como mitologias, assim como mostrou a existência de textos que trilharam o caminho oposto, que nasceram como fábulas ou romances e depois se tornaram ricas fontes para a pesquisa historiográfica. Lendo Eagleton nos lembramos de Heródoto (484-424 AEC), hoje conhecido como o pai da História, que a princípio produziu sua obra com finalidades literárias, sem atender aos critérios técnicos que hoje são exigidos de um historiador (FUNARI, 2011, p. 82). Isso, para Eagleton, enfraquece a ideia de que toda literatura deva ser de algum modo ficcional (2006, p. 1-3), e daí se conclui que o critério da ficcionalidade não é suficientemente objetivo para que possa nos servir ao tentar hierarquizar a produção literária da humanidade.

Terry Eagleton também abordou outras hipóteses tão tradicionais e inconclusivas quanto esta. Por exemplo, ele tratou da hipótese de que a verdadeira literatura se caracteriza pelos efeitos de “estranhamento” ou “desfamiliarização” que é capaz de suscitar no leitor (2006, p. 3-10). Essa hipótese foi defendida com mais vigor nas primeiras décadas do século XX por representantes do chamado *Formalismo* e, segundo ela, nossa percepção habitual do mundo tende a se gastar. Diziam que o cotidiano anestesia nossa capacidade de julgamento até o ponto em que absurdos como a violência das guerras se tornam *normais*. Os formalistas sugeriram que a arte, e nela a literatura, são instrumentos capazes de nos fazer repensar a realidade, de alterar nosso ponto de vista habitual para que possamos sentir a vida de maneira renovada. Supôs-se que a verdadeira literatura é a que nos desfamiliariza, que vira de ponta cabeça o modo familiar ou cotidiano de ver o mundo ao nos colocar diante de um novo quadro de referências, de modo que “o leitor desfamiliarizado é o que é menos automático” (RESSEGUIE, 2005, p. 38. Tradução nossa).

Eagleton, todavia, também rejeitou a ideia de que os tais efeitos de *desfamiliarização* possam servir para definir o que é literatura. É muito incerta a identificação do que é *normal* para que sempre se reconheça o texto literário como uma crítica a ele. Eagleton escreveu que essa busca pelos efeitos da *desfamiliarização* literária traz consigo uma atitude predefinida contra os sistemas sociais e culturais da época do autor, uma suspeita que quase sempre parte mais do crítico do que do texto e de sua mecânica (2006, p. 124).

A associação da *desfamiliarização* com o Formalismo pode nos levar a supor que nesse caso Eagleton está rebatendo uma hipótese antiga e superada, contudo, essa hipótese tem semelhanças óbvias com a ideia, ainda comum, de que a verdadeira literatura se caracteriza por seu poder humanizador ou, noutras palavras, por sua capacidade de aperfeiçoar o leitor

(ABREU, 2006, p. 81). Mas, se assumimos a ideia de que só a boa literatura humaniza, podemos acabar afirmando que as demais produções literárias não são apenas simplórias, cheias de clichês, mas que são alienantes e conduzem os leitores a um conformismo que lhes é prejudicial (ABREU, 2006, p. 81-82). Terry Eagleton resolveu a questão com uma constatação simples: “Uma definição de literatura como fonte de humanização não se sustenta diante do fato de que há gente muito boa que nunca leu um livro e gente péssima que vive de livro na mão” (2006, p. 83).

Outra hipótese muito aceita ainda hoje é a de que a literatura, como expressão artística, constitui-se numa linguagem de finalidade prioritariamente estética, autorreflexiva (CULLER, 1999, p. 40), que fala de si mesma e que não se destina a transformar a realidade concreta. Aqui, outra vez Eagleton intervém com exemplos simples, nos lembrando que as finalidades (estéticas ou pragmáticas) de uma obra decorrem de seus usos, do modo como os grupos leitores os rotulam e não de suas características implícitas:

Um segmento de texto pode começar sua existência como história ou filosofia, e depois passar a ser classificado como literatura; ou pode começar como literatura e passar a ser valorizado por seu significado arqueológico. Alguns textos nascem literários, outros atingem a condição de literários, e a outros tal condição é imposta. (2006, p. 13)

Em direta relação com a hipótese de que a obra literária é um objeto autorreflexivo ou estético, surge a última hipótese que Eagleton considera falsa, a que está baseada na imprecisa definição de *belo* (2006, p. 15-16) ou na suposta capacidade da literatura de provocar determinadas sensações especiais no leitor, que nela se deleitaria de uma maneira que não é possível através de outras produções textuais. Essa ideia tem sido aplicada não apenas à literatura, mas em relação à arte em geral, porém, a imprecisão dessa definição parece patente, já que o prazer na leitura de um livro depende mais do leitor do que da obra em si. Em vez de nos dizer o que é literatura, o subjetivo conceito de *belo* só poderá dizer o que é literatura para alguém.

Márcia Abreu nos oferece um bom exemplo em *Cultura Letrada: literatura e leitura*: para a autora não há dúvida de que por trás de certos livros considerados literatura menor há um forte interesse mercadológico que guia a produção ao uso redundante dos clichês, dos enredos “água com açúcar”. Para ela o uso consciente desses padrões é reconhecível, mas tais obras ainda são capazes de emocionar mesmo os leitores mais eruditos. “Todos caímos na



armadilha”, conclui, mas alguns de nós insistem em estigmatizar os leitores que se assumem admiradores dessa literatura de massa (2006, p. 92).

Se em *Teoria da Literatura* Terry Eagleton não foi capaz de revolucionar o modo como a Crítica Literária avalia a literatura, ao menos ele contribuiu com um debate de importantes consequências para o futuro da profissão. Eagleton deu maior destaque ao fato de que “Nós não temos padrões verdadeiros para distinguir uma estrutura verbal que é literária de uma que não é” (FRYE, 2013, p. 123), e dessa constatação ele chega à sua principal hipótese, que é também a que nos pareceu mais aceitável e que, portanto, adotaremos para a continuidade da pesquisa:

O que importa pode não ser a origem do texto, mas o modo pelo qual as pessoas o consideram. Se elas decidirem que se trata de literatura, então, ao que parece, o texto será literatura, a despeito do que o seu autor tenha pensado. (EAGLETON, 2006, p. 13)

Noutras palavras, para Terry Eagleton qualquer característica implícita que se possa encontrar em textos considerados literários é insuficiente para que a definição tenha aplicabilidade geral. Ele opta, por fim, por uma explicação de caráter social, em que a eleição de uma obra ao status de *literatura* depende principalmente das relações entre os homens e suas instituições (2006, p. 13-18). Márcia Abreu expõe a mesma posição com especial clareza:

Para que uma obra seja considerada *Grande Literatura* ela precisa ser declarada *literária* pelas chamadas “instâncias de legitimação”. Essas instâncias são várias: a universidade, os suplementos culturais dos grandes jornais, as revistas especializadas, os livros didáticos, as histórias literárias etc. Uma obra fará parte do seletivo grupo da *Literatura* quando for declarada literária por uma (ou, de preferência, várias) dessas instâncias de legitimação. Assim, o que torna um texto *literário* não são suas características internas, e sim o espaço que lhe é destinado pela crítica e, sobretudo, pela escola no conjunto dos bens simbólicos. (ABREU, 2006, p. 40)

Para alguns, o rótulo *literatura* pode não parecer tão enobrecedor, pelo que preferem destacar os principais títulos de toda a produção literária humana chamando-os de *clássicos*, o que não foge à discussão que temos feito. O escritor Ítalo Calvino, por exemplo, ofereceu suas definições de *clássicos* dizendo, entre outras coisas, que eles são “[...] aqueles livros que constituem uma riqueza para quem os tenha lido e amado [...]”, “[...] livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis [...]”, “[...] livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura [...]”, “[...] obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si [...]” (CALVINO, 2007, p. 9-16). Da posição em que agora estamos é fácil notar que várias das características empregadas por Calvino em sua definição de *clássicos*

dependem mais do leitor, individual e coletivo, do que das virtudes das obras em si. Jorge Luiz Borges também o notou e declarou:

Clássico não é um livro (repto) que necessariamente possui estes ou aqueles méritos; é um livro que as gerações de homens, urgidas por razões diversas, leem com prévio fervor e com uma misteriosa lealdade. (BORGES, 1986, p. 205-206)

Ainda podemos colocar isso de outra forma: os leitores não atuam como críticos imparciais, não tomam em mãos livros desconhecidos e ao final da leitura oferecem seu parecer sobre a qualidade literária dos mesmos. Ao contrário, sob influência de convenções culturais e preferências pessoais, antes mesmo de abrir uma obra já desenvolvem expectativas em relação à leitura que farão. Lendo novamente Márcia Abreu, temos:

[...] a avaliação que se faz de uma obra depende de um conjunto de critérios e não unicamente da percepção da excelência do texto. Ler um livro não é apenas decifrar letra após letra, palavra após palavra. Ler um livro é cotejá-lo com nossas convicções sobre tendências literárias, sobre paradigmas estéticos e sobre valores culturais. É sentir o peso da posição do autor no campo literário [...] É verificar o quanto ele se aproxima da imagem que fazemos do que seja literatura. (ABREU, 2006, p. 99)

Por conta disso, ler algo que uma parte da sociedade definiu como literatura ou como clássico pode ser um ato bem diferente de ler textos desconhecidos, de autores de quem nunca o leitor ouviu falar, em uma edição barata que se encontra aparentemente perdida numa prateleira qualquer da biblioteca. Como afirmou Jonathan Culler, “A ‘Literatura’ é um selo institucional que nos dá razões para acreditar que os resultados dos nossos esforços de leitura ‘valerão a pena’ [...] Na maioria das vezes o que leva leitores a tratar algo como literatura é que eles o encontram num contexto que o identifica como literatura” (2011, p. 27-28. Tradução nossa).

Esse processo de seleção e rotulação convencionais não é exclusivo da literatura, mas se repete em diferentes áreas como, por exemplo, na história, que como ciência também faz distinção entre as obras sobre o passado que supostamente observam as leis da crítica erudita e são aceitas por certa elite intelectual, daquelas que podem obter aceitação popular, mas são chamadas por essa elite de *história midiática*, acusadas de futilidade e destinadas ao descrédito acadêmico (PROST, 2012, p. 82-83; CHARTIER, 2010, p. 17-21). E também é ilustrativo o exemplo do estabelecimento de um cânone religioso, quando se oferece a certos textos o status de *livros sagrados*, rótulo que em geral é fixado de modo ainda mais arbitrário por uma elite eclesiástica. No caso dos textos religiosos tais juízos são apresentados como decisões divinas e

quanto mais distante estamos cronologicamente desse evento definidor mais difícil é identificá-lo e questioná-lo. Assim, o leitor de uma nova geração é instigado para que leia e reverencie as antigas obras literárias, os clássicos, os textos sagrados; e para cada novo leitor, será difícil desvencilhar a obra lida dos juízos pré-concebidos.

Enfim, citaremos algumas linhas de Joao Cesário Leonel Ferreira que definem bem o estado das coisas:

[...] tem havido a tendência, cada vez maior, de derrubar barreiras divisórias, em uma perspectiva pragmática, considerando que o próprio cânon é estabelecido acima de tudo pela sociedade. A diluição cada vez maior dos gêneros literários clássicos igualmente contribui para esse estado de coisas. Qualquer produção cultural: um romance, um texto histórico, um diário, sermões, ou mesmo a letra de uma música funk, é considerada literatura. (FERREIRA, 2008, p. 9)

## 1.2 OS SISTEMAS LITERÁRIOS

Podemos dar continuidade à discussão sobre como determinadas obras são eleitas e se tornam clássicos ao nos apropriar do modelo de *sistema literário* conforme Antonio Candido o trabalhou. Na introdução de *Formação da Literatura Brasileira*, livro publicado em 1959, Candido lida com o problema de definir um ponto de partida para a literatura brasileira e aplica a ideia de *sistema literário* definindo literatura de um modo próximo àquele que vimos no item anterior. O autor partiu em busca de elementos de natureza social que fazem da produção literária um aspecto orgânico da civilização; e em sua procura Candido distinguiu três elementos fundamentais que o ajudaram a marcar o início de sua pesquisa:

[...] a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros. (CANDIDO, 2009, p. 25)

Antes de acrescentar nossas observações vamos transcrever mais algumas linhas de Candido para melhor definir o seu conceito de *sistema literário*. Dessa vez as linhas são extraídas de *Iniciação à Literatura Brasileira* (1999), obra mais recente (em que o conceito é definido de modo mais maduro) que pretende ser um resumo do clássico citado acima:

Entendo aqui por *sistema* a articulação dos elementos que constituem a atividade literária regular: *autores* formando um conjunto virtual, e veículos que permitem o seu relacionamento, definindo uma “vida literária”: *públicos*, restritos ou amplos, capazes de ler ou ouvir as obras, permitindo com isso que

elas circulem e atuem; *tradição*, que é o reconhecimento de obras e autores precedentes, funcionando como exemplo ou justificativa daquilo que se quer fazer, mesmo que seja para rejeitar. (1999, p. 14-15)

Em suma, Antonio Candido propôs com sucesso que se considerasse a história da formação da literatura brasileira a partir de três instâncias: autor, público e tradição, cujas interações lhe permitiu identificar um “progresso” dessa literatura (em sentido histórico e não estético). Então Candido identificou três momentos na história da literatura nacional:

(1) a era das *manifestações literárias*, que vai do século XVI ao meio do século XVIII; (2) a era de *configuração do sistema literário*, do meio do século XVIII à segunda metade do século XIX; (3) a era do *sistema literário consolidado*, da segunda metade do século XIX aos nossos dias. (CANDIDO, 1999, p. 14)

Para Candido, os autores não podem ser vistos como sujeitos isolados, movidos apenas por um gênio criativo individual. Antes de se fazerem autores eles já estão inseridos em determinado grupo social e num sistema dentro desse cosmos ou, como preferiu Candido, dessa “tradição”. Autores são também parte do grupo receptor, leitores de outros autores e obras que de alguma forma os aproxima e, ao produzir seus próprios textos, o fazem tendo em mente grupos receptores com expectativas conhecidas e procuram desempenhar um papel social particular frente a eles (CANDIDO, 2006, p. 83-84). Noutras palavras, um *sistema literário* depende de uma “consciência grupal”, o que, segundo Candido, só se deu na literatura brasileira a partir da transição do arcadismo para o romantismo, após a proclamação da independência e instituição do Império em 1822 (CANDIDO, 1999, p. 35-38).<sup>6</sup>

As obras literárias nascem, portanto, dentro de um sistema socialmente concebido, que pode ser maior ou menor em comparação a outros sistemas literários que coexistem, tendo cada um seus autores, obras e leitores específicos que dialogam em maior ou menor grau. Mesmo que o faça de maneira inconsciente, cada autor produz sua obra para que viva em determinado

---

<sup>6</sup> Para Antonio Candido a consciência autoral brasileira, sem a qual seria impossível a consolidação de um *sistema literário* nacional, só dá sinais de vida por volta dos anos 1840. Segundo ele, ainda que os escritores brasileiros não vivessem de sua produção, os romances de Joaquim Manoel de Macedo (1820-1882), famoso principalmente por *A Moreninha* (1844), já apresentavam o escritor profissional como sujeito consciente de seu papel (1999, p. 45). Seguindo, Candido fala da consolidação do *sistema literário* nacional na segunda metade do século XIX, deixando claro que para isso, além de obras e autores conscientes de seu lugar social, eram necessários avanços na economia, na educação, na imprensa, na crítica, na produção livreira etc. (1999, p. 48-49). O autor considera o *sistema literário* brasileiro consolidado desde o fim do século XIX, tendo a vida e a obra de Machado de Assis (1839-1908), a crítica de Silvio Romero (1851-1914) e a fundação da Academia Brasileira de Letras em 1897 como provas disso (1999, p. 53-56). A esse respeito ele escreveu: “Nesse tempo podemos considerar como configurado e amadurecido o *sistema literário* do Brasil, ou seja, uma literatura que não consta mais de produções isoladas, mesmo devidas a autores eminentes, mas é atividade regular de um conjunto numeroso de escritores, exprimindo-se através de veículos que asseguram a difusão dos escritos e reconhecendo que, a despeito das influências estrangeiras normais, já podem ter como ponto de referência uma tradição local” (1999, p. 52).

sistema. Mas a aceitação e permanência de um título nessa tradição dependerá não somente de suas qualidades intrínsecas, de questões estéticas, mas principalmente de fatores sociais como, por exemplo, a sanção positiva por parte do público leitor, a aprovação da crítica especializada (que é uma *elite* minoritária formadora de opinião) e a vinculação bem sucedida do autor às instituições que fazem a mediação entre os autores e o público.

Em *Formação da Literatura Brasileira* Antonio Candido aplicou a ideia de *sistema literário* para apontar um início para a história da literatura brasileira, mas reconheceu a existência de obras que este mesmo sistema exclui. Antes da formação de uma tradição literária autóctone, o pobre diálogo entre autores, públicos e obras em terras brasileiras produziu no máximo títulos isolados cuja inspiração vinha de fora. O autor chamou as obras desse período de “manifestações literárias” (2009, p. 26).<sup>7</sup> Os fundadores da literatura nacional serão, conseqüentemente, aqueles autores cuja produção ganhou vida como parte de um sistema, escritores de obras que foram lidas amplamente, que transformaram o público e por ele foram transformadas, obras que chegaram a perpetuar a autores e leitores de outras gerações seus estilos, temas, formas ou valores (2009, p. 26-27).

### 1.3 A BÍBLIA E SUA RELAÇÃO COM O CÂNON LITERÁRIO OCIDENTAL

Para dar seqüência a essa discussão e voltarmos a falar da Bíblia colocaremos em pauta, pela primeira vez, a obra teórica de Northrop Frye, célebre crítico canadense que no início da década de 1980 afirmou que conhecer a Bíblia era essencial para a análise da literatura inglesa, seu objeto de estudo inicial (FRYE, 2004, p. 10). O motivo que levou Frye a essa conclusão é fácil de entender e Julio Jeha o explica, dizendo:

O que a obra de Homero foi para os gregos e o Corão para os árabes, a Bíblia se tornou para os ingleses: um patrimônio nacional. Por seu aspecto formativo, ela pode ser considerada o épico da Grã-Bretanha, conhecida por plebeus e aristocratas, no campo e na cidade [...] A *King James Version* ou *Authorized Version*, como ficou conhecida, tornou-se o modelo linguístico e literário do

---

<sup>7</sup> Com fins didáticos transcrevemos abaixo mais um parágrafo em que Candido procura definir o que chama de “manifestações literárias”: “Isolados, separados por centenas e milhares de quilômetros uns dos outros, esses escritores dispersos pelos raros núcleos de povoamento podem ser comparados a vagalumes numa noite densa. Podia haver lugares, como a Bahia, onde se reuniam homens cultos, sobretudo clérigos e letrados. Podia haver sermões brilhantes que encantavam o auditório, ou poetas de mérito recitando e passando cópias de seus poemas. No conjunto, eram *manifestações literárias* que ainda não correspondiam a uma etapa plenamente configurada da literatura, pois os pontos de referência eram externos, estavam na Metrópole, onde os homens de letras faziam os seus estudos superiores e de onde recebiam prontos os instrumentos de trabalho mental” (CANDIDO, 1999, p. 20).

império britânico e suas colônias, principalmente os Estados Unidos. (JEHA, 2009, p. 127)

Numa linguagem que já vínhamos empregando diríamos que Northrop Frye se deu conta de que os clássicos da literatura inglesa eram partes de um mesmo sistema literário e que este, desde a sua formação, adotara a tradição bíblica como fonte temática e a King James Version, mais especificamente, como modelo literário.

Frye já vinha expondo e tentando amenizar, desde meados do século XX, as dificuldades experimentadas pela Crítica Literária que, segundo seu parecer em *Anatomia da Crítica*,<sup>8</sup> era ainda uma “ciência primitiva”, que carecia de uma “estrutura conceitual” própria que a legitimasse. Um dos problemas apontados por Frye era o fato de os críticos considerarem as obras literárias de forma individualizada, como uma “pilha de variadas ‘obras’ distintas”, fenômenos artísticos pontuais, frutos de mentes geniais que se destacavam por virtudes próprias em seus tempos e lugares (FRYE, 2013, p. 126-127). Ainda não era comum pensar que a experiência literária se dá através de diferentes modos de integração entre autores, leitores, obras e mediadores; em sistemas, como sugerimos acima. Frente às carências de sua profissão, Frye trouxe à luz a necessidade de se estabelecer um “princípio organizador, uma hipótese central que [...] veja os fenômenos com os quais lida como partes de um todo” (2013, p. 126). Como chegar a esse “princípio organizador” é o que Frye explica nas linhas abaixo:

A história literária total dá-nos um relance da possibilidade de se ver a literatura como uma complicação de um grupo de fórmulas relativamente restrito e simples que podem ser estudadas na cultura primitiva [...] encontramos as fórmulas primitivas reaparecendo nos grandes clássicos – de fato, parece haver uma tendência geral da parte dos grandes clássicos de voltar a elas [...] Começamos a imaginar se não somos capazes de ver a literatura [...] a partir de um centro que a crítica poderia localizar. (2013, p. 127-128)

Esse era um passo importante que tinha que ser dado para que a Bíblia fosse reconhecida como literatura. Desse ponto de vista os críticos literários teriam que se voltar novamente para as obras antigas como as de Homero, Virgílio e, é claro, para a Bíblia em busca dessas “fórmulas primitivas” que, quando identificadas e compreendidas, os ajudariam a ver a tradição que ligava todas as obras que se tornaram clássicas. Desde então muitos passaram a dizer que estudar o texto bíblico e suas muitas leituras é um modo de se compreender a cultura ocidental (FRYE, 2004, p. 18; MALANGA, 2005, p. 184; VASCONCELLOS, 2009, p. 223).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> A data da primeira edição de *Anatomy of Criticism* é 1957.

<sup>9</sup> Incluímos essa nota como um parêntese, aberto para fazer justiça a John Edgar McFadyen que já em 1900 publicou um artigo intitulado *The Bible as Literature* em cujo primeiro parágrafo lamentava que a Bíblia

Esse ponto de vista já nos permitiria afirmar que a Bíblia, tendo marcado presença nas páginas de boa parte das obras que compõe o cânon literário ocidental, nunca deixou de ser literatura. Mas, nos detendo um pouco mais na leitura de Northrop Frye, vale a pena mencionar que o autor constatou uma particularidade nessa relação entre a Bíblia e a literatura que muito interessa à nossa pesquisa. Apesar de estar consciente do contínuo diálogo entre os autores de todas as gerações com a Bíblia, Frye percebeu que nesses contatos a Bíblia não era vista como uma obra literária comum; ela era sempre mais do que isso (2004, p. 14-15). Em seu contexto Frye apontou para a influência de Samuel Johnson que, como crítico influente entre os estudiosos de literatura nos países de língua inglesa, contribuiu significativamente para a instituição de um cânon literário nacional. Johnson guiou-se pelo hábito protestante e manteve a Bíblia *sagrada* num compartimento diferente daquele destinado às obras não-religiosas (2004, p. 18), padrão que foi seguido e retardou o tratamento literário convencional sobre os textos bíblicos. A conclusão de Frye é que o impacto da Bíblia sobre a literatura ocidental se dera principalmente a partir da abordagem religiosa, pela qual os textos são interpretados “[...] dentro do consenso de autoridades teológicas e eclesiásticas sobre seu significado” (2004, p. 16).

Novamente Northrop Frye tinha razão; ainda que tenhamos testemunhado o desenvolvimento de uma crítica moderna da Bíblia é fato que ela ainda não é um mero livro para a maioria de seus leitores. Robert Alter, escrevendo sobre este uso tradicionalmente religioso que se faz da Bíblia, disse que esse pode ser um dos impedimentos para que a Bíblia pudesse ser considerada um objeto de estudos científicos:

Uma razão óbvia para a ausência de interesse científico na análise literária da Bíblia reside no fato de que, ao contrário da literatura grega e latina, a Bíblia foi considerada durante muitos séculos, por cristãos e judeus, como fonte primordial e única da verdade divina revelada. Essa crença ainda tem influência profunda, tanto naqueles que a refutam como naqueles que a perpetuam. (ALTER, 2007, p. 34)

E tudo isso vale também para o contexto brasileiro. De modo semelhante por aqui os estudos literários ainda não assimilaram a Bíblia em seus currículos a não ser como texto sagrado, para o qual se deve dedicar um olhar diferenciado (MAGALHÃES, 2008, p. 11). A esse respeito Antônio Carlos Magalhaes escreveu sua crítica, dizendo: “[...] os cursos de letras se permitem estudar os clássicos, alguns repletos de mitos, sem incluir a Bíblia, ainda que ela

---

costumava ser reconhecida apenas como um livro religioso. McFadyen afirmava que ela era mais que isso; afirmava que ela era literatura: “[...] e uma das grandes literaturas do mundo – de fato a maior, se a grandiosidade de uma literatura pode ser razoavelmente medida pela influência que ela tem tido na história dos homens” (1900, p. 438).

seja indiscutivelmente um dos textos mais importantes para a história da literatura ocidental” (MAGALHÃES, 2012, p. 137).

Então, dando mais um passo, podemos dizer que a presença concreta da Bíblia numa tradição literária não faz dela uma obra como as demais. Ela quase sempre permanece protegida por uma cultura religiosa que a mantém numa posição particular dentro de qualquer sistema literário. Em diferentes contextos há pressupostos religiosos operando como mediadores da leitura bíblica. Por exemplo, o valor normativo atribuído ao texto, seu caráter supostamente atemporal e a conhecida alegação de autoria divina, são alguns dos elementos instalados na mente do leitor por leituras precedentes que foram institucionalizadas pelas religiões. Claro que a Bíblia, como a grande maioria da produção literária do mundo antigo, traz um conteúdo fortemente marcado pela temática religiosa; mas não é apenas a recorrência dos temas religiosos que tornam o livro tão distinto. A esse respeito já se argumentou que a *Divina Comédia* de Dante, embora também seja um livro “explicitamente teológico ou ‘religioso’”, nunca deixou de ser estudado como literatura e de ter seu valor literário reconhecido (ALTER, 2007, p. 38).

Por hora, deixemos um alerta: concluímos que a abordagem tradicional da Bíblia se caracteriza pela pesada interferência de tradições religiosas entre obra e leitor, e isso poderia nos levar à precoce e equivocada suposição de que talvez só encontraremos uma legítima abordagem literária da Bíblia se examinarmos leituras intencionalmente desvinculadas dessas heranças religiosas, produtos de autores avessos às religiões. Infelizmente, as coisas não são tão simples e não é possível estabelecer claros limites entre leitores ou autores religiosos e não-religiosos e afirmar, com base nessa divisão, que a ausência de fé no caráter sagrado da Bíblia é o fator determinante para que ela seja lida como literatura. Veremos que há outros fatores envolvidos.

#### **1.4 AS MEDIAÇÕES DA LEITURA E A BÍBLIA COMO LIVRO**

Até aqui, lendo principalmente Eagleton, Candido e Frye, vimos que a Bíblia pertenceu, na maior parte de sua história, a um sistema literário particular, dominado por princípios religiosos. Ler a Bíblia como literatura pode ser, desse ponto de vista, incluí-la num novo sistema, o do cânon literário ocidental que adotou critérios não-religiosos para eleger seus próprios clássicos. Neste momento, proporemos a inclusão de novos elementos à ideia de sistema literário, os quais trarão maior complexidade e, posteriormente, clareza quanto aos



diferentes modos de ler a Bíblia. Estes elementos partem, especialmente, dos trabalhos do pesquisador espanhol Jesús Martín-Barbero, célebre proponente de uma *teoria das mediações comunicativas* cuja influência “colocou a academia latino-americana numa condição de destaque no cenário acadêmico internacional, por seu reconhecido esforço multidisciplinar de se enxergar o processo de comunicação a partir dos dispositivos socioculturais que influenciam o modo dos sujeitos envolvidos interpretarem o mundo” (RASTELI, 2013, p. 26).

Em *De los Medios a las Mediaciones*, obra de 1987, Martín-Barbero “[...] descarta o axioma de que a recepção se constitui somente em uma relação direta entre dois polos distantes: o produtor e o receptor. A recepção é vista aqui como parte de um processo de produção de sentido através das mediações” (GRIJÓ, 2011, p. 3-4). Partindo de asserções como essas os estudos culturais que se desenvolveram a partir da metade do século XX mudaram o foco das pesquisas, deslocando-o dos artefatos para seus contextos, o que levou ao questionamento quanto ao papel das estruturas e hierarquias sociais e políticas na formação dos cânones estéticos e suas apreciações. Os atos comunicativos passaram a ser estudados a partir das conjunturas históricas específicas em que são produzidas ou recebidas, e as mediações foram vistas como instâncias multiformes que articulam as matrizes culturais postas em diálogo, podendo ser identificadas nos suportes da comunicação, nos gêneros adotados, na atuação dos indivíduos que a transmitem e modificam, ou nos espaços em que se dão (ESCOSTEGUY, 2005, p. 107).

Para chegar ao ponto que nos interessa, onde essa teoria da mediação se aplica a nosso objeto, recorreremos ao *Dicionário Crítico de Política Cultural* de Teixeira Coelho, em que as *mediações culturais* são definidas do seguinte modo:

Processos de diferentes naturezas cuja meta é promover a aproximação entre indivíduos ou coletividade e obras de cultura e arte. Essa aproximação é feita com o objetivo de facilitar a compreensão da obra, seu conhecimento sensível e intelectual – com o que se desenvolvem apreciadores ou espectadores, na busca de formação de públicos para a cultura – ou de iniciar esses indivíduos e coletividades na prática efetiva de uma determinada atividade cultural. (TEIXEIRA COELHO, 1999, p. 248).

Por tal definição as religiões, através de seus líderes e instituições, podem ser facilmente reconhecidas como mediadoras da cultura que interferem ativamente nos modos como os leitores dão sentido à Bíblia. Seguindo a definição de Teixeira Coelho, as instituições religiosas promovem a aproximação entre indivíduos ou coletividade e as histórias bíblicas, tendo por objetivo facilitar a compreensão da obra a partir de seus valores e gostos. Essa mediação

religiosa também forma públicos leitores cuja apreciação dos textos segue padrões semelhantes e contribui na participação dos mesmos em suas atividades culturais de caráter litúrgico.

Atualmente Roger Chartier, pesquisador dedicado à História da Cultura Escrita, tem trabalhado a partir de pressupostos similares e nos oferece, por meio de suas obras, um caminho didático para a compreensão da força das mediações comunicativas nos atos de leitura. Percorrendo esse caminho, encontramos Chartier lidando primeiro com os dispositivos empregados pelos escritores com a finalidade de controlar a leitura de seus textos. Tratam-se de mecanismos que buscam tornar a comunicação de conteúdos através da escrita mais direta, recursos adotados para levar o leitor aos resultados esperados na produção de sentidos:

[...] podemos definir como relevante à produção de textos as senhas, explícitas ou implícitas, que um autor inscreve em sua obra a fim de produzir uma leitura correta dela, ou seja, aquela que estará de acordo com sua intenção [...] Existe aí um primeiro conjunto de dispositivos resultantes da escrita, puramente textuais, desejados pelo autor, que tendem a impor um protocolo de leitura, seja aproximando o leitor a uma maneira de ler que lhe é indicada, seja fazendo agir sobre ele uma mecânica literária que o coloca onde o autor deseja que esteja. (CHARTIER, 2011, p. 96-97)

Mas isso não é tudo. Chartier não lida apenas com os conteúdos, mas também com a “pluralidade das operações usadas na publicação de textos” (2014, p. 38). Ele aborda o livro de maneira mais ampla, como suporte para a comunicação verbal que adquire forma, materialidade e que é, necessariamente, um produto de composição coletiva. Daí por diante a pesquisa sobre a comunicação escrita adquire novos horizontes:

Mas essas primeiras instruções são cruzadas com outras, trazidas pelas próprias formas tipográficas: a disposição e a divisão do texto, sua tipografia, sua ilustração. Esses procedimentos de produção de livros não pertencem à escrita, mas à impressão, não são decididas pelo autor, mas pelo editor-livreiro e podem sugerir leituras diferentes de um mesmo texto. (CHARTIER, 2011, p. 97)

O que se lê, portanto, não é um conteúdo abstrato, um conjunto de ideias, mas um livro que, excedendo os limites das intenções autorais, torna-se uma obra de autoria coletiva exatamente pelas mediações que a própria existência do livro exige. Como ressaltou Roger Chartier, “O processo de publicação, seja qual for sua modalidade, sempre é coletivo, já que não separa a materialidade do texto da textualidade do livro. Portanto, é inútil pretender distinguir a substância essencial da obra [...] das variações acidentais do texto [...]” (CHARTIER, 2010, p. 40). Ao conjunto dessas instruções dadas ao leitor pelo livro por seus autores e produtores diversos Chartier chamou *protocolos de leitura*:

[...] todo autor, todo escrito impõe uma ordem, uma postura, uma atitude de leitura. Que seja explicitamente afirmada pelo escritor ou produzida mecanicamente pela maquinaria do texto, inscrita na letra da obra como também nos dispositivos de sua impressão, o protocolo de leitura define quais devem ser a interpretação correta e o uso adequado do texto, ao mesmo tempo que esboça seu leitor ideal [...] É possível, portanto, interrogando de novo os textos e os livros, revelar as leituras que pretendiam produzir [...] (CHARTIER, 2011, p. 20)

Entretanto, sabemos que por mais eficazes que sejam os instrumentos que uma obra emprega que uma obra ofereça para definir a relação correta do leitor com o texto, elas não são capazes de suprimir a instabilidade dos significados ou, noutras palavras, as inumeráveis formas de recepção dos textos por parte dos leitores empíricos (CHARTIER, 2014, p. 41-42). Nesse processo, além das tensões entre a liberdade interpretativa e as limitações que o livro tenta impor ao leitor, entram em cena novas formas de mediação, fatores extratextuais que podem produzir resultados imprevistos.

Devemos considerar que o leitor é movido por fatores pessoais, psicológico, fisiológicos, por hábito de origem cultural que, em conjunto, tornarão a sua recepção única. Dentre esses fatores, estamos dando destaque à presença das “autoridades”, das instituições culturalmente estabelecidas que, fora dos textos, condicionam a recepção dos mesmos (CHARTIER, 2014, p. 42-46). Os resultados desse embate entre protocolos expressos na materialidade do próprio livro, entre as forças mediadoras externas e a inventividade dos leitores reais produzem, finalmente, o que Chartier chamou de *práticas de leitura* (CHARTIER, 2011, p. 78). Tudo isso, como vemos, implica em nova complexidade à ideia de sistema literário, na necessidade de considerar uma nova instância operando no sistema; e em termos mais gerais, trata-se de uma significativa ampliação dos possíveis objetos de análise dos estudos literários (CHARTIER, 2011, p. 99; DARNTON, 2010, p. 125-126).

Agora, indo direto ao ponto, queremos lembrar que, ao tratar da Bíblia e de seus usos no Brasil o cristianismo, com suas bem marcadas ideologias e tradições, atua como forte mediador nos contatos dos leitores com o livro. Essa mediação religiosa da leitura bíblica também assume inúmeras formas, observáveis quando tomamos consciência de que tais instituições religiosas, apoderando-se do texto bíblico, atuam como tradutores, revisores, intérpretes, editores, divulgadores etc. Voltando às ideias de Roger Chartier sobre o modo como os livros impressos são obras coletivas e que, portanto, transmitem ideologias que nem sempre correspondem apenas àquelas impostas pelo autor às páginas, torna-se relevante o estudo das práticas de leituras bíblicas considerando as influências que as instituições religiosas exercem

nessas leituras da Bíblia que elas mesmas produzem. Ora, se a leitura é condicionada pelo tipo de papel em que o texto está impresso, pela imagem escolhida para ilustrar a capa, pelas palavras dos paratextos ali incluídos, pelo lugar onde o livro é colocado nas livrarias, pelos juízos previamente oferecidos por determinada comunidade leitora a respeito do título, pelas condições do ambiente em que tal leitura se dá etc., é inegável que cada nova Bíblia publicada traz novos protocolos e resulta em novas práticas de leitura. Leiamos outras linhas de Chartier para reforçar essas afirmações:

[...] é preciso levar em conta que as formas produzem sentidos e que um texto, estável por extenso, passa a investir-se de uma significação e de um status inéditos, tão logo se modifiquem os dispositivos que convidam à sua interpretação. (CHARTIER, 1998, p. 13)

Um exemplo disso está em *Bibliography and the Sociology of Texts*, livro de D. F. McKenzie em que, em dado momento, o autor escreveu sobre o filósofo inglês John Locke como leitor da Bíblia (2004, p. 55-57). Segundo McKenzie, Locke se incomodou com a forma dada aos textos sagrados por seus editores que, naqueles dias, já adotavam as divisões em capítulos e versículos. Locke, em 1707, publicou um ensaio em que discutia essa questão formal especialmente em relação às cartas do apóstolo Paulo, no Novo Testamento. Ele alegou que a segmentação do texto em versículos podia induzir o leitor a tomar porções de texto como se fossem aforismos autônomos, e que mesmo os leitores com maior conhecimento “perdiam muito da força e do poder da coerência” do texto bíblico original. Na opinião de Locke, o formato dado ao texto por seus editores traía as intenções autorais e se constituía num perigo religioso, pois assim dividido ele poderia ser mais facilmente manipulado. Noutras palavras, Locke se dera conta de que as aparentemente inocentes divisões do texto bíblico em capítulos e versículos podiam produzir novos sentidos, condicionar a leitura, conduzindo o leitor para longe do sentido *original* dos textos.

Com um olhar menos ortodoxo poderíamos até dizer que a forma segmentada dada aos textos bíblicos, mesmo sem ter essa intenção, acaba sendo um facilitador da liberdade criativa possibilitando ao leitor uma aplicação individualizada de unidades textuais criadas pela segmentação acrescida. Entretanto, no século XVIII é compreensível que Locke visse tal coisa como um canal para a produção de heresias e condenasse o recurso supostamente facilitador.

Além das já conhecidas subdivisões em capítulos e versículos e dos diferentes paratextos incluídos pelos editores, todos com grande potencial para gerar novos sentidos nos atos cotidianos de leitura, um formato de Bíblia bem conhecido do leitor brasileiro de hoje é

aquele volumoso, com capa de couro (ou de material que o imite) preta, que traz o título *Bíblia Sagrada* em grandes letras douradas e cujas laterais das folhas também são pintadas com tinta dourada. O título já afirma a sacralidade do texto, procura convencer o leitor de que está diante de uma obra especial e não de um livro qualquer, evidenciando a presença da intermediação religiosa entre o leitor e o conteúdo. A escolha desses elementos na produção do livro parece mesmo apropriada ao uso eclesiástico: no âmbito protestante (e nele o evangélico, o pentecostal, o neopentecostal etc.), os homens que manuseiam as Bíblias em situações litúrgicas costumam vestir ternos durante os encontros religiosos e parecem escolher esse formato de Bíblia porque é o que melhor se adéqua ao seu visual. Poderíamos dizer que esse formato apresenta uma Bíblia vestida de terno e gravata, apropriada para aquele contexto de leitura. Os portadores dessas Bíblias transmitem com os símbolos que exibem (livro e vestimenta) a sobriedade e (por que não dizer?) a masculinidade que o ambiente eclesiástico, sempre permeado de antigas tradições, parece pedir.

Claro que há muitos outros formatos de Bíblias disponíveis no mercado. Atualmente as editoras procuram vender a Bíblia não apenas com base nas tradições religiosas e culturais, mas também pela atratividade do livro como bem de consumo. Elas trabalham para atingir as demandas de seus clientes de modo cada vez mais personalizado, produzindo grande variedade de Bíblias e, conseqüentemente, ampliando as possibilidades de leitura (CAMPOS, 2012, p. 51-55). Há edições menores e mais leves, edições com capas coloridas, Bíblias de estudo com mapas e outros auxílios, edições com traduções em linguagem contemporânea, Bíblias com letras grandes, Bíblias ilustradas e com grifos que destacam passagens célebres, e um vasto número de edições que se diferenciam pelos formatos e paratextos direcionados a públicos diversos (nichos de mercado).<sup>10</sup> Acompanhando as tendências mercadológicas, a Bíblia também tem sido divulgada por meios digitais, com auxílios de instrumentos multimídia, em versões para deficientes, em aplicativos para *smartphones* etc. No entanto, não notamos no mercado editorial não religioso muitas iniciativas de publicação dos textos bíblicos. Mesmo que a Bíblia seja o livro mais lido do Brasil este parece ser encarado como um produto próprio do mercado religioso. A impressão de Bíblias é, no âmbito protestante, um mercado dominado pela Sociedade Bíblica do Brasil que, sozinha, distribuiu em 2011 mais de seis milhões de

---

<sup>10</sup> Leonildo Silveira Campos menciona, em artigo publicado em 2012, vários exemplos dessa estratégia de marketing adotada com sucesso nas últimas décadas, especialmente pela Sociedade Bíblica do Brasil, que tem segmentado a produção de Bíblias ao identificar diferentes nichos consumidores. O autor menciona, dentre outros exemplos, a *Bíblia de Estudo Pentecostal*, a *Bíblia do Obreiro*, a *Bíblia do Surfista*, a *Bíblia do Garoto Radical*, *A Bíblia da Mulher que Ora*, *A Bíblia da Vovó*, e até *A Bíblia da Batalha Espiritual e Vitória Financeira* (CAMPOS, 2012, p. 51-55).

volumes (CAMPOS, 2012, p. 45-51). De modo mais descentralizado, editoras diversas fornecem diferentes Bíblias aos leitores católicos, além de notarmos algumas iniciativas mais ecumênicas (na publicação de versões preparadas por profissionais de diferentes ramos do cristianismo) e judaicas (KONINGS, 2009, p. 103-109).

Enfim, temos afirmado que ler a Bíblia como literatura é um modo de abordar essa obra clássica de uma nova perspectiva, mediada não por pressupostos religiosos, mas por pressupostos acadêmicos desenvolvidos por teóricos da literatura. Isso é o que lemos, por exemplo, nas palavras de Jeanie C. Crain, no prefácio de *Reading the Bible as literature: an introduction*: “Ler a Bíblia como literatura se resume a certa maneira de ler – ler no contexto das categorias e disciplinas da literatura – para entender melhor ou lançar luz sobre suas palavras” (2010, p. vi. Tradução nossa). E têm-se feito muitas iniciativas de se tomar a Bíblia desse ponto de vista acadêmico-literário. Todavia, temos falado da influência praticamente inevitável das mediações religiosas em toda a história da leitura bíblica, e aqui nos perguntamos se é realmente possível aos leitores da Bíblia como literatura sufocar as tradições e mediações religiosas que sempre estiveram vinculadas a este livro. Daí surgem outras perguntas interessantes, como por exemplo: se há leitores que pretendem ler a Bíblia como literatura, que edições da Bíblia lhes parece mais adequada para reduzir o impacto dos protocolos de leitura produzidos por mediadores religiosos? E poderíamos perguntar também: há edições seculares da Bíblia livres da influência da história desse livro como obra sagrada?<sup>11</sup> Com efeito, é difícil que editoras não religiosas tenham o interesse na publicação dessa obra que já possui tantas e tão boas edições feitas e distribuídas especialmente para o público religioso. E se, como supomos, os leitores da Bíblia como literatura quase sempre lidam com Bíblias cuja edição foi pensada para públicos religiosos, até que ponto eles conseguem ignorar o poder coercitivo dos

---

<sup>11</sup> Dois tradutores podem ser mencionados como exemplos de que há algumas iniciativas nesse sentido; suas obras foram consideradas traduções “literário-poéticas” por Johan Konings (2009, p. 26): o primeiro é André Chouraqui (1917-2007), que traduziu livros bíblicos de seus idiomas originais para o francês produzindo uma versão “hebraizante” (KONINGS, 2009, p. 118). Suas traduções chegaram ao Brasil com a proposta de oferecer aos leitores versões não vinculadas aos usos judaico-cristãos e a editora responsável foi a Imago, que aqui disponibilizou, na década de 1990, pelo menos uma dezena de livros bíblicos partindo da tradução de Chouraqui. A outra proposta não religiosa de tradução dos textos bíblicos foi a de Haroldo de Campos, o qual traduziu e publicou em diferentes obras os primeiros três capítulos de Gênesis, além do capítulo 11.1-9, o capítulo 38 de Jó, os livros de Eclesiastes e Cântico dos Cânticos. Nesses casos o tradutor procurou recuperar a força e a concretude poética dos originais evitando o uso dos recursos gráficos de pontuação, tornando visível a semelhança dos textos bíblicos em relação à poesia concreta (MANDELBAUM, 2009, p. 74-75). Sobre as traduções de Haroldo de Campos, Enrique Mandelbaum escreveu que ele tentava “[...] libertar os signos dos automatismos que os modos de comunicação linguística das leituras religiosas foram soerguendo em torno deles, ao fixá-los num sistema fechado de leituras que implicam normas e modelos linguísticos [...] o que caracteriza suas traduções bíblicas é a profunda viagem a que ele se lança tradições de leitura adentro, em busca do signo bíblico” (MANDELBAUM, 2009, p. 71).

protocolos religiosos impostos pelas mediações culturais e editoriais? De antemão, adiantamos nossa posição, segundo a qual tal leitura livre da mediação religiosa não parece ser possível. Se a obra é oferecida ao leitor como texto sagrado, o leitor de intenções acadêmico-literárias pode, no máximo, rejeitar conscientemente tal atribuição, mas não ignorá-la. Preferimos acreditar que tais leitores reagem a essa mediação de maneira diferente à esperada pelos mediadores editoriais, e podem até responder propositalmente de maneira contrária às direções sugeridas pelos protocolos ali presentes; isso, todavia, não é ler a Bíblia livre das mediações religiosas, é ler a partir delas, mesmo que em discordância.

## **PRÁTICAS DE LEITURA BÍBLICA**

Este trabalho não quer ser lido como o proponente de uma prática específica de leitura bíblica. Ainda que seu objeto de estudo seja a abordagem literária da Bíblia, especialmente aquela que se pode conhecer no Brasil a partir da produção editorial das últimas duas décadas, não é nosso objetivo defender a legitimidade ou ilegitimidade desta ou de qualquer outra forma de ler a Bíblia. Porém, como temos dito, novas práticas de leitura não surgem de maneira independente no mundo das ideias; antes, elas nascem como reflexos de novos contextos, novos tempos, e sempre reagem de alguma maneira às práticas anteriores. Por conta disso, decidimos dedicar este segundo capítulo às considerações relativas à história da leitura bíblica e às práticas de leitura que nessa história se mostraram mais decisivas para o desenvolvimento das abordagens literárias contemporâneas. O tratamento que daremos a esses temas será, inevitavelmente, panorâmico e superficial; sendo assim, optamos por trabalhar com recortes temporais de longa duração que, pela falta de especificidades, constroem modelos interpretativos para a aplicação acadêmica, estereótipos de práticas de leituras com os quais se torna possível a análise comparativa que planejamos.

Os temas abordados serão: a) os principais pressupostos que regem a leitura religiosa da Bíblia desde suas origens, b) os estudos modernos da Bíblia que se caracterizaram como uma crítica histórica e c) as primeiras iniciativas em direção à leitura da Bíblia como literatura. Isso deve abrir caminho para que finalmente cheguemos, nos próximos capítulos, àqueles que atualmente leem a Bíblia como literatura.

### **2.1 AS ORIGENS DA BÍBLIA E OS PRINCÍPIOS DA ABORDAGEM RELIGIOSA**

A Bíblia, como sabemos, é uma coleção de textos antigos que em sua maioria possui autoria e datação indeterminadas, cuja transmissão até nossos dias só foi possível através de uma longa história de cópias manuais e, mais recentemente, pelo trabalho de críticos textuais que se debruçaram sobre milhares de manuscritos antigos a fim de produzir um texto mais



próximo dos autógrafos perdidos. Hoje nós sabemos bastante sobre os modos de produção desses textos e podemos afirmar que temos nessa coleção sinais de práticas literárias bastante rudimentares, que refletem as origens da escrita no antigo Mundo Mediterrâneo. Por exemplo, podemos notar que a grande maioria dos textos bíblicos são compilações de textos menores e de origens diversas; são coleções de fragmentos de tradição oral e escrita, unidos em dado momento por um processo redacional que transformou em livros antigos mitos, provérbios, cânticos, contratos, contos, ditos... Alguns desses livros parecem mesmo sugerir uma herança cultural antiquíssima, refletindo por meio de suas brevíssimas unidades textuais tempos em que a escrita mais comum devia ser a cuneiforme, feita em tabuletas de materiais simples como argila, pedra ou madeira.<sup>12</sup> A Bíblia que hoje temos é prova de que nalgum momento as pessoas que usavam aqueles textos os quiseram juntos, talvez porque viam similaridades entre eles, ou porque já começavam a desenvolver leituras comparativas. Em todo caso, a criação de novas tecnologias ligadas à escrita foram decisivas para a origem da coleção bíblica. O rolo, por exemplo, permitiu a união de folhas de couro ou papiro e a compilação de tradições literárias independentes em textos mais longos; depois, a invenção do códice permitiu a união de fascículos com conteúdos ainda mais extensos, além de facilitar a leitura pontual e comparativa.

Nos dias de Jesus e em meados do primeiro século uma vasta tradição literária das religiosidades judaicas já havia se consolidado e formava o que nós anteriormente chamamos de sistema literário. Embora o acesso à palavra escrita ainda fosse bastante limitado os textos eleitos por essa tradição foram lidos, ouvidos e copiados com frequência cada vez maior, até que suas ideologias solidificaram-se na cultura popular. Eventos históricos específicos impulsionaram ainda mais a adesão àquela tradição literária: na segunda metade do primeiro século as legiões romanas invadiram Jerusalém e destruíram o Templo religioso local, fazendo ruir com ele a tradicional religiosidade judaica que em boa medida ainda se apoiava nos ritos sacrificais. Não demoraria muito até que judeus letrados formassem novas coalizões para a manutenção de suas tradições e estabelecessem um cânon literário-religioso.<sup>13</sup> Daí por diante a

---

<sup>12</sup> Veja, por exemplo, as seguintes passagens bíblicas que aparentemente refletem esse tipo de escrita: Êx 34.29-29; Js 8.32; Is 8.1.

<sup>13</sup> Sobre o estabelecimento de uma versão canônica da Bíblia Hebraica há uma lenda fundacional sobre judeus (de linha farisaica) que teriam se reunido em Jâmnia, um vilarejo a oeste de Jerusalém, após a destruição do Templo em 70 EC. Eles teriam estabelecido ali o cânon e as bases para o novo judaísmo, o rabínico, que se desenvolveria pelos próximos séculos (GABEL; WHEELER, 2003, p. 155-156). Por sua vez, o cristianismo nasce como uma vertente do judaísmo e herda grande parte dos textos que aqueles já haviam sacralizado. Mas o cristianismo também produziu um bom número de textos inéditos que foram lidos e copiados por séculos, até que a aceitação deles por parte das comunidades cristãs e suas lideranças culminaria na definição de um corpus canônico cristão. Momento marcante nessa história é a catalogação feita por Atanásio 367 EC, que listava os 27 livros do Novo Testamento e já os denominava canônicos (KERMODE, 1997, p. 645-646).

identidade religiosa nacional se voltou definitivamente para a tradição escrita, para a recitação dos textos sagrados e sua interpretação, produzindo hábitos religiosos letrados que caracterizariam as grandes religiões do mundo ocidental.

Já no interior dessa cultura religiosa que lidava com o sagrado através da escrita, entre os séculos I e VI os escribas judeus produziram mais textos, dos quais boa parte ganhou a forma escrita e ainda são conhecidos e usados hoje. Esses textos eram dedicados à interpretação e à aplicação dos documentos já canônicos às novas gerações e suas próprias circunstâncias. No Midrash, na Mishná e no Talmude é possível identificar alguns dos princípios interpretativos utilizados pelos antigos mestres judeus, que defendiam a existência de um sentido primário ou literal dos textos sagrados, além de outros mais subjetivos (MALANGA, 2005, p. 207-213). James L. Kugel desenvolveu uma enumeração simples dos princípios das antigas práticas de leitura judaicas (2012, p. 36-37), e nós a apresentaremos a seguir de forma resumida e acrescida de nossos próprios comentários:

- 1) Os antigos intérpretes afirmavam que os textos bíblicos eram textos cifrados, cujos significados verdadeiros nem sempre poderiam ser apreendido de imediato. Isso só fortalece a criação de sistemas literários que estão sob o controle das religiões. Estes sistemas estão baseados na autoridade de mestres que além de letrados eram iniciados na religião, os quais acabam por exigir para si o direito exclusivo de interpretar o texto sagrado e mediar a religiosidade dos leigos.
- 2) Os antigos intérpretes ensinaram que os textos bíblicos eram mais que documentos informativos, registros de antigas memórias; afirmaram que todos eles eram livros de ensinamentos valiosos e atemporais, isto é, que se podem aplicar positivamente a cada pessoa, grupo social e geração. Com isso eles instituíram um princípio que seria determinante para a sobrevivência do texto bíblico, instigando cada novo judeu a conhecer as tradições literárias de seus antepassados, a recitar e memorizar suas passagens e a atualizar seus conteúdos (processo necessariamente interpretativo) para a aplicação dos conteúdos às circunstâncias de seu próprio mundo.
- 3) Os antigos intérpretes afirmaram que os livros bíblicos (primeiro se referindo à Torá) formavam um corpus perfeito, harmonioso, que não continha incoerências ou incoesões, e qualquer suspeita de falhas dessa natureza acabava sendo camuflada por um processo interpretativo. Por extensão, supunha-se que aquela grande antologia era um conjunto textual fechado em si mesmo, de forma que “a Bíblia, a despeito de sua heterogeneidade

textual, pode ser lida como um livro autocomentado. Assim, aprende-se a estudá-la seguindo as maneiras pelas quais uma parte do texto ilumina outra” (BRUNS, 1997, p. 669).

- 4) Por fim, eles também defenderam a crença de que a Bíblia inteira (ou o conjunto de livros que seu grupo já tinha como canônico) é *Palavra de Deus*, distinguindo-a assim de todos os demais textos literários que seriam tidos como profanos. Esse dogma fortalece os princípios anteriores e inibe opiniões contrárias, tenta impedir leituras seletivas que hierarquizam os textos e obscurece os diferentes estilos e estratégias narrativas empregadas pelos autores ao atribuir todas as palavras escritas a uma única voz.

O Novo Testamento, que unido à Bíblia Hebraica forma a Bíblia dos cristãos, é também uma coletânea textual que foi produzida no interior do(s) judaísmo(s). Ele nasce a partir de um sistema literário preexistente e justamente por isso apresenta grande dependência intertextual em relação ao Antigo Testamento e aos princípios interpretativos que já haviam sido estabelecidos na cultura judaica. Porém, têm-se observado que os autores dos textos do Novo Testamento e os cristãos que os usaram nos primeiros séculos adotaram um modo peculiar de desviar os textos bíblicos de suas origens judaicas e fazê-los confirmar suas próprias crenças. Isso se deu por meio de um recurso interpretativo que hoje chamamos de *tipologia*, em que os eventos narrados na Bíblia Hebraica são interpretados como prefigurações da vinda do Messias e dos acontecimentos relacionados à sua vida (MALANGA, 2005, p. 235). Na leitura *tipológica*:

Tudo o que acontece no Antigo Testamento é um ‘tipo’, um esboço antecipador de algo que acontece no Novo [...] O que se passa no Novo Testamento constitui um ‘antitipo’, uma forma realizada, de algo prefigurado no Antigo. (FRYE, 2004, p. 108-109)

Dessa forma os cristãos, que a princípio eram parte de um efervescente sistema literário que tomava a Bíblia Hebraica como ponto de partida para a vida religiosa, conseguiram empregar os mesmos textos para chegar a resultados interpretativos diferentes.

Além dessa abordagem tipológica os cristãos também desenvolveram outra prática de leitura que acabou se consagrando e caracterizando a leitura bíblica cristã medieval; trata-se da leitura *alegórica*. Acredita-se que o método alegórico tenha tido origem entre judeus de Alexandria (a grande cidade helenizada do Egito que também nos legou a Septuaginta). Ali eles estiveram envolvidos com o sistema educacional grego que empregava principalmente a poesia

homérica como base para o aprendizado. Nesse ambiente os judeus encontraram problemas ao colocar seus jovens estudantes em contato com passagens moralmente questionáveis de seu ponto de vista e desenvolveram a alegorização, técnica pela qual se podia substituir os elementos textuais concretos por outros abstratos, que atendiam melhor às expectativas do leitor (KUGEL, 2012, p. 38-40). A alegoria se desenvolveu e ganhou a adesão dos cristãos, especialmente por influência de pensadores como Clemente e Orígenes (ambos de Alexandria e do século III EC), fazendo com que as características estilísticas dos textos bíblicos ficassem obscurecidas (SOMMERS, 2007, p. 79-80).

Júlio Zabatiero escreveu sobre a interpretação alegórica dos *Pais da Igreja* dizendo: “Para que o uso da alegoria não descambasse para subjetivações interpretativas, os Pais da Igreja acrescentaram um princípio determinante: a interpretação do texto deve corresponder ao conjunto da doutrina cristã” (ZABATIERO, 2011, p. 28). A liberdade criativa que aparentemente se abre diante da interpretação alegórica dos textos bíblicos era, portanto, controlada pela mediação das instituições religiosas, de forma que os sentidos *místicos* obtidos pelos intérpretes eram sempre legitimadores da ortodoxia cristã. Isso é o que se vê nas palavras de Santo Agostinho em sua defesa da leitura alegórica: “O que quer que apareça na Palavra divina que não diz respeito ao comportamento virtuoso ou à verdade da fé deve ser tomado como figurativo”.<sup>14</sup>

Depois de estar cuidadosamente controlada pelos limites da ortodoxia a interpretação alegórica foi formalizada e aperfeiçoada, tornando-se o *método* de leitura bíblica característica da Idade Média (ZABATIERO, 2011a, p. 29). Na virada dos séculos XIII e XIV o poeta Dante Alighieri ofereceu demonstrações de que os métodos alegóricos continuavam em vigor e em desenvolvimento entre a elite leitora cristã. Sobre uma passagem bíblica ele escreveu:

[...] há um sentido que se obtém pela letra, e outro pelo sentido que a letra significa; o primeiro é dito literal, o segundo, alegórico ou místico. E quanto a este modo de tratamento, para sua melhor manifestação, considere-se o verso ‘Quando Israel saiu do Egito, e a casa de Jacó de um povo de fala estranha, a Judeia veio a ser sua santificação, e Israel o seu poder’ [...] Se examinamos apenas a letra, o que se apresenta para nós é a partida dos filhos de Israel no tempo de Moisés; na alegoria, é a redenção pelo Cristo; no sentido moral, a conversão da alma que sai do peso e da miséria do pecado para o estado de graça; e no sentido anagógico, a partida da santa alma, dessa corrupta escravidão, para a liberdade da glória eterna [...] Embora esses sentidos

---

<sup>14</sup> Citado por Geral L. Bruns (1997, p. 687).

místicos tenham cada um sua denominação própria, podem de um modo geral ser chamados de alegóricos, uma vez que diferem do literal e do histórico.<sup>15</sup>

Dante argumenta em favor de um método progressivo de extração de sentidos do texto bíblico a começar pelo sentido literal, histórico, em que o texto é lido e compreendido a partir de seu contexto original, ou seja, voltando-se para o passado. Então ele segue para o sentido alegórico que, ao cabo, procura por um significado doutrinário, cuja questão é: em que se deve crer? Depois apresenta o sentido moral ou tropológico, que aplica tais elementos doutrinários à vida do cristão que lê o texto, fazendo a Bíblia servir-lhe de guia pessoal. Por fim, supõe a existência de um sentido anagógico que possui uma dimensão escatológica, que se ocupa das coisas que supostamente virão (KUGEL, 2012, p. 42-43).

É comum lermos que durante a Idade Média a Bíblia se tornou um documento misterioso e que seus aspectos literários foram colocados em segundo plano, sufocados pelos acentos místicos que em geral confirmavam a ortodoxia católica. O acesso ao texto e a capacitação para sua leitura estavam limitados a poucos privilegiados, membros do clero e homens capazes de lidar com a Vulgata latina a partir dos métodos consagrados e da tradição de leitura já estabelecida (KUGEL, 2012, p. 44; MAGALHÃES, 2009, p. 10). Mas a história da leitura bíblica, na realidade, possui configurações mais complexas. Por exemplo, o catolicismo também proporcionou, com o estabelecimento da vida monástica, um ambiente de leitura onde o contato do leitor com o texto bíblico era mais prolongado, silencioso e repetido que em qualquer outro (CAVALLO; CHARTIER, 1998, p. 19-21). Fora dos mosteiros a reverência à Bíblia também cresceu gradativamente; ela se tornaria um objeto sagrado independentemente de seus enunciados, um amuleto cuja posse seria desejável mesmo entre aqueles que não a podiam ler.

Avançando no tempo, importantes inovações na educação e nos modos de ler, iniciadas nos séculos XI e XIII, resultaram em novas e valiosas conquistas da humanidade, das quais o símbolo mais renomado é a criação da prensa de tipos móveis na metade do século XV. A tradição legou sua criação ao alemão Gutenberg e preservou a memória de que o primeiro livro impresso a partir da nova tecnologia foi a Bíblia, em meados do século XV (COSTA, 2008, p. 125-126).<sup>16</sup> Aqueles foram anos de mudanças significativas: os pensadores humanistas

---

<sup>15</sup> A citação completa de Dante traduzida, que aqui transcrevemos em parte, as referências exatas e a análise de seus métodos de leitura podem ser encontrados em *O Código dos Códigos* (FRYE, 2004, p. 260-264).

<sup>16</sup> Gutenberg viveu entre 1397 e 1468, e seu nome verdadeiro era Johannes Gensfleisch. Hoje é sabido que a imprensa já existia antes dele, e que ele e seus auxiliares imprimiram outros livros (também religiosos) antes da Bíblia (COSTA, 2008, p. 125-126).

negavam o controle religioso sobre a sociedade e os centros educacionais se desenvolviam como nunca, suscitando novo interesse pela cultura clássica e por edições mais fiéis dos textos gregos e latinos. Graças à tipografia, os livros ficavam cada vez mais baratos, incentivando a educação e proporcionando as condições para o desenvolvimento de um verdadeiro mercado livreiro formado por profissionais como autores, tradutores, impressores, tipógrafos, revisores, encadernadores, vendedores, transportadores etc. Tudo isso foi determinante para que, no século XVI, o mundo testemunhasse a grande revolução da religiosidade ocidental que chamamos de Reforma Protestante.

Já se defendeu que a Reforma transformou o cristianismo ao destronar o catolicismo do posto de único mediador da leitura bíblica, instaurando um acesso direto do cristão com o texto que ele tem como sagrado (FISCHER, 2006, p. 207-208). Realmente, houve um interesse crescente pelos textos bíblicos tanto em seus idiomas originais quanto nas línguas vernáculas, mas convém não superestimar os efeitos dessas transições. Ávidos por *reformatar* o cristianismo, homens como o célebre Martinho Lutero (1483-1546) defenderam o direito ao “livre exame” das Escrituras para os leigos e, aproximando-se dos textos, deram passos interessantes no exame das características literárias da Bíblia ao desenvolver abordagens que alguns chamam de *histórico-gramaticais* (SOMMERS, 2007, p. 80-81). Os reformadores desenvolveram ou incentivaram a produção de novas traduções bíblicas e de muitas literaturas relacionadas, sempre com a finalidade de aproximar o cristão do texto sagrado que, finalmente, deveria assumir o posto de único valor normativo para a cristandade.

Além das ênfases gramaticais, formais e contextuais dadas pelos reformadores em suas abordagens bíblicas, a produção dessa primeira geração de cristãos reformados estabeleceu alguns dos pressupostos para o desenvolvimento da leitura bíblica na era moderna, os quais seguem determinando o modo como a Bíblia é lida na maioria das comunidades protestantes. Eles criticaram as leituras católicas, exageradamente alegóricas, pautadas em passagens isoladas e lidas em versões latinas. Defenderam que todo cristão deveria ter acesso à Bíblia em seu próprio idioma, que a interpretação devia privilegiar o sentido literal dos textos e reafirmaram a infalibilidade do texto sagrado confiados na crença de uma divina inspiração que controlou todo o processo de criação da Bíblia (ZABATIERO, 2011, p. 49-53).<sup>17</sup> O destaque

---

<sup>17</sup> É bom lembrar que não foram os reformadores que desenvolveram esses conceitos. Dizem que mesmo antes do cristianismo já havia leitores judeus que defendiam que a Torá havia sido dada por Deus, e que “preexistia à criação do mundo. Era intemporal e perfeita, sem erros nem contradições” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 143; MALANGA, 2005, p. 119).

dado ao texto tinha o propósito de diminuir a importância do catolicismo no processo de mediação entre Deus e os homens, deslocando a autoridade religiosa de lugar (BERKHOF, 2004, p. 22-24). Leonildo Silveira Campos escreveu as linhas abaixo sobre a relação dos reformadores (em especial de João Calvino (1509-1564)) com a Bíblia:

Calvino foi o sistematizador da teologia reformada [...] ao fazer da Bíblia a única fonte de autoridade de fé e doutrina. O argumento de Calvino era de que a autoridade da Escritura não procede da autoridade da Igreja, pois ela mesma tinha por fundamentação a autoridade dos profetas e apóstolo. Para ele, a Escritura é que dá origem à Igreja, por isso não está reservado à Igreja o direito de legislar sobre a Bíblia. (2012, p. 41-42)

Ninguém pode negar que naquele momento o protestantismo contribuía significativamente com o desenvolvimento de uma cultura letrada onde quer que se estabelecesse e que, nesse processo, também estimulava a criação de novos hábitos de leitura bíblica (HARRIS, 1989, p. 17-18,20). João Leonel estudou, em *História da Leitura e Protestantismo Brasileiro* (2010), a atuação de missionários norte-americanos que disseminaram a fé protestante e suas práticas de leitura no Brasil. Segundo ele, os missionários protestantes desenvolveram três estratégias para formar uma nova mentalidade religiosa brasileira (2010, p. 45-64): eles 1) atuaram disseminando sua opção religiosa oralmente, de modo informal ou através de sermões, 2) também distribuíram Bíblias entre seus simpatizantes e, como ela, 3) disponibilizaram outras literaturas religiosas que ajudavam a guiar o leitor aos resultados desejados (2010, p. 46). Leonel se ocupou principalmente da presença marcante da obra *O Peregrino* do puritano inglês John Bunyan nesse processo, uma narrativa em que o protagonista, chamado Cristão, parte de sua cidade natal habitada por pecadores em peregrinação rumo à Cidade Celestial. Publicado originalmente em 1678, o livro procura ser uma metáfora inspiradora para a vida cristã de alguém que se considera marginalizado, perseguido; em solo brasileiro, o livro serviu como uma espécie de guia para a interpretação da Bíblia.

O fenômeno da leitura protestante que Leonel abordou e que se deu em terras brasileiras é apenas um reflexo do que já se dava na Europa e nos Estados Unidos. Steven R. Fischer escreveu que John Wesley, famoso como precursor do protestantismo metodista, incentivou a leitura entre os cristãos produzindo e distribuindo literatura religiosa em meados do século XVIII. Em Londres, Wesley e seus seguidores fundaram a *Sala de Livros Metodista*, de onde essa literatura complementar saía em grandes tiragens. Dizem que obras como *O Peregrino* de Bunyan e *O Paraíso Perdido* de John Milton foram condensadas pelo próprio Wesley com o

propósito de serem distribuídas como material de divulgação, instrução e doutrinação para protestantes (FISCHER, 2006, p. 238).

Portanto, o que se vê é que o ideal protestante do “livre exame” das *Sagradas Escrituras* não passou de utopia. Depois da Reforma as instituições cristãs continuaram fazendo a principal mediação entre os textos bíblicos e seus leitores em todo o mundo ocidental, embora essas mediações tenham assumido novas formas, mais de caráter educacional que ditatorial. Mesmo tendo acesso à Bíblia em boa edição, com preço acessível e em seu próprio idioma, o leitor comum continuou lendo sob a mediação das instituições religiosas. Se por um lado as igrejas faziam leitores melhores, por outro os introduzia à Bíblia através de suas próprias publicações, de livros didáticos, doutrinários ou de aprovada confissão religiosa. Sobre isso, vale a pena lermos essas linhas de Rubem Alves que, escrevendo sobre uma expressão recente do cristianismo reformado, afirmou que o protestantismo deu ao povo o acesso ao texto em seu idioma, mas não o direito de interpretar o texto livremente (2005, p. 101-154). A força da intermediação institucional na leitura protestante é desnudada por suas palavras:

Cada um pode ler as Escrituras, diretamente. Mas este é nada mais que o direito ao ato mecânico da leitura. Não há direito de interpretação, porque a interpretação correta já foi cristalizada num documento autoritativo [...] A fim de preservar o caráter absoluto do conhecimento, acima de toda a dúvida, interdita-se o exercício da consciência interpretativa e da razão crítica por meio de uma confissão que se torna o critério final para a leitura do texto sagrado. (2005, p. 136)

Não causa surpresa, pois, que a Bíblia tenha chegado ao Brasil como um objeto de propriedade exclusiva dos cristianismos; e isso mesmo quando sua presença não era física, só notada nas imagens que formatavam as ideologias dos colonizadores europeus (VASCONCELLOS, 2009, p. 225-226).

No decorrer dos séculos a corte portuguesa e a igreja católica foram responsáveis por inúmeras censuras que atrasaram consideravelmente a chegada da imprensa, dos livros e da própria Bíblia ao Brasil. A primeira máquina tipográfica só operou por aqui em 1808, e avanços substanciais nesse campo só foram notados a partir da promulgação da “Lei sobre a Liberdade de Imprensa” de 1821 (COSTA, 2009). Oficialmente, a primeira Bíblia a ser transmitida em terras brasileiras e em língua portuguesa foi a que trazia a tradução do padre Antônio Pereira de Figueiredo, produzida a partir da Vulgata latina. Ela havia sido publicada em 1928 pela Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e passou a ser importada para o Brasil em 1942 (COSTA, 2009b, p. 93-94). Novo avanço se deu com a fundação da Sociedade Bíblica do Brasil



(SBB) em 1948, que também seria, sem dúvida, um grande incentivo à produção e leitura da Bíblia no Brasil. E Leonildo Silveira Campos vê a inauguração da “Gráfica da Bíblia”, instituição da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), no ano de 1995, como o “Bing Bang” que revolucionou o mercado editorial brasileiro de modo abrangente. A partir dessa data a produção de Bíblias brasileiras praticamente dobrou e, em 2011, a SBB comemorava a marca de 100 milhões de Bíblias distribuídas (2012, p. 48-49).

O leitor brasileiro da Bíblia impressa começou a ser verdadeiramente formado a partir das primeiras décadas do século XIX pela atuação de colportores, missionários e instituições protestantes estrangeiras que aqui difundiram clandestinamente suas Bíblias e seus próprios modos de lê-las (CAMPOS, 2012, p. 44-47; COSTA, 2009b, p. 99-103). Conforme Paulo A. de Souza Nogueira, esses missionários europeus viam o brasileiro como povo exótico, “pagãos mergulhados no pecado” que não tinham escolas e nem expectativas de salvação pela atuação dos sacerdotes católicos que então apoiavam o sistema escravista e lhes negava o acesso à Bíblia. Havia “um misto de ‘paixão pelas almas’ e estranhamento frente à sociedade que pretendiam evangelizar” e, a ênfase que deram na Bíblia, ou em sua ausência, fez do livro o elemento diferenciador dos cristianismos protestantes no território brasileiro (NOGUEIRA, 1998, p. 99-103). Como consequência da duradoura atuação desses grupos o uso da Bíblia ficou, no imaginário religioso popular, vinculado ao cristianismo protestante e as práticas de leituras mantiveram esse caráter leigo, minoritário e de pouca instrução, quadro que pouco se alterou até nossos dias.

Uma prática de leitura popular da Bíblia que obteve grande êxito no cenário brasileiro é a dos grupos pentecostais, que traz os traços da leitura protestante dos europeus e norte-americanos bem adaptados à cultura das periferias. O pentecostalismo chegou até nós no começo do século XX por iniciativas de missionários europeus (suecos para a Assembleia de Deus e italianos para a Congregação Cristã do Brasil) que, nessas terras, trabalharam para instituir igrejas entre uma população praticamente iletrada, introduzindo as bases do fundamentalismo cristão que, na mesma época, transformava as instituições protestantes da América do Norte e do mundo.

O fundamentalismo cristão nascera como uma reação protestante à racionalidade moderna que se caracterizava tanto por seu aspecto crítico quanto secular (PANASIEWICZ, 2008, p. 2). E foi justamente no começo do século XX que o movimento se fez notar, quando princípios da interpretação bíblica reformada foram empregados como instrumentos de

resistência à crítica moderna da Bíblia que, especialmente no século XIX, acumulou conhecimentos a respeito da literatura bíblica expondo a fragilidade de muitas afirmações religiosas que sustentaram a devoção cristã ao texto por muitos séculos (ARMSTRONG, 2001, p. 9-10; COSTA, 2014, p. 234-235).<sup>18</sup>

Joseph A. Fitzmyer definiu a leitura fundamentalista com essas palavras:

A leitura fundamentalista da Bíblia é um entendimento literalista do texto bíblico, que considera sua forma final como a expressão *verbatim* da Palavra de Deus e a vê como clara, simples e sem ambiguidade. Normalmente recusa-se a usar o método histórico-crítico ou qualquer outro suposto método científico de interpretação e não leva em conta as origens históricas da Bíblia, nem o desenvolvimento de seu texto ou suas diversas formas literárias. (FITZMYER, 1997, p. 66).

Os primeiros pentecostais brasileiros não eram eruditos nem teólogos, tampouco membros de um clero elitizados; eram em sua maioria homens simples que foram introduzidos numa religiosidade importada de cunho fundamentalista em que o livro sagrado já ocupava um lugar central. Nestas condições, os pentecostais brasileiros fizeram da Bíblia mais um símbolo religioso que uma fonte de conteúdo para a reflexão teológica, e o caráter essencialmente carismático desses movimentos (um fator inclusivo para os novos adeptos de pouca educação formal) foi decisivo para tornar o pentecostalismo uma opção religiosa atraente às massas. Acompanhemos o raciocínio de Antonio Paulo Benatte a esse respeito:

A ênfase teológica e pragmática nos dons do Espírito Santo como graça suficiente para o entendimento das Escrituras é uma das características marcantes do pentecostalismo. Daí não poucos estudiosos verem no movimento um “anti-intelectualismo” típico do “misticismo das massas”. De fato, para os pentecostais, a interpretação das Escrituras excede as competências da razão e da ciência. Mas não se trata de uma substituição do saber humano pela graça divina, mas da crença de que a obtenção do conhecimento espiritual verdadeiro só se concretiza mediante a unção do Espírito Santo no processo mesmo de consagração e santificação da pessoa. Essa crença, na prática, relativiza o peso da formação intelectual e teológica do clero. (BENATTE, 2012, p. 17)

---

<sup>18</sup> Quando se discorre sobre a história do fundamentalismo cristão é comum ouvirmos falar de iniciativas tomadas no começo do século XX com a intenção de preservar os fundamentos da fé cristã que os críticos liberais supostamente estavam a combater. Por exemplo, houve a publicação, entre 1909 e 1915, de uma série de quinze volumes intitulada *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Os Fundamentos: Um Testemunho da Verdade), cujo objetivo era defender os princípios da fé cristã tradicional. Depois testemunhou-se a criação da *World Christian Fundamentals Association* (Associação Mundial Fundamentalista Cristã). Além desses exemplos, grupos cristãos fundamentalistas investiram em instituições de ensino confessionais e na difusão radiofônica e televisiva de suas doutrinas, conquistando adeptos e mantendo aquelas antigas práticas de leitura bíblica em funcionamento (PANASIEWICZ, 2008a, p. 3).

Pentecostais de pouca ou nenhuma instrução não encontraram impedimento para usar a Bíblia dentro de seus interesses, e o fizeram sem levar em conta nenhuma das asserções da crítica moderna da Bíblia, sem tomar consciência dos critérios hermenêuticos dos cristianismos que os antecederam e sem reconhecer as autoridades eclesiásticas católicas e protestantes tradicionais. A despeito dos juízos de valor que possamos fazer em relação a essa trajetória e às feições da leitura popular da Bíblia no Brasil, o que não se pode ignorar é que a Bíblia é hoje o livro mais lido e vendido do Brasil por conta do crescimento dos pentecostalismos e seus incentivos à leitura bíblica leiga (CAMPOS, 2012, p. 50). Noutras palavras, esses movimentos religiosos de características populares têm formado uma cultura bíblica que o Brasil não conhecia, e podemos supor que essa crescente demanda por conhecimentos bíblicos é uma das portas de entrada para as abordagens literárias da Bíblia no país.

O pentecostalismo, que poderia ter se tornado a concretização das utopias protestantes que um dia ansiaram por tornar a Bíblia acessível à maior parte da cristandade brasileira, tornou-se uma ameaça àquelas elites religiosas históricas. Diante das tradicionais instituições cristãs, os pentecostais deram de ombros e estabeleceram suas próprias autoridades. O caráter leigo desses movimentos também se manteve a despeito dos avanços da erudição bíblica, cujo alcance se limitou aos católicos e protestantes históricos em seus redutos educacionais de diminuta expressão para a totalidade da sociedade brasileira. Então, o que vemos é que o atual cristianismo brasileiro está marcado de maneira indelével pelo pluralismo e pelo carisma pentecostais. Este é o grande formador da cultura bíblica brasileira que, com ele, assumiu feições periféricas e leigas.

O lado negativo da multiplicação desses movimentos populares e dos usos que fazem da Bíblia é que os tais sustentam, com base na leitura fundamentalista que fazem de seus textos sagrados, vários dos princípios hermenêuticos que caracterizaram a leitura bíblica medieval e reformada. Os pentecostais, e com eles boa parte dos cristãos leigos de todo o Brasil, mantiveram-se convictos da validade daqueles antiquados princípios hermenêuticos religiosos do passado e tomaram para si suas principais proposições, com destaque para as ideias de inspiração e inerrância dos textos bíblicos (LEONEL, 2012, p. 108-109). Mas a adoção desses princípios interpretativos antiquados por parte dos leitores religiosos de hoje não é meramente um sinal de ingenuidade religiosa ou de limitação intelectual; ocorre que eles se encontram em condições parecidas à dos cristãos medievais no que tange à submissão à mediação religiosa na leitura, e isso tem implicações muito particulares: primeiro, a maior parte desses leitores

simplesmente ignora os avanços da pesquisa bíblica dos últimos séculos, e nisso as instituições religiosas têm sua parcela de culpa. Depois, atesta-se facilmente o desinteresse desses leitores por esses avanços quando eles estão disponíveis, e isso se dá porque eles já recebem o texto bíblico por intermédio das instituições religiosas, as quais atestam a sacralidade de cada palavra nele contida e alegam ser detentoras de toda a revelação necessária para a compreensão dos textos e da vontade de Deus. Contudo, quando suas leis religiosas tomam forma no dia a dia de grupos religiosos que vivem nas grandes cidades brasileiras e em pleno século XXI, produzem choques culturais e reações negativas por parte da sociedade e até das elites religiosas não pentecostais que, nalguns casos, também exercem seus preconceitos contra as lideranças religiosas suscitadas de setores marginais da sociedade (BENATTE, 2012, p. 10).

## **2.2 OS ESTUDOS BÍBLICOS MODERNOS COMO CRÍTICA HISTÓRICA**

São exageradamente idealizadas as descrições que os protestantes da atualidade fazem da hermenêutica dos reformadores. Não é raro lermos ou ouvirmos que a Reforma deu aos leigos o livre acesso ao texto, trazendo à tona verdades que o catolicismo romano havia escondido por séculos. Todavia, nós afirmamos que o protestantismo encontrou, depois da Reforma, outras formas de mediar a leitura dos cristãos: ele criou suas próprias regras de interpretação, editou suas próprias Bíblias, construiu suas próprias escolas, instituiu seus próprios mestres, publicou seus livros e neles divulgou suas leituras dogmáticas. Apesar das consideráveis mudanças impostas à história da leitura bíblica a partir do século XVI, as gerações seguintes mostraram que não somente os católicos, mas também os protestantes, continuaram controlando a leitura bíblica, mediando o acesso ao texto.

Ainda sobre as leituras protestantes, nota-se que não somente as leituras reformadas persistiram, mas, com elas, alguns pressupostos religiosos e princípios interpretativos de antigos judeus e cristãos primitivos e medievais sobreviveram, deixando algo de antiquado em toda leitura bíblica que tais grupos produzem. Não obstante, foram os protestantes quem deram os passos necessários para que novas abordagens bíblicas surgissem quando promoveram a aliança entre o protestantismo e os estudos acadêmicos, impulsionando o desenvolvimento das ciências bíblicas modernas.

Nos primórdios dos estudos modernos da Bíblia se destacaram as ideias de homens como Thomas Hobbes (1588-1679) e Baruck Spinoza (1632-1677). Hobbes foi um dos

primeiros que ousaram questionar a tradição e, a partir de apontamentos feitos sobre muitas passagens bíblicas, supôs que Moisés não era o autor da Torá. Esse foi um dos primeiros impulsos dados para uma infinda discussão sobre fontes e processos redacionais na composição dos textos bíblicos. Deveras, a chamada *hipótese documental* se tornou o principal tema dos estudos do Antigo Testamento nos séculos XIX e XX e as discussões em torno dela ainda não se esgotaram. Spinoza também exerceu grande influência no desenvolvimento de uma nova metodologia de interpretação bíblica ao pontuar princípios para a leitura que eram mais condizentes com o momento histórico vivido, negando a necessidade de se reverenciar os antigos intérpretes e incentivando a admissão de resultados que contradiziam toda a tradição dogmática (KUGEL, 2012, p. 48-51). Com o trabalho desses e de outros estudiosos se desenvolveu uma erudição bíblica que se apoiou nas ciências para se tornar tão independente quanto possível das instituições religiosas que, enfraquecidas, perdiam parte de sua força como controladoras das verdades universais (CERTEAU, 1998, p. 267). A Bíblia ainda seria lida de maneira intensiva pelos séculos vindouros (fosse para fins religiosos ou acadêmicos) e seu uso autorizado ainda estaria ligado a certas elites (fossem eles clérigos ou eruditos), entretanto, esse era realmente o começo de um novo tempo para a história da leitura bíblica, quando os leitores se veriam mais livres do que nunca para abdicar da tradicional mediação religiosa e produzir novos resultados.

Em suma, o casamento entre a leitura bíblica a racionalidade científica resultou no desenvolvimento gradual do que hoje chamamos de *Método Histórico-Crítico*. Trata-se de uma coleção de procedimentos de análise que, como fruto do pensamento europeu dos séculos XVIII e XIX, pretendeu substituir a fé pela racionalidade na exegese, numa clara reação contra as abordagens tradicionais da Bíblia que, como vimos, eram moldadas por alegorizações, dogmatismos e se pautavam na autoridade de certas lideranças religiosamente instituídas (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 23).

Um dos grandes legados dessa crítica histórica foi o desenvolvimento da *Crítica Textual* dos Antigo e Novo Testamentos, uma ciência empenhada na reconstrução cuidadosa dos textos bíblicos em seus idiomas de origem a partir dos testemunhos manuscritos que aos poucos iam sendo escavados, datados, decifrados, classificados... Na interpretação exegética, a Crítica Textual consiste no trabalho de conhecer os antigos manuscritos existentes para cada passagem bíblica, comparar e avaliar as possíveis variantes buscando estabelecer academicamente um texto bíblico em seu idioma original que seja o mais próximo possível do autógrafo perdido.

Porém, essa ideia de ciência bíblica estava, como boa parte da ciência de seu tempo, maculada pela crença de que só é seguro o que se pode examinar empiricamente. Rejeitando toda forma de alegoria os estudiosos passaram a defender que era preciso conhecer com detalhes o contexto histórico que deu origem aos textos para que os leitores modernos, de um ponto de vista mais próximo ao dos autores bíblicos, pudessem chegar mais perto daquilo que os textos realmente queriam dizer (LEONEL, 1012, p. 103-107). Era uma busca pelo sentido literal, único, histórico, que levou a exegese bíblica que se desenvolvia no final do século XVIII a assumir a mesma “fetichização” do autor e dos manuscritos que tomava conta dos estudos literários até o século XX.<sup>19</sup> Não por acaso, por volta de 1900 a erudição bíblica se apoiava cada vez mais nos avanços de uma ciência complementar que se desenvolvia rapidamente a partir do trabalho de biblistas como William Foxwell Albright (1891-1971). Estamos tratando da *Arqueologia Bíblica*, um movimento formado por homens devotados a iluminar os mistérios dos antigos textos bíblicos através de escavações e exames dos artefatos encontrados na região da antiga Israel e suas adjacências (KUGEL, 2012, p. 106-107).

Como a exegese bíblica tradicional está baseada numa coleção de diferentes métodos de análise, ela se desenvolveu gradualmente, atingindo seu ápice na primeira metade do século XX. Logo após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) a ênfase dos críticos se voltou para a *Crítica das Fontes*, atentando para o caráter fragmentário dos textos bíblicos e se dedicando como nunca à reconstrução das supostas fontes primitivas e perdidas que foram transformadas nos livros bíblicos que os manuscritos preservaram. Também deram passos largos com a chamada *Crítica das Formas*, que se baseava na identificação dos antigos gêneros literários empregados pelos autores, no reconhecimento das características próprias da poesia e da narrativa hebraicas, e conjecturava a respeito da utilização desses textos em seus contextos existenciais originais. Depois da Segunda Guerra (1939-1945) um novo direcionamento foi dado à pesquisa bíblica no que se chamou de *Crítica da Redação*, que “pergunta-se qual teria sido a cronologia das intervenções redacionais, quais os recursos utilizados por cada uma delas, quais reelaborações, confrontando-as umas com as outras, e essas com a intenção do texto original” (SIMIAN-YOFRE (coord.), 2000, p. 86). O olhar antes voltado para o que teria havido antes dos textos agora se direcionava para o momento de sua criação, para o processo de redação e para o contexto social das comunidades produtoras e leitoras desses textos. Era o momento de se falar, por exemplo, dos cristãos primitivos que ao reunir suas fontes literárias impuseram

---

<sup>19</sup> Sobre a “consagração do escritor” ou a “fetichização do manuscrito” leia: (CHARTIER, 2014, p. 10).

sobre as memórias conhecidas a respeito de Jesus e seus primeiros discípulos suas próprias ideologias, propondo alternativas às crises de seus próprios dias.

Um manual de exegese bíblica tradicional, que apresente a coleção de métodos que compõem o *Método Histórico-Crítico*, mesmo que tenha sido escrito recentemente é capaz de nos dar um bom quadro da evolução dos métodos de análise que com o tempo a moderna crítica desenvolveu.<sup>20</sup> A presença desses métodos no atual mercado editorial brasileiro e mundial é prova de que essa abordagem continua viva e com vigor, impressionando novos estudantes através de sua linguagem moderna.

Os progressos dos estudos bíblicos, portanto, foram muitos desde o século XIX, mas hoje, quando nos deparamos com leituras bíblicas baseadas no *Método Histórico-Crítico* já não é seu refinamento metodológico ou seu linguajar científico que nos chama a atenção. A mais marcante característica da crítica bíblica é sua forte ênfase nas relações dos textos com o passado, uma marca que agora nos parece antiquada (KINGSBURY, 1988, p. 2). Os biblistas modernos abordaram os textos sob várias óticas, mas deram especial destaque ao potencial desses documentos antigos como fontes para a produção historiográfica, pelo que a Bíblia passou a ser um vasto campo de pesquisa do qual se poderia descobrir indícios de uma realidade factual que o passado ocultou. Enquanto lidavam com a Bíblia, os críticos reconheciam a presença dos imaginários religiosos e dos traços míticos nas narrativas bíblicas, mas, agindo de acordo com a historiografia positivista do século XIX, julgavam ser possível *desmitologizar* a Bíblia através da aplicação criteriosa de seus métodos científicos e desenterrar a história.

Nesse interim algumas pessoas viam a oportunidade de expor as fraudes divulgadas pelas religiões que, supostamente, haviam transformado as verdades históricas em mitos ao convertê-las em literatura e depois as preservaram e manipularam por séculos a fim de sustentar seus privilégios. Outras pensaram que finalmente seria possível se devotar ao verdadeiro Jesus e às suas verdadeiras palavras de sabedoria. Contudo, ao tentar extrair o imaginário religioso das páginas bíblicas a crítica histórica também extraía toda a riqueza literária que elas tinham,

---

<sup>20</sup> Temos no Brasil algumas publicações que servem como manuais de metodologia exegética baseados no *Método Histórico-Crítico*. Dentre eles, o que nos parece mais influente é o de Uwe Wegner, chamado *Exegese do Novo Testamento*, de 1998. Este continua sendo o mais completo instrumento para o ensino da exegese aos estudantes brasileiros, todavia, ainda contamos com outras publicações em língua portuguesa que podem cumprir a mesma função. Um deles é *Introdução à Exegese do Novo Testamento* de Udo Schnelle (2004), que expõe os passos metodológicos seguindo a sequencialidade tradicional de maneira similar à de Uwe Wegner, porém, numa obra menos extensa. Contamos ainda com *Metodologia do Antigo Testamento*, obra coletiva dirigida por Simian-Yofre (2000). E em 2000 um autor brasileiro, Cássio Murilo Dias da Silva, também publicou seu *Metodologia de Exegese Bíblica*.

assim como toda a beleza mística que encantou leitores de todos os tempos. Ou seja, a crítica histórica nos fez perceber que a Bíblia não existe sem seus mitos. Numa versão que atende às exigências dessa crítica e seus critérios de historicidade a Bíblia ficaria reduzida a páginas desinteressantes que só teriam valor para os historiadores. Deveras, são os traços ficcionais mais fantasiosos como os milagres e outras inexplicáveis manifestações do sagrado no espaço profano os que mais atraem os leitores religiosos e os apaixonados por literatura.

Obviamente muitos dos elementos metodológicos desenvolvidos pelos estudos bíblicos modernos continuam válidos, mas é necessário saber que há muitas décadas têm-se falado da superação de boa parte dos pressupostos dessa crítica histórica (ZABATIERO (et. al.), 2011, p. 15). Por exemplo, ficou enfraquecida a confiança que se tinha na própria construção científica do passado; é cada vez mais consensual a opinião de que o passado histórico não existe a não ser através da mediação da linguagem, da mão do historiador que coleta evidências, que interpreta-as a seu modo e desenvolve uma narrativa historiográfica (ARÓSTEGUI, 2006, p. 187). Paralelamente, a crítica moderna da Bíblia de que temos falado também passou a ser combatida por se pautar nos pressupostos desse tipo antiquado de historiografia. Com razão, acusa-se a antiga crítica de dissecar os textos bíblicos para extrair deles os dados mais antigos como se esses fossem os mais *autênticos*, mais próximos dos profetas ou apóstolos e, conseqüentemente, mais importantes. Os textos bíblicos que o cânone preservou, que são patrimônios da cultura material da humanidade e exerceram forte impacto no desenvolvimento das sociedades ocidentais nos últimos dois mil anos, eram, no fim das contas, apenas a matéria prima de uma crítica exegética que sonhava com uma irrecuperável verdade passada. Com outras palavras:

A penetrante ênfase moderna no restabelecimento do contexto antigo no qual foram compostos os textos bíblicos tem tido o duplo efeito de obscurecer a importância da Bíblia na cultura ocidental contemporânea e transformar a Bíblia em uma relíquia histórica, um artefato de antiquário. (VV.AA., 2000, p. 11)

Exemplo dessa postura crítica está no manual de metodologia exegética do Novo Testamento de Uwe Wegner, cuja primeira edição é de 1998. Num dos seus capítulos o autor propõem uma *análise da historicidade do texto* (WEGNER, 1998, p. 236-244), procedimento que não buscava outra coisa senão avaliar quão fiel ao *fato histórico* é o evento em sua forma narrativa. Nessa atividade, se alguma passagem revela incoerências cronológicas, geográficas, ou qualquer outra forma de inconsistência, passa a ser vista como texto de valor menor, narrativa ficcional (sinônimo de *história falsa* nesse contexto) ou produto tardio de redatores.



Antes de seguirmos, vale a pena observar que a exegese bíblica tradicional, embora tenha nascido sob ideais acadêmicos e tenha posto muitas dúvidas sobre afirmações que se pautavam nas leituras religiosas, acabou sendo aceita, com o passar do tempo, por boa parte de uma elite intelectual formada por clérigos cristãos, católicos e protestantes. Em suas mãos a metodologia exegética se fundiu aos dogmas e, nalguns casos, se tornou mais um instrumento legitimador de ortodoxias, ou uma arma refinada para as discussões apologéticas (MAGALHÃES, 2009, p. 112). Hoje a exegese bíblica se transformou numa disciplina comum em cursos de teologia e os livros que ensinam o Método Histórico-Crítico se multiplicam nos catálogos das editoras religiosas.

### **2.3 A LEITURA BÍBLICA E AS TEORIAS LITERÁRIAS DO SÉCULO XX**

Até aqui temos visto que o interesse por modelos interpretativos que proporcionem uma melhor compreensão dos textos bíblicos ou uma melhor aplicação de seus conteúdos ao tempo do leitor é antigo. Aspectos literários desses textos sempre foram estudados, embora tenham sido mantidos em segundo plano enquanto o interesse da maioria recaía sobre seus elementos religiosos ou históricos. Só em meados do século XX um bom número de pesquisadores especializados em literatura bíblica passaram a experimentar novos caminhos. Sydney Sanchez (2011, p. 142-143) mencionou James Muilenbeg e William A. Beardslee para afirmar que, no final dos anos 1960, os próprios adeptos da crítica histórica estavam tomando consciência de que novas alternativas eram necessárias:

[...] a constatação de que havia algo errado com os estudos bíblicos partiu dos próprios estudiosos da crítica histórica. Eles perceberam que, antes mesmo de os escritos bíblicos serem uma fonte de conhecimento histórico para e acerca dos cristãos, eles eram obras completas em si mesmos. Ficava, porém, por demonstrar de que modo este estudo poderia ser feito. Neste momento, se reconhece a contribuição dos estudos da literatura em geral. (SANCHEZ, 2011, p. 143)

As abordagens da Bíblia que se desenvolveriam a partir daí colocariam os aspectos literários num patamar mais elevado e trabalhos importantes de críticos literários dos séculos XVIII e XIX seriam lembrados e apontados como precursores de uma nova forma de ler a Bíblia. Dentre eles estavam o inglês Johann David Michaelis e o alemão Gottfried Herder, apontados por Antônio Magalhães em *Deus no espelho das palavras* como os descobridores da *Bíblia como literatura* (MAGALHÃES, 2009, p. 138). David Norton e Janet Sommers atribuem esse papel inaugural a Robert Lowth (1710-1787), que foi professor de poesia em Oxford e

dedicou atenção especial à poesia hebraica aplicando em suas análises os critérios da crítica literária de seu tempo (NORTON, 2004, p. 218-229; SOMMERS, 2007, p. 81-82).

Bem antes do século XX já haviam, portanto, críticos literários celebrando os valores estéticos dos textos bíblicos, mas a erudição bíblica especializada, fortemente marcada pelos pressupostos historicistas que descrevemos no item anterior, desenvolveu seus estudos noutra direção, aperfeiçoando a compreensão que se tinha a respeito das formas, das fontes e da redação dos livros bíblicos (SOMMERS, 2007, p. 84). Aceitava-se amplamente a ideia de que os livros bíblicos haviam sido escritos em linguagem comum, a partir tradições populares, marginais e de circulação oral, não sendo comparável às grandes obras da antiguidade clássica. Por conta disso os biblistas subestimaram o valor literário dos textos bíblicos e por tanto tempo não viram motivos para os investigar a não ser por seu valor como livro religioso (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 23-28).<sup>21</sup>

Assim, as considerações feitas pelos críticos da Bíblia até meados do século XX não se encaixam no tipo de abordagem literária que estamos buscando, mesmo quando suas análises se apresentam como literárias ou gramaticais. Nosso objeto nesta obra é uma nova onda de abordagens literárias da Bíblia que não só dedicam atenção às características literárias da Bíblia em ambientes acadêmicos como demonstram a influência de um desenvolvimento mais recente das teorias literárias (WEITZMAN, 2007, p. 191-192). Talvez possamos apontar a publicação póstuma do *Curso de linguística geral* de Ferdinand de Saussure, em 1916, como um ponto de partida no desenvolvimento das novas teorias literárias que proporcionariam a superação dos antigos paradigmas historicistas na crítica literária e depois impactariam os estudos bíblicos (WEEDWOOD, 2002, p. 126-127). Sobre Saussure e a virada linguística que suas ideias promoveram, Terry Eagleton escreveu:

Saussure via a linguagem como um sistema de signos, que devia ser estudado ‘sincronicamente’ – isto é, estudado como um sistema completo num determinado momento do tempo – e não ‘diacronicamente’, ou seja, em seu desenvolvimento histórico [...] a ênfase de Saussure na relação arbitrária entre

---

<sup>21</sup> Exemplos conhecidos dos biblistas são os trabalhos de Hermann Gunkel (1862-1932) e Rudolf Bultmann (1884-1976) que, embora tenham promovido avanços significativos no que diz respeito à compreensão dos aspectos literários da Bíblia, o fizeram a partir de pressupostos historicistas que lhes obscureciam o valor estético dos textos bíblicos. Sobre eles escreveu João Leonel: “Eles são exemplos de pesquisadores que em seu labor exegético-teológico fizeram uso de elementos literários. O foco, no entanto, estava colocado principalmente na história das formas bíblicas, pressupondo que elas foram reunidas em agrupamentos maiores sem grande cuidado estético, uma vez que os compiladores procuravam, segundo os proponentes dessa teoria, atender às necessidades de uma comunidade nascente frente aos desafios que se apresentavam a ela. Não é sem motivo que a perspectiva de análise, nesse momento, concentrou-se em perícopes particulares” (FERREIRA, 2008, p. 7-8).

signo e referente, entre palavra e coisa, ajudou a desligar o texto do seu ambiente e torná-lo um objeto autônomo. (2006, p. 145, 150)

A partir daí o foco das análises literárias mudaria, passando do *fato histórico* que teria motivado a produção literária, das pesquisas sobre autores e suas intencionalidades, para o texto em si, que finalmente se tornava um objeto digno de atenção independente de qualquer realidade externa. Na prática, isso impulsionou o desenvolvimento de análises literárias cada vez mais técnicas que se concentravam nas estruturas, nos gêneros, nas construções de personagens e que, até com exageros, faziam questão de ignorar qualquer papel que possa ter sido desempenhado por pessoas e eventos históricos. Esse tipo de abordagem pôde ser visto em diferentes movimentos e escolas de análise literária, como no *Formalismo*, no *Estruturalismo* e na *Semiótica* (desenvolvidos e praticados principalmente na Europa) ou no *New Criticism* (mais praticado nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha) (SOMMERS, 2007, p. 84-85).

Quando a Bíblia foi considerada a partir desse novo tipo de crítica literária isso foi feito de modo breve, mas extremamente competente, pelo crítico alemão Erich Auerbach. Em 1946 Auerbach publicou *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, obra que trazia no seu primeiro capítulo uma admirável análise da narrativa de Gênesis 22.1-13, que narra a lacônica história do (quase) sacrifício do filho de Abraão. Pelo olhar de Auerbach o texto bíblico foi comparado à Odisseia homérica e suas particularidades estilísticas são estudadas de um modo que não se tem a impressão de que a Bíblia seja um livro pobre frente ao clássico grego:

Não é fácil, portanto, imaginar contrastes de estilo mais marcantes do que estes, que pertencem a textos igualmente antigos e épicos. De um lado (*Odisseia*), fenômenos acabados uniformemente iluminados, definidos temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num primeiro plano; pensamentos e sentimentos expressos; acontecimentos que se desenvolvem com muito vagar e pouca tensão. Do outro lado (*Gênesis*), só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão. (AUERBACH, 2011, p. 9)

Auerbach entendeu o laconismo da narrativa bíblica como um estilo que a caracteriza e não como uma carência descritiva, sinal de pobreza literária que a faria inferior ao clássico homérico. Ademais, ele sugeriu que os textos bíblicos, com suas alusões inconclusivas sobre Deus e os homens, incentivavam o leitor à contínua interpretação, a empreender novas leituras cujos resultados sempre variavam, a usar mais sua imaginação no processo de produzir sentidos. Noutras palavras, o laconismo bíblico abria mais espaço para o diálogo entre o texto e leitor e promovia, assim, a longevidade da obra:

[...] o crente se vê motivado a se aprofundar uma e outra vez no texto e a procurar em todos os seus pormenores a luz que possa estar oculta. E como, de fato, há no texto tanta coisa obscura e inacabada, e como ele sabe que Deus é um Deus oculto, o seu afã interpretativo encontra sempre novo alimento. (2011, p. 12)

Erich Auerbach fez ainda várias outras valiosas considerações quanto às características das narrativas bíblicas que contrariavam aqueles que a julgavam um tipo de literatura menor. Se alguns desdenhavam do trabalho dos redatores bíblicos que quase sempre compunham seus textos pela justaposição de fragmentos de origens diversas, Auerbach via que o resultado dessa união de fontes promovia a composição de personagens extremamente complexos, imprevisíveis e, conseqüentemente, mais humanizados (2011, p. 14-17, 19). “[...] os próprios seres humanos dos relatos bíblicos são mais ricos em segundos planos do que os homéricos; eles têm mais profundidade quanto ao tempo, ao destino e à consciência” (2011, p. 9).

O crítico alemão também abordou rapidamente questões relativas à retórica bíblica, abrindo um caminho para análises futuras no campo da recepção. Ele explicou que as narrativas bíblicas não foram escritas para entreter, antes, de um modo particularmente radical, procuram influenciar o leitor em sua própria visão de mundo, para lhe impor seus valores e a obediência a seus contratos:

A pretensão de verdade da Bíblia é não só muito mais urgente que a de Homero, mas chega a ser tirânica; exclui qualquer outra pretensão. O mundo dos relatos das Sagradas Escrituras não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – pretende ser o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo [...] Os relatos das Sagradas Escrituras não procuram nosso favor, como os de Homero, não nos lisonjeiam para nos agradar e encantar – o que querem é nos dominar. (2011, p. 11-12)

Assim, a Bíblia e Homero, postos lado a lado, foram escolhidos como pontos de partida para que Auerbach discorresse sobre toda a “representação literária da cultura europeia” (2011, p. 19-20):

Os dois estilos representam, na sua oposição, tipos básicos: por um lado, descrição modeladora, iluminação uniforme, ligação sem interstícios, locução livre, predominância do primeiro plano, univocidade, limitação quanto ao desenvolvimento histórico e quanto ao humanamente problemático; por outro lado, realce de certas partes e escurecimento de outras, falta de conexão, efeito sugestivo do tácito, multiplicidade de planos, multivocidade e necessidade de interpretação, pretensão à universalidade histórica, desenvolvimento da apresentação do devir histórico e aprofundamento do problemático [...] esses estilos exerceram sua influência constitutiva sobre a representação europeia. (2011, p. 20)

Na mesma obra, em seu segundo capítulo, o Novo Testamento foi tratado por Auerbach de modo mais modesto (2011, p. 21-42). Nele o crítico também comenta e compara passagens de diferentes obras clássicas: primeiro fala da “comédia” latina de Petronio, o Satíricon; depois da “Historiografia antiga” dos Anais de Tácito; por fim, passa por trechos da narrativa da negação de Pedro a Jesus segundo o Evangelho de Marcos. Atentando para Pedro, o personagem bíblico, Auerbach se admira do sujeito socialmente marginal e das circunstâncias constrangedoras que o narrador bíblico põe em cena. Ele escreveu que “Uma figura trágica de tal procedência, um herói de tal debilidade, mas que ganha de sua própria fraqueza a maior das forças, um tal vaivém do pêndulo, tudo isto é incompatível com o estilo elevado da literatura clássica antiga” (2011, p. 36). O personagem bíblico, segundo Auerbach, seria considerado indigno entre os grandes e elitizados autores gregos e latinos; sua história é “demasiado séria para a comédia, demasiado quotidiano-contemporânea para a tragédia, demasiado insignificante politicamente para a Historiografia” (2011, p. 39). Mas as narrativas neotestamentárias, mesmo tratando de ambientes e sujeitos tão periféricos e quotidianos, se revestem de uma “imediatez sem igual na literatura antiga”, coloca seus frágeis heróis em contato com a aparição de Jesus, evento singular, e os conduz junto com toda a humanidade a um futuro escatológico que é apresentado como realidade. Novamente Auerbach viu o texto bíblico convidando o leitor a uma tomada de decisão, e colocando esse objetivo acima de tudo mais. Os autores do Novo Testamento não atentavam para os padrões estéticos da literatura clássica, não conheciam os gêneros canônicos nem possuíam quaisquer pretensões artísticas; só a transmissão da mensagem e a *conversão* dos ouvintes/leitores lhes importavam.

Enfim, a obra de Erich Auerbach seria decisiva para que se reconhecesse ainda mais a importância da Bíblia na formação de uma tradição que originou o cânon literário ocidental. Quando George Steiner publicou *Depois de Babel* em 1975 estava claro que Auerbach havia estabelecido um novo modo de olhar para a literatura ocidental a partir da Bíblia e Homero. Na obra de Steiner lemos palavras que indiretamente remetiam o leitor a Auerbach e, naturalmente, à Bíblia como literatura, tais como: “São inegáveis a dimensão de genialidade na expressão grega e hebraica das possibilidades humanas e o fato de que nenhuma subsequente articulação da vida experienciada foi tão completa e formalmente inventiva na tradição ocidental” (STEINER, 2005, p. 47-48); e ainda: “Foi tal o alcance entesourador da expressão grega e hebraica que genuínas adições e novos achados têm sido raros” (STEINER, 2005, p. 49).

Assim a Bíblia finalmente descia do pedestal religioso e se tornava um dos clássicos que os pesquisadores da literatura, em número cada vez maior, estudavam. A abordagem literária da Bíblia nas gerações posteriores tinha em Auerbach um grande e competente incentivo; outros renomados estudiosos seguiriam seu exemplo ao tomar a Bíblia como campo de experimentação dos estudos literários e parte das ideias esboçadas por Auerbach na obra de 1946 ainda continuam impulsionando novas abordagens literárias da Bíblia.

Outro autor de renome que deu seu tratamento literário à Bíblia no século XX foi Roland Barthes, famoso crítico literário e semiólogo francês que geralmente é vinculado ao movimento *estruturalista* ou *pós-estruturalista*.<sup>22</sup> Suas leituras de Atos dos Apóstolos e Gênesis foram publicadas originalmente no início da década de 1970 e, no Brasil, podem ser encontradas em *A Aventura Semiológica* (BARTHES, 2001), livro que reúne diferentes ensaios de Barthes. Na seção em que o autor analisa os capítulos 10 e 11 do livro de Atos dos Apóstolos (2001, p. 249-283) nos é demonstrado o funcionamento de alguns pressupostos e passos metodológicos (dispositivos operacionais) da *Análise Estrutural da Narrativa*, como o próprio Barthes designava sua atividade. Pode-se notar nesse rigoroso exercício analítico que o autor dedica um bom tempo fazendo um “inventário dos códigos que são citados no texto”, os quais fornecem bons resultados quando o leitor é capaz de estabelecer as relações estruturais que os unem (BARTHES, 2001, p. 264-265). A exemplo de Erich Auerbach, Barthes também acaba por destacar peculiaridades literárias que excedem os limites do livro bíblico que lê e nos ajudam com a literatura bíblica como um todo. Neste exemplo, especificamente, ele tira conclusões sobre o uso das repetições nos textos bíblicos, sobre estratégias de enunciação, sobre o uso dos personagens etc., todas elas de ampla aplicabilidade:

[...] esse texto mostra-se como o lugar privilegiado de uma intensa multiplicação, difusão, disseminação, refração de mensagens [...] Uma mesma coisa pode ser dita em quatro planos sucessivos; por exemplo, a ordem do anjo a Cornélio é dita enquanto ordem dada, enquanto ordem executada, enquanto narrativa dessa execução e enquanto resumo da narrativa dessa execução; e os destinatários evidentemente se revezam: o Espírito comunica a Pedro e a Cornélio, Pedro comunica a Cornélio, Cornélio comunica a Pedro, em seguida Pedro à comunidade de Jerusalém, e finalmente aos leitores que somos nós [...] A meu ver, e é aí que está a originalidade estrutural deste texto, a sua mola propulsora não é a busca, mas a comunicação, a ‘trans-missão’: as personagens da narrativa não são atores mas agentes de transmissão, agentes de comunicação e de difusão (2001, p. 280-281)

---

<sup>22</sup> Sobre o Estruturalismo e seus principais representantes veja o capítulo 3 da já citada obra de Terry Eagleton, *Teoria da literatura: uma introdução* (EAGLETON, 2006, p. 137-189). Sobre as abordagens pós-estruturalistas, incluindo as de Roland Barthes, veja o capítulo 3 de *A Bíblia Pós-Moderna* (VV.AA., 2000, p. 125-153).

Noutro capítulo, lendo Gênesis 32 (BARTHES, 2001, p. 285-301), Barthes vai além e “apresenta a busca de sentidos múltiplos em vez de singulares, estrutura narrativa aberta em vez de fechada, tensões textuais e ambiguidades como alternativa à resolução e clareza” (VV.AA., 2000, p. 140). Ele destaca ambiguidades como a que se dá quando Jacó entra numa luta sem que se possa determinar se ele já atravessara ou não o rio, se estava em território gentílico ou não. Segundo Barthes, essa informação era importante para determinar a identidade do adversário e o próprio sentido da luta, mas ele aproveita exatamente tais indefinições em sua leitura: “O problema, pelo menos o que eu levanto, está de fato em chegar, não a reduzir o Texto a um significado, seja ele qual for (histórico, econômico, folclórico ou querigmático), mas a manter a sua significação aberta” (BARTHES, 2001, p. 301). O olhar literário aqui aplicado era incomum entre os estudiosos da Bíblia até aqueles dias e Barthes estava consciente disso:

O teólogo sofreria certamente com esta indecisão; o exegeta a reconhecera, desejando que algum elemento, factual ou argumentativo, lhe permitisse fazê-la cessar; a análise textual, há que se dizer, se eu julgar por minha própria impressão, irá saborear essa espécie de *fricção* entre dois inteligíveis. (BARTHES, 2001 p. 291)

Os avanços das teorias literárias no século XX seguiram caminhos diversos que não deixaram, evidentemente, de se cruzar aqui ou ali. Um caminho peculiar desde Saussure foi o percorrido pela semiótica francesa, cujo representante mais influente para o cenário atual foi o lituano Algirdas J. Greimas. No exterior é possível encontrar a aplicação dessa linha semiótica à análise bíblica a partir da década de 1970 (VV.AA., 2000, p. 85-87); no Brasil tivemos a precursora publicação de *Iniciação à Análise Estrutural* pela editora Paulinas em 1983 (VV.AA., 1983), livro didático que exerceu pouca influência sobre as últimas gerações. Entre os brasileiros são poucos os praticantes desse tipo de análise que a experimentaram em textos bíblicos, e os que o fizeram serão mencionados no próximo capítulo.

Finalizando, neste último item tentamos demonstrar a importância de alguns autores e ideias para que se desenvolvesse, no final do século XX, uma nova onda de abordagens literárias da Bíblia. Os exemplos oferecidos foram poucos, mas importantes. Com eles procuramos traçar uma linha (passível de questionamentos) que divide essas iniciativas pioneiras e experimentais de meados do século XX das obras que efetivamente ensinaram as novas gerações a ler a Bíblia como literatura, produzidas principalmente a partir da década de 1980. Nosso próximo capítulo será dedicado exatamente a essas obras de grande influência e à chegada delas ao cenário editorial brasileiro.

## **A BÍBLIA COMO LITERATURA NO MERCADO EDITORIAL BRASILEIRO**

Nesse capítulo vamos continuar perseguindo nosso objetivo que é explicar o que é ler a Bíblia como literatura no Brasil atual, e faremos isso através do exame da maior parte dos livros aqui publicados que propõem a abordagem literária da Bíblia a partir do horizonte teórico que apresentamos acima, quando tratamos das teorias literárias desenvolvidas no século XX e daqueles que já procuravam aplicá-las aos estudos bíblicos. Além de expor a já apontada falta de homogeneidade dessas leituras e ressaltar quão recente é a chegada desses títulos ao Brasil, queremos que o leitor note a existência de uma bifurcação, uma divisão nessa produção bibliográfica que se expressa na formação dos autores, na escolha dos públicos leitores, nas editoras responsáveis pela tradução, edição e distribuição dessas obras no Brasil etc. Em suma, primeiro conheceremos obras de críticos literários que, sem explicitar de maneira clara suas opções religiosas, leem a Bíblia como literatura e publicaram seus títulos por editoras não religiosas. A seguir conheceremos obras de críticos que foram formados pela prática da exegese bíblica, pela teologia, cujas leituras ainda são dedicadas a públicos religiosos (FERREIRA, 2008, p. 5). No final do capítulo dedicaremos ainda uma terceira seção às obras produzidas por autores brasileiros.

### **3.1 A BÍBLIA COMO LITERATURA NOS CÍRCULOS LIVREIROS NÃO RELIGIOSOS**

#### ***3.1.1 Robert Alter: A Arte da Narrativa Bíblica***

Em 1981 o norte americano Robert Alter, professor de literatura hebraica e comparada, publicou um livro que pode ser considerado um marco na história da pesquisa bíblica das últimas décadas por ter incentivado inúmeros críticos de sua geração e posteriores a adotarem a abordagem literária que propunha da Bíblia (BERLINERBLAU, 2004, p. 10). Intitulado *The*



*Art of Biblical Narrative* em seu idioma de origem,<sup>23</sup> a obra de Alter reuniu artigos que o autor publicou entre 1975 e 1980, o que nos dá uma datação aproximada para os primórdios desse novo impulso por ler a Bíblia como literatura nos Estados Unidos (2007, p. 12-13). Segundo o próprio Alter, a abordagem literária da Bíblia ainda engatinhava até aquela data (2007, p. 28) e, naquele contexto, seu livro seria tomado como o principal referencial teórico e metodológico pelos pesquisadores que procuravam novas formas de ler a Bíblia. Não levou muito tempo para que Alter fosse considerado o maior responsável pelo desenvolvimento dos estudos literários da Bíblia dos anos 80 em diante (BRITT, 2010, p. 56), e *A Arte da Narrativa Bíblica* se tornou um *clássico* da área, como confirmam as palavras de Steven Weitzman: “Pelas medidas mais convencionais – número de livros vendidos, críticas favoráveis, frequência de citações – é difícil imaginar um livro acadêmico mais bem sucedido que *A Arte da Narrativa Bíblica* de Alter” (WEITZMAN, 2007, p. 196. Tradução nossa).

Robert Alter e alguns de seus contemporâneos dos estudos literários tinham o propósito de lançar nova luz sobre a Bíblia mediante a aplicação de uma abordagem literária atualizada (ALTER, 2007, p. 10), porém, para evitar que esse tipo de abordagem resultasse na simples imposição de práticas de leitura modernas sobre os antigos textos bíblicos, Alter optou por examinar algumas modalidades próprias dessas narrativas antigas (ALTER, 2007, p. 263-265). Ele se perguntava sobre as estratégias bíblicas de narração, sobre as funções dos diálogos, destacava a importância das repetições em textos lacônicos como os da Bíblia Hebraica, dentre outras preocupações de caráter estritamente literário. O próprio autor nos ajuda quando explica com poucas palavras o que quer dizer com essa “análise literária” que empreende:

Quando falo em análise literária, refiro-me às numerosas modalidades de exame do uso engenhoso da linguagem, das variações no jogo de ideias, das convenções, dicções e sonoridades, do repertório de imagens, da sintaxe, dos pontos de vista narrativos, das unidades de composição e de muito mais; em suma, refiro-me ao exercício daquela mesma atenção disciplinada que, por diversas abordagens críticas, tem iluminado, por exemplo, a poesia de Dante, as peças de Shakespeare, os romances de Tolstói. (2007, p. 28-29)

Desde então Alter, dando continuidade ao seu projeto, tem trabalhado especialmente com a Bíblia Hebraica em seu idioma original, tendo traduzido boa parte dela para a língua inglesa com o intuito de transmitir o texto bíblico numa linguagem que, “[...] por um lado, transmita as nuances semânticas e os efeitos literários do hebraico e, por outro, tenha a

---

<sup>23</sup>O livro foi chamado *A Arte da Narrativa Bíblica* na tradução brasileira publicada em 2007 pela editora Companhia das Letras. É dessa edição brasileira que extrairemos todas as citações.

integridade estilística e rítmica do inglês literário” (JEHA, 2009, p. 127).<sup>24</sup> Ele considera as traduções modernas problemáticas, chegando a afirmar que por trás do que os tradutores chamam de princípio da *equivalência dinâmica* se esconde uma “heresia da explicação”. Com suas palavras:

Uma versão inglesa adequada deve ser capaz de indicar as pequenas, mas significativas modulações na dicção na linguagem bíblica - algo que a estilisticamente uniforme King James Version, no entanto, falha completamente em realizar. Uma versão inglesa apropriada deve evitar a todo custo a abominação da moderna elegante variação sinonímica, para que a prosa literária da Bíblia sempre gire em torno de significativa repetição, não variação. Da mesma forma, a tradução de termos com base em contexto imediato - exceto quando o contrário se torna grotesco -, deve ser combatida como outra instância da heresia da explicação. Finalmente, o efeito de fascinação dessas histórias antigas dificilmente será transmitido se não forem realizados em cadenciada prosa inglesa que, pelo menos em alguns aspectos, corresponde às poderosas cadências do hebraico” (ALTER, 1996, p. xxvi. Tradução nossa)

Apesar de *A Arte da Narrativa Bíblica* ter sido recebida como obra inovadora na década de 1980 (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 19), a verdade é que ela devia muito àquelas célebres páginas que Erich Auerbach havia publicado em 1946 em *Mimesis* (AUERBACH, 2011). Vários preceitos estudados por Robert Alter haviam sido sugeridos pela primeira vez por Auerbach, como tentaremos demonstrar nos próximos parágrafos:

Uma das modalidades próprias das narrativas bíblicas que Robert Alter destaca é seu laconismo, o que já havia sido notado na obra de Auerbach (AUERBACH, 2011, p. 5-9). Mas Alter dá um passo a mais quando diz que, se a economia de palavras é a principal marca das narrativas da Bíblia Hebraica, exceções a esse padrão devem ser encaradas como intervenções importantes dos escritores bíblicos. Ele tentou explicar alguns dos mais recorrentes desvios a esse padrão lacônico de narrar se dedicando ao exame de textos bíblicos que dele destoavam, tais como passagens marcadas pelas repetições ou redundâncias que apresentavam incomuns detalhamentos nas descrições dos personagens, ou avaliando as similaridades e diferenças em casos em que os mesmos eventos são narrados mais de uma vez, ou ressaltando a importância dada aos diálogos quando o mais natural seria uma rápida intervenção de um narrador onisciente.

---

<sup>24</sup> Exemplos do trabalho de Robert Alter como tradutor podem ser encontrados em obras como: *Genesis: translation and commentary*, de 1996, em *The David Story: a translation with commentary of 1 and 2 Samuel*, de 1999, e em *The five books of Moses*, de 2005.

Nossa impressão como leitores é a de que algumas das mais importantes contribuições dadas por Robert Alter em *A Arte da Narrativa Bíblica* foram aquelas relacionadas à sua ideia de unidade literária dos livros bíblicos. No seu primeiro capítulo ele critica a exegese bíblica tradicional que, de modo simplista, tratava os livros bíblicos como “[...] colchas de retalhos de documentos não raro díspares” (2007, p. 26), como se os seus redatores fossem “[...] tomados por uma espécie de pulsão tribal maníaca, sempre compelidos a incluir unidades de material que não faziam sentido algum, por razões que eles próprios não saberiam explicar” (2007, p. 40). Por outro lado, Alter não ignorava “[...] o que a pesquisa histórica já nos ensinou acerca das condições específicas em que se desenvolveu o texto bíblico e sua natureza quase sempre de composição a partir de elementos heterogêneos”, deixando claro que ler a Bíblia como literatura não podia ser o mesmo que analisar um romance moderno, isto é, como obra “[...] inteiramente concebida e executada por um único escritor independente, capaz de supervisionar sua obra original, do rascunho preliminar às provas de autor” (2007, p. 39). Desse modo, Alter se revelava bem preparado para uma análise bíblica que faz uso tanto dos resultados alcançados pela crítica tradicional, quanto das ferramentas mais atuais da teoria literária.

Tendo encontrado uma posição de equilíbrio entre a crítica literária contemporânea (acostumada a obras coesas, compostas por um único autor) e a crítica bíblica tradicional (que revelou quão diversificadas podem ser as fontes das quais os redatores bíblicos se valeram para compor seus livros), Robert Alter escreveu um capítulo que trata das narrativas bíblicas com a finalidade de esclarecer a “arte compósita” dessa literatura. O sétimo capítulo de *A Arte da Narrativa Bíblica* levanta alguns dos conhecidos problemas de descontinuidade, duplicações e contradições dos textos bíblicos. O autor não tenta mascarar tais problemas, tampouco aceita que tais dificuldades sejam todas insolúveis culpando os antigos redatores pelo trabalho mal elaborado como outros fariam. Em vez disso, Alter propõe que os autores e redatores bíblicos trabalhavam com noções de unidade narrativa bastante diferentes das nossas:

O texto bíblico pode não ser o tecido acabado que a tradição judaico-cristã pré-moderna imaginou, mas pode ser que a miscelânea confusa de textos que as pesquisas tantas vezes quiseram pôr no lugar das noções mais antigas, lida com mais minúcia, forme um padrão intencional. (2007, p. 200)

Robert Alter passa então a demonstrar a eficácia de sua proposta por meio de exemplos. No primeiro deles, analisa a narrativa da rebelião abortada de Corá e seus seguidores contra Moisés, em Gênesis 16, deixando claro que uma leitura atenta é capaz de identificar que o texto foi composto pela junção de duas narrativas distintas, em parte contraditórias, mas que tinham em comum o tema da rebelião. Então, após demonstrar como o texto viola nossos ideais de

coerência e coesão, Alter sugere que tal confusão não precisa ser atribuída a uma mera negligência do redator. Pareceu-lhe mais provável que as duas narrativas tenham sido intencionalmente unidas, proporcionando ao leitor uma explanação mais ampla do tema da “rebelião contra a autoridade divina”. Para Alter, nós é que temos dificuldade para compreender a lógica narrativa dos antigos escritores e redatores bíblicos, segundo a qual, os problemas decorrentes da união de duas narrativas diferentes eram irrelevantes diante da possibilidade de se alcançar um resultado multifocal (2007, p. 204-205).

É possível dizer, aqui também, que essa ideia de “arte compósita” tinha suas raízes no trabalho de Erich Auerbach. O crítico alemão havia escrito que o:

“[...] Velho Testamento é incomparavelmente menos unitário na sua composição do que os poemas homéricos, é mais evidentemente feito de retalhos [...] Ainda que tenham recebido alguns elementos, dificilmente encaixáveis, ainda assim estes são apreendidos pela interpretação” (2011, p. 13-14).

Partindo desse ponto e sempre em comparação com os poemas homéricos, Auerbach fez elogios à profundidade dos personagens bíblicos, ao desenvolvimento rico de suas vidas proporcionado pela sucessão de eventos diversos da juventude ao envelhecimento (2011, p. 14-15). Ele terminou dizendo que a composição fragmentária dos textos bíblicos que resultaram em tantos problemas de coesão e coerência é, na verdade, uma característica enriquecedora dessas narrativas quando a observamos de forma geral (2011, p. 15).

Mas, voltando à obra de Robert Alter, o autor também analisou problemas redacionais em Gênesis 42, em que um mesmo evento é narrado duas vezes. Ele escreveu:

A contradição entre os versículos 27-28 e o versículo 35 é tão patente que parece ingênuo supor que o autor hebreu antigo fosse tão tolo ou incapaz a ponto de não perceber o conflito. Gostaria de sugerir, em vez disso, que o autor estava perfeitamente consciente da contradição, mas considerou-a superficial. [...] pela lógica narrativa, com a qual ele trabalhava, fazia sentido incorporar as duas versões que tinha à mão, porque juntas elas revelavam implicações mutuamente complementares do evento narrado e lhe permitiam fazer um relato ficcional completo. [...] me parece pelo menos plausível que ele se tenha disposto a incluir na narrativa o mal menor da duplicação e da aparente contradição em prol de conferir visibilidade aos dois eixos principais de sua história num momento crítico do enredo. Um escritor ligado a outra tradição talvez procurasse algum modo de combinar os diferentes aspectos da história num único evento narrativo. Mas o escritor bíblico, habituado a cortar, juntar e montar com extrema perícia materiais literários anteriores, parece ter tido a intenção de obter esse efeito de verdade multifacetada ao apresentar em sequência duas versões diferentes, que ressaltavam duas dimensões distintas do mesmo assunto. (2007, p. 207-208, 210)

No mesmo capítulo 7 de *A Arte da Narrativa Bíblica* ainda são estudados outros dois exemplos. Um deles é Gênesis capítulos 1 e 2, que apresentam duas narrativas sobre a criação; o outro lida com os retratos contraditórios de Davi, apresentados nos capítulos 16 e 17 de 1 Samuel. Para todos os casos, a solução de Alter é tentar encontrar uma lógica para que autores ou redatores aceitassem a justaposição de narrativas aparentemente incompatíveis, evitando as respostas tradicionais que acabavam por atribuir todos os “acidentes” à incompetência ou ingenuidade dos antigos escritores ou redatores:

A decisão de apresentar em sequência relatos ostensivamente contraditórios do mesmo acontecimento é um equivalente narrativo da técnica da pintura pós-cubista de justapor ou sobrepor uma perspectiva de perfil e uma perspectiva frontal da mesma cabeça. O olho normal jamais conseguiria enxergar as duas perspectivas ao mesmo tempo, mas é uma prerrogativa do pintor representá-las como uma percepção simultânea na composição de sua pintura, seja para explorar as relações formais entre dois pontos de vista, seja para fazer uma representação abrangente de seu objeto. De maneira análoga, o escritor bíblico tira partido da natureza compósita de sua arte para revelar uma tensão de pontos de vista que irá orientar a maior parte das narrativas bíblicas [...] (2007, p. 219)

Há outras hipóteses importantes que foram desenvolvidas por Alter nessa importante obra, mas julgamos que nem todas precisam ser apresentadas aqui. Limitar-nos-emos a uma breve apresentação de apenas mais uma, que é relevante para enfatizar o distanciamento dessa nova abordagem literária que ele propunha em relação às abordagens historicistas: no seu segundo capítulo Alter discutiu o conteúdo das narrativas bíblicas para entender como elas lidam com uma mescla de imaginação e realidade, e chega a oferecer para elas a rubrica de *prosas de ficção historicizadas* (2007, p. 46-47). Primeiro ele observa que o povo de Israel, diferente dos demais povos antigos, escolheu priorizar a prosa para expressar suas tradições, o que, segundo ele, pode ser uma fuga intencional dos poemas épicos dos *gentios* (2007, p. 47). Depois ele fala do modo como essa tradição escrita foi desenvolvida, deixando claro o seu caráter ficcional. Alter escreveu assim sobre o autor da coleção de narrativas que compõem o “ciclo das histórias de Davi”:

[...] rigorosamente falando, essas histórias não são historiografia, mas uma recriação imaginativa da história feita por um escritor talentoso que organizou os materiais disponíveis segundo determinados eixos temáticos, de acordo com sua notável intuição da psicologia dos personagens. Cabe lembrar que ele se sentia inteiramente livre para criar monólogos interiores de seus personagens; para atribuir-lhes sentimentos, intenções ou motivações a seu bel-prazer; para inventar diálogos (e o escritor é, sem dúvida, um dos mestres do diálogo na literatura) em ocasiões nas quais ninguém mais, senão os próprios atores, tinha conhecimento exato do que fora dito. (2007, p. 62)

Tendo deixado claro que essas narrativas foram forjadas pela imaginação de alguém (2007, p. 64), Alter procurou demonstrar que tais narrativas ainda possuem um lado “historicizado”. Isto quer dizer que as narrativas bíblicas apresentam suas tramas e personagens fictícios em meio a circunstâncias históricas, ou melhor dizendo, criam enredos originais pautados em acontecimentos que eram culturalmente aceitos como história (2007, p. 71-72). E vale ressaltar, pela última vez, que essa questão quanto ao modo como os autores bíblicos costuraram o histórico e o fictício é outro tema que foi esboçado anteriormente por Auerbach, que inclusive ofereceu, de modo condizente com seu tempo, alguns critérios para a compreensão dos efeitos de *história real* que uma narrativa bíblica provoca (AUERBACH, 2011, p. 15-18). Leiamos Auerbach uma vez mais:

Homero permanece, com todo o seu assunto, no lendário, enquanto que o assunto do Velho Testamento, à medida que o relato avança, aproxima-se cada vez mais do histórico; na narração de Davi já predomina o relato histórico. Ali também há ainda muito de lendário, como por exemplo, os relatos de Davi e Golias; só que muito, a bem dizer o essencial, consiste em coisas que os narradores conhecem por experiência própria ou através de testemunhos imediatos. (2011, p. 15)

[...] nas cenas dos últimos dias de Davi, o contraditório e o entrelaçamento dos motivos dos indivíduos e na trama total tornaram-se tão concretos que não se pode duvidar do caráter autenticamente histórico do relato [...] aqui começa a passagem do lendário para o relato histórico que falta totalmente nas poesias homéricas. (2011, p. 17)

Para finalmente encerrarmos essa seção dedicada à famosa obra de Robert Alter talvez possamos dizer que as leituras que o autor fez em *A Arte da Narrativa Bíblica* ofereciam à sua geração argumentos convincentes quanto a identidade e complexidade literárias das narrativas bíblicas, mostrando que a Bíblia podia ser lida como literatura e apreciada como um clássico digno daquela estante canônica que reúne as grandes obras literárias do passado. Se a presença de Erich Auerbach é constante em suas páginas, isso não é motivo para críticas negativas; Alter exaltava, mesmo que indiretamente, as ideias do crítico alemão e as colocava novamente em pauta. E se já é surpreendente que várias das ideias apresentadas por Auerbach em *Mimesis*, de 1946, tenham parecido tão inovadoras na primeira metade da década de 1980 nos Estados Unidos, só podemos lamentar ainda mais o fato de que tal obra só tenha chegado ao Brasil em 2007 e que, ainda hoje, cause estranheza quando apresentada a boa parte dos biblistas locais.

### **3.1.2 Robert Alter e Frank Kermode: Guia Literário da Bíblia**

Outro livro relevante no contexto das abordagens literárias da Bíblia no Brasil é o *Guia Literário da Bíblia*, organizado por Robert Alter em parceria com Frank Kermode. O título, original de 1987, foi publicado no Brasil pela editora Unesp em 1997, numa iniciativa que podemos considerar pioneira levando em consideração a inexistência de obras semelhantes no mercado editorial brasileiro na década de 1990. A princípio tem-se a impressão de que o livro é uma espécie de comentário bíblico; Alter, Kermode e os autores convidados escreveram sobre todo o cânon bíblico, e os ensaios estão organizados seguindo a ordem dos livros conforme a apresentação da Bíblia Hebraica. Mas no final há uma coleção de “Ensaio Gerais” com temas variados que tratam de questões de intertextualidade, poesia hebraica, traduções da Bíblia etc. Nessas páginas seremos forçados a abordar a obra parcialmente; escolhemos tratar apenas de alguns capítulos de temáticas mais gerais, escritos pelos próprios idealizadores da obra.

Começaremos lidando com a *Introdução Geral* escrita conjuntamente por Alter e Kermode (1997, p. 11-19). Nela os autores discutem brevemente o que entendem por ler a Bíblia como literatura, e logo vemos que para eles a Bíblia é literatura por seu valor estético, pela complexidade e refinamento de suas narrativas (1997, p. 12). A abordagem literária é considerada importante exatamente por ressaltar esse valor que foi negligenciado pelos estudos bíblicos até meados do século XX. Os autores também reconhecem a importância do estudo da Bíblia para a compreensão da literatura de um modo geral, e dizem que ela finalmente estava deixando de ser um livro diferente, que estava galgando uma posição dentro do cânon literário ocidental (1997, p. 13). Em poucas palavras, o volumoso livro que quase sempre foi um objeto de estudo religioso passava a ser parte de um novo círculo de leitores, o dos críticos, acadêmicos, eruditos, os responsáveis pela própria ideia do que é literatura no sistema literário ocidental e pela seleção dos autores e títulos que poderiam constar entre os clássicos.

Supondo que o *Guia Literário da Bíblia* atrairia a atenção de leitores religiosos e de exegetas, na introdução os autores se posicionam diante desse público possível. Aos exegetas dizem que não pretendem lidar com questões históricas como faz a crítica tradicional, mas acreditam que “[...] seus estudos podem ser bastante incrementados pela atenção aos métodos seculares” (1997, p. 13). Aos religiosos avisam que suas leituras não possuem finalidades teológicas, mas procuram prender tais leitores às páginas dizendo: “[...] acreditamos que os leitores que veem a Bíblia primeiramente à luz da fé religiosa podem encontrar aqui instrução juntamente com aqueles que desejam compreender seu lugar em uma cultura secularizada” (1997, p. 12).

Ainda nessa introdução os autores escrevem sobre outras características dessa crítica bíblica recente que a diferenciam da crítica tradicional, e enfatizam a não uniformidade metodológica nas análises empreendidas pelos colaboradores convidados (1997, p. 15-16). Essa é uma característica especialmente chamativa para os exegetas bíblicos acostumados à aplicação mais rígida de passos consecutivos de análise. Outra característica do livro é a adoção da Bíblia protestante em língua inglesa como objeto de análise (1997, p. 17-18), o que também distingue essa abordagem literária da exegese bíblica tradicional, que consideraria imprescindível o exame dos textos em seus idiomas de origem.

Depois desta primeira introdução, o livro apresenta uma *Introdução ao Antigo Testamento* escrita apenas por Robert Alter (1997, p. 23-48). Nessas páginas o autor levanta algumas questões importantes para a compreensão da literatura bíblica como, por exemplo, a presença nela de gêneros que não costumam figurar em obras literárias:

[...] a Bíblia hebraica, com bastante frequência, incorpora como elementos integrais de suas estruturas literárias modalidades de escrita que, de acordo com a maioria dos preconceitos modernos, nada têm a ver com “literatura”. Estou pensando particularmente em genealogias, contos etiológicos, leis (incluindo regulamentos de culto principalmente técnicos), listas de fronteiras tribais, itinerários históricos detalhados. (1997, p. 28)

A questão é: para ler a Bíblia como literatura deve-se selecionar os textos reconhecidamente literários e ignorar os demais? Alter opta por reconsiderar a ideia que temos de literatura, geralmente limitada à prosa e à poesia, para fazer justiça à literatura bíblica e suas peculiaridades:

[...] a Bíblia hebraica, embora inclua algumas das mais extraordinárias narrativas e poemas da tradição literária ocidental, nos lembra que a literatura não está inteiramente limitada à história e ao poema, que o mais frio catálogo e a mais árida etiologia podem ser um instrumento subsidiário eficaz de expressão literária. (1997, p. 29)

Quando acima escrevemos sobre Robert Alter e seu *A Arte da Narrativa Bíblica* insistimos na dependência dessa obra em relação a *Mimesis*, de Erich Auerbach. Agora, lendo parte de *Guia literário da Bíblia*, podemos voltar a isso com mais força. Aqui a dependência do trabalho de Alter em relação ao ensaio de Auerbach, que segundo o próprio Alter “[...] pode ser tomado como ponto de partida para a compreensão literária moderna da Bíblia” (1997, p. 36), é ainda mais explícita e em certo ponto da leitura nos vemos novamente envolvidos com a questão do laconismo das narrativas bíblicas e seus desdobramentos. Robert Alter insiste em salientar que o narrador bíblico (mais especificamente o do Antigo Testamento) é reticente e



evita conduzir o leitor a julgamentos unívocos, legando ao texto bíblico características polissêmicas que ele considera admiráveis (1997, p. 34-35).

Ainda nessa *Introdução ao Antigo Testamento* Alter levanta outra questão importante que o leva a reafirmar uma posição que antes já havíamos descrito: se sabemos que os textos do Antigo Testamento são criações coletivas, nem sempre coesas e coerentes, como pode o crítico literário falar de grandes porções textuais e de suas características literárias como se estivesse diante de um texto contínuo, produto de um único autor? Isso leva Alter novamente a colocar sua ideia de que há um *Redator* no fim do processo criativo dessa coleção textual, uma mente que intencionalmente coletou, uniu e moldou tradições para forjar uma obra única (1997, p. 37-38). Assim, Alter trabalha com a “colcha de retalhos” que é o Antigo Testamento como sendo o produto de um artista literário que chamaríamos de *redator final*, e confortavelmente salta sobre os problemas levantados pela crítica bíblica tradicional sobre os diferentes extratos redacionais que compõe cada livro bíblico. Para ele, entender os planos desse redator final é o mesmo que entender os planos de um autor mais moderno.

Quando passamos à *Introdução ao Novo Testamento*, escrita pelo outro organizador da obra, Frank Kermode, rapidamente notamos as diferenças entre as abordagens bíblicas dos organizadores. Aliás, o trabalho deste último deixa a desejar quando comparado ao de seu parceiro. A introdução de Kermode ao Novo Testamento segue de perto aquilo que os estudiosos da Bíblia já conheciam de outras introduções ao Novo Testamento e pouco tem para nos dizer sobre as novidades esperadas de uma abordagem “literária”. Kermode faz questão, apenas, de deixar claro que em sua abordagem não há preocupações históricas quanto às fontes ou autores dos textos bíblicos (1997, p. 403). Todavia, os temas escolhidos por Kermode são corriqueiros e a falta de originalidade entedia aqueles que primeiro tiveram contato com as páginas de Robert Alter. Kermode procura, a princípio, definir o que é um evangelho (1997, p. 404), tratando do primeiro grupo textual do Novo Testamento. Seguindo Northrop Frye, o autor sugere que os personagens do Novo Testamento podem ser vistos como antitipos dos personagens do Antigo (1997, p. 405), e logo trata brevemente do tradicional “problema sinótico”. Na verdade Kermode passa boa parte do capítulo tratando de comparações sinóticas para depois dizer, estranhamente, que essas questões “[...] não são tão importantes para nós como para os autores de Introduções formais e praticantes de crítica histórica” (1997, p. 406).

Só ao final de sua *Introdução ao Novo Testamento* Frank Kermode passa às demais obras que compõem o Novo Testamento e, com dificuldades para abandonar as conjeturas

comuns à erudição bíblica tradicional, faz especulações sobre as datas em que os livros do Novo Testamento se originaram. Paradoxalmente ele insiste negando a importância do que faz: “[...] mas a questão não é muito importante no contexto deste volume” (1997, p. 412). Também parece conservadora a abordagem que Kermode faz do corpus paulino, tratando do apóstolo Paulo como autor único e tocando em questões de personalidade e biografia (1997, p. 412-413).

Talvez a brevíssima abordagem que Kermode faz do Apocalipse seja a que mais se aproxima da proposta da própria obra. Aí o autor dedica pouca atenção à autoria e datação e se concentra na linguagem figurada, na facilidade que o leitor encontra para interpretar e atualizar o Apocalipse a seus próprios tempo e espaço, o que faz do livro bíblico uma obra especialmente aberta. E assim, tendo aceitado a impossibilidade de se estabelecer significados fixos para os recorrentes símbolos do Apocalipse, o olhar do crítico se volta especialmente para fora do texto, para sua recepção, cedendo espaço para a história da leitura, onde afirma: “É difícil ver como se pode estudar tal livro sem considerar as interpretações que ele provocou; é incompleto sem elas” (1997, p. 414).

A impressão que nos foi passada na comparação entre as leituras das introduções aos Antigo e Novo Testamentos de Alter e Kermode, respectivamente, parecem se confirmar mais adiante. Frank Kermode é também o autor de um capítulo intitulado *O Cânone* (1997, p. 641-651), texto informativo, de caráter introdutório, que certamente possui valor para iniciantes nos estudos bíblicos. Porém, a seguir encontramos outro capítulo de Robert Alter sobre *As Características da Antiga Poesia Bíblica* (1997, p. 653-666), e nele esse caráter introdutório típico de Kermode se perde. Na verdade, o texto de Alter é bastante especializado e, para tratar de poesia, recorre a elementos técnicos e à Bíblia Hebraica com muito mais frequência que os demais capítulos já analisados.

Por fim, a comparação entre Alter e Kermode é útil num sentido: dá-nos uma amostra da obra coletiva que é o *Guia Literário da Bíblia*; reflete as diferenças das abordagens entre autores (uma peculiaridade das obras coletivas) e nos permite fazer suposições sobre o estado da pesquisa literária da Bíblia em meados da década de 1980 na América do Norte. Partindo dessa amostra, parece que eram poucos os estudiosos que naqueles dias poderiam produzir trabalhos inovadores como os de Robert Alter a respeito da arte literária dos livros bíblicos, e isso explica o sucesso de Alter e de toda a sua produção bibliográfica.

### 3.1.3 Northrop Frye: *O Código dos Códigos*

Outro autor que desempenhou um papel importante na história da abordagem literária da Bíblia nas últimas décadas é Northrop Frye. O leitor brasileiro tem à sua disposição a tradução de *O Código dos Códigos: a Bíblia e a literatura*, obra que já foi considerada a obra-prima do renomado autor canadense<sup>25</sup> e que foi publicada no Brasil em 2004 pela editora Boitempo. Vale a pena observar que em seu idioma original a obra foi publicada em 1982, um ano depois de Robert Alter lançar seu texto clássico *A Arte da Narrativa Bíblica*, o que nos mostra quão fecundo foi aquele começo de década para a nova fase da história da leitura bíblica.

Frye abriu *O Código dos Códigos* com essas palavras: “Este livro tenta estudar a Bíblia do ponto de vista de um crítico literário”, e algumas linhas depois acrescenta: “Este livro não é um trabalho de erudição bíblica, muito menos de teologia. Ele apenas dá expressão a meu encontro pessoal com a Bíblia, e está muito longe de qualquer consenso erudito” (2004, p. 9). Essas informações bastam para atrair nosso interesse, que desde o começo esteve voltado para esse tipo de abordagem. Frye se apresenta como crítico literário e faz questão de manter seu trabalho fora de outros sistemas que comumente lidam com a literatura bíblica: “erudição bíblica” e “teologia”. O autor, portanto, não pretendia ser visto como um biblista; em vez disso, estava incluindo a Bíblia naquele campo de estudos que tradicionalmente tratava de obras clássicas da literatura ocidental.

Northrop Frye declara ter notado desde cedo, ao estudar as obras de autores como John Milton e William Blake, que lhe seria necessário conhecer bem a Bíblia: “Logo compreendi que um estudioso da literatura inglesa que não conheça a Bíblia não conseguirá entender o que se passa” (2004, p. 10). Ele estava certo de que a Bíblia havia exercido um forte impacto sobre a imaginação criativa dos autores da literatura ocidental, mas expôs de modo muito lúcido que ela nunca era vista pelos tais como uma simples obra antiga (2004, p. 14-15). Por certo, a Bíblia sempre mantivera um status diferenciado quando em contato com o público leitor; tem sido um livro sagrado, a *Palavra de Deus*, e esse status foi praticamente inquestionado até que a crítica exegética se estabelecesse no século XIX. Porém, essa fronteira imaginária que separa o sagrado e o profano nos estudos literários seguia operando no século XX, e era para transpô-la que Northrop Frye se impunha a necessidade de escrever *O Código dos Códigos*.

---

<sup>25</sup> O título original é *The Great Code: the Bible and literature*. A obra foi apresentada como a obra-prima do autor por João Cezar de Castro Rocha ao prefaciar a mais recente edição brasileira de *Anatomia da Crítica: quatro ensaios*, outro clássico de Northrop Frye (2013, p. 10).

Ainda lendo a introdução da obra de Frye, encontramos alguns interessantes apontamentos sobre questões de unidade textual e sobre a abordagem bíblica por parte de críticos literários não religiosos. Leiamos outras palavras do autor: “[...] a Bíblia parece mais uma pequena biblioteca do que um livro de fato: parece mesmo que ela veio a ser pensada como um livro apenas porque para efeitos práticos ela fica entre duas capas” (2004, p. 11). Frye estava consciente da história complexa da formação da Bíblia como coletânea de textos, estava apto a notar os muitos problemas de coesão e coerência presentes nessa coleção e até sabia algo das hipóteses desenvolvidas pela erudita bíblica a esse respeito. Ele chegou a cogitar que “Talvez não exista essa entidade chamada ‘a Bíblia’”. Mas sua posição em relação a todas essas informações foi: “Contudo isso não importa, mesmo que seja verdade. O que importa é que se leu ‘a Bíblia’ tradicionalmente como uma unidade e, foi assim, como uma unidade, que ela pesou sobre a imaginação do Ocidente” (2004, p. 11).

Indo além, Frye se esforça para entender a existência dessa coleção buscando alguma razão interna, e ele encontra alguns “resquícios de uma estrutura completa” (2004, p. 11), sinais de que há algum projeto editorial a ser estudado. Ele diz:

Com toda a miscelânea de seu conteúdo, a Bíblia não parece ter ganho existência através de uma série improvável de acasos; conquanto seja o produto final de um processo editorial muito longo e complexo, esse produto deve ser examinado à luz de sua própria existência. (2004, p. 16)

Dessa forma Northrop Frye nos dá um bom exemplo do tipo de abordagem bíblica que estava sendo empreendida pelos críticos literários na década de 1980: eles não se importavam tanto com a história da Bíblia, com o contexto em que ela nasceu e circulou primeiro, com a fidelidade dos textos e das traduções aos autógrafos, com as diferenças entre estratos redacionais...; importava aos críticos daqueles dias a Bíblia que a maioria dos leitores conhece e usa, a Bíblia que é um único livro, resultado de um projeto redacional minimamente intencional. Importava a tais estudiosos o livro que está traduzido, subdividido em capítulos e versículos, o livro que se dizia sagrado e que, talvez por isso, exerceu e ainda exerce forte influência sobre o pensamento ocidental. Sob esses princípios Frye adotou como objeto de estudo a mais tradicional Bíblia cristã em língua inglesa, a *Versão Autorizada* encomendada pelo Rei James da Inglaterra (King James Version), de 1611 (2004, p. 11).

A busca original que motivou a trajetória de Northrop Frye ao longo de *O Código dos Códigos* era uma “inspeção indutiva e tão completa quanto possível da narrativa e da imagética bíblicas” (2004, p. 9). O crítico pretendia mapear a “estrutura imaginativa”, o “universo mitológico” da Bíblia a partir do qual, segundo ele, a literatura do Ocidente operou e ainda

opera. Ele se perguntou, por exemplo, como a Bíblia, patrimônio cultural originalmente tão distante da cultura inglesa em todos os sentidos, pode cair tão bem a essa cultura ainda hoje a ponto de imputar nela suas imagens de forma tão profunda. Vejamos como isso foi colocado em suas palavras:

A Bíblia certamente é um elemento de maior grandeza em nossa tradição imaginativa, seja lá o que pensemos acreditar a seu respeito. Todo o tempo ela nos lança a pergunta: por que esse livro enorme, extenso, desajeitado, fica bem no meio de nosso legado cultural [...]? (2004, p. 18)

Frye começa a esboçar respostas no primeiro capítulo do livro, discorrendo sobre questões de tradução. Rapidamente ele reconhece que há certos aspectos intraduzíveis em qualquer discurso, peculiaridades que tornam o conteúdo inseparável de sua estrutura e, conseqüentemente, de sua língua de origem. Mas ele alega a existência de “um sentido comum que até certo ponto sempre poderá ser traduzido, apesar de toda a diferença em matéria de referências culturais e linguísticas” (2004, p. 27).

Aprofundando a discussão, para Frye<sup>26</sup> há três tipos de linguagens ou expressões verbais (*langage*<sup>27</sup>) que assumem esse caráter universalista. Ele descreve a fase *hieroglífica* ou *metafórica* da linguagem a identificando com as civilizações antigas do tempo em que não haviam abstrações, mas as palavras ditas ou escritas eram encaradas como realidades concretas. Depois, ainda segundo Frye, experimentou-se o domínio de uma linguagem *hierática* ou *metonímica* associada ao desenvolvimento da prosa contínua e da lógica do pensamento grego. Esse tipo de expressão verbal também estaria associado ao desenvolvimento do Novo Testamento e do cristianismo que, a partir dessas matrizes, desenvolveu suas alegorias como forma de manter a linguagem metafórica viva na prosa conceitual (2004, p. 30-34). Nessa fase “as palavras tornam-se sobretudo a expressão exterior de pensamentos ou ideias interiores” (2004, p. 30), e isso explica a forma adquirida pelos textos filosóficos ou teológicos em que bons argumentos valiam como provas. O autor diz que essa fase perdurou até depois da Reforma Protestante (2004, p. 36). Finalmente, a terceira fase da linguagem foi chamada *demótica*, e teve seu auge durante o século XVIII. Esse tipo de linguagem não reconhece qualquer poder mágico nas palavras, nem dá tanto valor ao argumento interno do discurso como critério de verdade. Seguindo os passos do pensamento científico e filosófico do período, o que é dito ou

---

<sup>26</sup> Inspirado por Vico (FRYE, 2004, p. 28).

<sup>27</sup> O conceito de *langage* utilizado por Frye é proveniente de *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty (ver nota em: FRYE, 2004, p. 27)

escrito é avaliado a partir de sua correspondência com o objeto descrito, o referente, e tal avaliação se dá através de um processo de verificação indutiva (2004, p. 36-39).

Após sua exposição das três fases Frye trata de localizar a Bíblia nesse processo histórico e evolutivo da linguagem humana dizendo que “As origens da Bíblia estão na fase metafórica da linguagem, mas muito dela é contemporâneo da segunda fase, em que o dialético se separa do poético [...]” (2004, p. 52). Então, o autor nos surpreende com uma hipótese até então mantida em segredo:

O idioma linguístico da Bíblia não coincide de fato com nenhuma das nossas três fases da linguagem, apesar da importância que elas tiveram na história da influência bíblica. Esse idioma não é metafórico como a poesia, embora seja pleno de metáforas [...] Não usa a linguagem transcendental da abstração ou da analogia, e seu uso da linguagem descritiva é ocasional ao longo de todo o conjunto. Na verdade é um quarto tipo de expressão, para o qual eu adoto o [...] termo de ‘kerygma’, ou seja, proclamação. (2004, p. 55)

Esse *kerygma* é, para Northrop Frye, um tipo de linguagem aproximada à retórica, e traz à tona a questão já levantada por Erich Auerbach e outros sobre a tentativa constante do texto bíblico de dominar seu leitor (AUERBACH, 2011, p. 11-13; KONINGS, 2009, p. 112).

Do primeiro capítulo de *O Código dos Códigos (Linguagem I)* decorrem os próximos. O capítulo 2 foi intitulado *Mito I*, e parte da afirmação feita ao fim do primeiro, segundo a qual, “[...] o mito é o veículo linguístico do *kerygma*” (2004, p. 56). Frye começa expondo a definição mais simples de mito, a que o entende como a ordenação sequencial de palavras para formar um enredo. Mas nem toda narrativa é considerada mitológica, por isso Frye defende a ideia de que um mito é, além de um encadeamento de palavras que criam uma imitação as ações humanas no mundo, uma história que narra ações de importância para o estabelecimento de uma identidade cultural. O mito, portanto, não nasce a partir de escolhas de forma e conteúdo, mas principalmente de um status socialmente estabelecido para o texto (2004, p. 57-59). Para usarmos termos que já manuseamos antes, podemos dizer que o mito de Frye é o texto sacralizado pela tradição, separado do populário e eleito por determinado sistema literário para ocupar um lugar de destaque, o que o torna influente por gerações e o transforma numa espécie de fonte para a criação posterior. Para Frye a Bíblia é tipicamente mitológica, e só a partir dessa asserção é que ele vai lidar com outras questões ligadas às peculiaridades do mito como gênero e, dentre elas, com os problemas da historicidade dos relatos bíblicos.

Suas conclusões a respeito da historicidade das narrativas bíblicas nos interessam como exemplos de como um crítico literário vê essa questão ainda difícil para os leitores mais

conservadores. Frye diz que na Bíblia há histórias que simplesmente não podem ter acontecido (tais como os relatos da criação ou do dilúvio); b) histórias que até podem ter uma base histórica (como as narrativas sobre Abraão ou o Êxodo), mas tal base simplesmente não pode ser determinada; e c) narrativas com sinais históricos mais evidentes, até verificáveis, mas que, no entanto, trazem tais sinais sempre manipulados para atingir certos interesses (2004, p. 66-67). Dessas observações o autor conclui que a questão da historicidade dos eventos narrados nas páginas bíblicas não é tão relevante para o crítico literário, posto que “[...] se alguma coisa na Bíblia é verdadeira do ponto de vista histórico, ela lá está por outra razão que não esta” (2004, p. 67). Para Frye (e para os proponentes da abordagem literária) a Bíblia se torna “exasperante e tortuosa” quando procuramos lê-la como um relato histórico, e mesmo reconhecendo que ela possui “toques históricos” ele diz que esses podem ser dispensáveis para os estudos literários (2004, p. 69).

O terceiro capítulo (*Metáfora I*) afirma que “a metáfora não é um ornamento acessório da linguagem bíblica, mas uma de suas modalidades diretivas do pensamento” (2004, p. 81). Logo, escreveu o autor: “As doutrinas podem ser ‘mais’ do que metáforas; a questão é que só podem ser expressas numa forma metafórica do tipo isto-é-aquilo” (2004, p. 83). Com isso, o autor coloca em pauta outra das dificuldades que o leitor de hoje enfrenta na leitura da Bíblia, que é a sua ambição por encontrar o significado preciso das coisas. Essa tendência, própria da fase descritiva da linguagem, não ajuda quando nos voltamos para aqueles textos antigos e predominantemente metafóricos, nos quais a ambiguidade é o resultado natural da leitura que se faz das figuras metafóricas. O sucinto conselho de Frye para o leitor da Bíblia é: “[...] devemos desistir da precisão pela flexibilidade” (2004, p. 83), algo que parece contrário àquilo que na história da leitura bíblica mais se defendeu, que é a existência no texto de um sentido original, verdadeiro, literal, que convenientemente sempre esteve em poder das instituições religiosas e que fez da interpretação bíblica um meio de condenar hereges e sustentar dogmas. Porém, a admissão da pluralidade de sentidos das metáforas bíblicas está de acordo com as teorias literárias contemporâneas, fazendo da abordagem de Frye, novamente, um ótimo exemplo dessa nova fase da história da leitura bíblica.

No quarto capítulo (*Tipologia I*) Frye passa a tratar das relações intertextuais entre Antigo e Novo Testamentos, apontando para o fato de que o Novo se apoia nas memórias e na autoridade do Antigo e vem cumprindo-o, interpretando-o, fazendo do primeiro uma antecipação dos eventos que narra. Diz o crítico, e com razão, que em geral o leitor é convidado

a encontrar num Testamento as explicações que o outro suscita, e nesse processo interpretativo circular tornam-se praticamente desnecessárias quaisquer referências externas (2004, p. 107-108). A tipologia empregada pelos autores do Novo Testamento é uma apropriação de práticas de leituras judaicas, mas Frye afirma que ela tem sido negligenciada e que merece mais atenção, já que é uma espécie de linguagem retórica significativa para a compreensão do Novo Testamento (FRYE, 2004, p.109-110).

A segunda parte do livro é estruturada como reflexo da primeira; os capítulos trazem os mesmos títulos que nomearam os primeiros em ordem inversa. Mas o conteúdo da segunda parte é distinto; o autor abandona suas observações teóricas para tratar mais de perto dos textos, de suas metáforas e imagens. Infelizmente, a relação dessas análises da segunda parte com os conteúdos teóricos da primeira não é tão explícita quanto gostaríamos, e cada capítulo apresenta informações tão numerosas e superficiais que, apesar de algumas intuições interessantes aqui e ali, a leitura se torna maçante e pouco produtiva para aqueles leitores já envolvidos com os estudos bíblicos. Assim, o quinto capítulo volta a tratar da tipologia, mas agora Frye não só menciona as relações entre Antigo e Novo Testamentos como detalha mais sua análise ao tratar do que chamou de “7 fases da revelação”. Ele adota o rótulo “revelação” para se referir ao conteúdo da Bíblia e distingue sete fases desse conteúdo, as quais se sucedem uma a uma e mantêm relações tipológicas entre si. As sete fases são: criação, revolução ou êxodo, lei, sabedoria, profecia, evangelho e apocalipse.

Após apresentar uma análise literária de alguns elementos relevantes de cada uma dessas “fases da revelação”, Frye passa ao próximo capítulo (*Metáforas II: Imagens*) que traz um “[...] sumário da Bíblia segundo ela se apresenta à crítica literária aplicada, a partir do conjunto de suas imagens” (2004, p. 172). Noutras palavras, Frye faz um levantamento e análises de figuras recorrentes e tematicamente densas na literatura bíblica. Fazendo distinção entre fases pastorais, agrícolas e urbanas, ele apresenta uma série de imagens que se constroem a partir de estereótipos ideais ou demoníacos, como as imagens das mulheres (mães e esposas), das águas paradisíacas em suas diferentes formas, das árvores, dos animais, do fogo... Este capítulo nos dá uma impressão mais clara do modo como o crítico aborda a Bíblia toda como um único livro e não como uma coleção feita de maneira mais ou menos aleatória de textos de diferentes tempos e autores. Mas antes de deixarmos o capítulo, destacaremos um ponto específico dele, no qual o autor trata de uma questão que geralmente ocupa a erudição bíblica através da chamada *crítica textual*:



Em dado momento do capítulo Frye cita 1João 5.7,<sup>28</sup> texto conhecido por ser o único do Novo Testamento canônico a tratar supostamente da Trindade cristã. Mas como ele observa, é sabido que essa passagem não consta nos manuscritos mais antigos e só teria aparecido em cópias latinas mais tardias até encontrar um lugar definitivo no cânon bíblico através da Vulgata (2004, p. 199-200). Na exegese bíblica é comum vermos tais passagens tardias sendo ignoradas, excluídas da coleção canônica a partir desses argumentos baseados na comparação dos manuscritos. Por conta desse problema de 1João 5.7 diversas Bíblias mais recentes excluem tal versículo ou expressam dúvida quanto a sua originalidade por meio de paratextos. A posição de Frye, porém, não coaduna com a crítica exegética e nos mostra como um crítico literário secular pode lidar com esta questão hoje em dia. Ele escreveu: “Tradutores modernos não se limitam a omitir o verso; mostram em sua numeração dos versos que nada foi omitido, o que, considerando-se a importância histórica que o verso adquiriu, parece um tanto de frivolidade autossuficientes” (2004, p. 200). Para o crítico canadense não importa a relação do texto que hoje se lê com os autógrafos perdidos ou com as cópias mais antigas, e sim a relação dos leitores com esse corpus canônico e, nesse caso, o verso de 1 João 5.7 é tão importante para a história da leitura bíblica que chega a ser uma levandade tentar omiti-lo por conta de conclusões acadêmicas.

O sétimo capítulo (*Mito II: Narrativa*) começa tratando de estruturas narrativas. Frye aponta para a recorrência, na Bíblia, de enredos em forma de U, e o interessante é que ele não considera apenas perícopes ou livros, mas o próprio cânon como uma obra que obedece a esse padrão:

Nesta, uma série de infelicidades e de incompreensões leva a ação a um ponto baixo e ameaçador; a partir daí uma reversão afortunada no enredo despacha a conclusão para um final feliz. A Bíblia em seu conjunto, vista como uma “divina comédia”, está contida numa estória em forma de U. Nela, o homem [...] perde a água e a árvore da vida no começo do Gênesis e os recupera no fim do Apocalipse. (2004, p. 206)

A partir daí Frye faz uma seleção de textos que exemplificam a presença desse tipo de estrutura narrativa e os comenta rapidamente. Entretanto, depois de anunciar uma análise bíblica e procurar resumir sua história numa sequência de quedas e ascensões, ele parece trair sua metodologia e inclui na análise eventos históricos extracanônicos (alguns tirados de

---

<sup>28</sup> O texto, na versão brasileira de *O Código dos Códigos*, diz: “Pois há três com registro no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo: e estes três são um”. E há uma nota do tradutor em que é citada uma versão supostamente mais popular entre os leitores brasileiros, que diz: “Pois há três que dão testemunho no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo: e estes são uma mesma cousa” (2004, p. 199).

Macabeus, que não está contido na *Versão Autorizada* que vinha lendo desde o começo), e passa por eventos históricos nunca registrados pela literatura bíblica, tais como as invasões das “legiões de Pompéia que varreram o país em 63 a.C.” e a “expulsão de sua terra natal pelo édito de Adriano, 135 d.C.” (2004, p. 207-208). Mas deixando isso de lado, Frye ainda oferece boas intuições através da comparação tipológica das diferentes narrativas que seleciona, sugerindo, por exemplo, que todos os movimentos ascensionais seguem um modelo extraído do Êxodo, e que todos os personagens que desempenham papéis de libertadores são protótipos do Messias (2004, p. 208-209).

Se foi com dificuldades que mantivemos a atenção na leitura dos capítulos 5 a 7, devemos admitir que o último capítulo da obra (*Linguagem II: Retórica*) volta a tratar de questões teóricas de forma magistral. Alguns temas são bem conhecidos, mas tratados com especiais originalidade e erudição. Por exemplo, Frye aborda brevemente a controversa questão da autoria dos livros bíblicos e o modo como ela afeta a recepção por parte dos leitores, passando pelo fenômeno da pseudoepigrafia e oferecendo ao final um desafio (ou uma proposta) à subjetiva crença nalguma forma de *inspiração* por trás de sua composição: “[...] se a Bíblia for ‘inspirada’ em algum sentido, seja no sagrado ou no secular, este conceito deve se estender necessariamente aos processos de edição, consolidação, redação, colagem, comentário e expurgo” (2004, p. 241). Frye aceita a coletividade autoral como uma característica dessa literatura que não se pode ignorar, sejamos nós leitores religiosos ou acadêmicos. Sobre isso ele escreveu:

Possui-nos a tal ponto a moderna noção de que todas as qualidades que admiramos em matéria de literatura provém da individualidade de um autor que fica muito difícil para nós compreender e aceitar que esse esmagar constante da individualidade tenha produzido mais originalidade e brilho, ao invés de menos. No entanto, parece que assim foi. (2004, p. 242)

Deveras, temos visto que todos os bons críticos da Bíblia das últimas décadas reconhecem essa peculiaridade relativa à autoria coletiva dos livros canônicos; o problema verdadeiro se dá no passo seguinte, quando é preciso passar para a prática, para a leitura dos textos propriamente dita. Já vimos que a crítica tradicional procurou dissecar os textos canônicos em busca de seus extratos redacionais, datando pequenas porções textuais, sugerindo novas segmentações para os livros e apontando características distintas que supostamente nos permitiriam reconstruir as fontes perdidas desses mesmos documentos. Mas Northrop Frye, coerente com as práticas de leitura dos teóricos literários contemporâneos e seculares, ataca

essa crítica literária mais tradicional, obcecada por questões históricas e pelo gênio individual dos autores:

[...] é fútil a tentativa de distinguir o que na Bíblia é ‘original’, as vozes de seus grandes gênios proféticos e poéticos, daquilo que nela seria acréscimo ou corruptelas supostamente postos à volta. Seus editores estão muito além de nossas possibilidades para que possamos enfrentá-los: pulverizaram a Bíblia a tal ponto que a noção de individualidade, seja qual for o seu sentido, ali não tem lugar. (2004, p. 241)

Aproximando-se mais das questões de linguagem Frye faz novas considerações valiosas sobre a poesia e prosa bíblicas, demonstrando como a tradução para a língua inglesa afastou-se das características originais desses textos. A *Versão Autorizada* que ele lê (assim como as versões de Almeida, que temos no Brasil) não oferece distinção alguma entre prosa e verso, segmenta o texto em parágrafos (versículos) enumerados, facilitando a localização e a leitura pública. Mas ela acaba criando um ritmo particular através de seus parágrafos e fica numa posição intermediária entre a prosa e o verso (2004, p. 245-249). É particularmente interessante que Frye considere nessa análise um paratexto, o frontispício da *Versão Autorizada* que diz: “designada para leitura em igrejas” (2004, p. 246).

O outro tema do capítulo final de *O Código dos Códigos* é a retórica bíblica, e Northrop Frye também o aborda de maneira admirável. Ele emenda sua análise da poesia e prosa bíblicas com suas intuições sobre o poder retórico dos textos bíblicos. Primeiro discute a prosa, enfatiza seu laconismo e a descontinuidade que a aproxima da sentença poética de forma particular; então aponta para o fato de que essa é uma característica que produz um efeito de sentido específico: expressa autoridade. Essa peculiaridade linguística nós nem sempre notamos ao lermos a Bíblia em língua portuguesa, como explica Julio Jeha:

A sintaxe da Torá é fundamentalmente aditiva (polissindética): as coisas vêm uma atrás da outra, em vez de embutidas em orações subordinadas. Os tradutores modernos, ao tentar conseguir um estilo mais fluido, contemporâneo, abandonam essa abruptude arcaica e, com isso, destroem a força do original hebraico. (JEHA, 2009, p. 130)

Mas, para Northrop Frye, são justamente as ordens impessoais e diretas do tipo “Faça-se a luz” ou “Não matarás”, tão frequentes nas páginas bíblicas, que fazem dela um livro particularmente autoritário:

A prosa contínua ou descritiva tem uma autoridade democrática: professa ser uma delegada do experimento, da evidência, ou da lógica. Tipos mais tradicionais de autoridade se expressam numa prosa descontínua, de

aforismas, ou oráculos, onde cada sentença é cercada de silêncio. (2004, p. 251)

Tradicionalmente a Bíblia fala com a voz de Deus e através da voz do homem. Sua retórica fica, portanto, polarizada entre o oracular e o impositivo, que também é repetitivo, e o mais familiar e imediato. Quanto mais poética, repetitiva e metafórica seja a tessitura, mais se vê cercada pelo sentido de uma autoridade externa; quanto mais ela se aproxime da prosa contínua, mais predomina o sentido do humano e do familiar. (2004, p. 253)

Um último tópico importante da obra de Frye precisa ser considerado aqui: trata-se do que ele chamou de “princípio da ressonância” (2004, p. 256-264). Ele diz que essa tal ressonância se dá quando “[...] uma afirmação particular, num contexto particular, adquire significado universal” (2004, p. 257). Noutras palavras, dá-se quando determinada expressão textual, que nasce obviamente num contexto específico, excede os limites desse contexto e adquire significações mais genéricas que a tornam aplicáveis noutras realidades espaço-temporais. Usando essa designação teórica Frye fala da polissemia do texto verbal, da capacidade peculiar de recriação que os textos bíblicos possuem e se mostra complacente com todo tipo de recepção, até mesmo com as leituras alegóricas da Idade Média, tão combatidas pela exegese bíblica dos últimos séculos. Frye inclusive dedica bom espaço à compreensão dessa leitura alegórica medieval e chega a propor uma atualização desse método para que sirva de ponto de partida para leituras contemporâneas (2004, p. 262). Vemos nesse último tópico, relativo à recepção e atualização dos textos bíblicos, como a abordagem literária de Northrop Frye se distancia da crítica histórica que sempre esteve em busca dos significados únicos, dos contextos originais, que transformou a erudição bíblica numa espécie de historiografia teológica, que encontra dificuldade na comunicação com o leitor contemporâneo que não está tão interessado na verdade histórica quanto nas respostas que os textos bíblicos possam oferecer às suas próprias necessidades momentâneas. Isso nos sugere que essa abordagem literária da Bíblia das últimas décadas tem potencial para estabelecer um diálogo frutífero com a leitura popular e religiosa, e isso é algo que ainda precisa ser explorado.

### **3.2 A BÍBLIA COMO LITERATURA NOS CÍRCULOS LIVREIROS RELIGIOSOS**

As leituras anteriores nos mostraram que, apesar da diversidade que é típica da crítica literária, há certa unidade entre os autores lidos. Identificamos em suas obras uma razoável consciência de que fazem parte de um mesmo sistema literário, formado por críticos seculares de literatura que leem a Bíblia a partir dos mesmos métodos com os quais leem os demais

clássicos da literatura mundial. Parece claro que pesquisadores como Robert Alter e Northrop Frye conhecem o trabalho de Erich Auerbach, que os precedeu e influenciou se tornando uma espécie de fundador dessa recente fase da história da leitura bíblica. Se neste trabalho considerássemos apenas esses autores seria fácil definir a abordagem literária da Bíblia como uma vertente da crítica literária secular; mas as coisas são um pouco mais complicadas do que isso. Há outro grupo de pesquisadores que também dizem ler a Bíblia como literatura, mas que não estão integrados da mesma forma naquele sistema que se caracteriza nas obras de editoras não religiosas. Passaremos agora à leitura de outra amostragem bibliográfica tendo sempre em mente que o elemento que justifica a escolha desses títulos é, principalmente, o fato de terem sido publicados no Brasil por editoras declaradamente religiosas. Com isso temos que levar em conta que o público primeiramente atingido por essas editoras é religioso e provavelmente se relaciona com a Bíblia de maneira religiosa, e passa a ser interessante observar como os olhares das teorias literárias contemporâneas se aplicam nesse contexto sem que os pressupostos religiosos confessados pelas próprias editoras sejam feridos.

### **3.2.1 José Pedro Tosaus Abadía: A Bíblia como Literatura**

Publicado no Brasil em 2000 pela editora Vozes, pode-se dizer que o livro *A Bíblia como Literatura*, do autor espanhol José Pedro Tosaus Abadía, chegou razoavelmente cedo ao mercado nacional, já que sua publicação original na Espanha se dera em meados da década de 1990. Um ponto de interesse para nossas considerações é que o autor possui uma relação estreita com o catolicismo e com a Bíblia como texto sagrado. Ele é formado e também atuante em diferentes instituições católicas, fator que obviamente não o impede de trabalhar o tema escolhido, mas que produz um modo peculiar de lidar com a Bíblia como literatura, num texto que se dirige claramente a um leitor de vinculação cristã:

Para certas pessoas, o estudo literário parece abandonar o essencial da Bíblia, seu caráter divino, e reduzir a palavra de Deus a pura ‘literatura’ humana [...] a Bíblia é palavra de Deus e palavra humana *ao mesmo tempo*. De fato, Deus inspirou os autores humanos, mas respeitando sua autonomia [...] Não parece absurdo, portanto, utilizar a análise literária para examinar essa ‘carne verbal do Verbo’ [...] o fato de a análise literária não se ocupar diretamente do aspecto divino da Bíblia não significa que negue ou contradiga essa dimensão. (2000, p. 21)

O pesquisador espanhol diz conhecer “certas pessoas”, ao menos suas obras, que propõem a abordagem literária da Bíblia e defendem que tal abordagem deve negar o caráter

religioso do livro. Tosaus Abadía, porém, se apresenta como leitor religioso que está aberto às virtudes apresentadas pela Teoria Literária, e não vê a necessidade de alterar seus pressupostos de fé para que desempenhe a função de crítico especializado.

Outra particularidade desse título advém de um fator externo, que é a escassez bibliográfica. O autor escreveu: “não conheço nenhum livro escrito em espanhol que trate, com esta extensão e enfoque, a aproximação literária à Bíblia” (2000, p.12-13). O pioneirismo do autor no contexto espanhol acaba por lhe impor dificuldades decorrentes da falta de parâmetros de comparação e de fontes bibliográficas específicas e abundantes. Tais limitações ficam explícitas na limitada bibliografia de que se utiliza (2000, p. 232).

Entrando no conteúdo, Tosaus Abadía disponibiliza ao leitor de sua obra, ainda nas primeiras páginas, sua própria definição de *literatura*. Dela extraímos algumas linhas:

Em primeiro lugar, (a literatura) é o resultado de uma criação por parte de seu autor e, na intenção deste, está destinada a durar. Em segundo lugar, é desinteressada, quer dizer, de eficácia não prática [...] Finalmente, é de natureza estética, quer dizer, um de seus objetivos fundamentais é proporcionar ao destinatário prazeres de tipo espiritual. (2000, p. 18-19)<sup>29</sup>

Para o autor uma obra literária possui finalidade estética, não pragmática, e é desde o início planejada como obra literária destinada a atingir leitores de várias gerações. Ele comete nessa definição alguns equívocos óbvios para nós que já vimos em nosso primeiro capítulo as objeções de Eagleton a essa ideia tradicional de literatura. A Bíblia, com efeito, não se enquadra nessa categoria de literatura. Todavia Pedro Tosaus Abadía conhece, ainda que por outra fonte, a hipótese de Eagleton sobre a rotulação socialmente atribuída aos textos clássicos,<sup>30</sup> mas discorda dela e insiste que:

[...] a condição literária da Bíblia (ou de qualquer outro escrito) não está à mercê do critério da sociedade do momento. A Bíblia não é literatura porque uma cultura ou um grupo humano diz que é, mas porque apresenta um modo especial de comunicação linguística [...] Nela os autores (o divino e o humano) criam uma obra destinada intencionalmente a durar; não tem finalidade prática imediata (tem a finalidade de comunicar experiências, doutrina, fatos interpretados, etc.); e pretende proporcionar a seus leitores prazeres estéticos e espirituais [...] (2000, p. 19-20)

---

<sup>29</sup> O autor sustenta essa definição ao longo da obra e volta a empregar palavras semelhantes mais adiante (TOSAUS ABADÍA, 2000, p. 109, 126-127).

<sup>30</sup> Ele escreveu: “Os teóricos desse tipo de análise (crítica literária) chegam inclusive a admitir sem dificuldade que ‘literatura é o que lemos como literatura’, quer dizer, o conjunto dos textos valorizados por uma sociedade” (2000, p. 19).

Aqui parece que a ideia de autoria divina que o autor tem em relação aos textos bíblicos o impede de lidar com objeções evidentes à sua maneira de exaltar a Bíblia. Para citar apenas uma, consideremos a presença no cânon do Novo Testamento de um tipo bastante pragmático de texto que é a *carta*. Tosaus Abadía chega a falar do gênero “carta familiar” em dado ponto de seu livro, e diz que o gênero, assim como as notícias de um jornal, não pode ser considerado literatura por seu caráter imediatista e transitório (2000, p. 126). Entretanto, ele se esquece que o mesmo gênero foi empregado na chamada *literatura paulina*, uma coleção de cartas que tinham a intenção de tratar de questões imediatas de grupos protocristãos de meados do primeiro século. Os textos dessa coleção que chamamos de *cartas paulinas*<sup>31</sup> não deixaram de ser cartas quando foram eleitos como parte do cânone, mas as práticas religiosas de leitura têm sido capazes de obscurecer nelas a pragmaticidade peculiar às cartas em geral. O que podemos deduzir é que a notoriedade do autor dessas cartas, junto à eficácia ou à ampla aceitabilidade de seus conteúdos as fizeram perdurar e se propagar mais que o esperado, até que o prestígio das mesmas as levou a superar a previsível transitoriedade, elevando-as ao posto de textos sagrados. Nisso tudo a proposta de Eagleton segue nos servindo muito bem, e temos que discordar de Tosaus Abadía.

Apesar dos problemas acima expostos em relação ao livro de Tosaus Abadía convém mencionar que ele lida bem com outro problema do qual poderia se esquivar. Já dissemos que o autor não esconde que escreveu sua obra para leitores cristãos interessados no estudo bíblico e, como sabemos, um dos grandes problemas das abordagens religiosas fundamentalistas e histórico-críticas da Bíblia é o interesse exacerbado pelas questões de historicidade. Com isso em mente imaginamos que parte dos leitores do livro de Tosaus Abadía possam ter dificuldades nesse aspecto. O autor, contudo, demonstra com eficaz didatismo que as narrativas bíblicas podem conter tanto informações de algum valor histórico quanto passagens meramente ficcionais, e que tal estado não precisa alterar o status sagrado que muitos atribuem à Bíblia (2000, p. 20, 23-24). Ele também dedica algum espaço para esclarecer seu leitor quanto ao modo com o qual a linguística contemporânea lida com o texto, deixando claro que os textos

---

<sup>31</sup> É bom que se diga que existe uma longa discussão em relação à autoria dessas cartas do Novo Testamento. Muitas das cartas não são atribuídas pelos estudiosos de hoje diretamente ao apóstolo Paulo, mas teriam sido escritas posteriormente para a circulação entre comunidades cristãs, empregando pseudoepigraficamente a identidade paulina como um selo de autoridade. Podemos dizer que boa parte dos estudiosos reconhecem a autoria de Paulo (embora geralmente em parceria com outros autores) em apenas sete cartas do Novo Testamento (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemom), pelo que chamam de *Deuteropaulinas* as cartas ou epístolas que são consideradas pseudoepigráficas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses), além daquelas que são conhecidas como *Epístolas Pastorais* (1 e 2 Timóteo e Tito) (VAAGE, 2009; HEYER, 2009, p. 1-8).

trazem representações que não devem ser confundidas com qualquer realidade objetiva (2000, p. 104-107, 124-125).

Por fim, o que na prática José Pedro Tosaus Abadía entende por ler a Bíblia como literatura é: a) deixar em segundo plano as informações históricas que os textos possam conter, b) manter-se imparcial diante dos apelos ideológicos dos textos e c) abordar essa literatura com os olhos voltados especialmente para questões estéticas. Seu modo de ler deriva de seu entendimento dos novos métodos de abordagem literária da Bíblia:

[...] a diversidade de métodos evita toda pretensão exclusiva por parte de qualquer um deles. O que têm em comum todos os que foram desenvolvidos recentemente é que operam dentro do modelo linguístico, e não tanto no histórico. Todos eles lidam com o texto em sua forma final, sem se ocupar com sua gênese; e se interessam mais pelo mundo literário projetado na ‘frente’ do texto do que pelo mundo histórico ‘atrás’ do texto. (2000, p. 157-158)

Depois de sua síntese, o autor se compromete a esboçar, na terceira parte do livro, uma espécie de metodologia de análise própria que seja condizente com esse modo de ver a abordagem literária da Bíblia. A princípio, de modo tradicional, ele propõe um método de análise gramatical que se divide em três fases: compreensão, análise e avaliação. Na primeira (2000, p. 161-179) espera-se que o leitor faça uma leitura atenta, repetida e até certo ponto espontânea (2000, p. 163, 179). Nessa primeira fase de análise o autor põe seu método em prática numa leitura de Romanos 1.16-17. Ele mapeia a presença de personagens (sujeitos), anota suas qualidades (adjetivos) e dá atenção às suas ações (verbos), assim como observa os objetos e segue para um levantamento detalhado de conjunções, preposições e pronomes empregados. Logo após, avalia os dinamismos espacial, temporal e conceitual (que ele também chama de dinamismo mental) do texto até que, por fim, diz que é hora de “[...] tentar penetrar a intenção do autor do escrito a partir de sua leitura” (2000, p. 177). Neste ponto o autor parece trair seu projeto e retorna às suposições sobre realidades históricas, agindo como um exegeta conservador. Como ele aplica o método a Romanos, passa a fazer conjeturas sobre Paulo, o suposto autor histórico da carta, rompendo com a separação que há entre o mundo do texto e a realidade histórica.

A segunda parte do método interpretativo proposto por Tosaus Abadía é a *Fase de Análise* (2000, p. 180-207), e o que aí se procura é um aprofundamento por meio da análise do texto em sete “níveis”: 1) a *estrutura lógica* que liga cada uma das orações e elementos constitutivos antes destacados, 2) a *escolha de palavras* e até a opção pela omissão de algumas,



3) os *sons das palavras*, em que naturalmente o autor acaba por enfatizar o ideal de estudar a Bíblia em seus idiomas originais, 4) a *ordem das palavras* que dá ao autor a oportunidade de falar sobre as estruturas das orações, dos paralelismos, quiasmos etc., 5) o *ritmo*, seção que trata, dentre outras coisas, das repetições e pausas narrativas, 6) a *rima*, novamente voltando-se para a poesia bíblica em grego ou hebraico, e 7) a *linguagem figurada*, que trata apressadamente de metáforas, hipérboles, metonímias etc.

Por último, o autor sugere uma *Fase de Avaliação* (2000, p. 208-228) que a princípio se constitui na produção de uma síntese em que o leitor pode criticar o enunciado analisado, emitir seus próprios juízos de valor e decidir efetivamente o que fazer com a mensagem bíblica. Nisso, Tosaus Abadía teve que reconhecer a autonomia do leitor, a variabilidade dos resultados da leitura, e dizer que essa avaliação final não poderia ser reduzida a normas (2000, p. 208-209). Mesmo assim, tentando guiar o estudante à melhor leitura, ele coloca em pouco mais que uma página alguns princípios de análise mais tradicionais antes ignorados, e diz que deles o leitor não deveria descuidar. Por exemplo, só agora ele sugere que o texto deva ser situado em seu próprio *contexto histórico*, o que pela primeira vez conduziria o leitor à pesquisa extratextual. Mas Tosaus Abadía propõe um modo bastante simples (diríamos até insuficiente, ou pior, imprudente) de fazer essa contextualização. Citemos suas palavras: “[...] qualquer introdução ao AT e ao NT nos dará informação mais que suficiente sobre esse ponto” (2000, p. 209). É difícil acreditar que as informações históricas oferecidas por essas introduções possam ser “mais que suficientes” para uma boa análise, e é ainda mais difícil concordar com ele quando afirma que tais recursos possam ser disponibilizados por “qualquer” introdução. Também é nessa última fase da análise que o autor alerta seu leitor sobre a importância de se considerar o *contexto literário* da passagem que se quer analisar (2000, p. 209-210). Vê-se que na abordagem literária que ele propõe esses auxílios extratextuais são vistos como acessórios de importância apenas relativa.

### **3.2.2 John B. Gabel e Charles B. Wheeler: A Bíblia Como Literatura**

Em 1993 foi publicada no Brasil, pela editora Loyola, outra obra intitulada precisamente *A Bíblia como Literatura*, cuja data da publicação do original em língua inglesa é 1986.<sup>32</sup> O

---

<sup>32</sup> Neste trabalho fazemos uso da segunda edição da obra, do ano de 2003.

livro de John B. Gabel e Charles B. Wheeler (apresentados como professores de língua inglesa da Universidade Estadual de Ohio) começa seu primeiro capítulo com as seguintes palavras:

Que significa ler a Bíblia ‘como literatura’? Considerar a Bíblia como consideraríamos qualquer outro livro: um produto da mente humana. Nessa concepção, a Bíblia é um conjunto de escritos produzidos por pessoas reais que viveram em épocas históricas concretas [...] um material que pode ser lido e apreciado nas mesmas condições que se aplicam à literatura em geral, onde quer que seja encontrada. (2003, p. 17)

Dessas linhas apreendemos que, para os autores, ler a Bíblia como literatura é lê-la como um livro comum. Mas era realmente necessário dizer que a Bíblia é um livro comum? Esse esclarecimento introdutório só é pertinente num mundo onde esse mesmo livro pode ser tomado como algo diferente disso. Ou seja, o parágrafo de Gabel e Wheeler só faz sentido para um público que está consciente de que tradicionalmente a Bíblia é considerada mais que um livro, e esse público é, neste caso, o comprador de livros de uma editora católica. Discutimos longamente esta questão nos primeiros capítulos; ao longo de sua história a Bíblia foi lida como principalmente texto sagrado, interpretada para fins religiosos, e esta tradição foi capaz de mantê-la por séculos num patamar distinto das demais produções literárias. Os autores deste *A Bíblia como Literatura* reagem a essa tradição, que aceita uma real participação divina na produção do texto bíblico, e deixam claro que a primeira diferença de sua abordagem está no abandono de tais pressupostos religiosos que condicionam a leitura do texto bíblico. Conscientes do poder mediador da religião, os autores argumentam que, se estivessem estudando obras de Shakespeare ou Hemingway, essa discussão introdutória seria desnecessária (2003, p. 17). Está pressuposto que essa abordagem não religiosa possa trazer algum benefício ou, ao menos, incitar leituras novas. Curioso é que essa iniciativa é apoiada por uma editora católica.

Ainda procurando definir sua abordagem pela comparação com as práticas religiosas de leituras, Gabel e Wheeler escreveram:

Boa parte do trabalho preliminar no estudo da Bíblia como literatura envolve a remoção de incompreensões que se desenvolveram em torno da Bíblia em função de sua sacralidade aos olhos dos fiéis. Na base de todas essas compreensões errôneas, está a compreensão da Bíblia como um documento único, completo e integral, não modificado e imutável, que transcende as condições da vida na terra. (2003, p. 73)

Nesse trecho eles voltam a destacar o caráter secularizado das abordagens que sugerem. A leitura religiosa é desqualificada pois, segundo eles, promove “incompreensões” como, por exemplo, a ideia de que a Bíblia é “[...] um documento único, completo e integral, não

modificado e imutável, que transcende as condições da vida na terra”. Aí estão resumidos alguns dos pressupostos mais caros à leitura cristã fundamentalista da Bíblia, e fica mais evidente contra que tipo de prática de leitura os autores se voltam.

Podemos dizer que os autores se empenham, nas primeiras páginas do livro, por demonstrar a superação de vários pressupostos religiosos de leitura bíblica, o que é uma condição para que uma abordagem acadêmica e séria possa ser feita. Contudo, nesse embate com a tradição religiosa de leitura os autores nada acrescentam àquilo que os estudos bíblicos já concluíram há séculos. Assim, o contexto religioso no qual o livro deveria circular condiciona os conteúdos e faz a abordagem literária dos autores retroceder no tempo, fazendo nova tentativa de corrigir os equívocos da leitura religiosa a partir dos argumentos da crítica moderna. A diferença dessa abordagem, seus interesses e objetivos em relação àqueles de autores seculares como Auerbach, Alter e Frye, evidenciam o fato de que o título *A Bíblia como Literatura* não nos remete a qualquer escola de leitura hermética que possua fundadores ou grandes representantes reconhecidos, tampouco métodos fixados e pressupostos comuns. Faz-se necessário que leiamos cada obra assim intitulada para que identifiquemos seus próprios pressupostos teóricos e possamos avaliar suas práticas de leitura.

Até aqui vimos que no livro de Gabel e Wheeler as práticas de leitura religiosas (de caráter fundamentalista) são tomadas como empecilhos para a abordagem literária da Bíblia, por isso os autores se sentem forçados a tratar do assunto procurando instruir os possíveis leitores que, hipoteticamente, estão entre os leitores religiosos. Mas há outro grupo de leitores interessados na Bíblia que está pressuposto nas páginas do livro, aquele de caráter mais acadêmico que já manuseia os métodos exegéticos mais tradicionais. Para esse público os autores discorrem, ainda nas primeiras páginas (2003, p. 18-21), sobre os riscos de ler a Bíblia com os olhos voltados para o passado histórico, e propõem um olhar voltado para os temas e não para as realidades objetivas, como exemplifica o parágrafo abaixo:

Um tema não é uma coisa “lá fora”, mas algo “aqui dentro”. Ele existe na consciência do autor; é uma concepção daquilo que o autor deseja exprimir. Pode ser um impulso ou fantasia particulares sem referência à realidade objetiva ou referir-se a uma coisa sólida, tangível e consensual como o Templo de Salomão. Isso não importa; toda comunicação acerca do Templo requer que esse objeto antes de tudo entre na mente do autor como um conjunto de percepções. Essas percepções são modificadas pelo ponto de vista e pela experiência passada individuais do autor, e, quando se manifestam, passaram por uma transformação adicional, visto terem agora a forma de palavras, e não de pedras de cimento. Que nos dizem essas palavras? Elas não contam necessariamente o que o Templo de fato foi, embora esse possa ser o seu

propósito aparente, mas dizem, em vez disso, o que o autor pensava sobre o Templo e desejava que os leitores pensassem sobre ele. Nesse contexto, as perguntas apropriadas nada têm a ver com a correspondência entre as palavras e uma realidade objetiva, mas sim entre elas e o seu propósito e efeito como artifício literários. Que o autor tentava realizar? Como fez isso? Os meios eram adequados a esse fim? Que podemos aprender ao observar esse autor em ação? (2003, p. 19)

E o livro segue instruindo esses leitores implícitos sobre alguns dos pressupostos mais elementares da crítica literária contemporânea (especialmente no capítulo 1), sempre tomando os equívocos advindos dos arcaísmos da leitura religiosa ou exegética como ponto de partida para a seleção dos argumentos (2003, p. 21-26). O resultado é uma obra que serve bem como uma introdução ao estudo da literatura bíblica, atendendo assim à proposta inicial, que era oferecer “uma introdução geral sistemática ao estudo da Bíblia como literatura”, num livro que “pretende servir de subsídio a esse estudo ao fornecer informações básicas essenciais que poucos iniciantes teriam tempo ou capacidade de coligir da enorme massa de material publicado sobre a Bíblia” (2003, p. 13). Por outro lado (e talvez aqui estejamos nos portando de modo excessivamente exigente), o livro apresenta pouca originalidade para os leitores já iniciados. Para que se tenha uma ideia mais completa da obra e seu conteúdo, ofereceremos algumas linhas com resumos dos capítulos do trabalho de Gabel e Wheeler:

Já apresentamos algo sobre o capítulo 1; o segundo introduz o leitor às *Formas e Estratégias Literárias na Bíblia*, explicando o emprego recorrente que a Bíblia faz de algumas formas fixas como os *oráculos proféticos*, os *tratados de suserania*, as *parábolas* etc., e demonstrando como nela se dá o uso de *hipérboles*, *metáforas*, *simbolismos*, *alegorias*, *paralelismos poéticos*, entre outras estratégias literárias (2003, p. 27-48). O terceiro capítulo foi chamado *Bíblia e História* (2003, p. 49-57), e parte do pressuposto de que os autores bíblicos “[...] selecionavam materiais referentes ao passado e os moldavam nos termos do que sentiam ser as necessidades da sua audiência presente” (2003, p. 51), e que “[...] da perspectiva dos escritores bíblicos, a história se restringia a um meio para uma finalidade mais importante, e nunca era um fim em si mesma” (2003, p. 57). Portanto, reafirmando indiretamente que ler a Bíblia como literatura é lê-la como faríamos ante qualquer obra ficcional, o tema do terceiro capítulo de Gabel e Wheeler é a história (*story*) narrada no Pentateuco, nos Profetas, nos Escritos e no Novo Testamento.

O capítulo quatro, intitulado *O Ambiente físico da Bíblia* (2003, p. 59-72), é rico em informações extratextuais advindas das pesquisas históricas, sociológicas, arqueológicas e geográficas sobre Israel. Como sabemos, essas ciências há muito servem para que façamos

leituras mais competentes da Bíblia através do aprofundamento dos conhecimentos ligados ao mundo que deu origem aos textos, mas nas obras que temos lido, que reagem contra aquelas práticas de leitura mais tradicionais, é comum o desinteresse por esse tipo de pesquisa acessória e já bem conhecida. Diríamos que a aversão dos críticos seculares a tais pesquisas extratextuais é uma espécie de cicatriz resultante da luta para estabelecer o texto, e depois o leitor, como objetos prioritários da crítica literária. Contudo, é notável que essa cicatriz não marca de maneira tão decisiva o trabalho de críticos como Gabel e Wheeler, que parecem mais ligados à herança deixada pela erudição bíblica e veem a Teoria Literária como um meio de atualizar suas já competentes práticas interpretativas.

Na sequência os autores de *A Bíblia como Literatura* nos colocam diante do capítulo *A Formação do Cânon* (2003, p. 73-84), que ainda procura desmistificar a Bíblia ao apresentar resumidamente a estrutura do cânon bíblico e as lendas sobre sua formação. Os dados são importantes: o leitor pode ter um contato introdutório com a lenda sobre a fixação do cânon do Antigo Testamento em Jâmnia, no final do primeiro século EC (2003, p. 78-79); também com a lenda sobre a produção da Septuaginta (2003, p. 79-80), e com a discussão sobre os critérios subjetivos que teriam determinado a escolha dos livros que compõem o Novo Testamento (2003, p. 80-82). Os capítulos seguintes dão continuidade àquele sobre o cânon, lidando com cada uma das partes dele com maior atenção. O sexto capítulo (*A Composição do Pentateuco*) aponta para a história da pesquisa sobre a autoria da Torá, passando pela *Teoria das Fontes Documentárias* (Javista, Eloísta, Sacerdotal e Deuteronomista) com suas virtudes e limitações (2003, p. 85-96). O sétimo lida com *Os Escritos Proféticos* e até elabora uma discussão sobre o fenômeno profético no cristianismo e na modernidade (2003, p. 97-106). O seguinte, *A Literatura Sapiencial*, se ocupa de boa parte dos *Escritos* (2003, p. 107-120), enquanto que o livro de Daniel é abordado junto com o livro do Apocalipse no capítulo nove, cujo tema é *A Literatura Apocalíptica* (2003, p. 121-133).

Chegando à metade do livro os autores incluem um capítulo que chamaram de *O Período Intertestamentário* (2003, p. 136-151), com novas informações históricas importantes sobre o exílio babilônico, o judaísmo na diáspora, o período de expansão do helenismo, a rebelião dos macabeus etc. Junto a ele, o décimo primeiro capítulo traz informações de caráter mais literário, e foi chamado de *Apócrifos e Pseudoepígrafos: Os Livros Deuterocanônicos e Extracanônicos* (2003, p. 153-166). Então o livro passa a tratar do Novo Testamento; o capítulo doze fala dos *Evangelhos* (2003, p. 167-183), abordando hipóteses sobre suas origens e relações

sinóticas, além de tratar de gêneros e temas recorrentes em cada um dos quatro livros. *Atos e Cartas* é o título do capítulo seguinte (2003, p. 185-203), dando assim conta de todos os livros bíblicos.

A obra ainda traz dois capítulos interessantes: um é dedicado especificamente às traduções dos textos bíblicos (2003, p. 205-222), passando pela Septuaginta e Vulgata até culminar nas traduções para a língua inglesa mais recentes, sem deixar de discutir as dificuldades da tarefa tradutora. O outro lida brevemente com *O Uso e a Interpretação Religiosa da Bíblia* ao longo da história (2003, p. 223-239). Ao fim, o leitor ainda encontrará alguns apêndices interessantes, os dois primeiros discutindo com brevidade ainda mais acentuada questões como *O Nome do Deus de Israel* (2003, p. 241-243) e *A Escrita em Tempos Bíblicos* (2003, p. 245-251), e outros dois compostos por Johan Konings (pesquisador belga que vive no Brasil desde 1972) sobre *As Traduções da Bíblia no Brasil* (2003, p. 253-255) e indicações bibliográficas para o estudo da Bíblia no Brasil (2003, p. 257-258).

Por fim, o leitor de *A Bíblia como Literatura* de Gabel e Wheeler tem em mãos uma obra abrangente, que cumpre bem a missão que se propõe. Os autores entregam a seus leitores um vasto repertório de informações úteis a qualquer pessoa que porventura queira estudar a literatura bíblica, e embora a obra tenha sido publicada no Brasil por uma editora católica, ela se caracteriza por sua abordagem secular, num discurso que tenta não mostrar interesse por aquilo que a religião tem a dizer sobre a Bíblia. Embora o livro apresente um pano de fundo teórico condizente com os dos demais livros analisados por nós neste capítulo, seu caráter introdutório e enciclopédico o diferencia; não há na obra Gabel e Wheeler sólidas análises literárias de textos bíblicos nem qualquer esboço metodológico para essa tarefa; e não há, o que é mais importante, qualquer contribuição original aos estudos bíblicos contemporâneos. A obra é, do ponto de vista de seu conteúdo, mais uma introdução à Bíblia.

É importante dizer que nas duas obras lidas nessa seção dedicada aos títulos publicados por editoras religiosas, não encontramos nenhuma vinculação explícita com os trabalhos de Auerbach, Alter, Kermode e Frye, que são referências na área. Apesar de anunciar “A Bíblia como Literatura” em suas capas, fica evidente que para estes últimos a expressão não é vista como a denominação de uma escola de leitura preexistente. O que temos são autores lutando para introduzir biblistas, exegetas e religiosos numa abordagem literária mais condizentes com nosso tempo.

### 3.2.3 Vários Autores: A Bíblia Pós-Moderna

No ano 2000 a editora Loyola também publicou outra obra que merece ser considerada no âmbito da erudição bíblica no Brasil. Trata-se de *A Bíblia Pós-Moderna: Bíblia e cultura coletiva*, livro que foi escrito por uma dezena de estudiosos norte-americanos e publicado originalmente em 1995. Para introduzir o leitor aos conteúdos os autores começam colocando o truísmo que justifica os estudos bíblicos dentro e fora das religiões: “[...] a Bíblia tem exercido mais influência cultural no Ocidente que qualquer outro documento”. Eles também gastam algum tempo apresentando as limitações e defasagens da “crítica histórica” (2000, p. 11-12), e só então apresentam sua proposta:

[...] defendemos uma crítica bíblica *transformada*, que reconhece que nosso contexto cultura é marcado por estéticas, epistemologias e princípios políticos muito diferentes dos que predominavam na Europa dos séculos XVIII e XIX, onde a erudição bíblica tradicional está tão completamente enraizada. Também defendemos uma crítica bíblica *transformadora*, que se incumba de entender o impacto ininterrupto da Bíblia na cultura e, portanto, tire vantagem dos generosos recursos do pensamento contemporâneo sobre linguagem, epistemologia, método, retórica, poder, leitura, bem como das questões políticas prementes e muitas vezes controversas da “diferença” – gênero, raça, classe, sexualidade e, naturalmente religião – que passam a ocupar o centro do palco tanto em discursos públicos como acadêmicos. (2000, p. 12)

Em suma, os objetivos do livro excedem os limites de uma abordagem literária da Bíblia; os autores querem expor uma diversidade bem maior de possíveis abordagens pós-modernas, passando pelos estudos da recepção, pela crítica narrativa, chegando a tratar de abordagens psicanalíticas, feministas e ideológicas. Essa abertura é considerada uma virtude pelos autores que criticam, por exemplo, o *Guia Literário da Bíblia* de Alter e Kermode que, segundo eles, se limita a trabalhar “certa forma de crítica literária canônica” e exclui deliberadamente outras abordagens tão atuais e relevantes quanto aquela (2000, p. 17).

Em 2008 João C. Leonel Ferreira escreveu um artigo em que apresentava algumas das publicações nacionais sobre a abordagem literária da Bíblia e, quanto *A Bíblia Pós-Moderna*, lamentou: “Infelizmente o texto é matizado por demasiadas questões contextuais norte-americanas” (FERREIRA, 2008, p. 5). Lendo o livro não demoramos a entender tal crítica; a obra causa estranheza por estar marcada por uma ideologia pós-moderna norte-americana que vê as estratégias de leitura como atividades políticas, meios de “questionar as estruturas de poder e sentido predominantes” (2000, p. 13). O que vemos é que os autores identificaram as

leituras bíblicas tradicionais como arcaicos mantenedores de certos valores que eles (e a sociedade pós-moderna) consideram superados. O projeto, portanto, quer propor novas leituras que não tragam em seu enalço os resquícios dos tempos em que o machismo, a escravidão, a homofobia e o totalitarismo religioso eram bíblicamente legitimados. Noutras palavras, seus objetivos excedem a crítica literária que privilegia a apreciação estética, e os leitores brasileiros por vezes se verão diante de um embate de acadêmicos e religiosos norte-americanos que estão numa luta legítima contra um fundamentalismo que, embora também esteja presente nessa parte da América, os toca de maneira diversa.

Foi tentando agir de forma coerente com seu projeto ideológico que os autores produziram uma obra coletiva. De fato, não há hierarquias nessa produção conjunta; os autores dos capítulos não são nomeados e se comunicam sob a identidade coletiva identificada apenas por um “nós”. Tudo isso é explicado na introdução da obra como uma tentativa de transformar as práticas autorais e editoriais correntes, também maculadas pelos antigos valores, pelo desejo de controlar a produção literária e seu sentido (2000, p. 25-28). Os nomes dos autores e suas respectivas vinculações acadêmicas só aparecem nas “orelhas” do livro, nas quais constatamos que todos estão envolvidos com os estudos bíblicos ou religiosos nos Estados Unidos ou Canadá, o que, ao lado da publicação brasileira pela Loyola, justifica a inclusão desse livro entre as obras que contam com uma mediação religiosa desde a produção até a venda.<sup>33</sup>

Diante da abrangência da obra, da variedade de abordagens bíblicas discutidas, concentraremos nossa atenção sobre os capítulos 1 e 2, que tratam respectivamente da *Crítica da Resposta do Leitor* e da *Crítica Estruturalista e Narratológica*, sendo estes os temas que mais diretamente se relacionam com a prática de leitura que estamos pesquisando. Falemos do primeiro:

No capítulo 1 os autores oferecem um panorama geral e bastante didático sobre as diferentes maneiras com as quais os estudos da recepção têm sido tratados desde meados do

---

<sup>33</sup> Os autores serão aqui citados em ordem alfabética a partir de seus sobrenomes. De cada um dele mencionaremos o departamento em que trabalhava na época da produção do livro: AICHELE, George, do Departamento de Filosofia do Adrian College. BURNETT, Fred W., do Departamento de Estudos Religiosos da Anderson University. CASTELLI, Elizabeth A., do Departamento de Religião do Barnard College. FOWLER, Robert M., do Departamento de Religião do Baldwin-Wallace College. JOBLING, David, do St. Andrew's College e Ex-presidente da Sociedade Canadense de Estudos Bíblicos. MOORE, Stephen D., do Departamento de Religião da Wichita State University. PHILLIPS, Gary A., do Departamento de Estudos Religiosos do College of the Holy Cross. PIPPIN, Tina, do Departamento de Bíblia e Religião e do Programa de Estudos da Mulher no Agnes Scott College. SCHWARTZ, Regina M., do Departamento de Inglês da Northwestern University. WUELLNER, Wilhelm, da Pacific School of Religion e da Graduate Theological Union.



século XX. Essa fundamentação teórica e historicamente localizada é importante para que os leitores brasileiros possam avaliar devidamente as abordagens que já empregam e ter acesso àquelas que ainda desconheciam. Através da leitura de *A Bíblia Pós-Moderna* pode-se ter um acesso introdutório, mas competente, a obras e autores importantes como Norman Holland, Stanley Fish, Wolfgang Iser, Wayne Booth, Hans Robert Jauss etc. Tomando emprestado a taxionomia de Steven Mailloux os autores discorrem sobre os pontos positivos e negativos de três tendências observáveis nos estudos da recepção (psicológicos ou subjetivos, interativos ou fenomenológicos, e sociais ou estruturais), e tratam do modo como cada uma delas toca os estudos bíblicos atuais, chegando à conclusão de que os biblistas ainda não se apropriaram devidamente dos estudos sobre a recepção empírica, preferindo adotar uma recepção implícita que os mantém concentrados no texto e vinculado às práticas exegéticas tradicionais (2000, p. 44-45).

Aprofundando essa questão os autores afirmam que a limitação dos biblistas de nossos dias se deve à manutenção de preocupações de caráter historiográficos no interior da erudição bíblica contemporânea. Eles argumentam que os críticos bíblicos da resposta do leitor se limitam à busca pelo leitor implícito a partir de autores como Wayne Booth e Wolfgang Iser, mas costumam ignorar a recepção empírica e seu campo de atuação vastíssimo. A razão dessa preferência, ou dessa aplicação parcial das teorias da recepção, seria que a busca pelo leitor implícito é um modo novo de continuar procurando o leitor original, um constructo que aproxima o erudito de um suposto leitor histórico dos tempos em que o texto foi escrito (2000, p. 47-51). Assim, os estudiosos da Bíblia estariam ainda arraigados na tradicional crítica histórica e, não por acaso, “As obras de crítica da resposta do leitor criadas pelos estudiosos bíblicos devem com certeza parecer estranhas a críticos literários seculares em razão da predominância de preocupações históricas” (2000, p. 47).

O capítulo 2 se compromete a tratar de alguns modelos interpretativos texto-centrados, principalmente do *Estruturalismo*, impulsionado por Ferdinand de Saussure, e da *Narratologia* que tem em Gérard Genette um de seus mais influentes incentivadores (2000, p.77-78).<sup>34</sup> Os autores partem direto para análises de 1Reis 17-18 empregando consecutivamente modelos interpretativos sugeridos por Vladimir Propp, Algirdas J. Greimas e Claude Lévi-Strauss; depois lidam brevemente com Gênesis 38 a partir de Gérard Genette e, nessas análises, expõem

---

<sup>34</sup> Cinco termos são usados na obra para definir as abordagens desse tipo. São eles: *Estruturalismo*, *Formalismo*, *Semiótica*, *Narratologia* e *Poética*. Mas os autores alegam que estudando o Estruturalismo e a Narratologia estão tratando também das demais, que lhes são aparentadas (2000, p. 77-78).

as dificuldades com as estruturas e terminologias usadas demonstrando algumas limitações desses modelos para a compreensão dos textos bíblicos (2000, p. 78-82).

A dicotomia entre *Estruturalismo* e *Narratologia* se mantém nas seções seguintes. Os autores oferecem uma *Análise do Campo* que traz a apresentação de algumas das mais representativas asserções teóricas dos dois movimentos. Sobre o Estruturalismo ou Semiótica partem de Saussure, passando rapidamente por Lévi-Strauss, Propp e Greimas para, finalmente, chegarem a Daniel Patte, que é apontado como o mais influente estudioso no desenvolvimento de um *estruturalismo bíblico* em países de língua inglesa (2000, p. 83-87).<sup>35</sup> Chegando à Narratologia os autores começam por Genette, passam por Seymour Chatman e chegam aos autores que nos anos 80 aplicaram tais teorias às análises das narrativas bíblicas (especialmente do Novo Testamento) e acabaram por criar uma nova escola de leitura que na América do Norte ficou conhecida como *Narrative Criticism* (2000, p. 89-101). Entre os autores relevantes desse momento estão David Rhoads, Norman Petersen, Alan Culpepper, Meir Sternberg e Mieke Bal.

Vale a pena observar que os autores de *A Bíblia Pós-Moderna* veem o já citado Robert Alter como um crítico literário que é “proeminente fora dos estudos bíblicos” e que aplica as categorias narratológicas na análise dos textos da Bíblia Hebraica. Porém, eles notam que Alter é “comedido em suas referências a esse debate”, ou seja, ele não explicita qualquer vinculação de seu trabalho com os métodos narratológicos nem com seus expoentes (2000, p. 94-96). A associação que os autores fazem entre Alter e a Narratologia é no mínimo polêmica, mas nos serve como evidência de que há alguma proximidade entre as diversas abordagens literárias da Bíblia que estamos estudando.

Quando passam à crítica do Estruturalismo novamente os autores de *A Bíblia Pós-Moderna* são competentes em apontar limitações e virtudes. Começando pelas limitações, eles vão bem ao ressaltar o exagero dos antigos estruturalistas que proclamavam a validade universal dos seus modelos analíticos. Criticam-nos também por ignorarem o papel da subjetividade do crítico na produção de suas leituras, assim como a transitoriedade do Estruturalismo como modelo analítico inserido em determinado momento histórico (2000, p. 104-105). Mas é verdade que os autores dedicam um espaço maior a uma crítica construtiva do Estruturalismo, adotando quase sempre o livro de Peter Caws, *Structuralism: the art of the intelligible*, de 1988.

---

<sup>35</sup> Além de Patte os autores não deixam de mencionar brevemente o papel de estudiosos europeus (entre eles Roland Barthes) na aplicação dos métodos estruturalistas à análise dos textos bíblicos; tampouco se esquecem da revista Semeia, que dedicou alguns números à mesma prática (2000, p. 87-89).

Caws havia dito que a pretensão do Estruturalismo era simplesmente “apresentar o relato da inteligibilidade para a mente do mundo ‘humano’”, e defendeu que este seguia sendo uma importante opção filosófica que não deveria ser descartada tão rapidamente (2000, p. 105-106). Os autores de *A Bíblia Pós-Moderna* acabaram reconhecendo a validade do Estruturalismo para o momento presente, dizendo: “Devemos nos adaptar ao Estruturalismo como opção filosófica e instrumento prático da máxima importância, embora desprezemos suas pretensões grandiosas” (2000, p. 109). Concluindo e tratando mais especificamente da crítica bíblica, os autores disseram que as abordagens estruturalistas ainda possuem valor e merecem atenção pelo importante papel que desempenharam na superação da crítica moderna de cunho historicista (2000, p. 120).

### **3.2.4 Daniel Marguerat e Yvan Bourquin: Para Ler as Narrativas Bíblicas**

O último título que apresentaremos nessa coleção composta por livros de autores estrangeiros que foram publicados no Brasil por editoras religiosas é *Para Ler as Narrativas Bíblicas: iniciação à análise narrativa*. Este foi publicado em 2009, novamente pela editora Loyola que, como temos visto, é a editora mais atuante na tradução e publicação de títulos dessa área dos estudos bíblicos no Brasil. Os autores são Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, ambos da Universidade de Lausanne, onde lidam com teologia e com os textos bíblicos.

O livro se apresenta como um manual metodológico, um guia para a interpretação bíblica que emprega de forma gradual os passos analíticos desenvolvidos pela Narratologia, que possivelmente é a linha interpretativa que, dentre todas as iniciativas de se abordar a Bíblia literariamente, mais explicitamente tentou se constituir como uma escola de leitura bíblica independente. Trata-se de um tipo de crítica narrativa que tem se desenvolvido desde a década de 1970 e alcançou resultados satisfatórios entre os biblistas, pois une o rigor típico da exegese bíblica, que aplica passos consecutivos de análise sobre os textos bíblicos, a conceitos mais recentes oriundos da Teoria Literária. A Narratologia é herdeira do *New Criticism* e do Estruturalismo, e por isso abandona a busca pelos fatos que poderiam ter dado origem ao texto e coloca em segundo plano a preocupação com as condições de sua produção; volta-se, acima de tudo, para o texto em si e para o mundo ficcional que esse texto constrói.

No campo da pesquisa bíblica a Narratologia contribuiu (e ainda contribui) de modo especial ao colocar os biblistas em contato com alguns dos princípios do que se chamou de

*Reader-Response Criticism*,<sup>36</sup> e se debruça sobre os textos perguntando sobre que estratégias comunicativas estão sendo empregadas para que o enunciado seja recebido ativamente pelo leitor (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 14-18; RESSEGUIE, 2005, p. 18-19, 38-39). Como disseram os autores de *A Bíblia Pós-Moderna*, os estudos bíblicos se apropriaram apenas parcialmente dos resultados obtidos pelos estudos da recepção, e a Narratologia serve de exemplo, pois se esquivava de qualquer estudo sobre a recepção empírica dos textos levando em conta apenas a recepção implícita, mantendo-se concentrada no texto (VV.AA., 2000, p. 44-67).

Em suma, a Narratologia é uma escola de leitura atraente para os estudiosos dos textos bíblicos acostumados às abordagens exegéticas da Bíblia. No contato com ela um exegeta pode sentir que realiza a mesma atividade de sempre, mas com pressupostos mais atuais. Nesse sentido é até estranho que a Narratologia não tenha ganhado espaço no cenário brasileiro anteriormente. A obra de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin e a iniciativa da editora Loyola, portanto, merecem destaque no âmbito da pesquisa bíblica nacional.

Para que tenhamos um contato com a obra basta lançar um olhar sobre seu sumário, que nos oferece uma visão panorâmica sobre o conteúdo não deixando dúvidas quanto ao caráter didático do livro. O primeiro capítulo (2009, p. 13-29), além de tratar brevemente da própria análise narrativa, suas origens, e da comparação desta com a Exegese e a Semiótica, introduz o leitor a conceitos fundamentais desse tipo de abordagem, com destaque para as chamadas *instâncias narrativas*, em que o leitor aprende a diferença entre instâncias como *autor real* e *autor implícito*, *leitor real* e *leitor implícito*, *narrador* e *narratário*. O leitor interessado na interpretação bíblica aprenderá, por exemplo, que os críticos de hoje não mais consideram as intenções dos autores reais decisivas para a compreensão dos textos bíblicos, o que nos poupa de muitas especulações interpretativas baseadas nas tradições religiosas quanto aos apóstolos, profetas e demais figuras lendárias às quais a autoria dos textos bíblicos acabaram sendo atribuídas. Realmente, qualquer coisa que se diga sobre as identidades autorais dos textos bíblicos é uma questão delicada, pois neste caso estamos lidando com documentos milenares, de autores que na maioria das vezes permanecem anônimos ou, para piorar, explicitam uma

---

<sup>36</sup> *Reader-Response Criticism* é o nome preferido pelos estudiosos norte-americanos para se referirem aos estudos literários que concentram sua atenção sobre a recepção. Fora desse círculo de pesquisas de língua inglesa sobre a recepção, estudos similares foram realizados (principalmente na Europa) e ganharam outro nome, o de Estética da Recepção, disciplina que na prática difere pouco daquela primeira (LEONEL, 2012, p. 112-115).

identidade pseudoepigráfica, sendo mais uma atribuição traditiva que legitima seus conteúdos do que qualquer identidade que se possa examinar biográfica e psicologicamente.

O segundo capítulo (2009, p. 31-41) apresenta a constante preocupação dos autores com o leitor religioso e com o exegeta, os quais, numa visão estereotipada, foram treinados para considerar o caráter factual das narrativas bíblicas como elemento signficante na leitura. O capítulo procura demonstrar a necessidade de desconectar, durante a leitura das narrativas bíblicas, o conteúdo expresso de nossas expectativas factuais. Para isso os autores argumentam que toda narração se faz a partir de escolhas e que, mesmo quando os eventos narrados possuem alguma fonte histórica, ainda devem ser considerados como criações literárias, eventos cujas estratégias da enunciação podem ser reconhecidas.

Desse ponto em diante o livro se transforma num verdadeiro manual de metodologia. O capítulo 3 fala da *Clausura da Narrativa* (2009, p. 43-54), ou seja, lida com a conhecida fragmentação do texto bíblico, ensina a identificar suas unidades narrativas (perícopes), além de tratar das micronarrativas ou subdivisões internas identificáveis numa mesma unidade textual. O capítulo seguinte lida com a análise dos *enredos* (2009, p. 55-74) ajudando o leitor a identificar seus diferentes momentos a partir de um modelo canônico conhecido como *esquema quinário*, que é composto por: 1. Situação Inicial; 2. Nó; 3. Ação Transformadora; 4. Desenlace; 5. Situação Final.

No quinto capítulo lemos sobre a análise dos *Personagens* (2009, p. 75-95), os modos como são descritos e como podem ser são classificados (como planos ou redondos, por exemplo) ou hierarquizados (como protagonistas e figurantes, por exemplo). O sexto capítulo fala do *Enquadramento* (2009, p. 97-106), ou seja, dos lugares ou cenários construídos para o desenrolar das histórias, dos tempos escolhidos para os eventos, demonstrando como para cada narrativa se faz um recorte espaço-temporal baseado no mundo, que determina quais serão as leis pelas quais a história deve ser vista, tais como os valores culturais ou regras sociais que regem os relacionamentos entre os personagens.

A seguir os autores disponibilizam um capítulo sobre *O Tempo Narrativo* (2009, p. 107-123), que aborda a questão do andamento do tempo nas narrativas, a sucessão de eventos que procura imitar literariamente o tempo cronológico com que mensuramos nossa própria existência. Marguerat E Bourquin demonstram que este tempo narrativo é criado, mudado, manipulado pelo autor a todo tempo, e aproveitam para demonstrar algumas características do

uso do tempo em narrativas bíblicas. O oitavo capítulo volta a tratar da *Voz Narrativa* (2009, p. 125-146), dos pontos de vista oferecidos pelo narrador, de seus comentários, de seus modos de expressar ideologias pessoais etc.

Os próximos dois capítulos dão atenção ao leitor: o primeiro deles foi intitulado *Papel do Texto e Papel do Leitor* (2009, p. 147-167), e discorre sobre os contratos que o texto propõe ao seu leitor, sobre as lacunas que pedem a este que as preencha com a própria imaginação, sobre os paratextos que procuram controlar a resposta do leitor, sobre as imprevisibilidades de toda leitura decorrentes das particularidades inerentes a cada leitor e assim por diante. Dando continuidade ao anterior, o décimo capítulo foi chamado *O Ato de Leitura* (2009, p. 169-177), e procura discutir questões difíceis e antigas sobre os contatos entre os mundos do texto e do leitor, pensando nas maneiras como um toca o outro. Um tema difícil do capítulo é o que lida com os limites da interpretação, ou melhor, com a possibilidade de que um leitor, fazendo um uso indevido do texto e de sua liberdade criativa, venha a produzir leituras ilegítimas, que desrespeitam os limites supostamente impostos pelo próprio texto.

Diante dessa abordagem rápida e, conseqüentemente, superficial do conteúdo do livro de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, o que podemos dizer é que a obra atende às expectativas do leitor que procurava um manual de interpretação bíblica em língua portuguesa que seja mais atual do que a maioria dos livros que o mercado editorial brasileiro disponibiliza. Resta-nos reafirmar o caráter didático da obra: os autores apresentam um número grande de exemplos e análises, todos feitos a partir de passagens bíblicas, principalmente do Novo Testamento, e incluem testes de conhecimento cujas respostas são encontradas num anexo ao final do livro (2009, p. 185-200). Eles também incluíram um breve décimo primeiro capítulo que traz um resumo do método para a aplicação prática (2009, p. 179-183) e outros auxílios, como um glossário com termos técnicos empregados pelos pesquisadores da crítica narrativa em geral (2009, p. 201-207), um índice com os textos bíblicos mencionados ao longo da obra (2009, p. 209-215) e um índice temático (2009, p. 217-221). Ademais, o didatismo ainda se expressa no projeto visual: a obra conta com ilustrações produzidas para enriquecer os exemplos dados, e entre elas estão algumas obras de artistas famosos como Rembrandt Van Rijn, Albrecht Dürer, e Jean Duvet.

Por fim, a obra de Marguerat e Bourquin é muito bem vinda ao campo das pesquisas bíblicas brasileiras. Se há limitações, essas decorrem da própria Crítica Narrativa que, como disciplina, mostra-se ainda muito presa aos limites do próprio texto e seu conteúdo. O que

também se pode lamentar é o fato de não haver outro título de relevância, que trate especificamente dessa escola de leitura, publicado no Brasil, o que nos deixa sem parâmetros comparativos. Por aqui, os leitores biblistas ainda podem tomar como novidades as teorias desenvolvidas há décadas por teóricos literários como Gerard Genette, Roman Jakobson, Vladimir Propp, Hans Robert Jauss, Wayne C. Booth, Seymour Chatman, Wolfgang Iser etc., dos quais provêm a maioria dos elementos que são empregados pela Narratologia que essa obra de 2009 nos apresenta tardiamente.

### **3.3 A BÍBLIA COMO LITERATURA POR AUTORES BRASILEIROS**

Embora este capítulo seja dedicado apenas à leitura de livros publicados no Brasil, todas as obras lidas neste capítulo até agora foram todas produzidas por autores estrangeiros, o que evidencia que essa abordagem literária da Bíblia é um fenômeno da história da leitura que chegou ao Brasil com certo atraso e através de influências externas. O próximo passo que vamos dar é ler alguns títulos de autores nacionais que, motivados pelas abordagens literárias da Bíblia produzidas no exterior e por seus próprios contatos com teorias literárias contemporâneas, estão produzindo títulos importantes sobre a Bíblia como literatura em solo brasileiro. Como sempre, nosso estudo só poderá abordar uma amostragem limitada de livros que tratam da interpretação bíblica desde um viés literário, assumindo de antemão as limitações de nossas escolhas e os riscos de ignorar títulos de importâncias que o leitor talvez procure aqui.<sup>37</sup>

#### **3.3.1 *Eliana B. Malanga: A Bíblia Hebraica como Obra Aberta***

Das obras produzidas por autores locais começaremos lendo *A Bíblia Hebraica como Obra Aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*, de Eliana Branco Malanga.<sup>38</sup> O trabalho foi a tese de doutorado da autora, defendida em 2002, na Universidade de São Paulo. Em 2005 sua pesquisa virou livro e, com o apoio da Fapesp, foi publicada pela

---

<sup>37</sup> Um título que se poderia procurar em nossa amostragem é *Leia a Bíblia como Literatura* de Cássio Murilo Dias da Silva, obra publicada em 2007 pela editora Loyola. Contudo, apesar do título parecer vinculá-la às obras que aqui estamos apresentando, julgamos que esta não deve ser incluída entre as demais por tratar-se de um manual de exegese bíblica de caráter bem mais tradicional e que, embora tenha suas virtudes, não apresenta os claros sinais de uma mediação das teorias literárias contemporânea em seu ideal de leitura bíblica, destoando das demais obras lidas em termos teóricos e metodológicos.

<sup>38</sup> Sobre a autora, sua produção e carreira acadêmica, veja o currículo que a própria autora disponibiliza através da plataforma Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4706644D5>>.

Associação Editorial Humanitas, que é uma instituição ligada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo.

A abordagem bíblica empreendida pela autora difere da dos demais autores lidos em dois aspectos importantes: primeiro, ela emprega a Semiótica como instrumento para a análise e crítica bíblicas; segundo, ela procura concentrar suas observações sobre a Bíblia Hebraica. Em suma, Malanga procurou aplicar o conceito de “obra aberta” conforme utilizado por Umberto Eco para o estudo da Bíblia Hebraica, e o resultado é um trabalho valioso do ponto de vista da crítica bíblica no Brasil, mas cuja divulgação foi bastante limitada.

O trabalho de Malanga começa com uma apresentação do conceito de “obra aberta”, ao mesmo tempo em que já procura avaliar a literatura bíblica dentro dos limites desse conceito. Resumindo-a, “obra aberta” é toda produção artística que é produzida intencionalmente por um emissor com o objetivo de permitir várias (ou ilimitadas) leituras por parte dos destinatários. Logo vemos que a *abertura* da obra, ainda que sua identificação seja de certo modo subjetiva, é encarada por Malanga como a característica distintiva da verdadeira literatura, separando as grandes obras dos muitos textos *fechados* que a cultura humana produziu e ainda produz. Lendo Malanga: “No caso da obra literária, ela é arte quando for aberta, ou seja, quando permitir uma pluralidade ilimitada de leituras, em razão de sua estrutura linguística inovadora” (MALANGA, 2005, p. 24). Empregando outros termos e aprofundando a definição, uma obra é aberta quando, dando preferência à função poética (ou estética) da linguagem, se ocupa de modo especial com as formas ou estruturas dadas ao enunciado que procura transmitir, produzindo um tipo de comunicação incomum, não cotidiana, que inevitavelmente provoca o destinatário a uma recepção mais ativa, ou seja, convida-o à interpretação (2005, p. 24-31). Assim, adotando Eco de modo integral, sem fazer críticas, adaptações ou correções, Malanga aplica o conceito de “obra aberta” à Bíblia Hebraica e conclui que essa antiga coleção de textos é, em sua maior parte, uma obra de arte (2005, p. 24-25).

Vemo-nos novamente diante de argumentos acadêmicos que visam defender a literariedade especial de determinadas obras, fazendo-as destacadas, artísticas, dignas de incessantes releituras. A autora quer exaltar o texto bíblico e, além de sugerir que ele faz um uso especial da linguagem, procura defender o caráter especial da Bíblia Hebraica com outros argumentos mais tradicionais. Por exemplo, ela alega que a Bíblia é um tipo de literatura que lida de modo especial com temas universais de inesgotável interesse para o ser humano. Ela escreveu: “[...] o texto bíblico possui as características de uma obra aberta, assim como a



tragédia grega, o teatro de Shakespeare ou a música de Mozart. Como essas obras, ele aborda aspectos essenciais do conflito humano [...]” (2005, p. 33). Depois Malanga acrescenta algumas afirmações apaixonadas (e exageradas), tais como: “[...] a Bíblia retrata, mais do que qualquer outra obra, emoções e anseios humanos, e sobretudo, a busca do transcendente” (2005, p. 34). Os problemas com esses argumentos foram debatidos em nosso primeiro capítulo, mas, apesar deles, a proposta de uma semiologia bíblica é evidentemente válida e representa uma tentativa promissora de se abordar o texto bíblico de uma perspectiva literária no Brasil. Mas aí também algumas partes da obra de Eliana Malanga podem decepcionar: há seções que parecem demonstrar a busca da autora por conhecimentos de uma erudição bíblica bem tradicional, e ela escolheu aplicar o conceito de *obra aberta* a um objeto demasiadamente grande (toda a Bíblia Hebraica), o que torna boa parte de suas considerações superficiais.

A partir do capítulo 2 a autora, aparentemente não habituada à crítica literária, não procura demonstrar a plausibilidade de sua hipótese por meio do exame de textos bíblicos; ela opta por uma abordagem historiográfica, procurando usar a história da interpretação bíblica e a diversidade de leituras produzidas como evidências de que a Bíblia é um livro de múltiplas possibilidades interpretativas. Todavia, esse procedimento e os resultados alcançados podem ser questionados: os diversos usos que os leitores fizeram do texto não são provas de sua abertura, mas revelam a autonomia dos leitores a despeito das intencionalidades implícitas ao texto que leem; evidenciam a importância do texto na cultura, no sistema literário que o adotou.

Sendo mais específicos, no segundo capítulo a autora apresenta de modo rápido a teoria das fontes documentais do Antigo Testamento, esboça uma história de Israel, lida com questões difíceis como a datação dos livros bíblicos e ainda trata da formação do cânon da Bíblia Hebraica. Tudo isso é feito apressadamente, em vários momentos se apoiando em bibliografia limitada e que nem sempre é a mais recomendada. Nota-se certa inaptidão da autora para julgar os autores que emprega, motivo pelo qual ela também não emite juízos próprios sobre as hipóteses que deles adota.

O capítulo seguinte trata do desenvolvimento do discurso monoteísta na Bíblia Hebraica e a autora volta à semiótica para tratar de Deus como signo linguístico na religiosidade judaica (2005, p. 154-163). O quarto capítulo aborda a história da interpretação bíblica, resume os métodos e os documentos desenvolvidos pelos rabinos nos primeiros séculos e chega ao cristianismo que, segundo a autora, também aproveitou a abertura dos textos bíblicos para defender suas próprias crenças, desenvolver seus métodos e produzir suas literaturas.

Só no último capítulo Eliana B. Malanga atende às nossas expectativas e defende sua hipótese como esperávamos. Aí ela passa à leitura dos textos, escrevendo sobre passagens importantes de todas as seções da Bíblia Hebraica e apontando algumas características que supostamente tornam tais passagens abertas às múltiplas interpretações. A autora menciona algumas leituras produzidas ao longo da história, aponta possibilidades interpretativas diferentes e emprega comentaristas para demonstrar como lidaram com as incoerências e lacunas das narrativas bíblicas. Vejamos um exemplo dessa aproximação de Malanga aos textos lendo um trecho em que a autora trata de Gênesis, capítulo 1:

O que vemos é que o mito da criação segue uma sequência lógica. Aliás, essa sequência pode ser lida de forma que se aproxima bastante das modernas teorias científicas, como o *big-bang* e o evolucionismo darwiniano, sem dispor, é claro, das palavras adequadas para um relato objetivo, e tendo como fio condutor a fé. Também pode ser lido como totalmente contrário à visão moderna, por meio da leitura “fundamentalista”, ou seja, aquela que entende como denotação toda palavra da Bíblia. O texto não apresenta detalhamento de como se deu essa criação, de modo que caberá ao leitor, apoiando-se em seu universo de conhecimentos e de sua visão religiosa, decodificar o texto preenchendo suas lacunas. O capítulo 1 de Gênesis, econômico, sintético, é aberto e permite inúmeras interpretações que o complementem. (2005, p. 266)

Apesar das críticas feitas, é certo que o livro de Eliana B. Malanga merecia mais espaço na pesquisa bíblica brasileira. Trata-se de uma pesquisa de qualidade, que emprega um instrumental teórico que os pesquisadores brasileiros da Bíblia pouco exploraram. Além disso, a proposta principal do trabalho, que afirma ser natural que a Bíblia seja lida de diferentes modos, não apenas concorda com as teorias literárias atuais como pode ser importante para aqueles que procuram fazer da Bíblia um instrumento de diálogo inter-religioso no cenário multicultural em que vivemos, desfazendo gradualmente o costume de empregar passagens isoladas para produzir interpretações radicais em defesa de suas próprias verdades.

### **3.3.2 Júlio Zabatiero: *Manual de Exegese***

O *Manual de Exegese* de Júlio Zabatiero (2007), publicado pela editora Hagnos, é um livro que merece a atenção de todos aqueles que no Brasil se interessam pela arte da interpretação bíblica. Em nossa pesquisa ele já chama a atenção por ser a única obra de nossa amostragem que foi publicada por uma editora religiosa que não é católica, mas de linha protestante/evangélica.<sup>39</sup> Nota-se que nela a opção religiosa do autor está mais explícita do que

---

<sup>39</sup> Leia mais sobre a editora Hagnos no site: <http://www.hagnos.com.br/empresa.asp>

na maioria dos livros aqui apresentados, como demonstram palavras como estas: “Compreender as Escrituras e fazer a vontade de Deus em resposta à sua Palavra é mais meritório que qualquer método, e essa meta deveria ser o critério de avaliação de qualquer método exegético” (2007, p. 14). Mas Júlio Zabatiero consegue mostrar que essa opção religiosa não obriga o exegeta a ser conservador na aplicação dos métodos interpretativos.

A contemporaneidade de seu manual é outro fator relevante, e se evidencia, por exemplo, no modo como o autor lida com a recepção e com a instabilidade dos significados que é inerente a todo processo de comunicação por meio da palavra escrita: “[...] ler é criar um novo texto a partir do antigo, é imaginar uma nova realidade a partir das palavras que nos desafiam. Tudo isso influencia mais a leitura do que o próprio método” (2007, p. 28). Ou seja, o que se apresenta é um manual metodológico que não pretende ajudar o leitor a encontrar a verdadeira interpretação dos textos bíblicos, o que, por extensão, não permitirá que o método seja usado para legitimar leituras e estabelecer *verdades*.

A obra se compromete com um método sêmio-discursivo, isto é, emprega a semiótica discursiva como referencial metodológico e a aplica fazendo uso eventual de princípios da “teoria da ação comunicativa” de Jürgen Habermas, os quais são tomados para explicar o funcionamento da sociedade a partir da comunicação humana (ZABATIERO, 2007, p. 24-26). Temos no Brasil algumas poucas abordagens literárias da Bíblia que se pautam nessa semiótica discursiva, cuja linha mais aceita é a que se deve ao trabalho do linguista lituano Algirdas Julien Greimas (1917-1992). A disciplina tem sido aplicada e ensinada de modo competente no Brasil por especialistas como José Luiz Fiorin, que apresenta o método de maneira resumida em *Elementos de Análise do Discurso* (2011), e Diana Luz Pessoa de Barros, autora de *Teoria Semiótica do Texto* (2011).<sup>40</sup> Contudo, nenhum desses especialistas (frequentemente presentes nas páginas de Zabatiero) têm dedicado sua experiência à análise de textos bíblicos, o que faz do *Manual de Exegese* uma obra importante e atual que não pode ser ignorada por aqueles que pretendem abordar a Bíblia literariamente no Brasil.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Além dos autores mencionados, que são brasileiros, temos outras publicações de destaque na área que podem ser consultadas pelos interessados nessa metodologia de análise. A principal delas provavelmente é *Sobre o Sentido II*, de Algirdas Julien Greimas (2014), mas devemos mencionamos outras, como o *Dicionário de Semiótica* de Greimas e J. Courtés (2012), *Semiótica do Discurso* de Jacques Fontanille (2011) e o *Manual de Semiótica* de Hugo Volli (2012).

<sup>41</sup> Vale a pena citar novamente o livro *Iniciação à Análise Estrutura* que, em 1983, apresentou aos leitores brasileiros a semiótica francesa aplicada aos estudos bíblicos (VV.AA., 1983). Conhecemos ainda dois trabalhos de Jairo Postal, produzidos respectivamente em seu mestrado (POSTAL, 2007) e doutorado (POSTAL, 2010) sob orientação de Diana L. P. de Barros. Nestes trabalhos Postal lida com textos dos evangelhos a partir do referencial

Além disso tudo, é especialmente gratificante constatar que a abordagem bíblica de Júlio Zabatiero não se deixa influenciar pelas polêmicas que levaram muitos estudiosos, adeptos das novas abordagens literárias da Bíblia, a se comportarem como rivais dos exegetas mais tradicionais, e vice versa. Com a sensatez de quem já vê baixar a poeira dos agitados anos inaugurais, Zabatiero foi capaz de usufruir dos conhecimentos acumulados pelos estudos bíblicos dos últimos séculos indistintamente, dando um exemplo importante para as próximas gerações:

A diversidade literária, social, cultural e religiosa da Bíblia gerou, em meios acadêmicos, amplas e detalhadas pesquisas, e constituiu um campo de estudos composto por várias disciplinas acadêmicas: geografia e arqueologia bíblicas, introdução aos escritos bíblicos, história dos tempos bíblicos, estudo dos idiomas bíblicos, teologia bíblica, exegese e hermenêutica bíblica. As riquezas da pesquisa acadêmica da Bíblia não podem ser desperdiçadas, mesmo quando não seguimos seus métodos, não concordamos com seus resultados ou simplesmente quando nossos interesses na leitura das Escrituras são distintos dos interesses acadêmicos. (2007, p. 20)

A seguir procuraremos apresentar ao leitor, de modo bastante resumido, o método interpretativo proposto por Júlio Zabatiero em seu manual, e isso deve começar pelo conteúdo do capítulo 1 que anuncia a “Análise do plano de expressão”, fase que é tratada como uma etapa preliminar da exegese (2007, p. 33-48). Nela o autor ensina o leitor a delimitar perícopes, a segmentá-las, estruturá-las, avaliar sua coesão, seu ritmo e métrica, além abordar questões de gêneros textuais e sugerir uma pesquisa sobre o que se pode saber sobre a redação e a transmissão do texto escolhido. Assim, nessa etapa preliminar Zabatiero começa a análise literária e apresenta os métodos exegeticos tradicionais como recursos para as análises de cunho mais acadêmico e técnico (2007, p. 36).

O capítulo 2 traz o primeiro ciclo da análise, no qual se considera a “Dimensão espaço-temporal da ação” (2007, p. 49-62). Parte-se do pressuposto de que “*Pessoas realizando e recebendo ações no tempo e no espaço* são a matéria-prima dos textos e a base para toda a interpretação” (2007, p. 49). Por isso, neste ciclo o autor sugere que se faça a identificação dos personagens e de suas ações no texto, assim como dos indicadores de tempo e espaço e estude a organização dada para esses elementos.

---

metodológico da semiótica greimasiana. Nós mesmos temos feito alguns experimentos com a semiótica francesa na análise de textos bíblicos, como o leitor poderá constatar, por exemplo, ao ler nosso artigo intitulado *Semiótica Discursiva: uma introdução metodológica para biblistas* (LIMA, 2012b), ou nossa primeira tese doutoral que emprega a semiótica em várias análises de narrativas do Evangelho de Mateus (LIMA, 2014). Mais recentemente também encontramos o artigo de Dario de Araújo Cardoso, intitulado *A Emergência do Sentido nas Narrativas Bíblicas: uma proposta de pesquisa semiótica na Bíblia* (2015), cuja proposta ainda trará bons resultados.

O segundo ciclo da análise, dedicado à “Dimensão teológica da ação”, está dividido em três capítulos. O capítulo 3 (2007, p. 63-76) trata das “relações que a perícopes estudada mantém com outros textos e discursos” (2007, p. 63). Noutras palavras, o “foco recairá sobre a análise das *relações intertextuais e interdiscursivas* de um texto” (2007, p. 65), nos diálogos que ele travava no período de sua produção com a sociedade, com a cultura e, claro, com a literatura que circulava naqueles dias. O seguinte (2007, p. 77-90) lida com questões de *estilo*, com os padrões estéticos e argumentativos que eram conhecidos nos sistemas literários dos tempos bíblicos e com as preferências pessoais dos autores (2007, p. 79). O objetivo não é apenas destacar peculiaridades autorais e identificar os gostos dos antigos escritores e leitores, mas demonstrar como o uso de determinados padrões podem servir como instrumentos de convencimento, como recursos retóricos (2007, p. 78). Nesse ponto o autor também é forçado a tratar, ainda que rapidamente, das dificuldades inerentes ao processo de tradução que, ao tentar transferir um texto para outro idioma também o transporta de uma cultura para outra, e deve considerar o fato de que os padrões estilísticos e argumentativos que funcionavam no diálogo do texto fonte com seus leitores originais talvez não alcancem êxito frente a uma nova audiência. (2007, p. 79-80). Isso, como nota o autor, sempre suscita novas discussões sobre os princípios que regem as traduções bíblicas, que oscilam entre a maior correspondência formal e a liberdade criativa em prol dos efeitos de sentido que o texto pode produzir sobre os leitores. O capítulo 5 (2007, p. 91-102) encerra o segundo ciclo propondo uma análise dos *percursos temáticos* dos textos bíblicos a fim de compreender sua mensagem e teologia. Empregando a semiótica greimasiana o autor afirma que “as palavras e sentenças que formam um texto se agrupam, se articulam, ou se encadeiam *sob* uma ideia comum, um tema que as explique e as mantenha unidas entre si” (2007, p. 92), e a identificação desses temas (das *isotopias* que dão coerência ao texto) exige que saibamos distinguir os elementos *figurativos* que estão na superfície dos *temas* abstratos que eles carregam consigo de modo não tão explícito, mas que são essenciais para a compreensão do conteúdo que um texto quer transmitir.

Um terceiro ciclo de análise é apresentado por Zabatiero nos próximos dois capítulos. O objetivo agora é considerar a “Dimensão sociocultural da ação”, para que se reconheça o valor das ações narradas dentro de seu arcabouço sociocultural original, evitando assim os anacronismos comuns às leituras de textos da antiguidade (2007, p. 103-104). E o autor começa o ciclo pelo estudo da *narratividade* no capítulo 6 (2007, p. 103-116), definindo-a assim: “a narratividade é uma dimensão de todo e qualquer texto, responsável pelas transformações dos sujeitos e pela busca de valores e da produção de sentido social” (2007, p. 105). Trata-se de

uma análise das ações praticadas, dos papéis exercidos pelos personagens e dos motivos que os fazem agir; todavia, a semiótica adotada é bastante detalhista e excede as análises tradicionais dos enredos. O estudo se baseia num *percurso narrativo canônico* que sempre se divide em três momentos: tudo começa com um momento de destinação, quando o sujeito (o protagonista) é levado a fazer algo; aí se estabelece um contrato que o leva à ação, que é a busca por determinado objeto. A história segue o segundo momento do percurso, o da ação, que narrará as aventuras do sujeito, a aquisição das competências necessárias, até que ele tenha conquistado (ou não) o valor que buscava. No final, há um momento de sanção, quando o sujeito é avaliado, julgado a partir de suas ações e do contrato originalmente firmado; ele poderá ser recompensado ou punido, reconhecido ou desmascarado (ZABATIERO, 2007, p. 106-107; BARROS, 2011, p. 20-41).

O capítulo 7, encerrando o terceiro ciclo, lida com a *interdiscursividade* e quer ampliar os horizontes da exegese, quer demonstrar a importância de situar corretamente certas ideias que os textos bíblicos nos apresentam em seus próprios mundos, e isso para proporcionar a elaboração de uma *crítica social* bem fundamentada (2007, p. 117-130). O autor argumenta:

“[...] uma perícopé não oferece material suficiente para uma análise abrangente da vida em sociedade em seu tempo. A leitura da perícopé nos oferece um bom ponto de partida, ao situá-la no âmbito das formações discursivas de seu tempo, mas a crítica social só pode ser sugerida, à medida que sua base deve ser, primeiramente, o conjunto dos discursos do livro de que a perícopé faz parte e, depois, o conjunto das relações que esses discursos do livro mantêm em sua formação discursiva e, por fim, as relações que essa formação discursiva mantêm com as demais de seu mundo-da-vida”. (2007, p. 119)

Um quarto ciclo de análise é apresentado por Júlio Zabatiero no capítulo 8. Este ciclo foi denominado de “Dimensão psicossocial da ação” e avalia, classifica e hierarquiza o que os semioticistas chamam de *paixões*, os estados-de-alma dos personagens (2007, p. 131-144). O autor tem o cuidado de prevenir seus leitores de que não quer descambar a *psicologismos*; ele escreveu: “a análise se ocupará [...] de interpretar os efeitos de sentido passionais decorrentes das formas, como as relações entre o sujeito e os objetos-valor são apresentadas no texto, bem como as relações entre diferentes sujeitos no texto em sua busca comum por objetos-valor” (2007, p. 132). E o último capítulo do livro finalmente traz o quinto ciclo de análise, denominado “Dimensão missional da ação” (145-159). Tornando a exegese mais relevante para o leitor cristão, Zabatiero se ocupa da *atualização* ou *aplicação* do texto ao contexto do leitor, o que em suma exige que se faça uma síntese dos resultados obtidos nos ciclos anteriores e que

se identifique similaridades discursivas nos mundos do texto e do leitor, para que o texto possa ser *reescrito* a fim de falar direto às necessidades atuais (2007, p. 150).

Para finalizar, devemos reconhecer que a obra é original, atual, e que também merecia mais atenção por parte dos estudiosos da Bíblia no Brasil. Porém, apesar dos evidentes cuidados com o didatismo, o livro ainda é breve demais para quem está se iniciando na semiótica greimasiana. Embora esta escola francesa ofereça uma metodologia de análise textual abrangente, à primeira vista ela se caracteriza pela linguagem técnica que intimida os não-iniciados. Com isso, mesmo exegetas experimentados podem ter dificuldades na leitura e experimentar um eventual desinteresse pelo bom manual de Júlio Zabatiero.

### **3.3.3 Júlio Zabatiero e João Leonel: *Bíblia, Literatura e Linguagem***

A última obra de que trataremos neste capítulo é de dois autores brasileiros e ganhou sua primeira edição em 2011, pela editora Paulus. *Bíblia, Literatura e Linguagem* é um bom exemplo de que no Brasil já há certo número de estudiosos que seguem os passos dos norte-americanos e europeus ao aplicar metodologias mais novas e de origens diversas às análises da Bíblia. Para começar nossa rápida análise, falemos dos autores:

A capa apresenta primeiro o nome de Júlio Paulo Tavares Zabatiero e no final do livro encontramos um paratexto que o apresenta como doutor em Teologia. Para sermos mais detalhistas, Zabatiero tem graduação, mestrado e doutorado em Teologia, todos cursados na Escola Superior de Teologia (EST) em São Leopoldo.<sup>42</sup> Sua produção intelectual mostra uma vinculação com os usos religiosos dos textos bíblicos, mas, como o *Manual de Exegese* (ZABATIERO, p. 2007) visto anteriormente já o demonstrou, ele também deve ser visto como uma dos autores brasileiros mais atuantes no que diz respeito às abordagens literárias da Bíblia no Brasil.

O outro autor do livro é João Leonel, que possui graduação em Letras e Teologia, mestrado em Ciências da Religião, doutorado em Teoria e História Literária e pós-doutorado em História da Leitura. Essa trajetória acadêmica logo nos faz suspeitar que o autor deve possuir as competências para lidar tanto com os métodos tradicionais de leitura de textos sagrados como

---

<sup>42</sup> Usamos esta nota para divulgar o link pelo qual pode-se consultar o currículo Lattes do autor: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4777582U6>>. Também disponibilizamos o site da Escola Superior de Teologia (EST), instituição de ensino em que Zabatiero se titulou: <<http://www.est.edu.br/>>.

com as novas técnicas desenvolvidas pela Teoria Literária contemporânea. Deveras, Leonel tem se destacado no cenário dos estudos bíblicos no Brasil por ter posto tais aptidões em prática em diferentes obras.<sup>43</sup>

Também é digno de nota que os dois autores publicaram, junto com Paulo Augusto de Souza Nogueira, um livro chamado *A Bíblia sob Três Olhares* (LEONEL (et. al.) 2011). A editora (Fonte Editorial) também é especializada em textos que tratam de temas ligados aos estudos da religião,<sup>44</sup> e a obra traz os resultados de análises bíblicas que os autores produziram conjuntamente para um blog de mesmo nome, que recebeu muitas contribuições dos autores e dos leitores entre os anos de 2010 e 2013. Na página do blog lê-se a seguinte apresentação:

Este blog pretende ler a Bíblia a partir de três olhares: semiótico, literário, e da recepção. Com isso, busca-se o exercício da leitura plural das Escrituras, entendendo que a compreensão da Bíblia não se esgota em uma abordagem individual e nem mediante uma única metodologia.<sup>45</sup>

Neste projeto conjunto é fácil identificar que João Leonel é o proponente da abordagem pelo viés da Teoria Literária, e que Júlio Zabatiero é o responsável pelo olhar semiótico. Conclui-se que, juntos em suas produções acadêmicas dos últimos anos, os autores têm mostrado que no Brasil está se formando uma nova tradição de leitura bíblica, um *sistema literário* formado por pesquisadores que demonstram, no mínimo, que os métodos mais antigos de interpretação precisam ser renovados. A busca por metodologias diversas indica um caminho interdisciplinar frutífero que se forma pelo trabalho simultâneo de diferentes especialistas, os quais não parecem preocupados com a elaboração de uma nova coleção metodológica canônica, como se deu com os métodos histórico-críticos.

Abrindo os comentários de *Bíblia, Literatura e Linguagem*, começamos lidando com a *Apresentação* (2011, p. 5-10), convenientemente escrita por uma pesquisadora não ligada diretamente à área dos estudos bíblicos. A autora é Diana Luz Pessoa de Barros, professora aposentada do curso de Linguística da Universidade de São Paulo (USP) e professora do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM), pesquisadora que conta com grande experiência na área de semiótica greimasiana.

---

<sup>43</sup> Veja mais detalhes sobre a carreira e a produção acadêmica de João Leonel em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4775522E7>>.

<sup>44</sup> Veja: <<http://www.fonteeditorial.com.br/>>.

<sup>45</sup> Acesso em 23 de Outubro de 2014: <<http://bibliasobtresolhares.blogspot.com.br/>>.



Dando destaque a alguns dos pontos mais interessantes da apresentação de Diana L. P. de Barros, temos primeiro sua descrição do objetivo do livro: “O livro toma a direção clara de procurar dar tratamento literário e discursivo aos textos religiosos e, em especial, à Bíblia, e de tornar esse tipo de abordagem uma realidade no contexto brasileiro” (2011, p. 5). Trata-se, portanto, de uma obra que se aproxima das outras que já lemos neste capítulo, mas com a particularidade de se dirigir especificamente ao cenário nacional, onde esta forma de ler ainda é incipiente. Em segundo lugar, considerando os autores e suas trajetórias acadêmicas, ela também notou que ambos seguiram um caminho similar, partindo “[...] dos estudos teológicos da Bíblia, sua área de formação inicial, para o exame do discurso religioso na perspectiva dos estudos da linguagem, campo de suas formações pós-graduadas” (2011, p. 5). Isso coloca a obra e a produção dos autores no segundo grupo que temos identificado entre os proponentes da leitura da Bíblia como literatura, o dos estudiosos que primeiro se habilitaram nas abordagens teológicas e exegéticas para depois introduzirem a mediação das teorias literárias contemporâneas em suas práticas de leitura. Consequentemente, esperamos ver no conteúdo do livro alguma argumentação quanto à necessidade de renovação das abordagens bíblicas tradicionais, além de alguma ênfase na afirmação de que a Bíblia não precisa ser considerada sagrada para que tenha seu valor estético reconhecido. E em terceiro lugar, depois de uma rápida descrição dos conteúdos dos capítulos, Diana L. P. de Barros encerra sua *Apresentação* apontando o público para o qual a obra se dirige: “[...] o livro *Bíblia, literatura e linguagem* se dirige tanto aos estudiosos de teologia e ciências da religião quanto àqueles que se dedicam aos estudos literários, linguísticos e discursivos” (2011, p. 9). Têm-se, enfim, uma obra que pretende incentivar a atualização dos leitores religiosos, dos teólogos, dos cientistas da religião, mas que também tenta ampliar o interesse dos críticos que estão desvinculados das tradições religiosas de leitura bíblica, ou seja, dos “estudos literários, linguísticos e discursivos”.

A seguir o livro traz uma *Introdução* (2011, p. 11-16), escrita pelos próprios autores, que fornece aos leitores uma importante informação relativa à estrutura da obra. Eles dizem que os capítulos nasceram de forma independente, que foram divulgados antes sob a forma de palestras e artigos acadêmicos (2011, p. 11). Aí os autores lidam com a crítica de orientação história e filológica que caracteriza as abordagens tradicionais da Bíblia, afirmam o esgotamento do “paradigma histórico de interpretação”, cujos efeitos não se limitam ao campo dos estudos bíblicos (2011, p. 12-13), e apontam para o estabelecimento de uma “inútil polêmica” que se estabeleceu entre os proponentes das abordagens históricas e literárias que só resultou em atrasos para o desenvolvimento dos novos instrumentos metodológicos (2011, p.

13-14). Segundo os autores, esse período de embates está se encerrando e permitindo que as contribuições de ambas as escolas trabalhem juntas, pelo que eles entendem que estamos vivendo “[...] em um período de transição paradigmática. Ainda não se cristalizou um novo paradigma de pesquisa bíblica, embora sejam claros os sinais de que o mesmo está em construção” (2011, p. 14). Para Leonel e Zabatiero, o imperativo do momento atual dos estudos bíblicos seria este: “Mover-se adiante, ir além, ultrapassar. Sem, entretanto, esquecer. Sem abandonar a nossa própria tradição acadêmica de pesquisa bíblica. Inovar sem dogmatizar” (2011, p. 15).

Se adotarmos o olhar histórico e panorâmico proposto pelos autores deveremos considerar que quase toda a produção bibliográfica analisada ao longo deste capítulo, por se tratar em sua maioria de obras estrangeiras que só anos depois de sua primeira publicação ganharam uma versão brasileira, provavelmente ainda representem um período de polêmica que fazia os autores posicionarem-se com rigidez em um dos dois lados das trincheiras, isto é, ou do lado dos críticos históricos, ou do lado dos críticos literários. Em *Bíblia, Literatura e Linguagem* os autores propõem um caminho conciliatório, que talvez traga uma amenização na ênfase dada à necessidade de abandonar a história como referencial metodológico e indique que os estudos bíblicos, mesmo os literários, ainda continuarão sob o controle dos especialistas, dos biblistas, que afinal de contas estarão mais preparados para essas leituras multidisciplinares que os críticos literários que empreendem análises bíblicas eventuais. Estejam ou não corretos em sua análise do momento atual da história da leitura bíblica, o fato é que o olhar mais amplo de João Leonel e Júlio Zabatiero sobre a história da leitura, e a consciência que têm sobre seu papel no desenrolar dessa história no âmbito brasileiro, são pontos favoráveis em sua obra e, provavelmente, em suas produções de modo geral.

Em termos estruturais é fácil notar que o livro se divide em duas partes. A primeira traz cinco capítulos de João Leonel; a segunda mais cinco, de Júlio Zabatiero. Passaremos rápido pelos conteúdos dos capítulos dando destaque apenas a alguns, mais teóricos e abrangentes. O primeiro capítulo é um desses, e é chamado “Estudos Literários Aplicados à Bíblia: Dificuldades e Contribuições para a Construção de uma Relação”.<sup>46</sup> Nele João Leonel apresenta um dos problemas mais notados pelos proponentes de abordagens literárias da Bíblia; ele escreve que a Bíblia é reconhecida como uma obra importante dentro da literatura lida no

---

<sup>46</sup> O autor menciona em nota que o texto foi originalmente publicado como artigo no periódico *Revista Theos*, em 2006.

Ocidente, mas que apesar disso, “não tem recebido, salvo poucas exceções, o tratamento ‘literário’ a que tem direito” (2011, p. 19). O capítulo pretende discutir as razões pelas quais tal negligência no tratamento literário da Bíblia se instalou, propondo caminhos para que seu status literário seja reconhecido no Brasil.

Para entender o quadro atual Leonel propõe uma rápida incursão pela história da leitura bíblica, percorrendo caminho que nós mesmos já visitamos nos nossos primeiros capítulos. Ele escreveu primeiro sobre as abordagens religiosas que se pautam na ideia de que o texto bíblico é inspirado por Deus e que deve ser usado acima de tudo como fonte de orientação pessoal. Nesse processo é importante a ideia de que este texto possui um caráter atemporal, o que permite que o leitor desvincule o conteúdo de seu tempo e espaço originais (2011, p. 20). Esses paradigmas, embora se sustentem pela tradição religiosa, foram respeitados mesmo pelos críticos seculares até recentemente, sendo um dos motivos pelos quais a literariedade dos livros bíblicos foi negligenciada por tanto tempo (2011, p. 21). O caminho que João Leonel propõe para pôr fim a tal negligência não é o abandono das convicções religiosas, mas a atualização de alguns desses paradigmas tradicionais, o que se faz pela adoção de asserções que a crítica literária atual defende. Por exemplo, ele escreve que é preciso reconhecer que a Bíblia é, como qualquer literatura, uma criação humana que se caracteriza pela *mimesis* (imitação e representação da realidade) e pela *poiesis* (criação e transformação da realidade), e que os leitores, sejam eles religiosos ou não, devem respeitar o fato literário que aproxima a Bíblia de todos os outros livros (2011, p. 21-23).

João Leonel também acusa a crítica moderna da Bíblia de ser uma segunda responsável pelo atraso dos estudos de cunho literários sobre os textos bíblicos. Apesar de suas importantes contribuições, a crítica moderna trouxe novos impedimentos para as análises literárias da Bíblia. Ela fez, por exemplo, com que a Bíblia fosse considerada uma literatura de má qualidade, e a Crítica Literária, disciplina que se ocupa essencialmente de questões estéticas, teria motivos para ignorar tais textos (2011, p. 23-28).

A partir da segunda metade do século XX notou-se uma reação a esse ceticismo que impedia as abordagens literárias da Bíblia. Críticos diversos, quase sempre de países de língua inglesa, passaram a tratar dos elementos estéticos dos textos bíblicos e inauguraram uma nova onda de leituras que, por sua vez, começaria negando tanto a abordagem religiosa quanto a histórica (2011, p. 28-32). João Leonel menciona alguns importantes autores e obras desse período e destaca que há entre eles um consenso ao apontar o livro *Mimesis*, do crítico alemão

Erich Auerbach (original de 1946), como o marco inicial dessa nova fase da história da leitura bíblica. O próprio Leonel não deixa de prestar sua homenagem a Auerbach no final do capítulo através de uma longa citação (2011, p. 33-37).

Por fim, o autor considera a tradição literária brasileira e menciona uma dificuldade a mais. Segundo ele, diferente do que ocorre nos países de língua inglesa cuja tradição religiosa é predominantemente protestante, o leitor brasileiro não reconhece a Bíblia como parte de sua cultura literária, não entende espontaneamente o valor dela para a nossa formação. Por conta disso João Leonel supõe que no Brasil o trabalho de ler a Bíblia como literatura caberá primeiramente aos biblistas (2011, p. 32-33).

Os dois capítulos seguintes são adaptações de duas partes da tese de doutorado que João Leonel defendeu em 2006 na Universidade Estadual de Campinas (FERREIRA, 2006, p. 110-178, 198-229). Passando rapidamente por eles, basta dizer que oferecem o tratamento literário de duas questões bastantes específicas ligadas ao Evangelho de Mateus. O capítulo 2 trata do gênero literário do evangelho (2011, p. 41-73) e, basicamente, propõe que se leia Mateus a partir dos paradigmas que caracterizam a biografia Greco-romana. O terceiro capítulo lida com as características do narrador do Evangelho de Mateus (2011, p. 75-104). Nele o autor procurou demonstrar como em Mateus a participação da voz narrativa é reduzida propositalmente em relação ao que vemos no Evangelho de Marcos, que foi a principal fonte empregada para a composição de Mateus. Para Leonel essa diminuição da participação da voz narrativa seria uma estratégia literária que tem por objetivo dar um destaque especial ao protagonista da narrativa, que é o próprio Jesus Cristo, e maior espaço para a participação do leitor.

Queremos ainda dedicar algumas linhas ao capítulo 4, *A Bíblia como Literatura: Lendo as Narrativas Bíblicas* (2011, p. 105-125). Este é, como o primeiro, um capítulo mais teórico em que o autor (João Leonel) lida com a abordagem literária da Bíblia no Brasil em busca de definições gerais. Ele menciona os principais livros publicados no Brasil que propõem essa abordagem e distingue dois grupos formados pelos proponentes dessas práticas de leitura: um deles é formado por “[...] teólogos e biblistas que utilizam a teoria literária [...]” e outro é composto por “[...] críticos e teóricos literários que fazem incursões pela literatura bíblica utilizando seus instrumentos de análise” (2011, p. 105).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> O caminho escolhido para a análise e os títulos considerados por João Leonel tornam a primeira parte desse capítulo muito parecido com o que nós mesmos temos feito. A semelhança se deu de modo inconsciente, mas, considerando que João Leonel foi o orientador desse trabalho de pesquisa, não poderemos afirmar que seja

Depois disso Leonel discute o que é *literatura*, reconhecendo, como nós também fizemos, que “[...] tem havido a tendência, cada vez maior, de derrubar divisórias, em uma perspectiva pragmática, considerando que o próprio cânon é estabelecido acima de tudo pela sociedade” (2011, p. 110-111). O autor afirma que a literatura se caracteriza por uma relação própria com a realidade que se explica através dos conceitos de *mimesis* e *poiesis*, extraídos de Aristóteles; mas também por seu uso especial (estético) da linguagem e por seu efeito potencialmente *desfamiliarizador* (2011, p. 111-112). Tais elementos caracterizantes não são absolutos; como discutimos no nosso primeiro capítulo, identificá-los nalguma obra literária sempre envolve certo grau de subjetividade. Todavia, o que importa nesse momento é entender que para João Leonel estas são algumas das características literárias que ele reconhece nos livros bíblicos, e é por esse olhar que ele propõe a análise literária da Bíblia.

Na segunda parte do capítulo o autor se dedica à análise narrativa, enumerando seus elementos constitutivos e assim estabelecendo os fundamentos de um método de análise bíblica (2011, p. 112-123). Os elementos apontados são *narrador*, *tempo*, *cenário*, *personagens* e *enredo*, proposta metodológica que é colocada em funcionamento no capítulo 5, o qual traz um exercício de análise sobre 1 Samuel 1.10-28.<sup>48</sup>

A segunda parte do livro, escrita por Júlio Zabatiero, começa com um capítulo teórico importante, intitulado *Enunciação e Interpretação: Novos Rumos na Exegese Bíblica* (2011, p. 149-162). Nota-se desde o início que o autor dedica seu texto a estudiosos iniciados na exegese bíblica que, supostamente, se beneficiarão com o contato com alguns dos mais relevantes conceitos defendidos desde a “virada linguística” do século XX. O próprio autor não esconde sua profissão ao dizer: “[...] nós, exegetas, não podemos ficar alheios à demanda de construir novas formas de compreender e praticar a nossa atividade específica” (2011, p. 160).

O capítulo começa com uma pequena introdução historiográfica em que se afirma que os métodos históricos dominaram a interpretação bíblica nos últimos séculos e que, de certo modo, ainda a dominam (2011, p. 149). Porém, diz também que nas últimas décadas o diálogo entre biblistas e as “ciências linguísticas (linguística, pragmática, semiótica, análises do discurso, novas críticas literárias) têm crescido significativamente” (2011, p. 150). Até aqui

---

coincidência. Porém, a diferença mais significativa é que Leonel usou os autores, suas trajetórias e vínculos religiosos e acadêmicos como critérios para distinguir os dois grupos, enquanto que nós, neste trabalho, temos nos baseado principalmente nas editoras, distinguindo as que são declaradamente religiosas das demais.

<sup>48</sup> Aqui não abordamos com mais detalhes essa seção analítica porque no capítulo seguinte dedicaremos um bom espaço ao estudo de outra análise bíblica empreendida pelo mesmo autor em *Mateus, o Evangelho* (2013).

trata-se de mais um trabalho que constata a importância do atual momento na história da leitura bíblica, mas na sequência o autor reduz seu campo de estudos ao anunciar que pretende contribuir com este diálogo entre biblistas e linguistas através de sua análise do “conceito sêmico-discursivo de enunciação” e de seu potencial para a interpretação bíblica (2011, p. 150), o que o autor faz através de exposições resumidas de alguns importantes conceitos desenvolvidos e expostos por Émile Benveniste (1902-1976) e Mikhail Bakhtin (1895-1975), que são duas das mais importantes referências do século XX para os estudos da linguagem. Essas exposições são seguidas de breves considerações sobre as implicações que tais conceitos trazem para a exegese bíblica.

Em resumo, Zabatiero expõe as seguintes ideias (2011, p. 150-157): 1) primeiro ele apresenta a *enunciação* como um ato individual de utilização da língua e, como tal, ela pode ser entendida como uma mediação entre a realidade empírica apreendida pelo enunciador e seu enunciado, que é a criação ficcional, verbal neste caso, e particular, que no final do processo criativo chamamos de texto. 2) Ele também apresenta a reconceitualização do *sujeito* que se deu nos estudos literários no século XX, esclarecendo que um enunciado é sempre um ato comunicativo que possui “concepção dialógica”, tendo um *eu* e um *tu* implicados, ou seja, um *enunciador* que comunica e um *destinatário* (individual ou coletivo, real ou imaginário) para quem o enunciado é produzido. 3) Ainda sobre essas duas instâncias Zabatiero enfatiza que no discurso elas estão representadas de modo ficcional, implícito, mas que 4) o discurso é fortemente marcado pela situação social em que se origina, sendo sempre um pequeno recorte de uma “corrente de comunicação verbal ininterrupta” que é a expressão multiforme dos grupos sociais e culturas que a produzem. 5) Por fim, o intérprete, quando busca compreender um discurso alheio, está também criando sentido, produzindo outro texto, uma *contrapalavra*, e não apenas extraindo significados como acreditavam os proponentes da exegese bíblica tradicional, que se assim se enredaram na busca impossível pelo sentido original das Escrituras.

O outro capítulo teórico de autoria de Júlio Zabatiero foi chamado de *Recepção do Ponto de Vista da Semiótica Greimasiana* (2011, p. 163-174). Após demonstrar experiência nos estudos da recepção apresentando diferentes modelos metodológicos e importantes pesquisadores da área (2011, p. 163-164) o autor ressalta, dentre outras coisas, que a recepção nunca é passiva, mas “sempre ocorre como uma ultrapassagem do texto” (2011, p. 166). Nisso ele mantém a preocupação de opor tal perspectiva teórico/literária à tradição exegética, “na qual

o objetivo da interpretação é extrair o sentido que está latente, preso no texto e em sua relação com o contexto (referente)” (2011, p. 167).

Nas páginas seguintes Zabatiero introduz o leitor a um conceito importante na semiótica francesa tratando do “contrato de veridicção” e das dimensões *contratual* e *polêmica* que na sequência o autor aplica na compreensão de diferentes tipos de recepção empírica do texto bíblico (fundamentalista, racionalista, exegético e metainterpretativo) (2011, p. 168-170). O tema causa interesse, mas a brevidade com que é tratado demonstra seu caráter meramente introdutório. Por fim, Júlio Zabatiero discute questões de intertextualidade e interdiscursividade, não os empregando na análise da composição dos textos bíblicos como se faz com mais frequência, mas na sua recepção, que também é entendida como um ato criativo na medida em que faz o texto lido (que já é intrinsecamente dialógico) dialogar com outros textos e discursos de modo sempre novo (2011, p. 171-173).

Para encerrar, diríamos que a obra de Júlio Zabatiero e João Leonel é um impulso contemporâneo para que os leitores da Bíblia no Brasil ampliem seu repertório interpretativo; mais do que isso, o livro é uma evidência de que a abordagem literária da Bíblia já conta por aqui com bons representantes e com uma produção intelectual crescente.

### **3.4 PRIMEIRAS CONCLUSÕES**

Após a leitura de todas essas obras julgamos ter condições de apresentar, para fechar o capítulo, alguns apontamentos que pretendem destacar as peculiaridades desta produção, dando destaque ao papel que os autores nacionais desempenham nesse processo histórico. Ao ler nossos apontamentos, não estará enganado o leitor que julgar necessário confrontar nossos juízos com o exame de outros livros e artigos brasileiros e estrangeiros. E, de imediato, o que nos parece mais relevante a ser destacado é a contemporaneidade das obras brasileiras em termos teóricos.

Um primeiro ponto que merece ser lembrado é que nos trabalhos dos pesquisadores norte-americanos e europeus é comum os virmos defendendo a legitimidade da abordagem literária da Bíblia com argumentos cuja importância está ligada ao momento histórico em que os livros foram originalmente publicados. Aos críticos literários, que raramente incluíam a Bíblia entre seus objetos de análise e precisavam ser convencidos de que tal abordagem tinha

seus méritos, os proponentes da abordagem literária da Bíblia demonstravam a relevância do conhecimento bíblico para a compreensão de toda a literatura ocidental. Eles também procuravam desfazer as ideias de que a Bíblia era um livro menor do ponto de vista estético, dizendo que não é correto julgar os textos bíblicos a partir dos critérios avaliativos modernos, desenvolvidos no estudo de obras bem mais recentes. Aos leitores religiosos, que podiam resistir às abordagens literárias da Bíblia por conta de seu caráter secular que supostamente dessacralizava os textos, aqueles estudiosos diziam que suas análises na verdade iluminavam a compreensão dos textos, o que poderia servir também às interpretações com finalidades litúrgicas. Frente aos exegetas, cujos métodos haviam sido domesticados pelas religiões e apresentavam evidentes sinais de superação, os primeiros proponentes da abordagem literária da Bíblia se viam forçados a demonstrar quão antiquados eram os paradigmas historicistas sobre os quais foram construídos os Métodos Histórico-Críticos.

Como vimos, essas obras estrangeiras chegaram ao mercado editorial brasileiro com considerável atraso. Os exemplos mais antigos foram publicados nos anos 90, mas os títulos mais significativos e influentes (como os de Robert Alter e Northrop Frye, por exemplo) só foram publicados no Brasil depois do ano 2000, mais de duas décadas depois de suas publicações originais. Assim sendo, a leitura que fazemos nos faz experimentar um clima latente de discussões em torno da legitimidade das novas abordagens bíblicas, clima que talvez não reflita com fidelidade o momento atual da história da leitura bíblica.

Por sua vez, os títulos brasileiros foram produzidos mais recentemente e chegaram ao mercado editorial rapidamente. Por conta disso, os autores brasileiros parecem estar fora do embate inicial que se estabeleceu entre os proponentes da abordagem literária da Bíblia e outros leitores, o que lhes ofereceu melhores condições de assimilar a pluralidade de abordagens bíblicas existentes e superar as primeiras limitações. Ou seja, nos livros brasileiros as abordagens literárias da Bíblia não precisam ser apresentadas e defendidas como uma novidade que será combatida e posta em risco pelos mais conservadores, elas já estão estabelecidas e começam a assimilar, de modo mais pacífico, as contribuições das gerações anteriores. Isso não apenas deve ser colocado como destacado como uma das virtudes da produção nacional na área dos estudos bíblicos.

Outro ponto importante é que os livros dos autores brasileiros, em comparação com as obras importadas, costumam dar mais atenção às questões de recepção e materialidade, tópicos que se tornaram imprescindíveis para os estudos literários contemporâneos e que ainda



proporcionam muitos caminhos inéditos para os estudos bíblicos. Neste aspecto, os livros brasileiros superam os demais e colocam seus leitores diante de um quadro mais atual das teorias literárias.

Em terceiro lugar, as semióticas estão mais presentes nos títulos brasileiros que nas obras importadas, o que mostra que as abordagens literárias autóctones não são completamente dependentes daqueles autores internacionais que foram escolhidos pelas editoras para introduzir a abordagem literária da Bíblia no Brasil. Talvez possamos dizer que a produção brasileira segue um caminho próprio, e que a influência das obras importadas não foi tão decisiva entre nossos eruditos quanto esperavam seus editores.

Por fim, um ponto negativo que precisa ser mencionado é que a maior parte da produção nacional ainda tem circulação limitada, dependendo de editoras religiosas. Com isso, ela contribui pouco para a criação de uma cultura bíblica não-religiosa, capaz de tornar a Bíblia um livro de interesse de quaisquer leitores e alvo de estudos literários nas universidades brasileiras em geral.

## PARA LER A BÍBLIA COMO LITERATURA

### 4.1 A LEITURA DA BÍBLIA COMO LITERATURA

Após termos feito a leitura e a crítica de vários títulos cujos autores pretendem abordar a Bíblia literariamente, queremos apresentar síntese teórica dos resultados de nossas análises, tentando definir com mais exatidão o que é ler a Bíblia como literatura no Brasil se tal prática levar em conta todo esse corpus bibliográfico. Antes de enumerarmos as características mais recorrentes dessa limitada amostragem que estudamos, vale dizer que outros pesquisadores já haviam produzido sínteses como essa antes de nós:

Antônio Carlos de Melo Magalhães fez um trabalho similar em *A Bíblia como Obra Literária: Hermenêutica Literária dos Textos Bíblicos em Diálogo com a Teologia* (2008, p. 8-10). Ele seguiu um método semelhante ao nosso, baseado no exame de um número limitado de obras, e alcançou resultados também parecidos.<sup>49</sup> Mas a seleção de obras de Magalhães também diferiu da nossa nalguns aspectos: as páginas de Antônio Magalhães eram menos pretensiosas, pelo que o pesquisador não estabeleceu (ou não expos) critérios claros para a escolha dos títulos citados; ao lê-lo ficamos com a impressão de que ele simplesmente reuniu o resultado das leituras que havia feito. Ali ele abordou algumas obras que até o momento não foram publicadas no Brasil e, admitindo-as em sua amostragem, abriu espaço para um número muito grande de outros títulos importantes que poderiam constar nessa seleção e cuja ausência poderá ser considerada uma falha por alguns de seus leitores. Esse é um dos motivos pelos quais preferimos estabelecer critérios mais rígidos para nossas análises do capítulo 3, limitando nosso campo de observação às obras que foram publicadas no Brasil.

---

<sup>49</sup> Transcrevemos abaixo as linhas em que o autor cita as obras que considerou: “Dentre as publicações destaco a *Schicksal-Gott-Fiktion. Die Bibel als literarisches Meisterwerk* (2005), de Hans-Peter Schmidt, *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation* (2004), de Jan Assmann/Aleida Assmann e Christian Hardmeier e *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (2003), de Jan Assmann. Também menciono os textos de Harold Bloom, *O livro de J* (1992), *Jesus e Javé. Os nomes divinos* (2006), de Jack Miles, *Deus. Uma biografia* (1997) e *Cristo. Uma crise na existência de Deus* (2002), de Robert Alter, *A arte da narrativa bíblica* (2007), de Northrop Frye, *O Código dos Códigos. A Bíblia e a Literatura* (2004)” (MAGALHÃES, 2008, p. 8).

Outro precursor nesse tipo de pesquisa é João Leonel, e num artigo intitulado *A Bíblia como Literatura: Lendo as Narrativas Bíblicas* o autor fez breves comentários sobre a maioria das obras que acima consideramos.<sup>50</sup> A seleção de Leonel, como a nossa, se limitava ao cenário editorial brasileiro e identificava os caminhos distintos seguidos pelos críticos seculares e pelos teólogos e exegetas (FERREIRA, 2008, p. 5). Após a análise dessas obras o autor dedica a segunda parte de seu texto à apresentação de alguns elementos que considera importantes para a análise das narrativas bíblicas, tais como narrador, tempo, cenário e personagens (2008, p. 11-19).

Apesar das diferenças entre os trabalhos desses autores e o nosso os resultados das pesquisas não diferem tanto. Todos estamos de acordo quando afirmamos que há uma considerável heterogeneidade no corpus literário que propõe a abordagem literária da Bíblia, e concordamos também ao dizer que o ponto em comum entre os autores dessa área é a adoção de diferentes critérios analíticos desenvolvidos por teóricos literários do século XX para a interpretação dos textos bíblicos. Consequentemente, estes pontos já ressaltados deverão permanecer nos horizontes de nossas próximas páginas como os elementos mais seguros quando se quer entender o que é ler a Bíblia como literatura.

Conhecendo o trabalho daqueles que nos precederam nesse tipo de pesquisa e partindo do ponto em que pararam, passaremos às próximas seções deste trabalho tentando oferecer nossas próprias definições sobre o que é ler a Bíblia como literatura, lembrando que nossas conclusões se pautam na leitura das obras estudadas no capítulo 3.

#### ***4.1.1 A Bíblia não Precisa ser lida Religiosamente***

Os proponentes da abordagem literária da Bíblia costumam defender que, para ler a Bíblia como literatura, o leitor ou crítico não precisa tê-la como texto sagrado. Não se exige do leitor a negação de sua fé, mas, como tal abordagem é um produto de sistemas literários seculares, acadêmicos e contemporâneos, as novas formas de ler a Bíblia acabam se revelando incompatível com posturas religiosas mais conservadoras. Por isso nas obras que lemos a Bíblia, em vez de ser *Palavra de Deus*, é prioritariamente *literatura*.

---

<sup>50</sup> O artigo em questão foi posteriormente incluído no livro *Bíblia, Literatura e Linguagem* (2011), escrito em parceria com Júlio Zabatiero.

Estes críticos sabem que, ao trabalhar com textos bíblicos, lidam com as tradições religiosas judaico-cristãs e, conseqüentemente, com temas de amplo interesse. Todo estudioso da Bíblia que publica uma obra dessas, independente do leitor que procura atingir, está razoavelmente consciente de que há grande probabilidade de que seu trabalho alcance leitores religiosos e fundamentalistas, o que pode ser tanto um inconveniente quanto ou um caminho promissor, mercadologicamente falando. Geralmente, por mais que a crença em qualquer influência divina na produção desses textos pareça absurda a um autor, ele evitará dizê-lo abertamente, já prevendo a reação negativa daqueles leitores religiosos e desavisados que acabarão tendo seu trabalho em mãos. Mas entre os críticos da Bíblia como literatura há ainda quem defenda que os aspectos religiosos, que são inseparáveis dos textos bíblicos do ponto de vista de seus conteúdos, não devem ser negligenciados por conta de um preconceito intelectual do intérprete. Antônio Magalhães (autor brasileiro já citado que não entrou em nossas análises do capítulo 3 por não ser autor de um livro que trate especificamente da abordagem literária da Bíblia) publicou em 2012 um artigo intitulado *A Bíblia na Crítica Literária Recente*, no qual escreveu que a Bíblia representa um incômodo tanto aos teólogos quanto aos críticos da literatura:

Aos primeiros por conta da impossibilidade da Bíblia se prestar a um uso infundável de teologia sistemática que tudo harmoniza e conceitua. Sim, a Bíblia só fragilmente serve a estes usos sistemáticos, justamente por conta da força, intensidade e possibilidade de suas narrativas. Por outro lado, a Bíblia tampouco se presta a uma crítica literária que se mostre incompetente para lidar com a religião. (2012, p. 135)

Magalhães, como vemos, é contra a manipulação do texto bíblico para a defesa de dogmas religiosos, como se faz, segundo ele, na Teologia Sistemática. Mas ele vai além e fala de excessos opostos, praticados pelos críticos seculares da Bíblia que parecem dispostos a ignorar a temática religiosa. Como vimos, a abordagem literária da Bíblia se forma a partir das práticas de leitura mais antigas e também em reação a elas; é um risco, portanto, que os estudos literários da Bíblia, fugindo às antigas práticas de leitura, negligenciem a temática religiosa que está presente em cada página dessa grandiosa coleção de textos. Ao cabo, Antônio Magalhães expõe, de maneira transparente, a abordagem bíblica que lhe parece ideal:

Para o meu âmbito de interesse e de investigação, a Bíblia é um livro, é literatura, não literatura religiosa em primeiro lugar, mas literatura, tão somente texto literário, constituída de literariedade, de liberdade de imaginação, de fantasia, de narratividade com tramas, personagens, biografias inebriantes e viciantes. Com esta premissa, me pergunto sobre como se constitui essa literatura, essa textualidade literária? Então aí, vejo o sagrado, o religioso, como constitutivo, assim como constitutiva é a forma, a

literariedade [...] Sem barricadas dos teólogos, sem a obsessão pela forma dos críticos e dos estetas, é assim que me aproximo atualmente da Bíblia, como literatura escrita em dilemas e experiências religiosas, mantendo uma relação intrínseca e indivisível entre o literato e o religioso. (2012, p. 136)

Para concluir, diríamos que o lugar da religião nos estudos bíblicos literários é uma problemática não resolvida; a dicotomia entre o religioso e o secular permanece e com isso os leitores da Bíblia como literatura pagam um preço indevido, seja sofrendo a rejeição dos religiosos, que em várias ocasiões consideram suas leituras desrespeitosas, ou carregando a desconfiança dos intelectuais, que por vezes ainda suspeitam da *objetividade científica* de todo tipo de estudo bíblico (BRITT, 2010, p. 59-60).

#### ***4.1.2 A Bíblia não Precisa ser lida como Fonte Histórica***

Outra característica marcante dessas abordagens literárias da Bíblia é que, em geral, os críticos rejeitam a leitura da Bíblia como fonte histórica, seja aquela praticada ingenuamente por leitores fundamentalistas, para os quais as mais fantásticas narrativas bíblicas são consideradas descrições precisas de fatos reais do passado histórico, seja aquela praticada pela crítica bíblica mais tradicional que, mantendo os hábitos da crítica literária do século XIX, costuma procurar pelos os fatos que estão supostamente na origem dos textos. Ler a Bíblia como literatura, segundo o ponto de vista de vários dos autores analisados, seria levar em conta seu conteúdo e os modos empregados para sua transmissão, o que se alcança por meio de avaliações de caráter sincrônico estéticos que tomam os textos bíblicos como produções ficcionais.

Num artigo intitulado *O que Significa ler a Bíblia como Literatura?* Leandro Thomaz de Almeida (que ainda não foi citado por ser autor de um artigo, e não de um livro) voltou sua atenção para a leitura religiosa e fundamentalista da Bíblia e destacou exatamente como ela esteve (e ainda está) marcada por esta postura (considerada ingênua) que, diante do texto sagrado, não questiona suficientemente o suposto caráter factual do que é narrado. Almeida é um dos que veem a abordagem literária da Bíblia como uma reação a essa forma religiosa e antiquada de ler, como evidenciam suas palavras:

[...] a leitura da Bíblia por muito tempo desconsiderou a característica literária de seus textos, o que fez com que fossem tomados, em sua maioria, como descrições literais de fatos do mundo, sejam estes relacionados à criação do universo, ao dilúvio, à ascensão do Cristo etc. Essa leitura – praticada, por exemplo, pelo puritanismo inglês do século XVII – continua viva hoje em dia, ao menos em círculos teológicos muito conservadores. Atualmente, no

entanto, cada vez mais se fortalece a compreensão de que a leitura da Bíblia tem muito a ganhar se levar em consideração o caráter literário dos textos que a compõem. (2011, p. 13-14)

Mais adiante, no mesmo artigo, Almeida faz observações mais pontuais sobre o Evangelho de Marcos e destaca seus aspectos ideológicos, que de modo explícito condicionam as descrições dos eventos passados e se materializam no emprego de diferentes recursos literários peculiares do autor. Então, Almeida coloca ao leitor uma questão: “Se sua construção privilegia determinadas imagens, repetições, ditos e parábolas, por que toda essa diversidade deveria ser desprezada em nome de uma leitura que se quer meramente biográfica da vida de Jesus?” (2011, p. 17). Vê-se que, para o autor, ler a Bíblia literariamente é uma prática de leitura que começa por tomar o texto bíblico como faríamos diante de qualquer romance, deixando de lado o potencial que esses textos possam ter como fontes para a pesquisa histórica.

Argumentos semelhantes são os utilizados pelos pesquisadores que veem as abordagens literárias da Bíblia como reações mais diretas à exegese bíblica tradicional, que como temos dito, também se caracterizou pela ênfase histórica na leitura e manteve-se presa à tradição mesmo depois da chamada *virada linguística* no século XX. A frequência com que esse tipo de argumento pode ser encontrado nos livros dessa nova geração de críticos é suficiente para dar legitimidade às nossas asserções: Um dos proponentes mais célebres dessa prática de leitura bíblica, que aliás já foi mencionado aqui várias vezes, foi Northrop Frye. Ele sugeriu em *O Código dos Códigos* que a leitura da Bíblia deve abdicar da busca pela “verdade” verificável a partir de um critério de observação indutiva. Para o crítico canadense a Bíblia podia ser lida como poesia, que por fazer uso de uma linguagem essencialmente metafórica, não se submete a tal critério de “verdade” (2004, p. 87). Jack Miles, outro representante importante dessa crítica cuja obra ainda será estudada neste capítulo, escreveu: “Mito, lenda e história misturam-se infundavelmente na Bíblia, e os historiadores da Bíblia empenham-se infundavelmente em separar uma coisa da outra. A crítica literária, porém, não só pode como deve deixar essas coisas misturadas” (MILES, 2009, p. 22). Também vemos o mesmo pressuposto regendo as leituras do já estudado José Pedro Tosaus Abadía, autor de *A Bíblia como Literatura*, em que escreveu assim sobre as novas abordagens bíblicas:

A teoria literária contemporânea nega que a literatura faça referência à realidade objetiva [...] A conclusão aplicada à Bíblia será que, como texto literário, esta não faria referência a nada fora de si mesma e, concretamente, não faria referência à história. Assim se negaria a abordagem histórica do texto, como a consequente rejeição ou crítica dos métodos tradicionais chamados histórico-críticos (sobretudo o das fontes e das formas). A

investigação histórica de um texto passa assim a ser considerada impossível ou irrelevante. (2000, p. 23)

Outro exemplo tiramos de Steven Weitzman que, tratando das mudanças de paradigmas na leitura bíblica ocorridas na década de 1980 nos EUA e sobre o papel determinante de Robert Alter nesse processo de transição, escreveu:

Anteriormente os estudiosos da Bíblia desviaram a atenção da literatura bíblica para uma realidade anterior aos textos – as fontes da Bíblia, sua autoria, os eventos e instituições que estão por trás deles. Estudiosos como os que contribuíram com *O Guia Literário da Bíblia* de Alter e Kermode buscavam ensinar sua audiência sobre como ler e apreciar a Bíblia em si por meio da atenção às suas artimanhas – como ela orchestra o som, a repetição, o diálogo, a alusão, e a ambiguidade para gerar significado e efeito. (WEITZMAN, 2007, p. 191. Tradução nossa)

Novamente afirmamos que a insistência dos pesquisadores neste tema se deve à história da leitura bíblica que, nos últimos séculos, foi dominada pela crítica histórica. No momento em que as abordagens literárias se desenvolviam na Europa e América do Norte esses estudiosos julgaram imprescindível defender suas abordagens pela demonstração da insuficiência ou superação dos antigos paradigmas interpretativos. Hoje talvez identifiquemos certos excessos em suas argumentações, e um deles se dá quando alguém julga erroneamente que ler a Bíblia como literatura exige a negação de qualquer relação entre o texto e o mundo que a originou. Esse extremo deve ser evitado, assim como aquele que, por conta do status especial dos textos bíblicos, julgava ser a Bíblia um livro historicamente mais confiável que qualquer outro texto antigo. Em busca de uma posição mais equilibrada o que se recomenda é uma compreensão aprimorada do que vem a ser *ficção*:<sup>51</sup>

Foi Wolfgang Iser quem salientou que de modo geral os textos literários são considerados ficcionais, mas que há um “saber tácito” que nos leva a entender a ficção de modo simplista, como um polo oposto à realidade. Iser nega esse modo binário de compreender ficção e propõe um modelo triádico formado por *real*, *fictício* e *imaginário* (2013, p. 31-34). Ele explica as relações entre essas três instâncias dizendo que o texto literário, descrito como a combinação de “atos de fingir”, produz repetições da realidade que, não podendo reproduzi-la, transgredem-na em direção ao imaginário: “Quando a realidade repetida no fingir se transforma em signo, ocorre forçosamente uma transgressão de sua determinação. O ato de fingir é, portanto, uma transgressão de limites. Nisso se expressa sua aliança com o imaginário” (2013,

---

<sup>51</sup> Uma primeira versão dessa nossa argumentação foi publicada recentemente como artigo científico (LIMA, 2015).

p. 33). Iser ainda propõe um olhar diferente para as mesmas relações dizendo que o imaginário humano (difuso, informe, fluido, arbitrário...) também é transgredido ao ser ficcionalizado, ganha forma ao entrar em contato com a realidade fingida do texto literário: “No ato de fingir, o imaginário ganha uma determinação que não lhe é própria e adquire, desse modo, um atributo de realidade; pois a determinação é uma definição mínima do real” (2013, p. 33). Assim, Iser define o texto literário, o texto ficcional, como evento linguístico que transgrede os limites do real e do imaginário sendo, de uma só vez, “a irrealização do real e a realização do imaginário” (2013, p. 34).

Isso ainda pode ser dito de outras formas, como por exemplo, nas linhas que adotamos de João Leonel sobre o caráter representativo (*mimético*) e criativo (*poiético*) do texto literário:

[...] pode-se dizer que a literatura: a) é caracterizada por uma determinada relação com a realidade e b) que ela apresenta certas propriedades de linguagem. Os dois aspectos estão interligados. No primeiro caso, são úteis o conceito de [...] mimesis e de poiesis apresentados por Aristóteles em seu livro *Poética*. Mimesis e poiesis significam imitação/representação e criação, respectivamente. Com eles quer-se afirmar que uma obra literária não é uma “cópia” ou “descrição” da realidade, mas que, em uma instância preliminar, por usar a linguagem que se constitui em “signos” gráficos e sonoros, ela é uma reconstrução do mundo a partir da percepção do artista, de modo a transmitir aos leitores uma visão particular da realidade. (FERREIRA, 2008, p. 9-10)

Empregando as definições de Wolfgang Iser (ou de João Leonel a partir de Aristóteles) chegamos mais perto do que se quer dizer quando se afirma que a literatura bíblica deve, neste momento histórico, ser lida como ficção. Pode, no entanto, permanecer a dúvida sobre as razões que impedem o leitor mais fundamentalista de reconhecer o caráter ficcional dos textos bíblicos, e em busca de uma resposta rápida poderíamos outra vez recorrer àquele senso comum, que induz tal leitor a encarar a ficção como mentira. Decorre daí que a Bíblia, ou melhor, a Palavra de Deus, não pode ser uma mentira para o crente, pelo que ele fará de tudo para assegurar o caráter factual dos eventos narrados em suas páginas sagradas.

Entretanto, como também demonstrou Iser, o texto literário geralmente dá a conhecer sua ficcionalidade (2013, p. 42), e lendo os textos bíblicos sem as conhecidas mediações religiosas, é fácil notar a presença dos elementos tipicamente imaginários que o texto ficcionalizou. Iser diz que o leitor assume uma atitude coerente com a ficção quando nota os sinais ficcionais num texto; é como se texto e leitor fizessem um acordo sobre o modo de apreender aquele conteúdo escrito e, a partir daí, o leitor busca compreender as leis que regem aquele mundo literário em que a narrativa se desenvolve. Todavia, para Iser quando o leitor não



nota os sinais da ficção, ou não os admite e segue lendo o texto como um simples retrato da realidade, comete erros na sua produção de sentidos: “A ilusão não corre por conta da ficcionalidade do texto, mas sim da ingenuidade de um modo de pensar que não é capaz de registrar os sinais do ficcional” (2013, p. 43).

Aqui devemos recordar algumas observações feitas por Erich Auerbach e Robert Alter sobre a combinação dos elementos do real e do imaginário nas narrativas do Antigo Testamento. Primeiro Auerbach havia dito que “Homero permanece, com todo o seu assunto, no lendário, enquanto que o assunto do Velho Testamento, à medida que o relato avança, aproxima-se cada vez mais do histórico” (2011, p. 15). A princípio isso não seria um problema para o leitor da Bíblia, já que “na maioria dos casos, a diferença entre lenda e história é, para o leitor um pouco experiente, fácil de descobrir” (2011, p. 15-16). Aprofundando a questão, ele reconhece que o texto bíblico pode ter sido construído a partir de fatos que os leitores reconhecem como históricos, o que pode levar alguns deles a confiar demasiadamente na plausibilidade de toda a narrativa. Talvez tenha sido exatamente essa a intenção dos autores bíblicos, porém, para Auerbach, a versão ficcional faz com que a história transcorra de maneira excessivamente linear, e nisso a ficcionalidade ainda se desnuda. Leiamos suas palavras, que tratam primeiro do texto ficcional (que ele chama de *lenda*) e depois da realidade que experimentamos fora do texto:

Mesmo quando a lenda não se denuncia imediatamente pela presença de elementos maravilhosos, pela repetição de motivos conhecidos, pelo desleixo na localização espacial ou temporal, ou, por outras coisas semelhantes, pode ser reconhecida rapidamente, o mais das vezes, por sua estrutura. Desenvolve-se de maneira excessivamente linear. Tudo o que correr transversalmente, todo atrito, todo o restante, secundário, que se insinua nos acontecimentos e motivos principais, todo o indeciso, quebrado e vacilante, tudo o que confunde o claro curso da ação e a simples direção das personagens, tudo isso é apagado. A história que presenciamos, ou que conhecemos através de testemunhos de contemporâneos, transcorre de maneira muito menos uniforme, mais cheia de contradições e confusão. (2011, p. 16)

Lendo Auerbach a partir de Iser vemos que o primeiro o autor do texto literário, ao selecionar da realidade os elementos que serão combinados à imaginação para constituir sua ficção, sempre dá sinais de que suas descrições do real são na verdade atos de fingir; noutras palavras, a realidade que apreende é transformada em signo verbal. Ao fim, Auerbach destacou que alguns autores bíblicos tentaram dar maior plausibilidade histórica àquilo que está sendo narrado e defendeu que o recurso literário empregado para produzir esse efeito de realidade é o uso de elementos confusos, contraditórios, do tipo que geralmente a ficção prefere omitir, mas

que são características da vida humana, que é sempre mais complexa do que a linearidade da lenda é capaz de expressar (2011, p. 17).

Nesse ponto a discussão nos faz retornar também a Robert Alter em *A Arte da Narrativa Bíblica*. Quando Alter classificou as narrativas bíblicas sob a rubrica “prosas de ficção historicizadas”, usou como exemplo as narrativas patriarcais do Gênesis considerando toda a sua heterogeneidade:

Um exemplo claro são as narrativas patriarcais, que podem ser vistas como ficções compósitas, baseadas em tradições nacionais heterogêneas; mas a recusa dos autores a conformá-las às simetrias da expectativa, somada a suas contradições e anomalias, sugere o caráter insondável da vida na história sob um Deus inescrutável. (2007, p. 46)

Pouco adiante, baseando-se na percepção de Herbert Schneidau, Alter praticamente repete as mesmas afirmações, dizendo: “[...] a escrita bíblica recusa a circularidade estável do mundo mitológico e se abre à indeterminação, às variáveis causais, às ambiguidades de uma ficção elaborada para se aproximar das incertezas da vida na história” (2007, p. 50).

Robert Alter, como destacamos páginas acima, fugiu da opinião comum de que os textos bíblicos sejam formados por fragmentos incoerentes, reunidos sem critério aparentes por um redator primitivo e ingênuo. Ele prefere acreditar que a redação aparentemente confusa dos textos bíblicos é exemplo de uma arte esquecida, que seguia critérios estéticos que nós, leitores modernos, temos dificuldade de compreender. Tanto Alter quanto Auerbach acabaram afirmando que a redação dos textos bíblicos dá origem a narrativas irregulares, e que tal irregularidade é uma forma de produzir relatos mais humanizados. Ou seja, os personagens bíblicos imitam a vida, são profundos, agem como heróis e depois cometem pecados terríveis; dão-nos lições morais e de fé depois mentem, matam e adulteram; ele também envelhecem e ao longo de suas histórias são transformados pelas circunstâncias. Assim, as narrativas ficcionais da Bíblia seriam capazes de produzir um efeito de realidade que lhe é peculiar, que costuma confundir leitores mais ingênuos que, por seus vínculos com tradições religiosas e suas próprias práticas de leitura, portam-se de modo excessivamente crédulo.

É possível ainda explicar esse recurso literário que historiciza a ficção bíblica a partir da semiótica greimasiana. Essa escola interpretativa chama de *ancoragem* esse emprego de elementos concretos que acabam por produzir um efeito de realidade no texto literário e,<sup>52</sup> de

---

<sup>52</sup> Conforme o *Dicionário de Semiótica* de A. J. Greimas e J. Courtés: “Por **ancoragem histórica** compreende-se a disposição, no momento da instância da figurativização do discurso, de um conjunto de índices espaço temporais

fato, a literatura bíblica muitas vezes procura se ancorar numa suposta realidade histórica citando datas precisas, nomes de cidades, fazendo referência a pessoas e suas funções etc. Nesses casos, o acúmulo de dados aparentemente concretos que são muitas vezes desnecessários para o desenvolvimento do enredo devem ser reconhecidos como estratégias enunciativas que visam atribuir um maior efeito de realidade ao conteúdo do texto. Se bem sucedida, a ancoragem faz com que o leitor tenha dificuldades em questionar a plausibilidade factual da narrativa e, aumentando a confiança desse leitor, é mais fácil que ele aceite os valores e contratos propostos. Não estamos afirmando que os autores bíblicos tinham um domínio técnico desses recursos só recentemente compreendido e que os usavam conscientemente para controlar a mente de seus leitores. Esse tipo de linguagem fortemente ideológica que cria narrativas ficcionais através do uso eventual de elementos historicamente plausíveis parece ser uma característica da Bíblia de um modo geral, refletindo uma prática autoral antiga que resultou numa das virtudes dessa coletânea de livros e a fez curiosamente persuasiva.

Para fechar essa seção vale a pena repetir algumas palavras de Northrop Frye que caem muito bem ao nosso discurso e exemplificam o modo como os novos críticos lidam com as questões da historicidade na Bíblia: “O princípio geral aqui manifesto é o de que, se alguma coisa na Bíblia é verdadeira do ponto de vista histórico, ela lá está por outra razão que não esta” (2004, p. 67).

#### ***4.1.3 A Bíblia deve ser Interpretada***

Quando Eliana B. Malanga escreveu *A Bíblia Hebraica como Obra Aberta* (2005) aplicando o conceito de *obra aberta* de Umberto Eco na abordagem que fazia da Bíblia, isso exigia que ela discutisse o próprio caráter da Bíblia Hebraica como produção cultural. Acontece que Eco havia definido qualquer obra de arte como *obra aberta*, alegando que essa era uma característica de obras que privilegiavam a função *poética* (ou estética) da linguagem em detrimento de outras, produzindo um tipo de linguagem incomum, mais ambígua, que forçava o receptor a uma atividade interpretativa mais acurada:

A mensagem poética organiza-se em virtude de si própria. Embora pretenda atingir o receptor ou destinatário, seu objetivo não é meramente transmitir um conteúdo, mas *como transmitir esse conteúdo* [...] Assim, o receptor, colocado diante de uma mensagem que foge às regras conhecidas, vê-se na posição de

---

e, mais particularmente, de topônimos e de cronônimos que visam a constituir o simulacro de um referente externo e a produzir o efeito de sentido ‘realidade’” (2012, p. 30, grifo dos autores).

decifrador, concentrando-se na mensagem propriamente dita, e não apenas em seu conteúdo. (MALANGA, 2005, p. 27-28)

Ao afirmar que a Bíblia Hebraica (ou pelo menos a maior parte dela) é uma *obra aberta*, Malanga estava também afirmando que essa coleção de textos antigos era uma obra de arte, uma obra de Grande Literatura, como diriam outros. A multiplicidade de leituras já produzidas a partir dessa mesma obra foi tomada como evidência de que a Bíblia Hebraica é uma obra especial, que excede os objetivos das produções literárias comuns e que teria sido conscientemente produzida como *obra aberta* (2005, p. 31). Malanga parece estar correta em certo sentido; a Bíblia Hebraica realmente possui uma ambiguidade natural que provoca a criação de mais e mais leituras diferentes, e isso talvez resulte de características como sua linguagem simbólica (MALANGA, 2005, p. 53), ou do laconismo próprio de suas narrativas (AUERBACH, 2011, p. 5-11). Porém, mesmo aceitando que a Bíblia seja um tipo de literatura ambígua por conta de características como essas (que poderíamos chamar de estruturais), é importante lembrar que ainda existem outros fatores que influenciam o processo de recepção desses mesmos textos, tais como as distâncias (temporal e cultural) que separam as origens históricas desses livros e seus leitores empíricos (NOGUEIRA, 2012), e as mediações religiosas em inúmeras formas, como antes já destacamos. O caso é que aqueles que nas últimas décadas têm proposto abordagens literárias da Bíblia em geral adotam o pressuposto de que a Bíblia é uma *obra de arte*, como fez Eliana B. Malanga, e com isso pressupõem também que ela deve ser lida de modo especial, ou seja, deve ser interpretada.

Tratemos então de interpretação: se é preciso dizer que a Bíblia (ou a arte literária) precisa ser interpretada, isso significa que, para pelo menos alguns teóricos, nem toda leitura é uma interpretação. Em *Seis Passeios pelos Bosques da Ficção* Umberto Eco trata da questão, expondo a diferença que há entre ler um texto de maneira livre, criativa, descompromissada, ou de maneira atenta e comprometida com o perfil do *leitor modelo*, sujeito fictício e ideal que é, na realidade, para quem o autor destina seu trabalho.<sup>53</sup> Para Eco, todo leitor pode ler e desfrutar de uma narrativa: alguns escolhem lê-lo superficialmente, passar rápido pelo “bosque” sem atentar aos seus detalhes; mas para ele isso é “usar” um texto. Por outro lado, há os que se

---

<sup>53</sup> Na obra Umberto Eco define o *leitor modelo* assim: “[...] uma espécie de tipo ideal que o texto não só prevê como colaborador, mas ainda procura criar. Um texto que começa com ‘Era uma vez’ envia um sinal que lhe permite de imediato selecionar seu próprio leitor-modelo, o qual deve ser uma criança ou pelo menos uma pessoa disposta a aceitar algo que extrapola o sensato e o razoável” (1994, p. 15).

dispõem a “interpretar” o texto, empenhando-se para se aproximar do *leitor modelo* que o próprio texto deseja criar. Citando Eco, temos:

Nada nos proíbe de usar um texto para devanear, e fazemos isso com frequência, porém o devaneio não é uma coisa pública; leva-nos a caminhar pelo bosque da narrativa como se estivessemos em nosso jardim particular [...] Cabe, portanto, observar as regras do jogo, e o leitor-modelo é alguém que está ansioso para jogar. (1994, p. 16)

Também partindo de Eco, Hugo Volli escreveu algo semelhante, que aqui citamos para aproveitar seu didatismo:

[...] o leitor empírico é bastante livre para desprezar todos os sinais que o texto lhe propõe para guiar a sua interpretação. Neste caso, porém, ele está renunciando a *interpretar* o texto (a cooperar com ele), e na interpretação penetra então um *uso* descontrolado (VOLLI, 2012, p. 175).

Umberto Eco escolhe conscientemente praticar uma leitura interpretativa, que se aproxima tanto quanto possível daquela idealizada pelo autor da obra. Essa opção leva o intérprete a jogar com o autor, tentando decifrar todos os segredos supostamente contidos numa obra em busca de uma leitura perfeita. Mas isso não faz da interpretação uma ciência exata, livre da criatividade do leitor que por vezes cria significados imprevistos. A variedade de interpretações acabou por gerar, desde meados do século XX, uma consciência de que o leitor desempenhava um papel importante no processo interpretativo, e assim os teóricos da literatura começaram a desenvolver os estudos da recepção (ISER, 2000, p. 311). Eco, familiarizado com os desenvolvimentos dessa teoria literária, dedica sua produção à interpretação de obras de ficção, a enredos, personagens, e aos efeitos que determinadas obras pretendem causar em seus *leitores modelos*. Assim, ele deixa claro que não tem “o menor interesse pelo autor empírico de um texto narrativo (ou de qualquer texto, na verdade)” (ECO, 1994, p. 17).

Noutra obra sua Eco reafirma essa posição rotulando de “superinterpretação” aquelas leituras livres ou criativas que leitores empíricos fazem sem compromisso com os limites impostos pelos próprios textos para sua interpretação:

Dizer que a interpretação (enquanto característica básica da semiótica) é potencialmente ilimitada não significa que a interpretação não tenha objeto e que corra por conta própria. Dizer que um texto potencialmente não tem fim não significa que todo ato de interpretação possa ter um final feliz. (ECO, 2005, p. 28)

Usamos o exemplo de Umberto Eco para agora dizer que essa postura interpretativa que caracteriza grande parte da produção acadêmica nos estudos literários caracteriza praticamente toda a produção nos estudos bíblicos. Ler a Bíblia como literatura significa, para vários dos

críticos que lemos, aderir aos pressupostos dessas teorias literárias do século XX e, fazendo uso de seus métodos e hábitos acadêmicos, produzir interpretações aceitáveis segundo os gostos que vigoram nesse sistema literário.

#### ***4.1.4 Uma Leitura (Ainda) Centrada no Texto***

A crítica literária contemporânea chegou a um admirável nível de abrangência e multidisciplinaridade para o desenvolvimento de suas leituras. Nela, a melhor maneira de se dedicar a uma obra literária é lendo-a por inteiro, considerando não apenas os conteúdos, suas estruturas e as características de sua linguagem, mas também sua materialidade, sua recepção, sua história e todas as questões extratextuais que norteiam sua existência e circulação (BAKHTIN, 2012, p. 45). Porém, nos estudos bíblicos ainda prevalece a adoção de um olhar sincrônico, essencialmente estruturalista, o que nos leva a reconhecer que nessa área, mesmo quando consideramos os mais competentes proponentes das abordagens literárias da Bíblia, há certa defasagem em relação às Teorias Literárias mais recentes.

No segundo capítulo deste trabalho, dedicado à história da leitura bíblica, vimos que no começo do século XX que linguistas e críticos literários procuravam superar as abordagens tradicionais que se ocupavam mais com a pesquisa sobre autores e contextos históricos do que com os textos em si. Desde então temos lido e ouvido falar que “Estudar alguma coisa como literatura [...] é olhar acima de tudo para a organização da sua linguagem, e não lê-la como a expressão da psique do seu autor ou como o reflexo da sociedade que o produziu” (CULLER, 2011, p. 31. Tradução nossa). Os estudos literários, de modo geral, passaram a cuidar das relações entre signos verbais em forma escrita, deixando de lado as incertas suposições sobre os seres concretos (referentes) que atuaram e serviram de fontes para a criação literária que nos foi legada (MALANGA, 2005, p. 154-155).

Tendo superado as limitações da antiga crítica historicista a poeira começou a baixar, e os críticos começaram a trilhar o caminho de volta, ultrapassando com cautela os limites dos conteúdos literários em direção à existência concreta da literatura. Aos poucos o texto literário voltou a ser considerado um ato comunicativo que não existe por si, fora do mundo, independente de seus produtores e leitores. Vieram os estudos da recepção, a história da leitura, considerações sobre a materialidade da literatura e estudos sobre as mediações que se impõem aos seus usos, temas que nós já tocamos brevemente noutras páginas. Estes tópicos, tão caros à

Teoria Literária desenvolvida a partir da metade do século XX, deveriam ter um lugar relativamente grande nas obras que analisamos no último capítulo, pois elas supostamente leem a Bíblia a partir de teorias literárias contemporâneas. Todavia, quando avaliados em conjunto, os títulos nos mostram que a pesquisa bíblica ainda não assimilou devidamente tais progressos, pelo que a maior parte dos autores lidos no capítulo anterior, especialmente os importados, atuam quase que exclusivamente a partir de uma perspectiva sincrônica estruturalista. O ponto positivo é que, segundo nossas leituras, os autores brasileiros estão produzindo um material que se revela mais atual, ampliando nossas ideias sobre o que é ler a Bíblia como literatura.

Nos parágrafos seguintes discutiremos a entrada dos estudos da recepção na história da leitura bíblica e a presença de pesquisadores brasileiros servirá para fortalecer o que temos dito sobre a produção nacional. João Leonel, um dos pesquisadores mais citados nessa pesquisa, abriu um artigo seu, que trata do leitor pentecostal no Brasil, discorrendo a respeito da ênfase na recepção nos estudos literários atuais:

A teoria e a crítica literárias, no contexto mundial e brasileiro, voltam-se cada vez mais para os estudos da recepção. De um lado, a estética da recepção discute como o leitor determina sentidos e, não poucas vezes, perverte intenções autorais. De outro, fazendo uso de teorias oriundas da história cultural, e particularmente da história da leitura, os pesquisadores analisam o fenômeno da recepção investigando como elementos concretos – grau de alfabetização, pertença a grupos sociais, ideologias, suportes de leitura etc. – interferem no processo de leitura e produção de sentido. (FERREIRA, 2012, p. 112-113)

Nestas linhas Leonel menciona duas direções possíveis para os estudos da recepção: primeiro, seguindo a Estética da Recepção, ele fala das pesquisas que avaliam os resultados dos contatos dinâmicos entre textos e leitores concretos; em seguida ele recorre à História Cultural, que também tem se dedicado às obras literárias, mas com atenção voltada principalmente para a história dos livros, o que abrange a produção, a circulação e os usos desses textos ao longo do tempo.

Para discorrer um pouco mais sobre as diferentes formas de recepção, leiamos palavras de Ugo Volli que, em seu *Manual de Semiótica*, escreveu: “Toda comunicação pressupõe [...] um ato de recepção: uma empírica, nos atos comunicativos alcançados; uma autorrecepção, e um certo modelo de recepção virtual (isto é, certas hipóteses sobre o possível receptor)” (VOLLI, 2012, p. 22-23). Quer dizer que, segundo Volli, há três tipos de recepção que podem ser estudadas: uma delas é a que foi chamada “autorrecepção”. Essa é difícil de abordar, mas sempre está presente já que todo autor é também o primeiro leitor de sua obra. Outra forma de

recepção é a que Volli chamou de “recepção virtual”, em que se estuda a recepção que o próprio texto pressupõe se dirigindo a um leitor modelo. O estudo dessa recepção ainda se mantém limitado ao texto; o crítico procura no próprio texto os protocolos que procuram reger a produção de sentidos e conduzir o leitor a uma recepção ideal. Como resultado dessa crítica da recepção virtual chega-se a construir um leitor hipotético, muitas vezes chamado de *leitor implícito*.<sup>54</sup> Por último, ainda seguindo Hugo Volli, pode-se estudar a recepção empírica, que é a leitura que cada leitor concreto faz da obra. Na recepção empírica o leitor visto como sujeito autônomo na criador de sentidos e o autor já não tem controle sobre sua obra e seus efeitos; aí entram em cena fatores extratextuais (fisiológicos, históricos e bibliográficos, como sugeriu Jean Marie Goulemot (2011, p. 107-116)) que podem produzir resultados absolutamente imprevistos.

Desses diferentes tipos de recepção a que mais interessa aos leitores da Bíblia como literatura é, sem dúvida, aquela que chamamos de recepção virtual. Discorrendo sobre essa preferência, os autores de *A Bíblia Pós-Moderna* afirmaram que este interesse se deve à Crítica Histórica que marcou os estudos bíblicos modernos e cujas heranças ainda refletem nas novas formas de ler a Bíblia. Segundo os autores os estudos sobre a recepção dos textos bíblicos estão defasados, os pesquisadores ainda julgam haver um sentido correto a ser descoberto no texto, uma leitura mais próxima àquela das primeiras comunidades leitoras históricas (VV.AA., 2000, p. 59-63). Para os autores de *A Bíblia Pós-Moderna*, “O passo que os críticos bíblicos ainda não deram é admitir que o leitor implícito para quem eles leem são eles mesmos [...]” (2000, p. 62).

Das obras que examinamos no capítulo 3 a que tratou mais diretamente desse tipo de recepção ideal foi o manual de crítica narrativa de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, no qual encontramos um espaço dedicado ao exame daquilo que os autores chamaram de *instâncias narrativas* (2009, p. 13-29). Ali ficou claro o desinteresse dos autores pelo *leitor real*, que segundo eles “não é do campo da narratologia” (2009, p. 27). Essa Narratologia que Marguerat e Bourquin nos apresentaram desenvolve seus estudos da recepção de maneira sincrônica e se define como uma crítica do tipo pragmática, que “[...] questiona o texto a partir dos efeitos que

---

<sup>54</sup> O termo *leitor implícito* ficou conhecido a partir da década de 1970 através do trabalho de Wolfgang Iser, em contraponto ao *autor implícito* que havia sido cunhado por Wayne C. Booth em 1961 (ANDERSON, 1994, p. 27-28). Todavia, é bom saber que há diferentes desenvolvimentos desse tipo de recepção virtual sendo aproveitados pelos estudos bíblicos (RESSEGUIE, 2005, p. 30-33).



exerce no leitor; observa os indícios pragmáticos, que são as instruções que sugerem ao leitor de que maneira o texto quer ser recebido” (2009, p. 19).

Há, portanto, nas novas abordagens bíblicas um comprovado interesse pela recepção virtual, o que é uma busca por indícios textuais que indiquem como a própria obra quer ser recebida. Assim sendo, parece justa a avaliação que os autores de *A Bíblia Pós-Moderna* fizeram da conjuntura dos estudos bíblicos na América do Norte de meados dos anos 90:

[...] os estudos bíblicos ainda não começaram a tratar seriamente da história da recepção de textos bíblicos. Enquanto se concentrarem no leitor implícito e no narratário *nos* textos bíblicos, os críticos da resposta do leitor continuarão a se descuidar da recepção *de* textos bíblicos pelos leitores de carne e osso. (VV.AA., 2000, p. 44-45)

Este estado pode ser notado desde quando Robert Alter publicava *A Arte da Narrativa Bíblica* no começo dos anos 1980. Steven Weitzman observou que naquela famosa obra Alter se ocupava com uma leitura estrutural, com a valorização das artimanhas narrativas da literatura bíblica, com os problemas da fragmentariedade dos textos bíblicos e com o papel dos supostos redatores na construção de uma rede literária coerente. Entretanto, os estudos literários daquele tempo e lugar já haviam caminhado mais que isso e, se afastando do Estruturalismo, estavam voltados para a recepção em termos bem mais abrangentes, lidando com a autonomia do leitor empírico na produção de sentidos no ato da leitura. Por isso Weitzman considerou aquele trabalho de Alter mais uma manifestação de conservadorismo que uma inovação no campo dos estudos literários:

Ler a Bíblia desse modo pode, mesmo naquela altura, ter soado como uma inovação para muitos estudiosos da Bíblia, mas no campo dos estudos literários, isso pareceu ser um movimento conservador, ou pelo menos de preservação, um esforço para sustentar um certo modo de ler literatura. (WEITZMAN, 2007, p. 201. Tradução nossa)

Mesmo admitindo alguma lentidão no processo de atualização dos estudos bíblicos, devemos reconhecer que as coisas têm caminhado de modo positivo. Por exemplo, na obra que lemos de José Pedro Tosaus Abadía a importância do leitor empírico está bem admitida. O autor distingue três tipos de leitores: o *leitor original*, buscado pelas pesquisas bíblicas de cunho historicistas que se interessavam pelos perfis dos públicos que supostamente receberiam as obras no tempo de sua publicação original; o *leitor posterior*, que é leitor real, objeto de estudo da História da Leitura; e o *leitor implicado*, que é outro modo de se referir ao leitor implícito ou modelo (2000, p. 129). No caso específico de Tosaus Abadía notamos um interesse maior pelo *leitor posterior*, pelo leitor de carne e osso e sua relação criativa com a obra que lê (2000,

p. 129-137). Isso parece ter relação com o interesse do autor pelas hermenêuticas eclesiais, apropriações religiosas dos textos bíblicos que expressam claramente o modo como diferentes leitores criam sentido a partir do contato com as mesmas obras literárias.

A fim de mencionarmos mais exemplos podemos colocar em pauta a produção da revista *Oráculo*, um periódico brasileiro que tem incentivado essa pesquisa bíblica contemporânea.<sup>55</sup> Um exemplo da contribuição do periódico é o artigo de Leslie Alexander Milton de 2005, que tratava da História da Recepção na pesquisa bíblica inglesa e defendia que o ponto de vista dos estudos da recepção “permite levar a sério interpretações do texto bíblico feitas por leitores que não são, e até não querem ser, reconhecidos como teólogos” (MILTON, 2005, p. 23). Outro estudioso interessado na recepção empírica dos textos bíblicos publicado por *Oráculo* é Antonio Paulo Benatte, que também tem um artigo que aborda a disciplina intitulado *História da Leitura e História da Recepção da Bíblia* (2007). Nesse trabalho o autor define a área de estudos dizendo:

Em sentido lato, a história da recepção pode ser definida como a história das apropriações e das interpretações sucessivas de um patrimônio cultural qualquer legado pela tradição num curso de longa ou muito longa duração. Em sentido estrito, a originalidade, singularidade e especificidade das recepções dos textos bíblicos – recepções consideradas isoladamente ou em série – constituem o objeto da história da recepção da Bíblia (2007, p. 64-65).

Noutro trabalho que aborda o mesmo tema Benatte postula que a História da Recepção:

[...] nega a existência de um sentido independente de uma interpretação criadora por parte do leitor: o texto e seus mutantes sentidos só se concretizam mediante o trabalho cognitivo e semiótico da leitura, entendida como uma operação de produção de sentido dotada de historicidade própria. (2012, p. 11)

Aqui se reconhece como cada leitura, por mais divergente que seja das demais, pode ser julgada não somente em relação às supostas intenções do texto, mas principalmente a partir de fatores históricos que envolvem cada leitor e seu ato único de leitura: “Desse ponto de vista, não existe significado correto nem leitor ideal: um e outro são representações historicamente construídas no(s) contexto(s) de relações sociais, culturais e políticas historicamente determinadas” (BENATTE, 2012, p. 14).

---

<sup>55</sup> *Oráculo* é um periódico on-line, vinculado a um grupo de estudos de mesmo nome ligado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. A revista reúne pesquisas dedicadas especialmente aos misticismos da apocalíptica judaica e cristã. O periódico pode ser acessado em [www.oracula.com.br](http://www.oracula.com.br).

O coordenador da revista *Oracula*, Paulo Augusto de Souza Nogueira, além de incentivar a produção científica da área promovendo a produção coletiva, também tem defendido com as próprias palavras a necessidade de se estudar a recepção empírica dos textos bíblicos. Ele demonstra seu interesse na prática através de exercícios de leitura publicados em *A Bíblia sob Três Olhares* (LEONEL (et. al.), 2011), e num artigo recente em que argumenta em favor de uma renovação da exegese bíblica, dizendo:

O trabalho do exegeta apenas se inicia no estudo da composição do texto: o sentido pleno do texto ainda está para se revelar, em diferentes momentos, em diálogo com outros textos. Depois do estudo da gênese do texto, ele deve persegui-lo em sua história de releituras e em sua atividade incessante de criação de novos textos na cultura. (NOGUEIRA, 2012, p. 30)

Deveras, a História da Recepção é uma disciplina inclusiva, que considera a relevância de toda forma de leitura demonstrando, inclusive, quão transitórias as intenções autorais que os exegetas descobriram ou inventaram podem ser.

É verdade que os trabalhos produzidos sobre a recepção empírica dos textos bíblicos no Brasil ainda são poucos e que, como vimos, geralmente não constam na maioria dos livros publicados sobre a abordagem literária da Bíblia. Todavia, olhando com mais cuidado para a produção brasileira e mais recente, podemos dizer que há um número crescente de estudiosos interessados na disciplina, e tudo indica que o futuro dos estudos bíblicos brasileiros nos oferecerá excelentes frutos.

#### ***4.1.5 Uma Nova Perspectiva de Unidade Textual***

Para aqueles que criticam de maneira mais ferrenha as abordagens religiosas da Bíblia que se fizeram no passado, a crença numa atuação divina (e monoteísta) no processo de criação dos textos bíblicos induziu os leitores religiosos a ignorarem aspectos literários importantes desses textos, tais como as inúmeras diferenças entre os livros bíblicos que decorrem da multiplicidade de autores que os escreveram em diferentes espaços e momentos históricos. A ideia de que Deus é o autor da Bíblia teria imposto a (falsa) certeza de que a Bíblia é uma unidade perfeita, coesa como um romance de vários capítulos produzido por um único e competente autor. Nós concordamos com essas críticas e, para demonstrar como esse impedimento se dá, transcreveremos abaixo algumas linhas de um autor protestante que

defendeu há poucas décadas uma visão religiosa e conservadora sobre a unidade literária da Bíblia:

Ela (a Bíblia) é, em última análise, o produto de uma mente única, a corporificação de um único princípio frutífero que se ramifica em várias direções. As suas diferentes partes são mutuamente dependentes, e todas, juntas, são subservientes ao organismo como um todo. A própria Escritura testifica de sua unidade de várias formas [...] Todos os livros da Bíblia têm seu centro de ligação em Jesus Cristo. Todos eles se relacionam à obra da redenção e à fundação do Reino de Deus na terra [...] O fato de que 66 livros, que surgiram gradualmente no curso de 1600 anos, revelem tão grande e notável unanimidade, tem sido uma das maravilhas das eras. (BERKHOF, 2004, p. 42-43)

Lidando também com essa tradição religiosa de leitura e considerando especificamente os grupos pentecostais brasileiros, Antonio Paulo Benatte escreveu:

Os pentecostais, mesmo os mais iletrados, não desconsideram a pluralidade de autores humanos do conjunto de livros que compõem as Escrituras; mas a noção de inspiração divina – a crença que os textos foram escritos por pessoas que tiveram uma experiência direta com Deus mediante a manifestação do Espírito Santo – faz do Espírito o autor capaz de transcender essa diversidade e, portanto, tornar-se uma figura de Autor. (BENATTE, 2012, p. 21)

A unidade da Bíblia, seja ela atribuída aos gostos e escolhas de comunidades leitoras ou à força de uma atuação divina, é uma questão que tem ocupado pensadores desde os primórdios da literatura bíblica e continua lançando desafios aos críticos modernos. A *Exegese Histórico-Crítica* tratou da questão a seu modo e, colocando a racionalidade acima da tradição religiosa, apontou as incoerências e incoesões que encontrava nos textos expondo a fragilidade dessa ideia de unidade perfeita. Mas esse tipo de crítica acabou segmentando sobremaneira os textos: delimitou perícopes, identificou extratos composicionais, reconstruiu (ou criou) fontes pré-textuais, elegeu porções mais antigas e historicamente plausíveis e desprestigiou passagens de caráter mitológico. Por fim, a tradição resistiu aos supostos ataques acadêmicos e sustentou o cânone; a Bíblia continuou sendo um só livro apesar da fragmentariedade conhecida, e continuou repleta de elementos fantásticos que, aliás, podem ser vistos como os mais interessantes do ponto de vista literário.

Certamente há muitas similaridades temáticas e linguísticas entre as dezenas de livros que compõem o cânone bíblico; eles nasceram e circularam como parte de um mesmo sistema literário antigo, foram editados, copiados e preservados por comunidades cujas práticas de leitura eram semelhantes, mas isso tudo não deve obscurecer a individualidade de cada um desses livros.

Uma posição menos radical entre fragmentariedade e unidades bíblicas está sendo desenvolvida nas últimas décadas pelos proponentes das abordagens literárias da Bíblia. Como temos visto, essas novas abordagens se caracterizam, dentre outras coisas, pela substituição das antigas mediações religiosas na leitura por outras de tipo acadêmico/literárias, o que nos leva a supor que atualmente as pesquisas continuem negando que a Bíblia possa ser encarada como uma unidade literária perfeita, o que só se pode admitir a partir da crença na atuação divina em sua composição. João Leonel, um dos proponentes das abordagens literárias da Bíblia na contemporaneidade, escreveu: “[...] a ideia de um grupo de livros considerado como unidade acarreta dificuldades para que se considere a Bíblia como literatura, visto que uma perspectiva ‘teológica’ passa a ocupar o foco central em sua interpretação” (2008, p. 7). Por outro lado, os estudos literários da Bíblia têm, nas últimas décadas, encarado a questão da unidade bíblica dispondo de instrumentos mais atuais, e é isso que tem levado os novos críticos a resultados diferentes daqueles obtidos pela crítica histórica:

A aproximação literária pergunta pela força do conjunto. Mesmo quando um estudo literário concreto concentra-se num texto minúsculo, situa sempre o fragmento no contexto imediato e no conjunto do escrito. Seu esforço é penetrar no sentido do fragmento concreto indo, em seu estudo, da parte para o todo e do todo para a parte. Isto permite uma percepção melhor do significado de uma obra literária, bíblica ou não, e de cada uma de suas partes. (TOSAUS ABADÍA, 2000, p. 25)

Antônio Magalhães, tentando definir o que é ler a Bíblia como literatura, notou como os adeptos dessas novas formas de ler lançam um olhar diferente sobre as narrativas bíblicas, tentando considerar sua evidente fragmentariedade dentro de unidades narrativas lógicas. Suas palavras nos fornecem outro exemplo:

A Bíblia é lida em sua pluralidade de narrativas, mas a partir de certa continuidade que existe nas “biografias” de seus personagens, algo importante para boa parte da literatura. Um dos pressupostos é que a Bíblia é rica e plural. Nela não encontramos personagens repetitivos, todos são marcados pela intensidade e pela diversidade de ações. Mas isto não tira certa continuidade, o que faz parte das técnicas narrativas sobre personagens: eles podem oscilar em sua trajetória, mas sempre haverá continuidades. (MAGALHÃES, 2008, p. 9)

Mas foi Robert Alter quem operou a mudança mais significativa nos paradigmas relativos à unidade literária dos textos bíblicos para as novas gerações. Consciente de que os livros da Bíblia Hebraica nasceram da coleção de fragmentos textuais, Alter sugeriu que esses livros passaram por um competente trabalho redacional que foi capaz de dar a essas heterogêneas coleções a unidade que precisavam, e que isso é quase sempre constatável, caso

nos esforcemos por compreender a lógica redacional dos antigos escritores israelitas (ALTER, 2007, p. 200, 207-208, 210, 219):

A abordagem de Alter destacou a coerência e (pelo menos editorial) unidade do texto bíblico em um momento em que um número crescente de estudiosos da Bíblia estavam sensíveis à sua incoerência e tensões internas. Atribuiu-se ao autor ou editor bíblico uma maestria, um controle sobre o significado do texto bíblico, numa época em que muitos estudiosos estavam mudando o foco para os leitores e como eles impõem significado para o texto. O objetivo principal de Alter como intérprete foi dar conta de algo no mundo, os textos bíblicos como eles realmente existem, quando muitos estudiosos tinham mais a intenção de enfatizar a indefinição da literatura bíblica, ou a impossibilidade de objetividade [...] (WEITZMAN, 2007, p. 200. Tradução nossa)

Se aceitar a proposta de Alter o leitor moderno poderá avaliar a coerência das narrativas bíblicas sem ter que segmentar e datar cada porção de texto como faziam os antigos exegetas, porém, terá que se acostumar a um novo esforço interpretativo para descobrir a unidade nem sempre aparente. Umberto Eco disse certa vez que “toda mensagem secreta pode ser decifrada, desde que se saiba que é uma mensagem” (2006, p. 122). Isso ajuda a entender parcialmente os motivos da rápida aceitação da proposta de Robert Alter: ele nos disse que mesmo os textos bíblicos mais incoerentes, as narrativas mais incoesas, possuem uma lógica interna que podemos tentar decifrar. A busca e a possível descoberta dessa lógica dependem, evidentemente, da crença de que há por trás do texto uma identidade autoral inteligente.

Nisso tudo vemos que o estudo literário da Bíblia volta a considerar o cânon como obra autoral, ainda que não divina. Assim fazendo, não apenas a fragmentariedade das perícopes passa a ser objeto de estudo, como também o formato tradicionalmente conhecido da coleção canônica e os possíveis sentidos pretendidos pelos redatores desse livro. Noutras palavras, pode-se estudar não apenas as intencionalidades dos textos bíblicos individualmente, mas também os significados provocados (intencionalmente ou não) pela reunião dos livros numa obra coletiva. Essa é uma das propostas feitas por Eliana B. Malanga, que escreveu: “Ao se configurar o cânon bíblico, formou-se uma nova estrutura, não prevista anteriormente, que apresenta multivocidade pela justaposição de passagens distantes entre si” (2005, p. 131).

Depois do sucesso da citada obra de Robert Alter e de sua maneira de lidar com passagens incoerentes que se sucedem na Bíblia Hebraica, Jacques Berlinerblau apresentou, num artigo de 2004, críticas sensatas a algumas das ideias defendidas por Alter. Ele observou que há um pressuposto questionável por trás de sua hipótese quanto à lógica perdida dos redatores bíblicos. Segundo o autor, essa ideia de que no fim de um complexo processo criativo

coletivo um único redator trabalhou o texto bíblico em sua edição final, convenientemente torna os métodos dos críticos modernos mais aplicáveis ao estudo dos textos bíblicos (2004, p. 12-14). Berlinerblau defende que os adeptos dessa teoria do editor final atribuem um valor quase sobrenatural à habilidade desses supostos redatores, e que o pressuposto leva os tais a mascarar os mais evidentes problemas de coesão e coerência textuais (2004, p. 15). Para ele, Alter e outros críticos fazem assim uma espécie de “adulação mística das Escrituras” (2004, p. 16). Negando que textos fragmentários como a maioria dos que compõem o Antigo Testamento possam ser abordados como produtos de um único autor ou redator, Berlinerblau defendeu que os estudiosos da literatura bíblica devem desenvolver meios particulares para estudar literariamente essas criações coletivas e “trans-históricas” que são os livros bíblicos (2004, p. 24-25). Assim, apontando para um ponto problemático das práticas daqueles que leem a Bíblia como literatura, ele também acabou defendendo a manutenção de alguns métodos interpretativos mais tradicionais.

Talvez a ideia de “arte compósita” proposta por Robert Alter não traga uma solução plenamente satisfatória para aqueles antigos problemas relativos às narrativas bíblicas. Temos que reconhecer que ao adotá-la por vezes acabamos forçando a descoberta de mensagens secretas que talvez nunca tenham existido. Mas, no fim das contas, nem Berlinerblau nem qualquer outro estudioso por nós conhecido apresentou uma proposta capaz de substituir aquela de Robert Alter em sua eficácia. Vale supor que exista por trás de alguns críticos de Alter uma resistência conservadora às novidades trazidas de fora, dos estudos literários seculares, que em geral evidenciam as limitações dos métodos mais antigos. De nossa parte a posição mais sensata parece ser a que assimila as novas teorias sem negligenciar as antigas.

## **4.2 EXEMPLOS DE LEITURA**

Uma das afirmações mais recorrentes em nosso trabalho é a de que há, se tentamos reduzir as muitas formas de ler a Bíblia como literatura a estereótipos, no mínimo duas linhas de análises distinguíveis no cenário brasileiro. Dissemos que há os críticos seculares que introduziram a Bíblia em seu repertório e defendem que é possível estudar seus textos sem a tradicional mediação religiosa. Também dissemos que há os teólogos e exegetas que têm se dado conta da superação dos pressupostos que regem a abordagem histórico-crítica e se voltam cada vez mais para as teorias literárias contemporâneas em busca de instrumentos mais atuais para suas leituras. Essa condição bipartida foi expressa quando, apresentando as principais

publicações da área no cenário editorial brasileiro, mostramos que há títulos que são publicados por editoras não religiosas e títulos publicados por editoras religiosas. Com isso, podemos dizer que a abordagem literária da Bíblia não é apenas a aplicação das teorias literárias do século XX por parte de alguns exegetas, um aperfeiçoamento dos métodos religiosos de análise; tampouco ela se resume à inclusão da Bíblia num cânone literário ocidental. Esse modo de ler a Bíblia é, na realidade, um novo encontro entre sistemas literários que se evitavam.

O próximo item tem o propósito de aprofundar essa discussão, exemplificando através da análise de diferentes leituras como tem se dado esse encontro entre críticos seculares e exegetas numa nova forma de ler a Bíblia. Vamos mudar nossa abordagem e dedicar algumas páginas às análises produzidas por outros autores que também aparecem no cenário editorial brasileiro lendo a Bíblia literariamente, autores que põem em prática os conceitos que analisamos nas últimas páginas. No contato com seus trabalhos não somente conheceremos novos autores e títulos importantes da área como verificaremos o funcionamento dos pressupostos teóricos anteriormente apontados.

#### ***4.2.1 Harold Bloom: Lendo a Bíblia em Busca de Sabedoria***

O primeiro leitor que colocaremos em pauta nesta seção é Harold Bloom, que nasceu em Nova York em 1930 e atualmente é professor na Universidade de Yale. Ele se tornou internacionalmente famoso como crítico literário e é importante em nossas páginas por ter produzidos vários trabalhos relacionados à Bíblia que se destinam a leitores não necessariamente religiosos. Bloom, portanto, vai nos servir como exemplo de leitor que não foi treinado na exegese bíblica e cuja atividade profissional não esteve diretamente ligada a instituições religiosas.

A exposição mais transparente que encontramos da prática de leitura bíblica de Bloom está em uma obra que ainda não foi publicada no Brasil; trata-se de *The Shadow of a Great Rock: A Literary Appreciation of the Kings James Bible* (BLOOM, 2011). Mais precisamente, essa exposição se encontra na introdução da obra, a qual foi intitulada exatamente como: “Introduction: The Bible as Literature”. Nós vamos apontar rapidamente alguns dos tópicos tratados pelo autor nessa introdução, tirando deles as primeiras conclusões sobre o modo como um crítico literário secular pode ler a Bíblia:



Primeiro, como o título da obra já apontava, Bloom lida com a King James, versão da Bíblia em língua inglês publicada em 1611 que foi produzida por especialistas de Westminster, Oxford e Cambridge, sob as ordens do rei James I. Para vários estudiosos da literatura inglesa a King James é “[...] uma obra-prima do inglês escrito, uma das obras literárias de maior excelência jamais produzidas no idioma [...]” (FISCHER, 2006, p. 228). Por isso boa parte da introdução de Harold Bloom a *The Shadow of a Great Rock* é dedicada à história da King James, o que já demonstra que para ele o que importa não é a Bíblia em hebraico, os textos mais antigos que o tempo preservou e que, talvez, preservem com maior fidelidade a memória dos israelitas da antiguidade. Bloom está interessado no texto bíblico que o leitor comum de seu ambiente lê, texto que os principais escritores ingleses conheceram; com isso ele adota, para falar da Bíblia e suas relações com a literatura inglesa, a versão mais famosa que sua língua produziu. Essa é uma das diferenças que mais se nota entre as recentes abordagens literárias da Bíblia e as análises baseadas nos métodos histórico-críticos. Os críticos literários colocam sua atenção sobre o texto final, sobre uma tradução ou edição da Bíblia que lhes convém, que é mais popular, ou sobre qualquer versão que tenham em mãos. Para eles, duas edições ou traduções da Bíblia são dois textos diferentes e merecem estudos individualizados. Esse tipo de abordagem faz com que as habilidades de traduzir e lidar com variantes presentes em manuscritos antigos, antes exigidas dos exegetas pelas escolas tradicionais de interpretação bíblica, deixem de ser necessárias para que se produza um trabalho academicamente aceitável sobre os textos bíblicos.

Ainda na introdução de *The Shadow of a Great Rock* Harold Bloom nos dá várias demonstrações de como as mediações religiosas, ainda que rejeitadas, estão presentes em todas as abordagens bíblicas da atualidade. Por exemplo, comentando a expressão “Bíblia como literatura” ele reconhece que seria estranho falar em “A Ilíada como literatura” ou “Platão como literatura”; porém, reconhece que a Bíblia ainda hoje tem uma “aura” espiritual que levou à criação de uma abordagem não convencional, não religiosa, a qual é assim identificada. Escrevendo sobre si mesmo, Bloom admite que também foi “criado para acreditar na Tanach, a Bíblia Hebraica”, mas conclui dizendo que para ele, talvez por sua formação acadêmica, é impossível usar esses textos para crer em Yahweh, como sugere a tradição e as próprias edições do texto. Noutro momento Bloom afirma que uma apreciação literária da King James corre o risco de produzir *blasfêmias*, o que obviamente não o assusta. Isso é assim porque ele entende que a característica mais poderosa dos textos do Antigo Testamento é presença de um Deus absolutamente ultrajante que as teologias costumam mascarar, mas que com frequência se

revela mal-humorado, violento, perigoso, insondável. Veremos que esse olhar dogmaticamente livre que se volta para a construção literária desse Deus personagem é um traço comum às análises de Harold Bloom.

Feitas essas considerações preliminares a partir da introdução de *The Shadow of a Great Rock* vamos nos concentrar nas primeiras páginas de outro título do mesmo autor, este sim, publicado em língua portuguesa. Nosso foco recairá sobre *Onde Encontrar a Sabedoria?*, obra original de 2004 que foi publicada no Brasil em 2009 pela editora Objetiva, inclusive na edição de bolso que manuseamos. Nosso objetivo é, mais uma vez, verificar como um crítico literário não especializado nos textos bíblicos lida com essa literatura e quais são as vantagens e desvantagens dessa posição. Isso faremos tentando dar continuidade à pesquisa realizada no capítulo anterior. E para evitar os equívocos próprios das generalizações, procuraremos separar, dentre os resultados dessa análise, o que se deve aplicar apenas a Bloom como leitor.

Como o título sugere, em *Onde Encontrar a Sabedoria?* Harold Bloom se concentra em textos bíblicos de um gênero específicos, o dos textos sapienciais, e já na abertura da obra declara abertamente que essa escolha “[...] resulta de uma necessidade pessoal, e reflete a busca de um saber que possa aliviar e esclarecer os traumas do envelhecimento, do convalescimento após doença grave, e do pesar causado pela perda de amigos queridos” (2009, p. 13). Desvinculado das instituições religiosas ele vai à Bíblia sem a tradicional mediação eclesial e formula seus próprios conceitos. Aparentemente a fé cristã norte-americana não o satisfaz, pelo que rejeita as leituras religiosas das instituições estadunidenses e vai direto aos textos bíblicos com total liberdade criativa. Diante da poesia de Jó (especialmente dos capítulos 28 e 41) o autor/leitor fica extasiado; encontra conforto na ideia de que Deus é incompreensível mesmo na Bíblia e, em dado momento, chega a declarar que “O Deus norte-americano, a exemplo do Jesus norte-americano, é, surpreendentemente, ‘não bíblico’” (2009, p. 34-35).

Nas páginas do livro colocações pessoais como essas são frequentes, mas, como sempre, é difícil mensurar a influência da biografia do autor real na leitura bíblica que ele faz. Todavia, se na leitura nos deparamos com tais palavras, estamos sendo convidados a considerar a autoconsciência desse autor-modelo chamado Harold Bloom, homem de idade avançada e saúde débil, como parte do conteúdo.

Mas não são apenas as saídas bíblicas para as crises existenciais que importam a esse autor/leitor. Logo na primeira página Bloom expõe os “critérios” de suas avaliações literárias:

Recorro a apenas três critérios em relação ao que leio e ensino: esplendor estético, força intelectual e sapiência. Pressão social e modismo jornalísticos conseguem obscurecer, durante algum tempo, tais padrões, mas Obras Datadas jamais sobrevivem. A mente sempre volta às suas próprias necessidades de beleza, verdade, discernimento. (2004, p. 13)

Essas palavras nos remetem à discussão de nosso primeiro capítulo, no qual tratamos do problema que é definir o que é literatura. Aqui, Bloom atribui valor positivo às obras que, segundo seu julgamento, se desenvolvem a partir de um ideal estético e empregam erudição e sapiência; ele mesmo tenta explicar tais características recorrendo a termos como “beleza”, “verdade” e “discernimento”. Nas mesmas linhas o autor pejorativamente chama de “Obras Datadas” aquelas em que, supostamente, tais virtudes (“esplendor estético, força intelectual e sapiência”) estão ausentes. Elas são “datadas” porque se sobressaem apenas por um período limitado de tempo, por conta de forças externas à obra relacionadas ao mercado editorial, à publicidade, a modismos etc. Assim, aqui também é feita uma distinção entre alta e baixa literatura, entre textos clássicos e duráveis e outros transitórios, e essa rotulação, que como já vimos é imprecisa e geralmente preconceituosa, é o que permite a Harold Bloom decidir quais são os títulos clássicos ou canônicos da literatura ocidental que podem constar em suas obras de crítica literária.

Já dissemos que, embora reconheçamos as diferenças entre textos e textos, sempre desconfiamos desses limites rígidos que são estabelecidos entre as obras literárias. Sem voltar àquela discussão, importa notar que os textos bíblicos, especialmente os do Antigo Testamento, ocupam um lugar de destaque nas obras de Bloom, pois curiosamente atentem às suas expectativas. Lendo o livro de Jó ele não hesita em declará-lo (ao menos parcialmente) “o maior triunfo estético da Bíblia Hebraica”, e “a joia da poesia hebraica” (2009, p. 25, 35). Ele considera textos como esses dignos de um lugar entre as mais belas, eruditas e sábias obras da literatura universal, o que nos mostra como as últimas décadas cambiaram o modo como os críticos literários veem a Bíblia. A pergunta que ainda fazemos é se essa mudança se deve realmente a uma avaliação mais acurada da literariedade bíblica, ou se ela é um efeito dos juízos construídos sobre os valores estéticos desses textos ao longo das últimas décadas por *autoridades* como Erich Auerbach, Roland Barthes e Northrop Frye. Ou seja, como a Bíblia continua sendo a mesma, talvez os valores incutidos no sistema literário em que Bloom se inclui exerçam o papel mediador que leva este e outros críticos literários da atualidade a oferecer novos e favoráveis juízos sobre os textos bíblicos, impulsionando uma produção crítica que nós temos chamado de *Bíblia como literatura*.

E após essas anotações gerais sobre *Onde Encontrar a Sabedoria?* faremos um recorte ainda mais rigoroso em nosso campo de observação para ler apenas o capítulo 1, que é o que trata mais diretamente de alguns livros bíblicos, a saber: Jó e Eclesiastes. Uma das questões que importa quanto a essa análise, feita por um crítico cuja formação não se deu especificamente sobre a literatura bíblica, é saber se ele conhece os resultados mais relevantes das pesquisas realizadas no campo dos estudos bíblicos. No caso de Bloom, ainda que se possa discutir quão atualizado é seu conhecimento desta área, ao menos constatamos que ele maneja com razoável experiência as teorias mais conhecidas em relação à autoria e diferentes fontes do Antigo Testamento. No começo do capítulo ele nega a tradição cristã que atribui a personagens ilustres como Moisés, Davi e Salomão a autoria de livros bíblicos e demonstra conhecer as hipóteses sobre as fontes J (Javista), E (Elohista), P (Sacerdotal) e D (Deuteronomista) (2009, p. 23-24). Harold Bloom não é, portanto, um crítico literário qualquer que em dado momento resolveu ler a Bíblia para também vender livros a leitores cristãos. O que ocorre é que Bloom, além de ter nascido numa cultura em que a Bíblia é um patrimônio bem mais disseminado que no Brasil e ter o gosto pela literatura aperfeiçoado pela profissão que escolheu, capacitou-se para ler a Bíblia literariamente.

Antes de abordar os livros que mais o interessam (Jó e Eclesiastes) Bloom dedica uma página ao livro de Provérbios, que costuma ser lembrado quando falamos da literatura bíblica sapiencial. Neste ponto encontramos algo que merece uma citação:

O Livro de Provérbios, embora alguns dos aforismos ali incluídos pertençam à era salomônica, provavelmente, sucede à era do Redator, termo utilizado para designar o editor genial que coligiu a estrutura que compreende de Gênesis a Reis, na Bíblia Hebraica, conforme hoje a conhecemos. (2009, p. 24)

Não é o que Bloom fala sobre Provérbios que chama a nossa atenção, mas a maneira despreocupada como emprega um aparente senso comum quanto à redação dos textos bíblicos. Ele inclusive usa a letra maiúscula para afirmar a possível existência de um “Redator”, que é tratado como autor empírico, avaliado como “editor genial” e único. Vemo-nos forçados a voltar à crítica feita pelo já citado Jacques Berlinerblau (2004), para quem os críticos literários modernos (como Harold Bloom) pressupõem para cada livro bíblico (ou conjunto de livros) a existência de um redator que trabalhou as fontes mais divergentes para compor a edição que temos hoje. Berlinerblau aponta que fazendo assim tais críticos simplesmente saltam sobre os problemas inerentes ao processo de autoria coletiva da Bíblia e passam a ler seus textos como se fossem obras modernas de autores únicos. Essa acusação ganha força diante das palavras

citadas de Harold Bloom que, deveras, ainda que conheça as teorias sobre as fontes do Antigo Testamento, trata o livro de Provérbios como o projeto de um único redator, que inclusive é considerado “genial”.

Indo mais fundo no modo como Bloom trabalha os autores ou redatores bíblicos, leiamos mais algumas de suas palavras: “Tenho certas dúvidas quanto à nacionalidade e ao credo professado pelo sábio autor de Jó, assim como continuo me atendo à dedução de que ‘J’, no que se refere à Bíblia Hebraica, pode ter sido uma mulher hitita” (2009, p. 27). Vê-se que nessas linhas Bloom vai bem mais longe em suas conjeturas. Ao tentar delinear alguns traços característicos do autor do livro de Jó, era natural que ele procurasse por ideologias implícitas, ou por traços de personalidade dados ao narrador bíblico; contudo, Bloom chega mesmo a fazer suposições muito vagas sobre a nacionalidade e as crenças pessoais do “sábio” autor de Jó. Pior, ele arrisca palpites sobre o sexo do autor empírico da já polêmica fonte Javista. Em outra obra de Bloom (*Abaixo as Verdades Sagradas*) encontramos palavras ainda mais diretas que nos mostram quão conservadora pode ser sua posição diante das críticas de muitos teóricos atuais contra essas análises biográficas: “A autoria está um tanto fora de moda no momento, devido às preferências parisienses, mas, a exemplo das saias mais curtas, também a autoria sempre volta” (BLOOM, 2012, p. 13).

Certamente é bom lembrar que nossa crítica a Harold Bloom, que pode naturalmente ser questionada, não deve ser estendida a todos os leitores da Bíblia como literatura. Parte de suas pressuposições, que nós consideramos limitações e conservadorismos, são pontuais e particularidades do Harold Bloom (autor modelo) que encontramos ao ler o primeiro capítulo de *Onde Encontrar a Sabedoria?*. Entretanto, essas mesmas limitações nos ajudam a compreender as acusações de Jacques Berlinerblau (2004) que, como já vimos, alegou que alguns proponentes das abordagens literárias da Bíblia querem mesmo é *varrer para debaixo do tapete* as dificuldades que sempre tivemos para lidar com a fragmentariedade bíblica.

Voltando à obra, vejamos o que Bloom escreveu sobre o autor de Jó noutra ponto: “Mas o poeta do Livro de Jó (seja lá quem for – sequer sabemos se era israelita), provavelmente, não escreveu o Prólogo [...] O Epílogo inepto é um absurdo, escrito por qualquer carola idiota” (2009, p. 27). Está claro que Bloom teve dificuldades em lidar com Jó como unidade literária, e que neste caso foi difícil afirmar que por trás do livro houve um redator genial. Ele parece ter notado um trabalho redacional que teria incluído o prólogo e o epílogo do livro em um ou mais momentos distintos à produção do conteúdo central, mas não considera tais acréscimos adequados. Até aí nada surpreende a pesquisa bíblica tradicional, mas em casos como esse as

novas abordagens literárias procuram sustentar a unidade da obra analisada evitando a seleção artificial de estratos redacionais independentes. Mas justamente aqui Bloom não segue a tendência dos estudos literários e, ao contrário e de forma surpreendente, prefere desvalorizar essas inclusões redacionais e se concentrar no genial autor que escreveu uma hipotética versão original do livro de Jó. O problema dessa decisão já é conhecido: essa versão sem os acréscimos emoldurantes simplesmente não existe mais (se é que um dia existiu), e nesse processo de reconstrução do suposto texto perdido os interesses dos leitores costumam falar mais alto que os elementos textuais.

Passando a outros tópicos, a leitura da Bíblia como literatura, como dissemos, costuma ser uma leitura que evita as considerações sobre o caráter referencial dos signos verbais, fugindo assim das antigas práticas de leitura bíblica e de suas ambições historiográficas. Harold Bloom, quando não está escrevendo sobre autores, serve de exemplo desse tipo de abordagem bíblica contemporânea. Comentando o livro de Jó, ele escreve sobre Deus, Satanás ou Jó como quem lida apenas com personagens literários (2009, p. 27, 30), e se o objetivo do texto bíblico não é informar seu leitor sobre o passado histórico, passa a ter valor a identificação das ideologias que o discurso quer comunicar, assim como a(s) resposta(s) que o livro espera de seu leitor. Bloom procura tais respostas recorrendo à análise das estratégias narrativas do livro de Jó, e nota que a voz divina, que se impõe frequentemente na trajetória do protagonista, opera como um meio de convencer o leitor a aderir mais facilmente à sabedoria expressa no livro: “Deus não defende a própria justiça: Ele nos arrasa, retoricamente [...] Ninguém pode contestar a força literária do Livro de Jó” (2009, p. 34).

Na segunda metade do capítulo 1 de *Onde Encontrar a Sabedoria?* Harold Bloom, ou melhor, aquele autor/leitor idoso que busca conforto na literatura bíblica, passa à leitura de Eclesiastes (ou Coélet), outro livro que é famoso entre os textos sapienciais da Bíblia. Como fizera com Jó, Bloom começa tecendo considerações sobre datação e autoria do texto, e nega que nesse caso existam interpolações tardias e diferentes camadas redacionais (2009, p. 36). Isso facilita o trabalho de um crítico literário moderno que pode lidar com o texto sem ter que se ocupar com aquelas difíceis teorias redacionais extremamente especializadas. Eclesiastes é uma obra pseudoepigráfica; seu autor é desconhecido, mas o texto nomeia seu narrador logo no primeiro versículo, chamando-o de “Pregador, filho de Davi, rei em Jerusalém”. Bloom demonstra aptidão ao lidar com esse tipo de procedimento e reconhece a intencional apropriação de um elemento cultural que celebra o nome do rei Salomão, filho de Davi, como um homem extremamente sábio. Trata-se, obviamente, de um recurso retórico, do emprego de

um nome honroso que dá maior legitimidade ao conteúdo, além de gerar maior interesse na leitura. Bloom afirmou que a alusão a Salomão é “Nitidamente um constructo, a *persona* de Salomão presta-se, de modo admirável, à coesão dos versos” (2009, p. 38).

Novamente o autor é transparente em seus juízos de valor, dizendo: “Eclesiastes é o livro da Bíblia que mais aprecio” (2009, p. 35). Seu apreço, dessa vez, não depende tanto das questões estéticas, mas da afinidade de Bloom com o conteúdo que parece lhe falar mais diretamente àquele já descrito momento de crise humana: “[...] constatei que complicações de saúde, que há cerca de um ano puseram em risco a minha vida, propiciaram-me uma perspectiva mais aguçada para a releitura de Coélet” (2009, p. 36). Mais adiante, depois de citar alguns versos do capítulo 2 de Eclesiastes, os quais tratam da previsibilidade do ciclo de vida dos seres-humanos e da transitoriedade das obras que estes produzem, ele escreve: “Chegando aos 70 anos de idade, poucos de nós conseguem deixar de sentir um calafrio diante desse ritmo repetitivo” (2009, p. 39). Essas são palavras muito interessantes para quem se interessa pelos estudos da recepção, pois temos aqui um leitor que já havia lido esta obra diversas vezes e declara vê-la de um modo novo a partir da nova perspectiva que o envelhecimento lhe trouxe. A nova visão sobre o mesmo livro não pode ser atribuída à leitura mais atenta ou a um aprimoramento das competências do leitor; o que temos é o dinamismo inerente a um texto tradicional que, embora diga sempre as mesmas coisas, pode produzir variadas significações a cada novo ato de leitura. Salta aos olhos quão importante é o papel do leitor e de seu próprio mundo no processo de geração de sentidos.

Harold Bloom, o leitor, está distante da exegese bíblica tradicional em sua prática de leitura, e um dos elementos que mais evidenciam isso é o modo como ele lida com a recepção dos textos bíblicos. Durante sua análise as consultas que faz a outros leitores não se resumem aos comentários, à busca por respostas e interpretações prontas; ele procura um acesso mais amplo à história da leitura a fim de impulsionar a própria produção de sentidos. Por exemplo, ele faz menção a comentários tradicionais e religiosos como os de João Calvino, do estudioso do Antigo Testamento Joseph Blenkinsopp, ou de Marvin H. Pope na coleção *Anchor Bible*. Como faria qualquer exegeta, Bloom também recorre a outros textos bíblicos nalguns pontos e cita até mesmo textos não canonizados como *Jesus ben Sirach* e *Sabedoria de Salomão* como exemplos de textos sapienciais daqueles mesmos lugares e tempos. Mas o mais importante é que, como crítico literário, Bloom não se limita às fontes religiosas, exegéticas ou históricas, ele também cita filósofos como Kierkegaard, Spinoza, Ricoeur, emprega sugestões do crítico

literário Samuel Johnson e se recorda constantemente de obras e autores consagrados como Kafka, Melville, Shakespeare, Blake, Hemingway etc. Isso mostra que seus horizontes literários são amplos, que sua consulta aos demais leitores não é feita em busca da perfeita interpretação, e que a Bíblia é apenas mais um desses muitos livros valiosos que a história nos legou. Entretanto, se por um lado Harold Bloom não está preso às tradições religiosas de leitura, por outro está profundamente inserido num sistema literário que desempenha, a seu próprio modo, o papel mediador. Os autores e textos citados durante sua leitura demonstram que ele não dá valor às “Obras Datadas”, atuando dentro dos limites de um cânone composto por intelectuais, críticos, filósofos, poetas e romancistas que o tal sistema selecionou previamente. Essa é, no fim das contas, a mediação acadêmico-literária de que tratamos antes; ela é, em suma, uma das coisas que nos fazem dizer que Harold Bloom lê a Bíblia *como literatura*.

#### 4.2.2 Jack Miles: *O Biógrafo de Deus*

Agora vamos conhecer a abordagem literária da Bíblia que foi desenvolvida por Jack Miles, um norte-americano que no início de sua carreira manteve uma relação religiosa com a Bíblia através de seu envolvimento com o catolicismo. No livro que vamos estudar somos informados que Miles é um “ex-jesuíta” que estudou na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma e na Universidade Hebraica de Jerusalém, tendo se tornado um especialista em línguas do Oriente Médio (MILES, 2009, p. 557). Mas essas informações biográficas contam pouco para a leitura; o Jack Miles (narrador) que encontramos em *Deus, uma Biografia* é um crítico que se encaixa melhor ao lado dos críticos seculares, e o próprio livro foi publicado no Brasil por uma editora não religiosa, a Companhia das Letras.<sup>56</sup>

Além dos métodos empregados e dos pressupostos assumidos colocarem a abordagem de Miles distante das leituras religiosas, nesta obra ele escolheu trabalhar exclusivamente com a Bíblia Hebraica,<sup>57</sup> o que de certo modo o afasta da tradição cristã com a qual esteve envolvido. Outra curiosidade é que Miles, embora seja um especialista em línguas do Oriente Médio, adota uma tradução da *Tanach* para o inglês como objeto de análise (2009, p. 29-30), mais uma vez

---

<sup>56</sup> A Companhia das Letras publicou a primeira edição de *Deus, uma Biografia* em 1997. Posteriormente a editora também publicou, do mesmo autor, *Cristo – uma crise na vida de Deus*, em 2002. Ambas as edições estão atualmente esgotadas e, por isso, é a edição de bolso *Deus, uma Biografia*, de 2009, ainda disponível, que utilizamos.

<sup>57</sup> Esta é a *Tanach* dos judeus, que costuma ser apresentada como sendo o mesmo livro que o Antigo Testamento dos cristãos. Mas as edições dos dois grupos religiosos (judeus e cristãos) são diferentes, trazendo os livros noutra ordem. Além disso, as Bíblias católicas atualmente trazem alguns livros que não constam na coleção canônica nem dos judeus nem dos protestantes, os quais são identificados como livros deuterocanônicos.



se afastando a exegese bíblica tradicional e se equiparando a críticos como Harold Bloom, que preferem a versão mais popular do texto bíblico que uma mais próxima dos originais. Essa escolha trouxe algumas dificuldades para a tradução brasileira: se Miles, um “[...] doutor em línguas do Oriente Médio pela Universidade Harvard”, empregasse as próprias traduções bíblicas em suas análises, provavelmente o tradutor do livro para o português teria que traduzir a versão de Miles para o idioma local, avisando o leitor brasileiro que nem sempre os trechos bíblicos citados coincidiriam com as Bíblias que aqui temos. Porém, como o autor simplesmente adotou uma tradução da Bíblia Hebraica para o inglês, o tradutor na edição brasileira teve que escolher uma versão da Bíblia em português para substituir aquela, e não encontrando qualquer versão completa da *Tanach* em português, optou por empregar as versões de João Ferreira de Almeida, dizendo que “[...] é a que mais se aproxima da áspera e arcaica poesia do original” (2009, p. 9).

Como muitas outras obras que temos lido, *Deus, uma Biografia* começa justificando a abordagem literária da Bíblia, levando em conta um horizonte de destinatários que em sua maioria ainda vincula a leitura da Bíblia às práticas religiosas. O grande argumento do autor para sua abordagem incomum é que a Bíblia, e a ideia sobre Deus que ela incutiu na mente do homem ocidental, são basilares para que os não-ocidentais entendam este homem, e para que o próprio ocidental moderno visite as origens de sua cultura e melhor se conheça. Assim, a fé é colocada como um elemento secundário, como uma opção do leitor que não precisa interferir na tarefa que o autor propõe (2009, p. 11-12). Ou seja, Miles adota o princípio de que *a Bíblia não precisa ser lida religiosamente*, conforme apresentamos acima.

Miles entende que a cultura do Ocidente está marcada pelas tradições religiosas e seus textos sagrados. Nessa cultura, a religião assume uma forma linear, narrativa, que ao tratar da vida humana coloca Deus no papel de protagonista. Assumindo esse ponto de vista ele pode afirmar que esta religião é a obra literária (não necessariamente escrita) mais bem sucedida da história humana, e que seu personagem principal é o sujeito de maior prestígio e influência na cultura desse povo (2009, p. 12-14). O objetivo do livro é, portanto, estudar a Bíblia como a principal fonte para o reconhecimento desse influente personagem: “Escreverei aqui sobre a vida do Senhor Deus como o protagonista – e apenas isso – de um clássico da literatura mundial”. E ele avisa: “Não escreverei sobre (embora certamente não escreva contra) o Senhor Deus como objeto de crença religiosa” (2009, p. 18). Trata-se, portanto, de uma leitura que dá

ênfase aos perfis e desenvolvimentos do personagem Deus, um trabalho de análise literária que o autor chama de biografia (ou teografia) pelo caráter cronológico que assume (2009, p. 18-20).

Como a pesquisa se pauta na sucessão de ações, descrições e discursos de Deus e sobre Deus conforme estão encadeados pela sequência narrativa da Bíblia Hebraica, a escolha da *Tanach* também se revela um fator decisivo nesta obra por conta de noutro aspecto. O autor estava consciente de que há uma espécie de enredo que é criado pela sequencialidade dada aos livros bíblicos, e que os resultados de sua leitura da *Tanach* não se repetiriam a partir da leitura do Antigo Testamento cristão, em que os livros são apresentados noutra ordem. Miles diz que o leitor da Bíblia pode escolher entre as versões judaicas e cristãs, tendo à disposição dois finais possíveis para a mesma história (2009, p. 124). Leiamos um exemplo do modo como o autor rejeita as abordagens tradicionais da Bíblia que identificam as fontes e suas divergentes ideias sobre Deus num único texto bíblico sem saber necessariamente o que fazer daí por diante:

Ao postular uma tal fusão de divindades, os historiadores podem explicar a origem da contradição no caráter do Deus do Tanach. Mas, seja qual for a explicação, a contradição tem de ser confrontada com a realidade literária. É como dizer: “sim, entendo: seu pai era médico, sua mãe era espiã, mas agora eu preciso conhecer *você*”. (2009, p. 119)

Nisso são expostos alguns dos princípios interpretativos mais importantes que caracterizam a obra de Miles e resultam na grande novidade dessa abordagem: Jack Miles não considera essencial a história da Bíblia Hebraica, nem sua formação ou a identificação de suas fontes; ele só toca eventualmente os dados que nos foram oferecidos pela crítica histórica e sempre leva seu leitor a conclusões que dizem respeito à obra final. Dizendo isso de outro modo, sua leitura considera o cânone como obra literária e busca os significados produzidos pela coleção do modo como ela se apresenta hoje, mesmo que esses sentidos não tenham sido previstos por nenhum dos autores que escreveram os livros bíblicos individualmente. Nesse procedimento dá-se um grande passo para a abordagem literária da Bíblia contemporânea; porém, o livro que Miles estuda é ainda uma Bíblia Hebraica incompleta. Ou seja, se seu objetivo é a obra final, e se ele parte de uma tradução específica e não do texto hebraico, seria bom dizer que suas conclusões se aplicam com segurança a apenas uma versão da Bíblia Hebraica, e neste caso outros elementos paratextuais e materiais indissociáveis a esse conteúdo também poderiam ser considerados.

Ao ler a Bíblia Hebraica como uma narrativa única e sequencial, levando em conta a sucessão dos eventos, Miles pôde identificar um desenvolvimento gradual na personalidade no

personagem que estudava, dando origem a uma interpretação bastante incomum na história da leitura bíblica em que o Senhor Deus se mostra muito inconstante e atravessa, como qualquer ser humano, fases diferentes em sua existência. A originalidade da leitura, todavia, não se deve à genialidade do leitor, mas a uma abdicação plena das práticas de leitura bíblica mais comuns e dos antigos princípios religiosos de interpretação. Miles rejeita a leitura parcial, pontual, e a ideia de simultaneidade que sempre norteou a interpretação bíblica. Ele também escreveu sua crítica a essa tradição, dizendo que ela atua:

[...] anulando o que existe de sucessivo no protagonista da Bíblia com uma tradição de leitura que considera a totalidade do texto como simultânea em si mesma, de forma que qualquer versículo pode ser lido como um comentário sobre qualquer outro versículo, e qualquer afirmação verdadeira a respeito de Deus num determinado ponto é considerada verdadeira em todos os pontos. (2009, p. 21)

O procedimento de Miles é ler a Bíblia Hebraica inteira e sequencialmente, como fazemos com romances modernos. É assim que ele consegue biografar o Senhor Deus, identificando mudanças, evoluções e contradições na personalidade inconstante desse personagem que se formou a partir da união de muitas vozes. Seguramente ele está pressupondo que os autores ou redatores da Bíblia já tinham a intenção de organizar o material narrativo para uma leitura continuada, mas isso é questionável. Embora saibamos que os autores e redatores bíblicos não juntaram documentos escritos de maneira aleatória, a realidade dos usos dessa coleção sempre foi muito diferente das práticas de leitura modernas. Como a Bíblia nasceu num mundo praticamente analfabeto sua leitura costumava ser feita em circunstâncias específicas, quando grupos se reuniam por motivos religiosos e ouviam a reoralização de trechos selecionados. Mesmo os leitores mais especializados, fossem eles comentadores rabínicos ou pais da igreja, sempre empreenderam discussões extensas sobre pequenas unidades textuais, e não encontramos muitos indícios de leituras sequenciais nessa história. Ou seja, acreditamos que o projeto de Jack Miles e de outros críticos modernos sejam interessantes pelo ineditismo dos seus resultados, pela contemporaneidade do ponto de vista que propõem; entretanto, julgamos tais resultados estão sendo alcançados pela imposição de hábitos de leitura modernos a textos antigos. Não se pode afirmar que a leitura sequencial era uma intenção dos autores e redatores bíblicos, mas nada impede o leitor do século XXI de fazê-la. Assim, sempre lembrar que não podemos supor que a Bíblia era lida no passado do modo como a lemos hoje, e com isso segue sendo difícil dizer que esta ou aquela é a maneira correta de ler.

Seguindo com a análise, a maior parte do que até aqui dissemos sobre Jack Miles e seu trabalho pode ser extraído de seu prefácio (*Programa: A Imagem e o Original*) e do primeiro capítulo (*Prelúdio: Pode-se Escrever a Vida de Deus?*) (2009, p. 11-36). Mas há ainda quase 500 páginas de leituras que tentaremos apresentar aqui a partir de algumas breves citações. Todo esse núcleo consiste, basicamente, em comentários sobre os textos da Bíblia Hebraica feitos com maior ou menor detalhamento, em que se observa Deus agindo, falando, se arrependendo, mudando. A leitura é bastante pessoal e especulativa, e essa é exatamente sua maior riqueza. Nessa obra nós temos contato com o tipo de olhar que o crítico literário lança sobre o texto bíblico com intuições aguçadas, teoria consistente e absoluta liberdade para oferecer juízos livres de tradições teológicas e dogmáticas.

Passando aos nossos exemplos, o capítulo 2 (*Geração*) começa tratando de Deus e de seu ato criador de um modo nada convencional: “Ele fala sozinho”, diz o autor (2009, p. 37), e depois segue discorrendo a respeito dos primeiros capítulos de Gênesis notando, entre outras coisas, que “A cena não tem narrador [...] o efeito é o de algo ouvido atrás da porta, que se espiou escondido” (2009, p. 39). Quando ele atinge o famoso relato em que uma serpente induz os seres humanos à desobediência, ele encara as dificuldades inerentes de maneira original: Miles menciona, a princípio sem oferecer novidade, que nessa narrativa há ecos de tradições mitológicas da antiga Mesopotâmia, mas como o que lhe interessa é o texto atual e não suas possíveis fontes, ressalta que se está diante de uma edição monoteísta daquelas tradições míticas em que a serpente, possivelmente um deus rival na mitologia mesopotâmica antiga, aparece domada, transformada numa criatura de Deus. E é nesse ponto que Miles mostra seu valor como crítico, lidando com o antigo paradoxo da existência de vontades opostas criadas a partir do mesmo ser divino:

Como resultado dessa revisão, o criador da serpente é forçado a se responsabilizar pelos atos da serpente. Mas um segundo resultado da mesma revisão, resultado raramente notado, é que o Senhor Deus passará a ser um personagem que mantém um diálogo interior. Ele repreende a serpente; e ao fazê-lo necessariamente repreende a si mesmo. Aquilo que no politeísmo poderia ser dirigido para o exterior, contra uma divindade rival, no monoteísmo – mesmo um monoteísmo que fala ocasionalmente na primeira pessoa do plural – tem de se transformar num arrependimento voltado para o interior do Senhor Deus. A aparição do arrependimento divino, primeira entre muitas, constitui a primeira aparição da divindade como personagem literário verdadeiro, diferente de uma força mítica ou de um mero significado dotado de voz alegórica. (2009, p. 46)

Outro exemplo da original abordagem literária de Jack Miles extraímos do capítulo 7 (*Transformação*), ponto em que se começa a tratar da literatura profética da Bíblia Hebraica. O

primeiro parágrafo lida elogiosamente com o gênero da profecia bíblica, dizendo: “Se não existe nada na literatura moderna que corresponda exatamente a algo como a Bíblia, dentre os gêneros literários nada é tão absolutamente único quanto a profecia” (2009, p. 248). E a profecia é especialmente relevante no projeto de Miles por apresentar a voz do Senhor Deus de um modo particularmente direto. Os profetas são porta-vozes que anunciam (supostamente de forma direta e fiel) aquilo que Deus lhes mostra ou fala, e por isso seus discursos são fontes valiosas para que se possa caracterizar o personagem Deus, o verdadeiro enunciador dos discursos proféticos. O problema é que o conteúdo desses ditos proféticos não são tão coerentes como desejaríamos, antes, se contradizem abertamente em vários momentos. Miles destaca esse problema e acusa a crítica histórica de se esquivar da dificuldade:

[...] os comentadores contornam essa dificuldade deixando de lado, tacitamente, a ficção segundo a qual é Deus quem fala, e tratam cada profeta como um comentador religioso-político autônomo, um autor no sentido moderno, dividindo os livros maiores em livros menores, de maior coerência interna, ou mesmo em oráculos individuais. (2009, p. 248)

Miles está corretíssimo! Comentaristas de Isaías costumam identificar as possíveis camadas redacionais que o compõem, esforçam-se para distinguir e datar cada passagem individualmente e, com isso, negligenciam completamente o fato de que no fim das contas o cânone nos legou um único livro. Indiretamente esse tipo de abordagem nega a viabilidade literária do texto canônico supondo tratar-se de mera coletânea de fragmentos de uma antiga e estranha tradição religiosa. Mas do ponto de vista literário, se o leitor decide encarar os profetas como se fosse o leitor modelo, que respeita a sequencialidade proposta pelos redatores, confia na inspiração divina de cada oráculo, na autenticidade do ministério de cada profeta, e se tomar cada dito como *Palavra de Deus* somando-os em busca de compreensão a respeito desse mesmo Deus, tem-se um personagem difícil de caracterizar. É exatamente nessa direção que caminha a leitura de Jack Miles:

A alternativa coerente, porém não menos difícil, é partir do pressuposto de que todas essas mensagens vêm efetivamente do mesmo personagem, e em seguida inferir, a partir das contradições, que o personagem deve estar sofrendo. Numa tal leitura, o fracasso da aliança, a queda de Jerusalém e o exílio de Israel na Babilônia passam a ser uma crise na vida de Deus, assim como na vida da nação. (2009, p. 249)

Com nossas palavras, o Deus da Bíblia Hebraica estaria confuso após os sucessivos fracassos de Israel como nação que ele elegeu e com a possibilidade de que tudo o que planejou para ela desse errado. O Deus que fala nos profetas (lidos em conjunto) é um Deus confuso,

buscando alternativas diferentes para a crise e dizendo coisas diferentes para cada um de seus interlocutores e em cada nova circunstância.

Mais à frente Miles nos dá um exemplo mais específico. Comentando o livro de Isaías, ele enfrenta um problema redacional do qual é difícil se esquivar. Ele coloca diante dos olhos de seu leitor duas passagens que quase se sucedem na Bíblia Hebraica, mas que se contradizem abertamente. Citaremos aqui apenas as linhas principais do texto bíblico, seguindo a versão que também está citada no livro de Jack Miles. Primeiro o autor lê Isaías 26.14, que diz: “Mortos não tornarão a viver, sombras não ressuscitam [...]”. A seguir, também considera Isaías 26.19: “Os vossos mortos e também o meu cadáver viverão e ressuscitarão; despertai e exultai, os que habitais no pó [...]”. Eis um desafio que rapidamente os críticos tradicionais superaríamos a seu modo, dizendo que há duas fontes, dois autores, dois textos, unidos posteriormente por um trabalho redacional de qualidade duvidosa. Mas para a abordagem literária e sequencial de Miles, que procura questionar exatamente o trabalho redacional e dele extrair sentido, o desafio se torna imenso e o autor momentaneamente se rende à fragmentariedade bíblica: “Não se pode tomar por alegoria cada acidente editorial de uma obra montada, colaborativa, como o *Livro de Isaías*. Não se pode transformar cada mudança interna numa mudança do enredo” (2009, p. 276). Este é um caso específico que mostra quão difícil pode ser a abordagem literária de Miles quando seu objeto é a coleção de livros proféticos. Em vez de tentar, versículo a versículo, justificar as constantes mudanças da mente divina a partir da sucessão de diferentes ditos, Miles opta por admitir o caráter contraditório da profecia e trabalhar, como leitor, de uma perspectiva diferente: “[...] certos movimentos mais amplos, mais lentos, merecem ser lidos como mudanças na trama ou desenvolvimento de consequências duradouras para o caráter do protagonista [...]” (2009, p. 276).

Assim vai Jack Miles comentando os livros bíblicos e destacando a soma gradual de características que vão se encadeando e compondo a complexa personalidade de Deus. Se no início de Gênesis este protagonista é apresentado apenas como o *Criador*, a narrativa do dilúvio o vai revelar como *Destruidor*, deixando o leitor com medo da ira divina. Se nos primeiros capítulos de Gênesis ele é o Deus do universo e responsável por toda a humanidade, a partir do capítulo 12 ele também passa a ser um Deus familiar, o Deus *de Abraão*, o Deus *de Isaac*, o Deus *de Jacó*, e se ocupa de questões aparentemente pessoais como heranças e infertilidades. Nos outros livros do Pentateuco Deus continuará se descobrindo, primeiro como *Libertador*, um Deus guerreiro, o Senhor dos Exércitos que livra Israel da escravidão egípcia; depois ele é

um *Legislador* prolixo, mais adiante, um *Suserano* que concede terras aos vassalos israelitas. A partir do livro de Josué o Senhor Deus é um *Conquistador* capaz de dar vitórias militares inimagináveis aos israelitas diante dos inimigos e seus deuses impotentes, estabelecendo os seus num território que se adquire por meio de genocídios. Anos depois Deus se apaixona por Davi, trata-o como nunca havia feito com outro homem, e Miles escreve: “Por que Deus não haveria de se apaixonar por Davi? Todo mundo se apaixonou!” (2009, p. 221). Com Davi Deus decide ter mais que uma aliança com sua linhagem; Deus, em favor da dinastia davídica, pela primeira vez se apresenta como um *Pai*, criando um vínculo que envolve sentimentos e que é irrevogável. Durante a monarquia israelita (e judaíta, a partir da divisão do país) Deus também vai se tornando cada vez mais favorável aos fracos, aos pobres, e sua intolerância frente as injustiças sociais o fazem um *Árbitro* que governa as nações, que destrona monarcas e se internacionaliza ao usar impérios estrangeiros como instrumentos para punir Israel e Judá.

Nos contentaremos com o que até aqui expusemos da obra de Jack Miles e deixamos sua leitura dizendo que essa talvez seja a obra que melhor representa o tipo de abordagem literária que desde o começo estamos estudando, a que lê a Bíblia como literatura.

#### **4.2.3 João Leonel: Exegese e Teoria Literária**

Por último veremos um exemplo que nos mostra mais de perto o funcionamento do segundo tipo de leitura da Bíblia como literatura, o que é praticado por aqueles leitores que tiveram suas experiências com a exegese bíblica e buscam aprimorar esses métodos pela adoção de novas teorias literárias. Vamos considerar a leitura que João Leonel faz de uma passagem do Evangelho de Mateus no último capítulo de *Mateus, o Evangelho* (2013, p. 117-147), livro publicado pela editora católica Paulus. Já apresentamos João Leonel previamente quando tratamos de outra obra publicada pelo autor em parceria com Júlio Zabatiero (ZABATIERO; LEONEL, 2011), mas aqui vale ressaltar que a trajetória acadêmica do autor, que se dedicou tanto à literatura (ele é graduado em Letras e doutor em Teoria e História Literária) quanto à religião (é graduado em Teologia e mestre em Ciências da Religião), provavelmente o fez competente para lidar tanto com os métodos tradicionais de leitura dos textos bíblicos como com as novas abordagens desenvolvidas a partir de teorias literárias mais recentes. No âmbito profissional essa ambivalência se confirma: João Leonel é professor no Programa de Pós-Graduação em Letras na Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo, onde trabalha com literatura religiosa e faz estudos sobre o protestantismo brasileiro, dentre outras coisas.

Simultaneamente, é professor no Seminário Presbiteriano do Sul, localizado na cidade de Campinas, onde (segundo o site da instituição) é professor do Departamento de Teologia Exegética.<sup>58</sup> Por tudo isso o leitor não deve se surpreender quando notar que a produção de João Leonel é oferecida a um público heterogêneo, formado por protestantes leigos, por exegetas, por amantes de literatura e teóricos literários mais ou menos vinculados à pesquisa sobre a literatura bíblica.<sup>59</sup>

A obra de João Leonel que estamos colocando em pauta, *Mateus, o Evangelho* (2013), traz boa parte da experiência adquirida pelo autor no que diz respeito à análise literária do Evangelho de Mateus, texto que foi o objeto de estudos do autor no seu mestrado, doutorado e em diversos artigos. Na introdução do livro o autor declara sua opção pela abordagem literária na leitura de Mateus, dizendo:

[...] opto pela predominância da leitura sincrônica, isto é, por trabalhar o texto em sua forma final, em lugar da perspectiva diacrônica, mais comum às interpretações tradicionais e críticas que leem Mateus a partir de seus aspectos históricos, sociológicos e antropológicos (2013, p. 11)

Essas linhas mostram que o autor define sua abordagem literária a partir da oposição que faz entre esta leitura e aquelas mais convencionais, comuns à exegese que lê a Bíblia com um olhar próximo ao das ciências sociais e, portanto, de uma perspectiva diacrônica. Quando o autor declara ainda na introdução do livro a “predominância da leitura sincrônica” na sua obra, mesmo que o faça de forma inconsciente, é aos leitores que se interessam pelas pesquisas bíblicas e que estão mais habituados aos métodos exegéticos tradicionais que escreve. Em resumo, João Leonel avisa seu leitor que não vai produzir exegeses segundo os moldes mais convencionais, e procura se aproximar da Teoria Literária sem assumir compromisso com qualquer modelo metodológico. Ainda sobre as linhas citadas, notemos que João Leonel diz que opta por utilizar o texto bíblico em sua “forma final”, e como temos visto em vários exemplos, a escolha por lidar com o texto bíblico numa versão popular e traduzida para o português é uma das características que identificamos nos novos leitores da Bíblia como literatura. Leonel faz uso da tradução de João Ferreira de Almeida em sua versão revista e atualizada (ARA) que, como ele mesmo diz, é uma “[...] versão bastante difundida entre leitores no Brasil” (2013, p. 11). Todavia, ele avisa que em momentos específicos trataria do texto de

---

<sup>58</sup> [http://www.sps.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&Itemid=12](http://www.sps.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=12). Acesso em 12/11/2013.

<sup>59</sup> Em *Mateus, O Evangelho*, João Leonel trata com mais detalhes de sua produção acadêmica (2013, p. 61-65).



Mateus em grego, deixando sua análise mais rica ao empregar as habilidades adquiridas pela prática exegética nos momentos oportunos.

Deixando a introdução e essas considerações iniciais, saltaremos até o capítulo 6 da obra, o qual traz a análise de Mateus 14.22-33. Aí vemos o autor reafirmar suas escolhas teóricas, e numa apresentação mais detalhada do caminho metodológico que pretende seguir, João Leonel emprega um roteiro de crítica narrativa (2013, p. 117-118) que nos faz recordar a obra de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin (2009), comentada no nosso terceiro capítulo. De posse dessa metodologia e de seus conhecimentos de grego bíblico, Leonel oferece uma análise gradual e aprofundada, capaz de lidar com especificidades que Harold Bloom, por exemplo, não poderia.

Há algumas páginas vimos que Harold Bloom, na obra considerada, dedicou um breve capítulo para tratar de dois livros bíblicos, além de fazer muitas referências a outros textos sapienciais (BLOOM, 2009, p. 23-44). Consequentemente, pode-se questionar se as interessantes conclusões de Bloom se aplicam a outras páginas não lidas dos mesmos textos, ou se os recortes que faz não são arbitrários e atendem a seus interesses sem honestidade com a totalidade dos livros citados. Leonel, por sua vez, escolhe trabalhar com apenas alguns versículos, e é bem mais criterioso ao delimitar seu texto. A especificidade, todavia, resulta num texto mais difícil, de leitura mais técnica e talvez menos agradável aos leitores que não se interessam de modo particular pelo texto que está sendo estudado.

No livro de João Leonel a análise de Mateus 14.22-33 é o conteúdo do sexto capítulo de uma obra que já vinha discorrendo sobre temas relativos aos aspectos literários do Evangelho de Mateus, o que torna a análise uma espécie de aplicação ou teste das técnicas e hipóteses anteriormente expostas. Sem apresentar um motivo (provavelmente porque há muitas outras passagens do evangelho que serviriam ao mesmo propósito) Leonel escolhe Mateus 14.22-33, texto que narra um famoso episódio em que Jesus anda sobre a água do Mar da Galileia e convida o apóstolo Pedro a fazer o mesmo. Ele dedica uma seção inteira às observações sobre o contexto literário em que sua perícopes se enquadra, aos questionamentos relativos às subdivisões sugeridas pelas edições brasileiras da Bíblia, e averigua a continuidade entre os textos a partir de elementos narrativos como “tempo”, “cenário”, “personagens” e “assunto”. Tudo é feito afim de poder afirmar que se trabalha sobre um recorte legítimo, ou seja, sobre uma unidade narrativa completa (2013, p. 119-121). A consciência de João Leonel quanto à natureza fragmentária dos textos bíblicos e o modo como lida com essa especificidade é algo

que precisa ser salientado para que se compreenda quão diferente pode ser sua leitura daquelas de Harold Bloom ou Jack Miles. Nossa opinião é a de que a delimitação do texto bíblico conforme praticada por João Leonel é uma herança da exegese bíblica tradicional que não deve ser esquecida, e nisso os biblistas que se infiltram nos campos da Teoria Literária têm um papel determinante, fazendo com que a chegada de novos pressupostos não represente um retrocesso para os estudos bíblicos.

Depois das considerações sobre delimitação e contexto literário, Leonel passa uma nova seção de análise que foi intitulada: “Análise Narrativa”. Subdividida em diferentes itens, essa seção traz praticamente toda a análise do texto que foi escolhido e delimitado. Citaremos a apresentação que o próprio autor faz dessa seção, na qual ele volta a discorrer sobre as diferenças dessa sua análise literária em relação à exegese bíblica tradicional:

Começo agora a análise narrativa. Para tanto, observarei os elementos já mencionados – narrador, tempo, cenário, personagens – e em seguida, a partir da conjugação desses dados, desenvolverei o enredo. Convém esclarecer que o estudo a ser feito difere da exegese e da hermenêutica tradicionais, uma vez que estas estão voltadas para os aspectos históricos do texto, enquanto a análise narrativa tem o foco na literariedade dele [...] Na interpretação literária, embora não se negue que os textos bíblicos narrativos em geral possuam um referencial histórico, eles são tratados a partir de sua literariedade. (2013, p. 121-122)

Na sequência João Leonel ainda esclarece que, segundo seu julgamento, a literatura representa a realidade (*mimesis*) através da ação criativa do autor (*poiesis*), de modo que ela não apenas retrata o mundo real, mas principalmente transmite a ideologia particular do autor, que dialoga com o leitor e lhe faz propostas (2013, p. 123-124). Assim a leitura de Leonel representa bem aquele pressuposto a partir do qual se diz que ler a Bíblia como literatura é aceitar que ela não precisa ser lida como fonte histórica. Outra vez o autor destina seu texto a um leitor envolvido com a história da leitura bíblica a partir da exegese, e é por isso que essas justificativas são consideradas essenciais para a compreensão de sua análise. Deve-se observar que João Leonel vincula a exegese bíblica à “interpretação religiosa”; fica claro que, de seu ponto de vista, o instrumental metodológico da exegese bíblica se tornou uma espécie de propriedade das instituições religiosas, pelo que boa parte da leitura bíblica especializada que é produzida pelos cristianismos institucionalizados se caracteriza como exegese histórico-crítica.

Seguindo, Leonel vai cumprir o cronograma de análise apresentado lidando primeiramente com o narrador do texto de Mateus (2013, p. 124-126). O que ganha destaque dentre suas conclusões é que o narrador deste evangelho em particular, sujeito sempre anônimo

e onisciente, quando comparado com o narrador dos demais evangelhos canônicos, prefere utilizar a voz de seus personagens através de diálogos ou discursos diretos do que usar sua própria voz em terceira pessoa. Leonel nota como o autor trabalha a onisciência do narrador (oferecida ao leitor) em relação à visão limitada dos personagens e conclui que isso é uma estratégia para que o leitor possa avaliar cada fala ou ato desde seu posto superior. Essas colocações valiosas a respeito das estratégias enunciativas são do tipo que um exegeta tradicional não costuma fazer, e nos mostram quão válido pode ser o contato dos biblistas com teorias literárias mais recentes.

O ponto em que João Leonel se demora mais é na análise do enredo. Ele expõe e explica a estrutura paradigmática de um enredo básico formado por “exposição”, “tensão”, “resolução” e “desfecho” (2013, p. 129-130), e dedica toda a parte final do capítulo à identificação e análise desses elementos no texto de Mateus (2013, p. 130-147). Em sua análise da “exposição” (Mt 14.22-23) Leonel trabalha com a intertextualidade bíblica, isto é, emprega seus conhecimentos de outros livros bíblicos ou do próprio Evangelho de Mateus como um todo para compreender o papel que o “monte” desempenha como cenário na narrativa. O autor identifica a primeira “tensão” no versículo 24, quando os discípulos estão longe de Jesus e são ameaçados pelo mar bravio, e uma segunda nos versículos 25-26 que narram o modo inusitado como se dá o reencontro de Jesus com seus discípulos, quando o mestre vai até seus seguidores andando sobre a água e os amedronta ao ser confundido com um fantasma. A resolução desta tensão está na identificação de Jesus que diz “Sou eu,” (v. 27), expressão que, segundo João Leonel, pode ser compreendida num nível narrativo e também num teológico, a partir de uma possível ligação intertextual com Êxodo 3.14 (2013, p. 136).

Até aqui, a análise de Leonel segue sendo um bom exemplo de como as teorias literárias podem se unir à análise exegética. Sua análise está estruturada a partir de sua compreensão do enredo e suas subdivisões, e os instrumentos da exegese bíblica continuam presentes quando as novas formas de ler não dão conta das especificidades. Por exemplo, Leonel emprega o texto bíblico em grego sempre que a tradução para o português lhe parece insuficiente, faz comparações entre os evangelhos sinóticos para destacar as estratégias do autor de Mateus em sua apropriação do conteúdo herdado e, em termos bibliográficos, consulta e cita principalmente biblistas, comentaristas de Mateus bastante conhecidos como Warren Carter,

Ulrich Luz, Davies e Allison Jr., ou léxicos como o de Gingrich e Danker,<sup>60</sup> todos eles mais ligados à exegese tradicional que às teorias literárias contemporâneas.

De volta à leitura que Leonel fez do enredo, identificou-se que mesmo depois da resolução que põe fim às grandes crises como a separação e o medo dos discípulos, a narrativa se estende apresentando novas tensões e resoluções. O autor encontrou um desses ciclos entre os versículos 28 e 29, nos quais Pedro pede para também andar sobre a água com Jesus, e outro entre 30 e 31, em que Pedro começa a afundar e é auxiliado por Jesus (2013, p. 139-141). Nesse ponto Leonel lança seu olhar literário sobre o texto para sugerir algumas leituras interessantes: primeiro ele sugere uma possível ironia quando Pedro, que em grego significa pedra, começa a afundar; depois ele aceita a ambiguidade do texto como algo planejado, dizendo:

Esse é o propósito do texto, no meu entender. Gerar ambiguidade nas ações, não permitindo conclusões rápidas e apressadas. Pedro está certo? Pedro está errado? Não é tão fácil responder [...] A questão não é se Pedro estava certo ou errado no que fez [...] O fato é que ele clamou, princípio elementar para o relacionamento com Deus. (2013, p. 140-141)

Essa leitura que aceita a possibilidade de que um texto não tenha um significado único é algo que certamente se deve à experiência do autor com a Teoria Literária. Como já dissemos, os exegetas tradicionais são aqueles trabalharam em busca da interpretação correta, e quando se encontram diante de ambiguidades como essas acabam optando por uma das possíveis leituras e a defendem tentando fechar as portas para outras possibilidades.

O autor ainda aponta mais um ciclo de tensão e resolução no texto entre os versículos 31b e 32. Jesus, ao estender a mão para Pedro que estava afundando, o chama de “homem de pequena fé”. Apesar do auxílio prestado, temos uma sanção negativa, uma derrota momentânea de Pedro no nível cognitivo; depois a história termina com Jesus e seus discípulos juntos no barco, e com o fim do vento que os ameaçava. Apesar dos conflitos internos envolvendo Jesus e discípulos, a grande crise que era externa é resolvida quando o mar (identificado por Leonel como personagem antagonista) se acalma e deixa de ameaçá-los (2013, p. 141-143). O desfecho interno está, segundo o autor, na adoração dos discípulos a Jesus e na declaração de que ele é o “Filho de Deus” (v. 33) (2013, p. 143-145).

---

<sup>60</sup> As referências bibliográficas completas são: CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religiosos a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002. DAVIES, W. D.; ALLISON JR., Dale C. *The Gospel According to Saint Matthew: introduction and commentary on Matthew VIII-XVIII (vol. II)*. Edimburgo: T&T Clark, 1991. LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 8-17, vol. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do N.T. grego/português*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

No final de sua leitura João Leonel excede mais uma vez às expectativas de uma exegese bíblica tradicional, que se contentaria em explicar o texto, ao se perguntar pela possível recepção deste texto por parte dos leitores (2013, p. 145-147). Esse é um avanço de grande importância, pois o crítico reconhece que o texto é parte de um processo comunicativo, que é um intermediário entre enunciador e enunciatário e que, portanto, sua crítica não deve se limitar ao conteúdo. Mais do que preservar a memória do Jesus histórico, o texto é destinado a um leitor para que este reaja ao discurso de maneira apropriada; a pergunta que se faz, então, é esta: que reação o autor esperava de seu leitor? É preciso transcrever mais algumas linhas de João Leonel aqui, para demonstrar como ele procura se colocar no lugar desse leitor modelo buscando responder adequadamente ao texto lido:

Se os discípulos, enfrentando os ventos e o mar, e Pedro, andando sobre as águas e afundando nelas, a duras penas reconhecem ser Jesus Cristo aquele que os socorre e que, portanto, é Filho de Deus, nós, que temos todas essas informações, o que fazemos? (2013, p. 146)

No fim, como autor que se dirige a um leitor religioso e crítico, João Leonel emprega todo o embasamento teórico que temos visto para aproximar seu próprio leitor daquele para o qual o evangelho se destinava, com o objetivo de tornar a mensagem de Mateus ainda efetiva. Em suas últimas linhas ele volta a enfatizar a insolubilidade de alguns pontos na interpretação, extraíndo daí elementos para uma apropriação do texto:

A Tensão 5, que surge no v. 31 com a pergunta de Jesus a Pedro: “por que duvidaste?”, não é resolvida. Ela permanece insolúvel. Por que Pedro temeu diante do mar? Por que não teve fé suficiente para andar sobre as ondas? É um mistério. No entanto, isso não o impediu de adorar Jesus, assim como os outros no barco. Nunca seremos discípulos cem por cento certos, corretos, com ações adequadas. O problema não é esse. A questão é: conseguimos seguir a Jesus, apesar disso? (2013, p. 147)

Notemos como o autor convida o leitor a assumir sua leitura e as ideologias que encontrou no texto, primeiro se colocando empaticamente ao lado do leitor como destinatário do evangelho por meio do uso da primeira pessoa do plural em “seremos” e “conseguimos”; depois desafiando o leitor por meio de uma pergunta, questionando sua capacidade de seguir Jesus apesar de suas limitações, o que sempre funciona como uma provocação que tem o intuito de manipular o leitor levando-o a agir para provar que é capaz. É nessa aplicação que o autor e seu livro, que consta no catálogo de uma editora católica e propõe uma abordagem literária da Bíblia, revelam a peculiaridade que o distingue dos críticos que nós muitas vezes temos chamado de seculares.

## **LENDO A BÍBLIA COMO LITERATURA**

### **Exercício de Análise sobre Mateus 1.18-25**

#### **5.1 INTRODUÇÃO À LEITURA**

Para encerrar nosso trabalho sobre as abordagens literárias da Bíblia no Brasil nós produzimos um capítulo final que traz nossa própria leitura bíblica, a análise de uma famosa narrativa bíblica que conta a história do nascimento de Jesus (Mt 1.18-25).<sup>61</sup> Aqui vamos destacar a eficácia e a insuficiência de diferentes abordagens metodológicas ao longo da análise; não como proponentes de um ou outro tipo de leitura bíblica, mas com finalidades didáticas e o intuito de demonstrar como sempre será mais competente a abordagem capaz de empregar a maior variedade de instrumentos analíticos e com a competência esperada de um especialista no tipo de literatura que se está lendo.

Certamente o capítulo pode ser lido de maneira independente, por leitores que tenham vindo a essas páginas em busca de uma espécie de comentário bíblico, que traga soluções interpretativas para as dificuldades inerentes à narrativa em questão. Entretanto, como nossa leitura é parte de um trabalho maior que lida com a história da leitura bíblica e coloca seu foco nas últimas décadas dessa extensa trajetória, buscaremos frequentemente dialogar com os capítulos precedentes, pelo que terá maior proveito na leitura aquele leitor que tenha aceitado o compromisso de ler toda a obra.

Antes de entrarmos em contato direto com o texto bíblico faremos algumas colocações a respeito de delimitação e tradução, dando início à nossa atividade. Sugeriríamos ainda, a nosso leitor, uma leitura atenta e independente do fragmento que selecionamos do Evangelho de Mateus, a qual pode ser feita em qualquer Bíblia que se tenha em mãos.

---

<sup>61</sup> Fizemos em 2012 uma primeira análise mais breve dessa mesma passagem, cujos resultados foram publicados em forma de artigo científico e ainda podem ser consultados pelos interessados no progresso de nossas interpretações (LIMA, 2012).

### 5.1.1 Sobre Tradução

Nestas páginas optamos por estudar o texto bíblico numa nova tradução para o português brasileiro, feita por nós mesmos especialmente para esta ocasião, partindo do texto em seu idioma de origem, que é o chamado grego *koiné*,<sup>62</sup> segundo a 27ª edição de Nestle/Aland do *Novum Testamentum Graece* (1993). Nos capítulos acima dissemos que alguns autores que leem a Bíblia como literatura não demonstram com os textos bíblicos em seus idiomas originais, e tomam como objeto de análise versões traduzidas, de preferência as mais tradicionais em sua língua nativa. Então, por qual motivo nós nos empenhamos por produzir uma nova tradução de um texto que foi escrito numa língua que hoje está morta e para o qual já existem tantas outras traduções?

Boa parte dos estudiosos que se debruçam sobre a Bíblia em versão traduzida são pesquisadores que podem ser identificados como críticos literários que só eventualmente tomam a Bíblia como objeto de estudos. Alguns não trabalham com novas traduções porque não são especialistas em literatura bíblica e não possuem o domínio necessário de hebraico e grego bíblicos para realizar tal tarefa. Além disso, tendo ou não tal conhecimento, eles não costumam expressar qualquer interesse pela versão *original* da Bíblia já que, não tomando-a como texto sagrado nem como fonte histórica, querem mesmo é debater sua literariedade e lê-la para melhor avaliar suas recepções. Também vimos que os críticos, quando buscaram se especializar nos estudos bíblicos ou em literaturas antigas similares, usam suas habilidades com as línguas originais na análise de questões estéticas e, só por razões muito específicas, optam por deixar de empregar suas habilidades como tradutores. Por exemplo, se o biblista se interessa por uma recepção empírica do texto bíblico, deve avaliar a leitura a partir da versão que o leitor pesquisado supostamente conheceu e, nesse caso, não faria sentido o empenho na tradução que só lhe poderia oferecer outro texto, desconhecido do leitor real. E vale lembrar que mesmo o leitor religioso que quase sempre só tem acesso à Bíblia traduzida (cuja versão geralmente é antiga e não considera os últimos avanços da crítica textual) vê os textos hebraicos e gregos que desconhece como versões ideais, e imagina que a tradução é sempre uma busca limitada pela transmissão de um texto a novo contexto.

Em nosso caso, que é bem específico, não vemos motivos para deixar de traduzir o texto e trabalhar sobre uma versão nova. Nossa leitura não é do tipo religiosa, que valorizaria a busca

---

<sup>62</sup> O grego *koiné* é uma forma popular do idioma grego que se tornou a língua franca do Oriente Próximo depois da expansão do império helênico sobre a liderança de Alexandre, o Grande, em aproximadamente 300 AEC. Todos os textos do Novo Testamento foram escritos originalmente em grego *koiné*, inclusive o Evangelho de Mateus.

pelo texto mais próximo do autógrafo por supor que este seja o texto verdadeiramente inspirado por Deus e o tradutor um mediador indesejado que nos distancia da verdadeira Palavra de Deus. Tampouco esta leitura é do tipo histórica, que vai aos manuscritos para ler o texto na versão que mais se aproxima daquela que foi lida no passado, cujas relações mais diretas com o Mundo Antigo são consideradas essenciais por nos dar algum acesso mais direto àquele mundo perdido. Nossa leitura priorizará o viés literário que todo este trabalho tem estudado, mas sem deixar de empregar os recursos que as antigas escolas de interpretação bíblica nos legaram. Assim sendo, poderíamos escolher qualquer versão bíblica sabendo, porém, que os resultados alcançados pela análise de uma delas pode não se aplicar perfeitamente à leitura de outra. Ficaremos, então, com o texto que nós mesmos traduzimos, e isso não por ser este texto grego o mais sagrado ou antigo, mas por ser o de valor mais duradouro e universal, cujas mudanças se dão de maneira mais lenta a partir do trabalho de arqueólogos, filólogos e críticos textuais, e que continuará dando origem a novas e inumeráveis versões em diferentes idiomas.

Além disso tudo, para a interpretação, trabalhar com o texto que nós mesmos traduzimos traz outras vantagens: a primeira delas é um acesso diferenciado ao texto, uma leitura mais atenta, resultado de um contato mais demorado com cada signo verbal. Outra vantagem é que uma tradução diferente de todas as demais nos torna leitores menos *automáticos*, menos influenciados pela memória que geralmente se tem de outras leituras e versões. E, por último, empenhando tempo na produção de uma nova tradução podemos obter uma versão formalmente mais fiel à linguagem do texto original, o que facilita as observações de caráter estético.<sup>63</sup> Essa escolha, porém, não nos impede de fazer uso de outras traduções comparativamente sempre que julgarmos necessário.

---

<sup>63</sup> O manual de exegese de Uwe Wegner apresenta a tradução como um dos primeiros passos para a realização da exegese bíblica, mas orienta os tradutores a escolherem entre dois princípios de tradução. O primeiro dele é o da “correspondência formal”, que sugere a produção de uma tradução tão literal quanto possível, de forma que o intérprete lide depois com um texto que mantém as características formais do texto fonte. Porém, o texto resultante dessa escolha parecerá estranho e até errado em língua portuguesa e, por isso, Wegner lhe atribui caráter meramente didático e transitório. O outro princípio de tradução é o da “equivalência dinâmica” que, em vez de priorizar a fidelidade métrica e gramatical, é mais permissivo com as substituições de certas palavras ou expressões tendo em vista a melhor recepção por parte do leitor. Nesse caso o tradutor tenta fazer com que o texto traduzido produza no leitor de hoje o mesmo impacto que o texto original supostamente produziria em seus primeiros destinatários, e para isso procura harmonizar o texto bíblico à língua e ao mundo do novo leitor. Wegner, em resumo, sugere que se comece a análise através de uma tradução literal, mas diz que após a exegese uma segunda tradução mais dinâmica deve ser produzida e oferecida ao leitor final (WEGNER, 1998, p. 28-33). Os mesmos princípios também são chamados de *literal* e *idiomático* na obra de Jeanie C. Crain, intitulada *Reading the Bible as Literature: an introduction* (2010, p. 4).



### ***5.1.2 Sobre Delimitação***

Tratando agora de delimitação, lembremos que essa é uma questão muito peculiar dos estudos bíblicos, que em sua maioria foram compostos a partir da coleção de tradições mais antigas, de fontes orais e escritas, e que depois de compiladas passaram por revisões, reedições, até que fossem introduzidas numa coletânea maior e tradicional que é o que nós hoje chamamos de Bíblia. Os leitores religiosos encararam as dezenas de livros que compõem a Bíblia como se fossem capítulos de um livro fechado, obra de um único autor divino, perfeito e imutável, e ignorando as diferentes datas, características literárias e intenções individuais de cada texto, produzem um tipo de leitura que Jack Miles chamou de “sincrônica” (2009, p. 22), na qual cada passagem é lida como se fosse perfeitamente simultânea a todas as demais, fazendo com que não exista antes e depois na teologia bíblica. Ainda hoje a leitura fundamentalista preserva essa característica e, por isso, é fácil notar nos discursos religiosos o uso indiscriminado de citações de versículos isolados, extraídos de qualquer lugar da Bíblia para confirmar a veracidade de determinadas afirmações. A crítica histórica tentou corrigir alguns desses equívocos da leitura religiosa e se empenhou em datar cada texto, identificar cada fonte e camada redacional, tornando visíveis as individualidades de cada porção do grande corpus literário que é a Bíblia. Mas a crítica histórica acabou dissecando tanto os livros bíblicos que perdeu de vista o fato de que a maioria de nós tem interesse num livro e não em cacos de argila, pedaços de papiro e sinais epigráficos. Ou seja, a crítica histórica deixou de lidar com as fases finais do processo de produção da Bíblia, negligenciou a redação, a canonização, a recepção, e dedicou-se ao estudo de elementos pré-textuais que só podem ser averiguados hipoteticamente. A exegese bíblica é fruto dessa tradição e, por conta disso, costuma fragmentar os textos, eleger pequenas unidades, delimitar perícopes, extraíndo desses recortes seus objetos de estudo. As passagens que sucedem ou antecedem a unidade escolhida costumam ser tratadas como fontes secundárias de informação, mas dificilmente o olhar exegético extrapola os limites do livro em que a perícope se encontra; quando isso ocorre, a abordagem é histórica, ou seja, textos mais antigos são vistos como fontes, e a relação entre eles é avaliada intertextualmente. Não negamos que estes princípios continuarão sendo úteis àqueles que procuram pelo texto bíblico como um meio para se chegar a uma reconstrução historiográfica do passado, todavia, como esse não é nosso interesse, teremos que nos apoiar em outra base metodológica, e é a abordagem literária das últimas décadas que a oferece.

Numa abordagem literária da Bíblia todo o cânone deve ser considerado, pois o Evangelho de Mateus já não é lido como se fosse um rolo de papiro independente, mas como

um livro que é apenas parte de uma grande coleção que chamamos de Bíblia. Não devemos trabalhar com qualquer texto bíblico como se seu conteúdo existisse de maneira independente de sua materialidade, como se as ideias nele expressas fossem imutáveis e pudessem nos ligar à mente do autor sem qualquer mediação. Portanto, “[...] é inútil querer distinguir a substância essencial da obra, considerada sempre semelhante a si mesma, e as variações acidentais do texto”, ou, com outras palavras, “[...] não se separa a materialidade do texto da textualidade do livro” (CHARTIER, 2006, p. 2). Ao selecionar o Evangelho de Mateus como objeto de estudo independente, já temos que nos mostrar conscientes de que uma primeira seleção foi feita. Mais criteriosa ainda deve ser a seleção de uma única unidade narrativa, uma perícopé.

Já discutimos a natureza compósita dos livros bíblicos, o caráter naturalmente incoeso de muitos de seus livros, e vimos que as novas abordagens literárias da Bíblia sugerem que se reconheça um projeto redacional intencional que uniu textos, livros, testamentos e formou uma grande coleção que, ao cabo, nos é apresentada como obra única. A contribuição de Robert Alter foi significativa para que se chegasse a esse tipo de abordagem, pois, ao apresentar seu conceito de *obra compósita*, Alter demonstrou que os livros bíblicos são formados pela costura de unidades menores que não foram encadeadas de maneira aleatória (2007, p. 200, 207-208, 210, 219). Partindo daí, o crítico da Bíblia poderá oferecer hipóteses para que se compreenda a relação entre as diferentes unidades justapostas, para que se explique hipoteticamente os motivos que levaram o redator a juntá-las desse modo. Esse é o procedimento que será adotado durante nossa leitura.

A princípio nosso objetivo é exercitar nossos métodos interpretativos sobre uma unidade de poucos versículos, que é Mateus 1.18-25. Como qualquer exegeta, procuraremos aprofundamento por meio do exame detalhado de uma pequena amostra textual. Contudo, seguiremos Robert Alter ao avaliar a relação entre diferentes unidades literárias que estão justapostas nos primeiros capítulos do Evangelho de Mateus, supondo que essa coleção de unidades e o arranjo dado a elas é também um instrumento comunicativo. Eventualmente buscaremos ampliar a aplicabilidade desse método ao questionar o trabalho redacional não apenas no interior do evangelho, mas também na estruturação do cânone. Ou seja, se alguém justapôs as unidades e é lícito questionar os motivos desse arranjo, também é lícito perguntar pelas razões que levaram outros a reunir quatro evangelhos diferentes no início do Novo Testamento, sendo que dois deles (Mateus e Lucas) apresentam versões divergentes da história do nascimento de Jesus.

Agora sim, passemos à leitura do texto que narra o nascimento de Jesus:

<p>(18) E acontecia assim a origem de Jesus, o Messias:</p> <p>Tendo sido Maria, a mãe dele, prometida em casamento para José, antes de eles se unirem foi achada grávida do Espírito Santo.</p> <p>(19) E José, o marido dela, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente, decidiu liberá-la secretamente.</p> <p>(20) E tendo ele pensado estas coisas, eis que (um) mensageiro do Senhor apareceu para ele através de sonho, dizendo: “José, filho de Davi, não temas receber Maria a tua mulher; pois o que nela foi gerado é do Espírito Santo. <sup>(21)</sup> E ela dará à luz um filho, e (tu) chamarás o nome dele Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados.”</p> <p>(22) E tudo isso aconteceu para que fosse cumprido o que foi dito pelo Senhor por intermédio do profeta, que diz: <sup>(23)</sup> “Eis que a virgem engravidará e dará à luz um filho, e chamarão o nome dele Emanuel”, o que é traduzido <i>Deus conosco</i>.</p> <p>(24) E tendo acordado José do sono fez como mandou o mensageiro do Senhor e recebeu a sua mulher. <sup>(25)</sup> Mas não a conhecia até que deu à luz um filho; e chamou o nome dele Jesus.</p>	<p>(18) Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν.</p> <p>μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.</p> <p>(19) Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν.</p> <p>(20) ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ’ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσήφ υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου. <sup>(21)</sup> Τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.</p> <p>(22) τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· <sup>(23)</sup> ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύομενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός.</p> <p>(24) ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, <sup>(25)</sup> καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.</p>
--	--

## 5.2 O LIVRO DA ORIGEM DE JESUS CRISTO - CONTEXTO LITERÁRIO

Escolhemos trabalhar com especial atenção os versículos acima apresentados, mas ao destacá-los do evangelho, lê-los de modo isolado, alguém pode se perguntar se assim não estamos traindo o projeto literário que é o livro de Mateus. Embora essas linhas nos contem como foi o nascimento de Jesus, é óbvio que o livro não foi planejado para que os leitores começassem a lê-lo desse ponto. A abordagem de uma perspectiva literária nos conduz a tal preocupação, e nos faz lembrar de Umberto Eco e da distinção que ele fez entre *interpretar* e *usar* um texto (ECO, 1994, p. 15-16). Claro que podemos usar um texto como bem quisermos; ele pode ser lido parcialmente, pode ser apenas guardado ou usado como apoio para copos. Todavia, como suporte para a comunicação verbal, supõe-se que o próprio livro apresente seus protocolos de leitura, mecanismos que procuram guiar aquele que o toma em mãos para que este faça um uso mais próximo ao que foi idealizado (CHARTIER, 2011, p. 20). Essa é uma

das preocupações daqueles que leem a Bíblia como literatura, e os métodos de que se utilizam buscam exatamente por essas fugidias *intenções do texto*.

Mark Allan Powell se perguntou sobre a leitura ideal do Evangelho de Mateus e levantou algumas hipóteses sobre o perfil do *leitor modelo* (ou implícito) de Mateus. Ele escreveu:

O leitor-implícito de Mateus está pronto para receber toda a narrativa do começo ao fim, permitindo que a história se desenrole como se estivesse lendo-a pela primeira vez. Em termos de conhecimento, o leitor-implícito de Mateus deverá saber tudo o que é revelado dentro da própria narrativa [...] O leitor-implícito de Mateus deverá aceitar o sistema de crenças e valores defendidos dentro da narrativa, o que incluiria, por exemplo, acreditar que o mundo é governado por Deus (que orienta as pessoas através de sonhos, profetas e escrituras que a mente divina inspirou) e que o mundo está infestado de demônios. (POWELL, 2009, p. 65)

A leitura ideal de Mateus, segundo Powell, é a que parte do primeiro versículo do primeiro capítulo e segue ininterruptamente até o fim do livro, deixando-se envolver pelo enredo que a sequencialidade da narrativa propõe. Contudo, suspeitamos que esses pressupostos possam ser meramente formas de empregar hábitos modernos de leitura na interpretação da literatura antiga. De fato, ainda que a narrativa mateana tenha uma sequencialidade bem planejada, é difícil afirmar que a leitura idealizada por seu autor seja a sequencial. Sabemos que os livros bíblicos eram lidos coletivamente, que ganhavam a forma escrita para serem rerealizados liturgicamente, e esse tipo de leitura não era sequencial, mas quase sempre pontual, fragmentária, ritualística. Desse modo, deveríamos dizer que a forma dada ao livro propõe um tipo de leitura, que é sequencial e preferencialmente contínua; mas isso não deve nos levar à conclusão de que outras formas de uso desrespeitem as intenções textuais.

Tentaremos manter tudo isso em mente ao longo de nossa análise e, considerando a possibilidade de que a leitura contínua do evangelho seja a ideal, vamos dedicar esse item a uma análise rápida do contexto literário imediato, o que deve amenizar o risco dos equívocos interpretativos decorrentes da leitura de passagens isoladas de seus contextos. Em resumo, vamos averiguar os textos que antecedem e sucedem a narrativa escolhida nos perguntando sobre as relações formais e temáticas que as unem.

De um ponto de vista panorâmico os dois primeiros capítulos de Mateus funcionam como uma introdução à história das ações de Jesus Cristo no mundo. O evangelho começa assim: “Livro da origem de Jesus, o Messias, filho de Davi, filho de Abraão” (Mt1.1). Acreditamos que essa frase é um título, mas é difícil compreender como ele pode se aplicar ao

evangelho inteiro. Parece que o Evangelho de Mateus narra mais do que a “origem” de Jesus, narra também parte de sua atividade, narra sua morte e sua ressurreição. O “livro” anunciado, portanto, cujo conteúdo se limita à “origem de Jesus”, pode ser o que encontramos nos dois primeiros capítulos de Mateus, e a crítica histórica saberia como lidar com esse problema.<sup>64</sup> Porém, independentemente do modo como este suposto título encontrou seu lugar no evangelho, numa abordagem literária a forma final da obra deve ser respeitada; não importa como esse problema veio a existir, e sim os efeitos de sentido resultantes.

Encarando o problema desse modo, buscamos responder como o título “Livro da origem de Jesus, o Messias, filho de Davi, filho de Abraão” se aplica ao evangelho inteiro. Todos os 28 capítulos de Mateus podem ser considerados apenas a “origem”? Podem, se uma hipótese for assumida: o leitor cristão para o qual o cânone do Novo Testamento foi destinado deverá aceitar que Jesus nasceu, trabalhou, morreu, ressuscitou e continua agindo entre os homens desde então. Nas últimas linhas do evangelho o narrador coloca essas palavras na boca de Jesus: “[...] e eis que eu estou convosco todos os dias até o fim do tempo” (Mt 28.20). Assim, a atuação de Jesus, que não é apenas o personagem principal de Mateus, mas do Novo Testamento, excede os limites do texto escrito e passa a viver eternamente no imaginário religioso cristão. Diante desse quadro temporal bem mais extenso é absolutamente compreensível que o leitor veja toda a narrativa do Evangelho de Mateus como um mero começo.

Depois do versículo 1 e daquele *título* dá-se início a uma extensa genealogia, que começa assim: “Abraão gerou Isaac, e Isaac gerou Jacó, e Jacó gerou Judá e os irmãos dele [...]” (Mt 1.2). É verdade que o primeiro versículo já havia apresentado uma breve genealogia de Jesus, que segundo lemos é filho de Davi e de Abraão, mas a partir do versículo 2 o que se tem é uma genealogia que não vai terminar em Jesus, mas em José, no versículo 16: “E Jacó gerou José, o marido de Maria, de quem foi gerado Jesus, que é chamado Messias”. A sucessão

---

<sup>64</sup> Nesse ponto recorreremos à erudição bíblica tradicional para mostrar como teríamos com ela um modo competente para solucionar este problema. Sabemos pela história da pesquisa que a maior parte dos livros bíblicos é composta pela justaposição de unidades textuais menores e de origem independente. A maior parte do Evangelho de Mateus parece ser a reedição de materiais escritos previamente; boa parte dele foi copiada do Evangelho de Marcos, outra parte é similar aos textos do Evangelho de Lucas, e há também materiais exclusivos que podem ser originais do autor de Mateus ou de fontes desconhecidas. O “livro da origem de Jesus, o Messias” pode ter sido um desses materiais independentes que o autor/redator de Mateus incluiu em sua obra, deixando, contudo, seu título original preservado. Desse ponto de vista poderíamos até dizer que o autor cometeu um erro ao manter o título “Livro da origem de Jesus, o Messias, filho de Davi, filho de Abraão”, pois o final desse “livro” não está claramente demarcado e isso acaba confundindo o leitor. Essa é, como dissemos, uma saída que se aproxima da crítica histórica, e não é raro encontrarmos leituras desse tipo em comentários bíblicos especializados nos quais os críticos muitas vezes apontam os problemas e nos dizem como o texto deveria ser.

de pais e filhos segue de Abraão a José, e este novo personagem é ligado à história de Jesus como o marido de Maria, a qual gerou Jesus. Se não há relação consanguínea entre José e Jesus devemos reconhecer que a genealogia em si termina em José, e que sua função é nos apresentar José, o qual será, de fato, o protagonista dos primeiros dois capítulos do Evangelho de Mateus. Note-se que Jesus é, nesses capítulos de abertura, apenas uma criança passiva; toda a ação se desenrola em torno de José que, agindo de acordo com a orientação divina, preserva a vida de Jesus livrando-o de diferentes ameaças.

Infelizmente não temos entre os versículos 1 e 2 um novo título anunciando a genealogia de José. Por conta disso a informação do versículo 1 leva alguns leitores a tomarem toda a genealogia como se seu objetivo fosse apresentar a ascendência de Jesus, apesar da redundância evidente entre os versículos 1 e 2 e da falta de ligação consanguínea entre José e Jesus no final. Algumas Bíblias cometem esse equívoco interpretativo e induzem o leitor ao mesmo erro incluindo o subtítulo “Genealogia de Jesus” antes do versículo 1. Aqui, insistiremos que é de fundamental importância que o leitor entenda a genealogia de 1.2-16 como uma apresentação que aponta exclusivamente a José.

Quanto às genealogias, os leitores da Bíblia costumam ter experiências desagradáveis com essas longas listas que estão espalhadas em suas páginas. Na prática comum de leitura bíblica o leitor tem expectativas, busca sabedoria, edificação pessoal, e as genealogias parecem interrupções enfadonhas que só são lidas e suportadas porque, no contexto em que estão, são genealogias *sagradas*. Aos olhos dos autores bíblicos, todavia, essas genealogias parecem ser essenciais e, no caso da genealogia de José, estamos convictos de que ela não é mera formalidade, antes, desempenha um papel literário fundamental que não pode ser ignorado. Numa genealogia bíblica esperamos encontrar uma coleção de memórias, nomes masculinos que se sucedem e pretendem ligar certa pessoa a uma tribo ou linhagem tradicional a fim de legitimá-lo. Em busca desse resultado, as genealogias apresentam os antepassados de alguém com extrema liberdade, omitindo nomes e gerações inteiras, o que faz com que elas não sejam instrumentos muito eficientes para qualquer tipo de investigação histórica (OTTERMAN, 2008, p. 102). A genealogia de José, em termos gerais, teria a função de apresentar José como um judeu ligado a uma linhagem nobre, mas ao fazê-lo, traz alguns detalhes que sempre foram recebidos de maneira incômoda pelos leitores mais atentos.

Há muito tempo os estudiosos notaram e discutem a genealogia de Mateus 1 por conta da inclusão inusitada do nome de algumas mulheres. O leitor habituado à literatura bíblica pode

ser surpreendido nesse ponto, posto que as genealogias bíblicas costumam listar nomes exclusivamente masculinos (SMIT, 2010, p. 196-197). E a surpresa do leitor aumenta na medida em que ele considera as mulheres citadas, lembra de suas histórias, tenta encontrar alguma ligação entre elas e tenta entender o critério empregado pelo autor para escolher exatamente essas mulheres. Tentaremos reproduzir, hipoteticamente, essa recepção virtual:

Primeiro o leitor vai se deparar com o nome de Tamar (v. 3). Essa personagem é conhecida por sua participação inusitada em Gênesis 38.1-30. A narrativa nos conta que ela ficou viúva; conseqüentemente, ela passou a um estado de carência econômica e social que só seria revertido quando um irmão do marido falecido a tomasse como esposa. Como em seu caso essa norma social de proteção às viúvas não foi cumprida, para garantir seus direitos, gerar filhos e ter parte na herança, ela se disfarçou e se passou por prostituta a fim de enganar o sogro e engravidar, forçando-o assim a admiti-la no núcleo protetor de sua família. Depois o leitor de Mateus 1 encontrará o nome de Raabe (v. 5), personagem que é sempre lembrada como prostituta. Raabe era uma gentia, uma cananeia que auxiliou os israelitas durante as ações empreendidas para a tomada da cidade de Jericó (Js 2.1-21). Em seguida a genealogia trará o nome de outra gentia, o da moabita Rute (v. 5). Essa mulher protagoniza o livro que leva o seu nome e, num momento crítico do enredo, toma uma atitude semelhante àquela tomada por Tamar. Rute também ficara viúva, carente, e age cuidando da própria sobrevivência na terra de Israel até que, em dado momento, é aconselhada por sua sogra e toma uma iniciativa imprópria para uma mulher quando de noite se deita *aos pés* de Boaz, o que é um eufemismo que evita a linguagem sexual. Sua atitude inusitada, questionável para os mais conservadores, deu resultado e no desfecho da história ela é acolhida por Boaz no matrimônio (Rt 3.1-18). Finalmente, a genealogia mateana menciona de passagem a mulher que gerou, do célebre rei Davi, o seu sucessor no trono, Salomão (v. 6). Seu nome não é citado, ela é descrita apenas como *a mulher de Urias* (um hitita que estava a serviço do exército de Israel), remetendo o leitor a uma das mais ultrajantes histórias de adultério e assassinato das páginas bíblicas (2Sm 11.2-27).

A despeito dos caminhos incomuns trilhados por todas essas mulheres, é certo que elas acabaram entrando para um seleto grupo de heroínas nas memórias históricas de Israel. Ainda assim, a seleção mateana é um desafio aos intérpretes.<sup>65</sup> A própria genealogia de Mateus nos

---

<sup>65</sup> Aqui o leitor pode querer consultar os comentaristas Warren Carter e Ulrich Luz, os quais apresentaram em suas obras resumos das principais hipóteses já aventadas para a interpretação dessa questão das mulheres na genealogia de Mateus 1 (CARTER, 2007, p. 109-111; LUZ, 1993, p. 129-131).

diz que elas geraram homens importantes, que foram elos fundamentais na nobre linhagem que passou por Jacó, Judá, Boaz, Davi, Salomão, Josias, Zorobabel, até chegar a José. Mas se esse fosse o único critério para a seleção das mulheres, não haveríamos de encontrar Sara, Raquel, Ana, Ester e outras mulheres também famosas e que, para falar a verdade, seriam até melhores exemplos por não terem seus nomes entre os estrangeiros, as prostitutas ou as adúlteras? São esses motivos que nos levam a supor que a escolha desses polêmicos nomes femininos foi premeditada; elas foram escolhidas tanto por terem auxiliado Israel e gerado homens de valor, como por não se enquadrarem nos padrões sexuais considerados ideais para uma mulher judia. Noutras palavras, estas são mulheres que tiveram reputação duvidosa, mas que não deixaram de desempenhar papéis importantes na história de Israel; mulheres que talvez a sociedade rejeitasse por conta de suas trajetórias incomuns, mas que o Deus de Israel (e o narrador de Mateus) aprovou.

Abrimos um breve parêntese: é verdade que para fazer uma leitura da genealogia como a que estamos realizando, pautada em relações intertextuais, exige-se certo grau de experiência com a literatura bíblica, assim como boa memória ou paciência para as consultas. Mas não julgamos nossa leitura implausível nem tampouco excessivamente acadêmica. Quem costuma ter uma Bíblia em mãos já passou por incontáveis genealogias veterotestamentárias, e se este dedicar alguma atenção a esta de Mateus, também vai estranhar os nomes femininos e se deter para fazer perguntas e associações interpretativas como as nossas. Assumindo o que escreveu Eliana B. Malanga sobre a função poética da linguagem (2005, p. 24-31), julgamos que o autor de Mateus, ao fazer uso de um gênero comum e introduzir nele elementos inesperados, tenha feito uso de um recurso formal que desvia o curso da genealogia dos caminhos habituais. O leitor ideal desse texto é alguém que conhece a literatura judaica e está capacitado para identificar a aparente inadequação, sendo conduzido aos caminhos interpretativos que estamos tentando reproduzir. Evidentemente os leitores reais nem sempre atendem a essa expectativa, nem sempre são tão experientes quanto às leis e tradições literárias judaicas e, por isso mesmo, não é incomum nem condenável que boa parte dos leitores de hoje passem por esse texto sem sequer notar essas peculiaridades. Mesmo assim, continuaremos supondo que esta seja uma leitura possível, talvez desejada.

Voltando à leitura, é bom não ignorar que no mesmo capítulo e logo depois da genealogia de José aparecerá o nome de Maria, a mãe de Jesus. Já dissemos que, segundo nossa opinião, a genealogia se encerra quando o versículo 16 diz: “E Jacó gerou José”. Essa é a última



relação consanguínea. Mas há ainda um acréscimo que serve para ligar José e toda a sua linhagem ao personagem Jesus; por isso temos: “E Jacó gerou José, o marido de Maria, de quem foi gerado Jesus, que é chamado Messias”. Maria, portanto, não possui relação direta com a linhagem de José, e em nossa leitura estamos afirmando que a genealogia faz menção a apenas quatro mulheres, deixando-a de lado. Vários outros pesquisadores se empenharam para solucionar as dificuldades interpretativas impostas pela genealogia de Mateus 1 e a maior parte deles esbarra na dificuldade de entender que Maria e Jesus não fazem parte da genealogia que, como temos destacado, é exclusiva de José.<sup>66</sup> Mas a história da leitura de Mateus parece já ter formado uma espécie de sub sistema literário em que intérpretes se comunicam, leem uns aos outros e acabam, como era de se esperar, produzindo leituras que sempre apresentam certa dependência em relação às anteriores. Das leituras que fizemos apenas a comentarista Margaret Davies fugiu à essa tradição e, como nós, fez distinção entre Maria e as outras mulheres procurando respeitar a sequência narrativa do evangelho. Ela suspeitou que a lembrança da história dessas quatro mulheres cujas reputações são questionáveis possa ser uma maneira de preparar a história de Maria, que engravida antes de se casar. Então Davies faz a pergunta mais

---

<sup>66</sup> O historiador André Leonardo Chevitarese foi um dos leitores de Mateus que se ocupou com esse mesmo texto e cuja interpretação segue um rumo diferente (2006, p. 48-50). Ele também notou os traços sexuais que parecem unir os nomes femininos, mas provavelmente supôs que estava lendo uma genealogia de Jesus, não considerando a interrupção que nós apontamos em José, no início do versículo 16. Com isso, Chevitarese assumiu que Maria era um quinto nome feminino na genealogia e, conseqüentemente, procurou incluí-la na categoria de mulheres sexualmente condenáveis que Deus escolheu. Procurando tornar essa leitura plausível ele citou João 8.40-41, texto em que os adversários de Jesus aparentemente o acusam de ser um filho ilegítimo, e daí Chevitarese conclui que provavelmente existiram, nos primeiros dias da igreja cristã, acusações dirigidas contra os cristãos com base no nascimento de Jesus a partir de uma união ilegítima, o que supostamente ajudaria a explicar a comparação entre Maria e as demais mulheres. Com suas palavras: “A narrativa mateana não deixa dúvida: o elemento comum nas narrativas relativas às vidas das quatro mulheres é a prostituição. Na sua genealogia, Mateus cita cinco mulheres, das quais quatro trazem o estigma da prostituição. É pouco provável que a quinta mulher – Maria, da qual nasceu Jesus chamado Cristo – estivesse isenta e tal estigma” (CHEVITARESE, 2006, p. 50). Outra leitora de Mateus, Monika Otterman, segue na mesma direção e lembra, além da passagem joanina mencionada por Chevitarese, de outras narrativas não canônicas nas quais Maria teria sido estuprada por um soldado romano, ficando grávida de Jesus (OTTERMAN, 2008, p. 105). A partir das evidências levantadas por esses dois pesquisadores com interesses históricos, parece provável que a acusação contra Maria e contra a história da concepção divina de Jesus tenham existido de fato. Porém, o que gostaríamos de destacar é o modo como esse tipo de leitura histórica abandona o texto para sair em busca de evidências para os fatos concretos. A leitura que fazem é seletiva, extrai do texto bíblico os elementos de seu interesse e se volta para o chamado Jesus Histórico ou para os cristianismos originários. Ainda que tenham observado, de modo arguto, a construção de uma genealogia que se diferencia pela presença das personagens femininas, e tenham chegado à conclusão de que é o tema da prostituição que as aproxima, tais leitores nos parecem equivocados ao incluir Maria entre as mulheres da genealogia e, ao fazê-lo, destacam a suposta *má fama* de Maria deixando de lado o fato de que o Evangelho de Mateus não poderia estar acusando Maria nem indiretamente. A sequência da leitura deixa muito claro que o evangelho defende o nascimento virginal de Jesus (Mt 1.18-25), mas essa narrativa de uma virgem grávida do Espírito Santo abdica tão radicalmente dos elementos ordinários na composição da ficção, descambando de vez para o fantástico, para o mítico, que sua leitura não gera interesse nos historiadores. É por casos como esse que a crítica histórica passou a ser vista como uma abordagem de pouca utilidade para os estudiosos da literatura.

relevante: “Mas se José não era seu pai biológico, em que a genealogia de José é relevante para Jesus?” (DAVIES, 2009, p. 28. Tradução nossa). Nossa resposta a essa pergunta é esta:

José, que será o protagonista das primeiras cenas de Mateus (capítulos 1 e 2), é o personagem caracterizado pela genealogia literária e ficcional com que o autor de Mateus abre o “Livro da origem de Jesus”. Para cumprir sua função a genealogia não é fiel às memórias históricas e literárias de Israel, mas seleciona nomes específicos em detrimento de outros, numa atitude ambivalente em relação às instituições culturais do patriarcado e da primogenitura (CARTER, 2007, p. 107-108). Ela também está construída sobre uma estrutura ternária artificial, composta por três ciclos de quatorze gerações cada (v. 17), passando a ideia de que o tempo do nascimento de Jesus fora calculado com exatidão (CARTER, 2007, p. 116-117). Contudo, o elemento menos convencional presente na genealogia de Mateus 1 é mesmo a presença de quatro personagens femininos e as lembranças nada ortodoxas que trazem consigo. Partindo dessa análise e pressupondo que a genealogia ali está como um elemento que caracteriza José, estamos supondo que ele, no âmbito literário, é consciente ou inconscientemente condicionado por esse passado. Como veremos na sequência da leitura, José vai passar por uma situação inusitada, a de estar para se casar com uma jovem mulher que aparece grávida de maneira inexplicável. É aí que a genealogia, e em especial as histórias das quatro mulheres, desempenham seu papel influenciando José em suas decisões e ações em relação ao suposto caso de adultério.

Tendo superado, supomos, as maiores dificuldades relativas à interpretação de Mateus 1.1-17, trataremos de outras passagens relevantes no contexto literário de Mateus 1.18-25 e ofereceremos algumas propostas interpretativas para toda a atuação de José no enredo mateano:

Já vimos que nas primeiras linhas de Mateus há um título (Mt 1.1) e uma genealogia de José (v. 2-16a), que termina com a união matrimonial que liga este José à família de Jesus (v. 16b-17). Na sequência o evangelho narra o nascimento de Jesus (v. 18-25), texto que já lemos, mas que vamos abordar com mais cuidado a seguir. Já neste ponto José ganha destaque, toma conta do palco enquanto Maria é mera figurante e Jesus ainda é um menino indefeso que não está apto a desempenhar seu protagonismo. Deus é quem verdadeiramente contracena com José, guiando-o através de mensageiros que lhe aparecem em sonhos. Mas deixemos os detalhes da passagem para depois e dediquemos atenção ao capítulo 2:

Mateus 2.1-12 diz que após o nascimento o menino Jesus é visitado por magos do Oriente. O texto não diz que tipo de magia os visitantes praticavam, não diz exatamente de onde vinham nem quantos eram. O que parece claro é que são gentios que vinham para encontrar Jesus motivados por revelações obtidas através de suas artes mágicas, as quais parecem ligadas à astrologia. Neste ponto é possível que tenhamos uma ligação intertextual com 1Reis 10.1-2, texto em que o rei Salomão é visitado pela rainha de Sabá e é homenageado com presentes. Mas há outras relações mais evidentes e importantes entre essa passagem e o Antigo Testamento: o texto começa dizendo que Jesus nasceu em Belém da Judéia (v. 1), a cidade que também foi o palco do nascimento do rei Davi, sempre lembrado pela tradição popular como o estereótipo do verdadeiro rei de Israel. A família de Jesus, em Mateus, não é de Nazaré como em Lucas 1-2; o menino não nasce durante uma viagem e nem numa manjedoura, mas em casa (Mt 2.11). A importância de Belém se evidencia pelo uso que se faz do livro do profeta Miquéias 5.2, que segundo a leitura mateana, anunciava a cidade em que nasceria o Messias. Essas memórias bíblicas, quando ligadas a Jesus, fazem-no de certo modo um novo Davi, a realeza messiânica que era aguardada. No entanto, Jesus não seria como Davi, um rei local; a vinda dos magos gentios para honrá-lo em seu nascimento talvez indique que seu domínio seria global, estendendo a salvação do Deus de Israel ao mundo todo em conformidade com algumas expectativas messiânicas presentes, por exemplo, no livro do profeta Isaías.<sup>67</sup>

Outro personagem, o rei Herodes, entra em cena sem grandes apresentações e atua como um oponente dos heróis mateanos. Figurativizado como um governante fingido que secretamente planeja destruir o menino Messias, ele também parece acreditar nas profecias e na vinda de um Messias monárquico, pelo que teme que o cumprimento de tais anúncios ponha fim ao seu próprio poder. O narrador nos deixa conhecer parcialmente os planos malignos (e secretos) de Herodes, mas Deus, também onisciente, avisa José do perigo e este, em fuga, conduz sua família ao Egito (Mt 2.13-14). O destino escolhido, a princípio, pode não parecer o mais apropriado. Todavia, a narrativa expressa com outra leitura do Antigo Testamento o motivo desse cenário. Em 2.15 o narrador interrompe sua história para explicar que isso aconteceu para que se cumprisse uma profecia que está no livro do profeta Oséias 11.1. Dificilmente um leitor/ouvinte dos dias em que o texto foi escrito teria a condição de consultar o livro de Oséias para avaliar a hermenêutica mateana, mas, se o fizesse, notaria que o narrador de Mateus toma apenas uma parte do texto bíblico, interpretando-a livremente e a seu favor. O

---

<sup>67</sup> Veja, por exemplo, Isaías 2.2-4; 19.23-25; 49.6; 56.6-9.

que importa é que a intenção do texto está na superfície: ele quer afirmar por meio dessas citações que a vida de Jesus cumpria as profecias messiânicas; seu leitor concluirá (ele espera) que Jesus verdadeiramente é o Messias, o Cristo.

Após a fuga de José com a família para o Egito o rei Herodes ordena que todos os meninos de até dois anos sejam assassinados (v. 16). Outra vez a narrativa parece construída sobre bases veterotestamentárias; a história de Moisés, que também escapou de uma matança semelhante em Êxodo 1, é posta como um *tipo* para o qual a história do menino Jesus é o *antitipo* (FRYE, 2004, p. 108-109). A seguir (v. 17-18) há outra citação e aplicação do Antigo Testamento, dessa vez de uma passagem do livro do profeta Jeremias (Jr 31.15), cujo narrador falava no tempo do exílio babilônico de Judá. Apesar da especificidade do contexto histórico original do livro profético, no Evangelho de Mateus o profeta Jeremias havia escrito exatamente do genocídio executado por Herodes e, assim como nas citações anteriores, essa leitura soa aos ouvidos dos exegetas modernos como um abuso do texto original. O destinatário original, leitor modelo, todavia, não vê isso da mesma forma; pelo contrário, vai ficando admirado com a habilidade do narrador em relacionar a vida de Jesus (cujos fatos nunca são avaliados de um ponto de vista histórico) com os livros dos profetas e, conseqüentemente, vai ficando cada vez mais convencido de que não há dúvidas quanto a ser Jesus o Messias que boa parte dos judeus esperava.

A história da infância de Jesus chega ao final em Mateus 2.19-23. Nos versículos 19 e 20 José volta a ser interpelado por Deus através de um mensageiro (ou anjo) num sonho. José retorna do Egito após a morte de Herodes, o Grande, mas chegando à Judeia teme o herdeiro dele, Arquelau, que governa em seu lugar. Depois de outra visita do mensageiro divino a seus sonhos a família vai morar na Galileia, mais precisamente em Nazaré (v. 21-23). A brevidade com que a volta de José à Judeia e a nova fuga para a Galileia são contadas deixa espaço para muitas especulações; a crítica literária provavelmente destacaria esse laconismo mateano e a *abertura* do texto a diferentes leituras talvez fosse vista como uma estratégia literária.<sup>68</sup> Mesmo

---

<sup>68</sup> Já do ponto de vista da crítica histórica diríamos que essa narrativa não está bem contada. Sabe-se que o filho de Herodes, Arquelau, assumiu o controle da Judeia depois da morte do seu pai. Ele foi o *Etmarca* da Judeia entre 4 AEC e 6 EC. O que não está bem explicado é a razão para a fuga em direção à Galileia. No mesmo período a Galileia estava sob o domínio de outro filho de Herodes, o famoso Antipas, que foi *Tetrarca* da região de 4 AEC até 39 EC. Arquelau não durou muito no poder, foi deposto e o controle da Judeia passou a ser exercido diretamente pelos romanos, tanto que nos dias da morte de Jesus quem governava a região era Pôncio Pilatos (26-36 EC). Antipas, por sua vez, governou a Galileia por décadas e nós ainda ouviríamos falar dele como o Herodes cruel que decapita o profeta João Batista no capítulo 14 de Mateus. A conclusão da crítica histórica será, nós supomos, a de que esta passagem, assim como toda a sequência de episódios sobre a infância de Jesus em Mateus capítulos 1 e

assim, o papel que a narrativa desempenha no discurso mateano pode ser facilmente compreendido: justamente por ter morado em Nazaré, no futuro Jesus poderia ser conhecido em Israel como Jesus de Nazaré, ou nazareno, e isso é, para o Evangelho de Mateus, o cumprimento de outra profecia (v. 23).<sup>69</sup>

Há, portanto, muitos fatores que nos levam a acreditar que dentro do enredo mateano os capítulos 1 e 2 formam uma seção particular, que desempenha um papel introdutório decisivo para a continuidade da leitura. A justaposição de pequenas unidades narrativas obedece alguns padrões, que resumiríamos assim:

a) José é o personagem mais ativo em Mateus 1 e 2, aquele que realmente age no palco mateano, e esse traço característico não encontra paralelos nem na sequência de Mateus nem em nenhum dos outros evangelhos (OVERMAN, 1999, p. 48). Só aqui José é quem interage com Deus e atua no mundo do texto carregando consigo o menino Jesus e sua mãe. Depois desses capítulos José simplesmente desaparece, o que fortalece a hipótese de que tais capítulos tenham existido de maneira independente antes do Evangelho de Mateus.

b) Nessa seção o narrador conduz a sucessão de eventos sem que notemos grandes quebras. Tudo ocorre como se pouco tempo separasse cada um dos eventos, e ficamos com a impressão de que o menino Jesus não cresce. Isso é sentido pelo leitor porque os personagens permanecem estáveis; não há alterações nem em suas caracterizações nem em suas relações interpessoais. Porém, uma quebra no tempo da narrativa marca a transição para o capítulo 3, em que Jesus aparece como um homem adulto e razoavelmente independente de sua família.

c) Nesses capítulos introdutórios os contatos entre Deus e José sempre se dão da mesma maneira, mediadas por um anjo/mensageiro que aparece nos sonhos de José. Esse tipo de contato, tão comum nos primeiros dois capítulos, não volta a se repetir ao longo dos demais vinte e seis capítulos do Evangelho de Mateus.

---

2, transmite pouca confiabilidade histórica e deve ser entendida como algum tipo de mito de origem dos cristianismos originários.

<sup>69</sup> Outro problema dessa passagem para o leitor moderno é que esta última profecia apresentada pelo narrador em 2.23 simplesmente não existe em nossas Bíblias, e incomodados com isso os intérpretes já especularam bastante sobre sua origem, mas sem sucesso. Pode ser que o autor esteja citando uma tradição oral, ou uma versão dos profetas que nós não conhecemos, ou pode ser que tenha entendido assim alguma leitura ritual das escrituras. Enfim, só vamos mesmo poder especular.

d) O narrador anônimo de Mateus é muito presente nesses primeiros capítulos, mas passará a falar menos a partir do momento em que Jesus começa seu ministério, concedendo a seu protagonista espaços para longos discursos. Essa característica do Evangelho de Mateus foi antes notada por João Leonel, que estudando exatamente o papel do narrador na organização do evangelho, escreveu:

[...] no material próprio de Mateus, com o qual inicia o evangelho acentuando nele características particulares, há uma forte presença do narrador que se propõe a conduzir o leitor na identificação de Jesus Cristo, fornecendo dados que serão fundamentais para a compreensão do evangelho. Em outras palavras, o narrador educa seu leitor a compreender adequadamente os elementos relativos a quem é Jesus, de onde vem e qual sua missão. A partir desses dados, que passam a fazer parte da enciclopédia de conhecimento dos leitores, os próximos capítulos trarão a ausência do narrador que caracterizará o estilo narrativo até o final do evangelho. (FERREIRA, 2006a, p. 46)

e) Também vimos que cada pequena unidade textual entre 1.18 e 2.23 faz menção a algum fragmento extraído dos profetas do Antigo Testamento. Esse uso recorrente e descontextualizado desses antigos textos tem o objetivo de legitimar o status messiânico que o evangelho atribui a Jesus, ligando o personagem às tradições literárias que desde o primeiro século já haviam alcançado a aura de sacralidade que depois seria confirmada por instituições religiosas. Como característica literária, essas leituras quase sempre abusivas dos profetas não correspondem exatamente a nenhuma outra parte do Evangelho de Mateus.

f) Por fim, além da genealogia e das profecias que explicitamente remetem o leitor às suas memórias literárias, os dois primeiros capítulos de Mateus são compostos a partir de vários temas e figuras que de modo indireto fazem lembrar o passado literário e mítico de Israel: José, como ainda veremos, lembra outro José que em Gênesis também se caracterizava pelos sonhos que tinha; o genocídio dos meninos faz o leitor lembrar do nascimento de Moisés, assim como o faz a estadia temporária de Jesus no Egito; o nascimento de Jesus em Belém e a visita dos magos do Oriente o remetem à história da monarquia israelita com Davi e Salomão etc.

Para encerrar essa análise panorâmica do contexto literário, recordemos que a informação mais importante dada pelos primeiros dois capítulos de Mateus é a de que Jesus é o Messias que os profetas anunciaram. A narrativa se apropria do imaginário religioso de seu tempo e lugar para interpretar Jesus como um personagem preexistente na literatura bíblica. Diante disso, pode-se dizer que os capítulos inaugurais do Evangelho de Mateus funcionam

como uma espécie de *paratexto* que serve para “fixar o estatuto da narrativa”, “indicando uma indispensável chave de leitura para quem quiser compreendê-lo de acordo com a intenção de seu criador” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 151-152).

José, personagem central do texto que estamos para analisar, atua no Evangelho de Mateus como uma espécie de adjuvante. Ele é escolhido por Deus para proteger a vida do menino Jesus até que este possa realizar sozinho sua missão. Assim, se na história contada pelo evangelho Jesus é o personagem central e o responsável pelas principais ações, José deve ser visto como um sujeito secundário que possui uma missão própria, a saber, a de preservar a vida do frágil menino Messias nas primeiras crises que o enredo produz. A semiótica narrativa diria que o papel de José é o de fornecer a Jesus uma competência, sem a qual o protagonista não poderia ter sucesso em sua performance. Graças à participação de José, Jesus não perde a vida na infância e pode passar com sucesso por outros programas narrativos de competência nos capítulos 3 e 4, os quais o habilitam para a missão, fazendo-o passar do estado original de Messias no corpo de garoto impotente (sujeito virtual) ao de adulto competente (sujeito atualizado) (GREIMAS, 2014, p. 236). Logo, quando Jesus puder seguir sua missão por conta própria, José passa a ser desnecessário e é simplesmente retirado da história.

### 5.3 UMA GRAVIDEZ SUSPEITA (v. 18)

Para a análise da unidade textual de Mateus 1.18-25 decidimos segmentar o texto e a própria leitura em partes, de modo que nossos comentários estivessem divididos entre seções que lidam, uma a uma, com as diferentes partes que compõem o texto. Como sabemos que a escrita dos manuscritos bíblicos mais antigos não apresentavam segmentações desse tipo, devemos lidar de modo transparente com o fato de que essa estrutura é também conjectural. Nossa segmentação não respeitará as divisões propostas pelas Bíblias modernas; não comentaremos o texto versículo por versículo. Também não tentaremos, como propôs Jaldemir Vitório,<sup>70</sup> ler Mateus 1.18-25 a partir de sua adequação às *histórias de anúncio*, gênero literário cuja forma fixa foi identificada por sua recorrência em textos do Antigo Testamento.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Ele escreveu: “Mt 1,18-25 está calcado no gênero literário ‘anúncio’, conhecido no AT, com seu esquema próprio: aparição (v. 20a) – perturbação (v. 20b) – mensagem (vv. 20-21) – objeção (v. 20) – sinal e nome (v. 21)”. Para o estudo comparativo dessas *histórias de anúncio* Vitório sugere a leitura de Gênesis 17-18; Êxodo 3; Juízes 16 e Lucas 1 (VITÓRIO, 2004, p. 599).

<sup>71</sup> Sobre este gênero e suas características veja também a análise comparativa de Gerhard Lohfink, em obra dedicada à crítica das formas (LOHFINK, 1973, p. 110-121).

Tentando construir uma análise original e mais adequada à linguagem da crítica literária, tomamos as visíveis quebras do enredo<sup>72</sup> como bases para nossa análise formal e, assim fazendo, a história do nascimento de Jesus em Mateus 1.18-25 desmembrou-se e se encaixou com perfeição num modelo canônico desenvolvido para a análise de enredos. Este modelo foi apresentado na década de 1970 por Paul Larivaille e é chamado de *esquema quinário*. Embora suas aplicações possam apresentar variações, em geral ele divide os enredos tradicionais nos seguintes momentos: a) *Situação Inicial/Exposição*; b) *Nó/Tensão*; c) *Ação Transformadora*; d) *Desenlace/Resolução*; e) *Situação Final/Desfecho* (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 57-58; LEONEL, 2013, p. 129-130).

Seguiremos tal modelo com fidelidade, estudando os cinco momentos do enredo mateano sem nos esquecer que a eles foi acrescida uma espécie de glosa explicativa. Devido à rapidez com que o narrador conduz essa história, principalmente no início, estudaremos já nessa seção os dois primeiros momentos do enredo de Mateus 1.18-25, que são: a) *Situação Inicial* (v. 18a) e b) *Nó/Tensão* (v. 18b). Para dar início ao nosso exercício, façamos uma nova leitura dessa porção do texto:

<sup>(18)</sup> E acontecia assim a origem de Jesus, o Messias:

Tendo sido Maria, a mãe dele, prometida em casamento para José, antes de eles se unirem foi achada grávida<sup>73</sup> do Espírito Santo.

Nosso texto começa de modo acelerado, e isso não é por acaso. Jesus, o protagonista do Evangelho de Mateus, é um personagem conhecido fora do texto e o leitor carrega consigo as ideias previamente recebidas sobre Jesus quando realiza sua primeira leitura. Podemos assumir isso tanto se pensarmos no leitor modelo, que hipoteticamente ia ler ou ouvir o texto no tempo de sua composição, quanto se considerarmos o leitor empírico de nosso próprio contexto brasileiro do século XXI. Esses leitores abrem o evangelho sabendo quem é Jesus e como a história termina; todavia, isso não quer dizer que em qualquer época tenha havido um saber

---

<sup>72</sup> Oferecemos a seguir algumas linhas de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin visando definir *enredo*: “Chamamos de *enredo* essa estrutura unificadora que liga as diversas peripécias da narrativa e as organiza em uma história contínua. O enredo assegura a unidade de ação e dá sentido aos múltiplos elementos da narrativa. Nesse ponto, precisamente, a narrativa se separa da crônica, que simplesmente enumera os fatos. A narrativa não enumera apenas: por meio do enredo ela substitui a desordem do real por uma ordem causal” (2009, p. 56).

<sup>73</sup> Traduzimos o grego “εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἕχουσα” por “foi achada grávida”, um resultado que pode causar estranhamento. Numa tradução ainda mais literal teríamos algo como “foi achada tendo no ventre”, mas o estranhamento a que nos referimos se dá no uso que o próprio texto bíblico faz do verbo εὐρίσκω, com um aoristo na voz passiva. O leitor geralmente espera algo como “achou-se grávida”, como as Bíblias em português apresentam, mas decidimos manter o “foi achada grávida” e dar ao leitor a possibilidade de imaginar alternativas interpretativas inusitadas. Por exemplo, podemos supor que não foi Maria quem descobriu a própria gravidez, ou até que ela escondia a gestação até ser desmascarada.



unívoco sobre Jesus, e é exatamente por isso que uma nova narrativa sobre ele sempre pode encontrar lugar e ter boa aceitação. O principal objetivo do Evangelho de Mateus não é, portanto, informar o leitor, mas reformar um saber preexistente, reconfigurar o conhecimento que o leitor já possui. Em suma, diríamos que o laconismo da exposição de Mt 1.18 se deve ao fato de o narrador supor que tais informações são comuns aos leitores, fáceis de compreender e praticamente livres de polêmicas.

Também assumimos desde o início que o Evangelho de Mateus foi destinado originalmente a um público que sabia o que era, na cultura religiosa judaica, o Messias (ou Cristo, em grego), e concordava que o aparecimento deste personagem era algo desejável. Partindo desta base axiológica o leitor foi informado que este livro trata da origem de Jesus (Mt 1.1), que aliás, é o Messias; e depois de ler a genealogia (Mt 1.16) este leitor já sabe também alguma coisa sobre José e Maria e sobre a relação parental deles com Jesus (embora o narrador nada tenha dito sobre o fato de Jesus não ser filho do marido de sua mãe). Mesmo assim, a brevíssima exposição que lemos no versículo 18 nos oferece algumas informações novas.

Primeiro temos um tema: “E acontecia assim a origem de Jesus, o Messias:”. Essa será, portanto, a história da *origem* ou do *nascimento* de Jesus, um recorte mais detalhado de um momento da história da vida de Jesus como um todo. Depois somos introduzidos na história pelo narrador, e num ponto bem específico no tempo: “Tendo sido Maria, a mãe dele, prometida em casamento para José [...]”. É possível sentir isso de outra forma, como se a história de Jesus fosse um quadro e nós a estivéssemos olhando através das lentes de uma câmera que vai cada vez mais limitando nosso campo de visão. Assim talvez julgássemos que o evangelho fosse nos contar toda a vida de Jesus, mas logo somos informados de que só teremos a *origem* de Jesus (Mt 1.1). Em seguida somos informados sobre a ascendência de José, texto que culmina numa brevíssima descrição dos personagens principais ao dizer que Jesus era filho de Maria, mulher de José (Mt 1.16). Esse era o começo do começo do livro da origem de Jesus. Adiante nosso campo de visão é novamente reduzido (v. 18), e lemos que por enquanto só poderemos ver a história do nascimento de Jesus. Nós já sabíamos que ele nascera e quem eram seus pais por meio do versículo 16, mas o texto nos faz voltar àquele momento para que possamos ver tudo mais de perto. E quando a história está para começar, um novo *close up* nos coloca precisamente nos dias em que José e Maria eram noivos e Jesus vai ser milagrosamente gerado no ventre de sua mãe.

Jesus vai nascer numa família que estava dando os passos iniciais. Aparentemente as famílias de José e Maria já haviam selado um acordo pré-nupcial e a história nos coloca num

momento em que eles ainda não haviam se unido maritalmente. Está feita a exposição, e esta é a situação inicial da narrativa. José é, neste momento, um sujeito comum; destinado pela natureza e pela cultura a ser um chefe de família, casado, pai, trabalhador etc., cujas expectativas eram modestas. Maria é para o personagem de José um objeto no qual a maior parte dos valores que ele buscava para ser considerado um homem de sucesso estavam depositados. Desse modo, vê-se que, se o enredo de sua vida seguisse o roteiro ordinário, ele não seria um personagem interessante e digno de nossas lembranças; todavia, é pelos eventos extraordinários que o desviaram dos caminhos previstos que sua história merece ser contada.

A tensão realmente vai se instalar na história a partir da segunda parte do versículo 18, que diz: “[...] antes de eles se unirem foi achada grávida do Espírito Santo”. Alguns comentaristas, a partir de documentos dos antigos judaísmos e da leitura de antigos intérpretes cristãos, discutem esses acordos pré-nupciais dos dias de Jesus e dizem que, embora essa não fosse a norma mais aceita, em dado momento permitiu-se que os noivos tivessem relações sexuais antes da união (GALLAZZI, 2012, p. 52-53; LUZ, 1993, p. 140). Mas a narrativa não deixa nenhuma margem para dúvidas quanto ao caso de José e Maria. Eles não haviam se unido; Maria simplesmente engravidara, e aí está a crise.

O problema, entretanto, só se concretiza na narrativa. Como leitores, somos informados que o filho que se espera é do Espírito Santo, o que nos coloca numa posição privilegiada para avaliar a crise que atingiria José e Maria e seus projetos de vida. Para o leitor que assistia a tudo pelo olhar onisciente do narrador, tratava-se de um fenômeno milagroso, não natural, mas que não era tão inimaginável naqueles dias em que lendas a respeito do nascimento virginal de heróis míticos e imperadores circulavam nas áreas urbanas do Império Romano.<sup>74</sup> Mesmo assim, a história bíblica suscita, em todas as épocas, uma mesma pergunta: como os personagens vão lidar com essa inusitada situação?

Novamente o laconismo comum às narrativas bíblicas (AUERBACH, 2011, p. 5-11) caracteriza o texto e abre espaços para a imaginação do leitor. José e Maria sabiam que juntos eles não fizeram o filho. Não há nenhum relato sobre a visitação do Espírito Santo a Maria, e no Evangelho de Mateus ela não é avisada de antemão sobre seu papel no nascimento do

---

<sup>74</sup> Conforme John Dominic Crossan (2004, p. 26): “[...] o cristianismo disse que Jesus nasceu de Maria e do Espírito Santo, de mãe humana e Pai divino. O paganismo não contestou que isso era bastante improvável. Afinal de contas, os pagãos sabiam do nascimento de Enéias, de mãe divina e pai humano. A afirmação que Augusto em pessoa foi concebido de pai divino e mãe humana era mais conhecida. Ácia passou a noite no templo de Apolo, o deus visitou-a disfarçado de serpente e ‘no décimo mês depois disso Augusto nasceu e foi, portanto, considerado filho de Apolo’”. Sobre Augusto, Crossan está citando Suetônio, que 121 EC escreveu em *Vidas dos Doze Césares*, no livro sobre a vida de Otávio Augusto, essa história da concepção milagrosa do imperador em 94.4.

Messias, como acontece em Lucas quando um mensageiro divino se apresenta a Maria e prediz o nascimento de Jesus (Lc 1.26-38). Aqui parece que sua gravidez era um mistério para ela também, e ainda que Maria pudesse supor, a partir do imaginário religioso popular, que a gestação fosse o resultado de algum tipo de intervenção divina, o que parece certo é que qualquer explicação honesta que ela tentasse dar a outrem para o fenômeno pareceria falsa. O narrador também não diz nada sobre como foi que Maria descobriu a gravidez, se sentia as mudanças no corpo, se pensava que estava enferma, nem como reagiu no primeiro momento. Não temos nenhum diálogo entre o casal e nada sabemos sobre seus familiares, sobre a opinião alheia. Certamente muita coisa podia acontecer entre essas linhas e, como leitores modernos acostumados à ficção, ficamos com a sensação de que o narrador poderia ter explorado a crise emocional dos personagens por muitas páginas. A brevidade da narração, que poderia ser vista como uma limitação do escritor bíblico, pode resultar, como se vê por nossas próprias conjecturas, numa rica experiência de leitura participativa, de múltiplas possibilidades e que, em boa medida, explica o sucesso dessa passagem e de muitas outras da literatura bíblica entre leitores que não se cansam de explorar essas possibilidades geração após geração.

#### **5.4 O ATO DE JUSTIÇA (v. 19)**

Passamos à análise do versículo 19 e a crescente tensão do enredo vai atingir seu clímax:

<sup>(19)</sup> E José, o marido <sup>75</sup> dela, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente, decidiu liberá-la secretamente.

Do momento crítico em que a virgem se vê grávida sem que isso tenha uma razão aparente só nos é dado saber, pelo versículo 19, que José devia tomar uma decisão. Ele só podia supor que Maria tinha conhecido outro homem voluntária ou involuntariamente (afinal, é assim que nascem os bebês) e tinha que decidir se denunciaria o provável pecado à comunidade em que a moça vivia. Na Torá, o livro de Deuteronômio, capítulo 22, fornecia os padrões legais sob os quais um judeu deveria agir em casos como esse:

---

<sup>75</sup> À primeira vista pode-se supor a existência de um problema de coerência quando o texto é lido em português, já que José e Maria eram noivos no versículo 18 e José é chamado de “marido dela” no versículo 19. Mas no mundo do autor não devia haver nenhum problema em chamar de “marido” o homem para o qual a noiva já havia sido prometida. Além do mais, segundo o *Dicionário do Grego do Novo Testamento* de Carlo Rusconi (2003, p. 51), tanto “marido” quanto “noivo” são acepções possíveis para a tradução do substantivo grego *ἀνὴρ*, que pode significar coisas como *homem, macho, marido, noivo, adulto* etc. Algo semelhante acontece no final do versículo 20, onde Maria é apresentada a José como sua *γυνή*, o que pode ser sua *mulher, esposa* ou *noiva*.

Primeiro, o texto estabelece que um homem recém-casado poderia repudiar sua mulher lhe entregando uma carta de divórcio, caso se sinta desonrado ao descobrir que ela não é mais virgem (Dt 22.13-21). A família da moça deverá investigar a denúncia, e se ficar provado que a moça era virgem o homem deverá ser apedrejado até a morte por ter mentido e tentado desonrar a mulher inocente. Caso o homem tenha dito a verdade, a moça é que deverá morrer por apedrejamento por ter negado a seu marido a própria virgindade. A seguir Deuteronômio transmite o parecer legal referente ao adultério de mulheres prometidas em casamento (Dt 22.23-27). As mulheres comprometidas, quando habitam numa cidade, podem ser consideradas culpadas mesmo se violentadas (Dt 22.23-24). A Lei pressupõe que, se ninguém testemunhou a violência, ou elas adulteraram por vontade própria ou devem ter consentido com o abuso sexual por não pedirem socorro aos gritos, e determina que essas mulheres sejam mortas junto com seus abusadores. Essas leis parecem abranger o caso de Maria, que estando prometida a José, engravida e não é capaz de acusar nenhum estuprador. Seguir a Lei e denunciá-la seria, pelo menos para aqueles que faziam uma leitura mais rigorosa da Torá (GARCIA, 1996, p. 64), a primeira opção. Se assim fizesse, José estaria quebrando o contrato pré-nupcial, deixaria que a suposta adúltera fosse julgada e pagasse, talvez com a própria vida, pelos visíveis indícios de seus pecados sexuais. Esse caminho solucionaria temporariamente a crise suscitada e conduziria o enredo da vida de José de volta ao estado inicial; contudo, ele seguiria insatisfeito, já que não adquiriria os valores desejáveis que esperava da união com Maria e teria que recomeçar sua busca.

A segunda alternativa de que José dispunha era não denunciá-la. Nesse caso a vida da moça seria poupada, mas isso não resultaria em grandes recompensas para José. O projeto de casamento com Maria, que passou a ser indesejável, estaria mantido; persistiria o problema de estar comprometido com uma adúltera, indigna da fidelidade de José aos compromissos assumidos no contrato matrimonial, e via-se diante dele a desonrosa tarefa de receber um filho bastardo. A tensão do enredo, se essa fosse a escolha de José, não seria solucionada satisfatoriamente; ele não conquistaria seus objetivos e pressuporíamos a história de um herói derrotado. Mas, deixando de cogitar hipóteses, o que o texto de Mateus diz no versículo 19 é que José era “justo” e não queria denunciá-la publicamente. A dúvida passa a ser: que relação há, no texto de Mateus, entre ser “justo” e “não queria denunciá-la”?

O comentarista Sandro Gallazzi está correto ao dizer que “A maneira mais simples de ser justo, a mais evidente e aceita por toda a comunidade, é a de cumprir rigorosamente a lei” (2012, p. 53). Todavia, convém lembrar que leis escritas não costumam ser instrumentos

unívocos que pela leitura adquirem o poder de pôr fim às discórdias. Como sempre, há várias maneiras de ler e interpretar os textos legais e, a Torá, coleção com vasto material de caráter legal de valor normativo para os judeus dos dias em que o Evangelho de Mateus foi escrito, era foco de acalorados debates entre diferentes grupos judaicos (GARCIA, 2010, p. 20-27).<sup>76</sup> Desconfia-se que “O vocábulo ‘justo’, aplicado a José, não coincide com a concepção judaica de justiça, entendida na sua vertente legal, vinculada ao tribunal” (VITÓRIO, 2004, p. 597), e sendo assim, ler a justiça mateana a partir do senso comum (como propôs Sandro Gallazzi) não é suficiente. O caminho metodológico que seguiremos é o de dedicar algum tempo à análise da *isotopia*<sup>77</sup> do Evangelho de Mateus, fazendo um estudo da coerência semântica de Mateus a partir dos usos que o autor faz do substantivo *justiça*.

Selecionamos algumas passagens de Mateus que nos fornecem, quando lidas conjuntamente, um esboço da ideia de *justiça* que o texto sustenta. Para analisá-las brevemente, começamos com Mateus 6.1, texto em que Jesus, discursando aos seus discípulos e à multidão (Mt 5.1), fala sobre *fazer justiça*: “Guardai-vos de não fazer a vossa justiça diante dos homens para serem vistos por eles, pois se não, certamente não tendes recompensa junto ao vosso pai no céu”. Esse versículo abre uma seção do discurso de Jesus em que ele ensina seus destinatários sobre o modo adequado de se praticar a esmola (Mt 6.2-4), a oração (Mt 6.5-15) e o jejum (Mt 6.16-18). Essas três ações já eram consideradas fundamentais para a vida religiosa judaica em diferentes locais (GALLAZZI, 2012, p. 386-387), e nos mostram como a ideia mateana de justiça está ligada à prática de boas ações que deveriam ser praticadas pelos discípulos para o benefício dos outros. Essa leitura se confirma em Mateus 25.31-46, em que são qualificados como “justos” (v. 37) aqueles que fizeram o bem, que assistiram os “pequeninos” em suas necessidades dando roupa aos que estavam nus, comida aos famintos, bebida aos sedentos, companhia e consolo aos enfermos ou encarcerados e hospedagem aos peregrinos estrangeiros. Há também textos mateanos em que as ações dos fariseus são questionadas a partir dessa ideia

---

<sup>76</sup> Os resultados das pesquisas sobre as origens dos judaísmos e cristianismos do século I EC afirmam que o Templo dos judeus, localizado em Jerusalém, havia sido destruído no ano 70 EC como punição por uma rebelião contra o domínio imperial romano. Além de ruínas, a destruição do Templo deixou um vácuo religioso institucional que fez dos textos já canônicos da Torá a autoridade normativa de maior influência para a nação judaica tanto em Israel quanto na diáspora. Buscando legitimidade, cada grupo judaico do período se esforçava para ser reconhecido como o verdadeiro intérprete e praticante da Lei e, o Evangelho de Mateus, como documento judaico-cristão escrito por volta dos anos 80 e 90, parece estar fortemente envolvido nesse embate (GARCIA, 2010, p. 27-49; HORSLEY; HANSON, 1995, p. 53-56; GOODMAN; 2008, p. 168-181; NEUSNER, 1983, p. 85-86).

<sup>77</sup> Citamos as palavras de José Luiz Fiorin para definir *isotopia*: “O que dá coerência semântica a um texto e o que faz dele uma unidade é a reiteração, a redundância, a repetição, a recorrência de traços semânticos ao longo do discurso. Esse fenômeno recebe o nome de isotopia” (2011, p. 112). Veja também: (BARROS, 2011, p. 74-77; ZABATIERO, 2007, p. 99).

particular de justiça: em 5.17-20 Jesus insta seus ouvintes a cumprir toda a Lei de Moisés e os Profetas, e diz que nisso eles devem superar os fariseus, ou seja, deveriam *exceder a justiça* deles. Na sequência Jesus discute vários mandamentos sobre homicídio, adultério, divórcio etc., e a todos eles pede uma obediência rigorosa, que até excedia aquilo que os textos sagrados já pediam (KERMODE, 1997, p. 419-424). Em Mateus 23.27-28 (também em 6.1-18) Jesus volta a criticar a justiça dos fariseus chamando-a de hipocrisia; os fariseus são personagens que também praticavam a justiça, também obedeciam aos mandamentos e faziam boas obras, mas segundo o Evangelho de Mateus, o que faziam era por exibicionismo, para receber recompensas dos homens (Mt 6.2-4). No evangelho, portanto, justo é aquele que cumpre determinadas leis, que põe em prática princípios éticos de inspiração religiosa tendo em vista agradar a Deus e assistir os necessitados. A justiça em Mateus não tem muito a ver com tribunais, e nem sempre depende exclusivamente da tradição escrita; fazer justiça, no Evangelho de Mateus, tem a ver com os dois maiores mandamentos, que são: amar ao Senhor sobre todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo (Mt 22.34-40).

Agora, voltando a Mateus 1.19, diríamos que a grande tensão da história do nascimento de Jesus se dá quando o “justo” José se vê diante de uma situação em que seu senso de justiça é colocado à prova. Sem dúvida ele gostaria de cumprir todas as leis de Deus, e numa leitura mais rigorosa da lei de Deuteronômio ele deveria *tirar o mal do meio dos judeus* denunciando o pecado sexual de Maria. Entretanto, se ele é um justo segundo a ideia mateana de justiça, está empenhado acima de tudo em amar o próximo e, neste caso, denunciar o pecado da jovem Maria e permitir que ela seja apedrejada até a morte não parece ser um ato de justiça. Em Mateus, o bom discípulo de Jesus é aquele que ama até mesmo seus inimigos (Mt 5.43-48), que sempre perdoa seus ofensores (Mt 6.14-15; 18.15-35), e é sendo coerente com essa justiça mateana que José não pode denunciar Maria.

Empregando outro instrumental analítico diríamos que a Torá era uma autoridade quase absoluta sobre a qual os judeus dos dias de José se pautavam para fazer justiça. A Lei, texto sagrado, era um destinador que apresentava as cláusulas de um contrato sociorreligioso (supostamente divino) para todas as pessoas ligadas àquela linhagem étnica. Os judeus não se mantinham presos a essas leis somente por tradição, mas também porque a própria lei os manipulava, ameaçando-os para que não a desobedecessem, prometendo-lhes recompensas caso fossem fiéis. O *justo* seria, seguindo essa tradição, o sujeito cumpridor da lei, sancionado positiva e cognitivamente por este adjetivo por seu sucesso em se manter fiel ao contrato preestabelecido. Mas José seguia a uma contrato sociorreligioso diferente, do tipo que Jesus

ensina ao longo de todo o Evangelho de Mateus. Jesus e a sua explicação sobre a justiça do Reino de Deus suplantavam a Torá no papel de destinador, e o choque entre as duas *leis* é o que coloca José numa encruzilhada.

O problema de entender a relação entre o adjetivo “justo” que é aplicado a José e sua hesitação em denunciar Maria pode parecer solucionado, mas há uma crítica que se pode fazer à nossa leitura: ela desconsidera a sequencialidade narrativa do Evangelho de Mateus. Sabemos que José vai ser o pai adotivo de Jesus e, no momento em que ele deve decidir se denuncia Maria, Jesus ainda não começou a ensinar sobre essa *justiça do Reino de Deus*. Jesus ainda não incentivou ninguém a exceder a Lei, e seria natural que o justo José a cumprisse do modo mais literal, cobrando olho por olho e dente por dente (Mt 5.38), amando o próximo e odiando os inimigos (Mt 5.43), denunciando a mulher adúltera e, claro, matando sem saber o Messias que estava em seu ventre. No entanto, no importante papel que desempenha no projeto literário que é o evangelho, José precisa agir em conformidade com o ideal de sujeito que o texto vai construir. Quer dizer, o autor não poderia compor José como um legalista, um guardador cego da Lei como eram os vilões fariseus; ele tinha que fazê-lo uma espécie de cristão que viveu antes de Cristo, e é aí que a genealogia que acima estudamos lhe serviu.

No âmbito da ficção, no mundo do texto, José tem a personalidade composta pela genealogia que o introduziu na trama. Toda ela funciona como uma espécie de enunciado de estado, uma descrição tipicamente judaica. Na leitura devemos pressupor que José está plenamente consciente de sua herança cultural, sabe que descende da linhagem de Abraão e Davi e que é filho de mulheres como Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba, a mulher de Urias. Em nossa leitura, essa memória é encarada como elemento decisivo para que José tomasse a decisão correta e não denunciasse Maria. Ele imaginava ter firmado um acordo matrimonial com uma mulher cuja conduta sexual era reprovável, porém, ele não podia desejar sua morte. Matar Maria nesse momento seria trair sua história, seria como se Judá ignorasse sua nora Tamar depois de engravidá-la. Matar Maria seria como recusar a importância de Raabe na história de Israel por ela ter sido uma prostituta, ou como se Boaz rejeitasse Rute e a deixasse passar necessidade. Matar Maria seria como se o adúltero Davi, levando sua hipocrisia ainda mais longe, repudiasse a mulher que tomara de Urias e não a fizesse sua legítima esposa, não gerando com ela a Salomão, seu sucessor no trono de Israel. Ou seja, a genealogia de Mateus 1.2-17 oferece as condições para que compreendamos a atitude de José em Mateus 1.19. Só um homem que deve sua vida a mulheres como aquelas seria capaz de suportar a pressão que José suportou ao ver sua noiva grávida de outro homem e praticar a *justiça* (preexistente) que no futuro o próprio

Jesus defenderia. José, portanto, foi escolhido por Deus para essa missão especial porque o passado de sua família o preparou para isso; se o padrasto de Jesus fosse um judeu mais ortodoxo o Messias teria sido assassinado e as esperanças dos judeus estariam perdidas.

Supomos que tudo o que até aqui dissemos explica suficientemente bem porque José foi chamado de “justo” e porque não queria denunciar Maria. Mas falta responder a mais algumas questões relativas a esse versículo 19: se José não quis denunciar Maria, o que ele fez? José assumiu passivamente o filho de Maria como se fosse seu? A resposta dificilmente será satisfatória; no texto só temos isso: “decidiu liberá-la secretamente”. Esse é o ponto mais enigmático de Mateus 1.18-25 e os comentaristas costumam oferecer respostas evasivas quando tratam dele. Todavia, um pesquisador brasileiro, Paulo Roberto Garcia, imaginou uma saída interessante e, sobre José, escreveu: “Não querendo cumprir a lei, que condenava Maria e o filho à morte, resolve abandoná-la. Com isso ele recebia o peso da lei (como um pai que abandona a mulher grávida), mas preservava as vidas da mulher e da criança” (GARCIA, 1996, p. 64). Desenvolvendo o raciocínio a partir da interpretação de Garcia, supomos que o justo José estaria deixando Maria secretamente ao fugir da aldeia em que morava. Ele não acusaria Maria de adultério nem entregaria a ela e à família qualquer carta de divórcio; partindo sem dar explicações, permitiria que a comunidade local imaginasse que ele havia engravidado Maria antes da hora e se negado a assumir a responsabilidade de pai e marido. A hipótese de Garcia é plausível e, pela brevidade da narrativa e falta de melhores explicações, parece ser a única que podemos adotar. Fugindo em silêncio, José teria que se estabelecer longe dali para não ser punido pelo abandono da família, mas pelo menos se livrava da ideia de criar um filho bastardo com uma mulher adúltera. O mais importante é que, fazendo recair sobre si toda a culpa, José livrava Maria da ameaça de morte. Do ponto de vista ideológico do Evangelho de Mateus, ao poupar a vida de uma mulher adúltera José estaria praticando a justiça, superando a mera obediência cega aos mandamentos.

Admitimos que a saída que encontramos (partindo da sugestão de Paulo R. Garcia) para interpretar “decidiu liberá-la secretamente” é hipotética, mas preenche razoavelmente as lacunas deixadas pelo texto bíblico e nos permite seguir com a leitura. Se essa saída é a correta não poderemos afirmar, tampouco será fácil negá-la; é o tipo de verdade provisória que como intérpretes acabamos aceitando quando estamos lidando com textos tão ambíguos quanto esse. A única exigência é que o intérprete esteja aberto a outras sugestões interpretativas que possam surgir oferecendo leituras alternativas. Enfim, qualquer que fosse o plano de José para deixar Maria secretamente, o que parece mais defensável é a ideia de que seu objetivo era salvar Maria



e seu filho. Ao retirar-se secretamente José buscava preservar a vida da moça e, esta atitude de encobrir um provável pecado para preservar uma vida, ação digna de um homem justo como José, leva o enredo à sua grande reviravolta.

## 5.5 UM MENSAGEIRO ANUNCIA O SALVADOR (v. 20-21)

Até aqui, no enredo mateano, tivemos: *Exposição* - era uma vez um casal de noivos cujo homem era descendente de grandes homens e ousadas mulheres. *Tensão* - certo dia a mulher, que ainda era virgem, foi achada grávida e não podia explicar o fenômeno. O homem, claro, desconfiava de adultério, mas era piedoso (mais que os religiosos de seu tempo) e não queria denunciar a mulher porque sabia que ela seria punida com rigor, provavelmente com a pena de morte. Então o homem, para salvar a mulher e de seu filho, decide deixar a mulher sem a denunciar. Ele já imaginava as consequências de sua decisão: todos imaginariam que ele era um covarde, que havia fugido de suas responsabilidades, que não honrava seus compromissos. Foi então que...

Neste próximo item vamos estudar os terceiro e o quarto momentos do enredo mateano; é hora da *Ação Transformadora* e da *Resolução* ou *Desenlace*. Vamos ao texto:

<sup>(20)</sup> E tendo ele pensado estas coisas, eis que (um) mensageiro do Senhor apareceu para ele através de sonho, dizendo: “José, filho de Davi, não temas receber Maria a tua mulher; pois o que nela foi gerado é do Espírito Santo. <sup>(21)</sup> E ela dará à luz um filho, e (tu) chamarás o nome dele Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados.”

É muito relevante que o versículo 20 comece dizendo: “E tendo ele pensado estas coisas [...]”. Isso nos mostra que José ainda não havia tomado nenhuma atitude; ele só havia pensado em deixar Maria secretamente. A decisão estava tomada, mas ele não a deixou, e todas as consequências negativas que imaginávamos que sobre ele pesariam depois de a deixar secretamente não se concretizaram. Com isso, que fique claro para a sequência da leitura que a reputação de José perante a comunidade local segue intocada.

Por que José não deixou Maria depois que decidiu deixá-la? Porque “[...] eis que (um) mensageiro do Senhor apareceu para ele [...]”. Noutras palavras, ele não teve tempo de partir. Antes de executar seu plano um “mensageiro do Senhor” entra em cena inesperadamente para mudar o rumo dos acontecimentos, e este talvez seja, para a análise literária, o elemento mais significativo de Mateus 1.18-25. O mensageiro (ou anjo) não poderia ter surgido antes? Não poderia ter anunciado os planos de Deus com antecedência para evitar a crise no relacionamento

de José e Maria, provocada pela ignorância a respeito da causa da gravidez? Em resposta a essas perguntas diríamos que sim, que o mensageiro poderia aparecer antes e evitar o transtorno, porém, do ponto de vista literário isso empobreceria a narrativa, negaria ao leitor a tensão crescente do enredo, a emoção de torcer pela vida de Maria a ponto de desejar dizer aos ouvidos de José que o filho que ela esperava era do Espírito Santo. O mensageiro divino, portanto, não está atrasado; ele surge no momento exato, quando o leitor já deve ter sentido toda a tensão da história, quando José já superou sua prova, demonstrou sua justiça, e pouco antes desse mesmo José cometer o erro de abandonar o relacionamento com a mulher que fora agraciada por Deus com a gestação do Messias. Pode-se dizer que a demora do mensageiro foi uma estratégia simples do autor, uma escolha que evidencia a ficcionalidade da história narrada, mas que foi decisiva para a composição de um enredo de sucesso e para a construção de um personagem que seria um verdadeiro herói quando avaliado, no futuro, a partir do quadro de valores cristão.

Há outra coisa relevante a respeito da aparição do anjo. Já dissemos que nos dois capítulos iniciais do Evangelho de Mateus José é guiado por Deus através de mensageiros/anjos que o visitam em seus sonhos, e essa visita em Mt 1.20 é apenas a primeira delas. José também sonha com um mensageiro desses em Mt 2.13, 2.19-20 e 2.22.<sup>78</sup> Esse tipo de orientação noturna não volta a ocorrer no evangelho; o mais perto que temos disso ocorre já no capítulo 27, no julgamento de Jesus perante Pilatos. Numa narrativa bem diferente dessas de Mateus 1 e 2, a mulher do governante romano, por conta de um sonho que tivera, pede que ele não se envolvesse na condenação daquele homem inocente (Mt 27.19). Confirma-se o que dissemos sobre o padrão narrativo que dá unidade aos capítulos de abertura do Evangelho de Mateus, todavia, o que gostaríamos de dizer é que essa peculiaridade narrativa pode ter outras intenções:

Os comentaristas já notaram, pela comparação sinótica (isto é, pela comparação entre os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas), que há várias diferenças entre as genealogias de Mateus 1 e Lucas 3, e uma delas está no nome do pai de José. Em Lucas 3.23 o pai de José é chamado de Eli, mas em Mateus 1.16 seu nome é Jacó. Já afirmamos outras vezes que essa genealogia mateana desempenha um importante papel ao fornecer elementos constitutivos para o personagem José, mas até agora destacamos apenas que há importantes homens e polêmicas mulheres em sua história. Quanto a este ponto, julgamos que ao chamar o pai de José de Jacó, novamente o narrador mateano nos está dando discretas informações sobre o personagem.

---

<sup>78</sup> Em Mt 2.22 não há uma menção direta ao anjo, mas pressupõe-se que o método de transmissão da mensagem seja o mesmo das demais ocorrências. Ainda em Mateus capítulos 1 e 2, os magos do Oriente que viajam para visitar o menino Jesus (Mt 2.1-12) também são avisados por meio do sonho (sem menção ao anjo) para que não retornassem a Herodes para o avisar sobre a localização do nascimento do Messias.

Dessa vez o leitor é convidado a comparar esse José, filho de Jacó, com o José, filho de Jacó, que se conhece pela leitura de Gênesis a partir do capítulo 37. Quanto a isso, citamos algumas linhas do comentário de Warren Carter ao Evangelho de Mateus:

Esta vinculação de Jacó com José evoca o relato de Gênesis em que outro Jacó tem um filho chamado José (Gn 37.1-4). O José de Gênesis, como o de Mateus 1-2, viaja ao Egito, é posto em perigo pelo poder imperial, interpreta sonhos, é fiel a Deus e tem um papel primordial nos planos divinos. Além disso, a vinculação com esses personagens veterotestamentários traz à mente um contexto de opressão da qual Deus liberta o povo. (CARTER, 2007, p. 116. Tradução nossa)

Nossa opinião é a de que os sonhos de José com um anjo/mensageiro oferecem ao leitor um caminho interpretativo intertextual, pelo qual a trajetória do novo José pode ser vista através da história do antigo. Um leitor moderno poderia questionar as mensagens recebidas por José, poderia perguntar se não eram frutos da imaginação religiosa daquele homem rústico; mas essas dúvidas não parecem comuns ao homem antigo. O texto compartilha da imaginação religiosa do carpinteiro José, aceita que os sonhos são possíveis transmissores de oráculos, facilitadores da experiência mística; acredita também nas histórias tradicionais sobre o herói de Gênesis e é induzido, pelas ligações indiretas (porém, não imperceptíveis) que o narrador de Mateus faz entre os dois personagens, a aprovar as atitudes do novo José.

O narrador anônimo que começou a contar a história só concede a voz a um de seus personagens aqui, no versículo 20, em que deixa o leitor ouvir as palavras ditas pelo mensageiro divino. Nenhum dos heróis da história falaram até agora, o que já nos faz supor a importância que têm as palavras desse mensageiro. Mas antes de tratarmos das palavras do mensageiro, falemos dessa mudez de José, que é outra característica literária do Evangelho de Mateus:

No capítulo 2 os magos falam, Herodes fala, os líderes religiosos falam, o anjo torna a falar, mas José permanece calado. Ele é o protagonista mais silencioso que se pode imaginar; é o centro das atenções nos capítulos 1 e 2, mas no terceiro sai de cena sem qualquer despedida, sem ter nenhum destino e sem dizer uma palavra sequer. Enquanto está no *palco* o anjo lhe dá ordens e ele, sem discutir, se levanta, toma o menino e sua mãe, e parte em direção ao destino dado. Contudo, a submissão e a prontidão de José não devem ser tomados como sinais de fraqueza; na verdade, esse padrão será assumido por outros personagens ao longo do evangelho, mostrando que no discurso mateano este é o modo ideal de agir frente a uma orientação do Senhor Deus. Logo o leitor verá Jesus convidar Pedro e André (Mt 4.18-20) e depois Tiago e João (Mt 4.21-22) para o seguir pelas aldeias da Galileia. Nesses encontros Jesus não argumenta, não apresenta vantagens, não intimida, não insiste, apenas diz palavras como:

“vinde atrás de mim”; e esses homens, calados como José, imediatamente o obedecem. Mais à frente, em Mateus 9.9, Jesus diz apenas “segue-me” para um homem chamado Mateus; em resposta, o texto diz que ele “tendo levantado o seguiu”. Surpreendentemente, no Evangelho de Mateus alguns dos homens mais célebres nas tradições a respeito dos cristianismos originários aparecem assim, sem uma apresentação que nos pareça digna. Momentos tão decisivos para a história do Movimento de Jesus não mereciam narrativas mais elaboradas? Isso é o que nós achamos, mas parece que para o autor de Mateus a rapidez dos acontecimentos é intencional e enfatiza a resposta ideal que alguém deveria dar diante de uma ordem divina.<sup>79</sup>

De volta a Mateus 1.20, no sonho de José o mensageiro divino começa dizendo o seguinte: “José, filho de Davi, não temas receber Maria a tua mulher; pois o que nela foi gerado é do Espírito Santo”. Não era preciso ordenar que José aceitasse receber Maria como esposa, ele já tinha assumido tal compromisso e, não fosse pelo problema da gravidez inexplicada, ele não teria pensado em recuar. A primeira função do mensageiro era, portanto, dirimir a dúvida e eliminar o empecilho que vinha ameaçando o desenrolar dos acontecimentos. Como sempre, o texto é breve e não oferece todas as respostas que gostaríamos, mas diz o essencial: que o filho gerado em Maria tinha por pai o Espírito Santo. Isso já tirava um grande fardo das costas de José e inocentava Maria; com isso, a tensão do enredo mateano vai se desfazendo. Mas nós, José e os leitores, sempre queremos saber mais. Se Maria estava esperando um filho do Espírito Santo, era natural supor que a criança teria uma natureza diferente. Maria estava grávida de um semideus? Qual seria o propósito de seu nascimento? E outra pergunta relevante é: o que José tem a ver com tudo isso?

A segunda parte da fala do mensageiro é: “E ela dará à luz um filho, e (tu) chamarás o nome dele Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados”. Assim ficamos sabendo que José não havia sido descartado nos planos de Deus; ele deveria assumir o papel de pai do menino que estava para nascer. José o batizaria, mas a escolha do nome pertencia ao verdadeiro pai, e esse divino genitor já havia feito sua escolha, pelo que o menino devia se chamar “Jesus”. Nesse ponto o texto vai mais longe do que habitualmente e o mensageiro oferece a José uma explicação para a escolha do nome *Jesus*: “pois ele salvará o seu povo dos seus pecados”. Isso deixa claro que a eleição do nome não aconteceu simplesmente por gosto pessoal, mas por ter

---

<sup>79</sup> Em Mateus 8.18-22 e 19.16-22 pode-se ler sobre outros três personagens que também tiveram a intenção de seguir Jesus, mas que não agiram do mesmo modo. Estes personagens foram hesitantes e fracassaram, demonstraram interesses paralelos, pediram tempo ou, por interesses econômicos imediatos, não puderam aderir à radicalidade do seguimento de Jesus. Uma análise mais detalhada sobre todas essas passagens com convites ao seguimento pode ser lida em (LIMA, 2014, p. 161-186).

este nome uma relação com a missão a ser realizada pelo menino semidivino. O nome, dado num tempo (fase hieroglífica da linguagem segundo Northrop Frye) em que se acreditava que palavras podiam ser mágicas, que elementos verbais podiam desencadear encantamentos, que um voto não cumprido poderia atrair má sorte, que bênçãos e maldições lançadas tinham efeitos concretos, era um modo de destinar o menino, uma maneira de determinar seu futuro (FRYE, 2004, p. 28-29).

*Jesus* é a forma grega do nome hebraico Josué, o que por si só nos poderia levar a conjecturar sobre as relações entre os trabalhos do Messias e do personagem de mesmo nome que no Antigo Testamento foi o sucessor de Moisés e o responsável por liderar militarmente a invasão de Israel à terra de Canaã. Entretanto, parece mais seguro, com base na relação que o texto faz entre o nome e a salvação dos pecados, tratar de questões etimológicas. Seguindo por esse caminho descobre-se que o nome *Jesus* é formado pela união do nome divino *Javé* com o verbo hebraico *ajudar, socorrer, salvar*. Sendo assim, chamar o menino de *Jesus* era uma maneira de anunciar que *Javé é salvação* (COENEN; BROWN, 2000, p. 1075), adequando ainda mais o personagem Jesus às expectativas messiânicas do autor e de seus leitores.<sup>80</sup>

Ao término das palavras do anjo/mensageiro o estado inicial de repouso deve ter sido restabelecido no enredo. A tensão colocada pela gravidez perdeu a força; agora supomos que tudo correrá bem, que José vai receber Maria como esposa e alcançará seus objetivos pessoais, que Maria também se realizará como mãe e esposa, que Deus não terá seu filho/Messias assassinado pela violência de motivações religiosas, e que o Messias nasceria e coisas realmente grandes aconteceriam por meio desse pequeno semideus. A transição efetuada por esses dois versículos é tão grande que não temos dúvidas de que esta visita angelical desempenha o papel de *Ação Transformadora* no enredo de Mateus 1.18-25 e que suas palavras, restabelecendo a ordem, funcionam como o *Desenlace* que já esperávamos.

---

<sup>80</sup> A história bíblica de um modo geral narra uma sucessão de conflitos e fracassos na relação entre Deus e os homens: basta ler o que acontece no jardim do Éden, no dilúvio, na história da Torre de Babel, com os israelitas durante o Êxodo, nas narrativas sobre a monarquia de Israel e a dinastia davídica até as invasões de impérios estrangeiros etc. A sequência de fracassos narrados pelas páginas da Bíblia parece ter ensinado aos judeus que os homens são incorrigíveis, e o imaginário religioso judaico foi gradualmente colocando suas esperanças fora do mundo e do tempo. Os profetas de Israel passaram a sonhar com um novo mundo, renovado, perfeito, um novo paraíso; nesse lugar fora do mundo, nesse tempo fora do tempo, Israel seria remido de todas as suas culpas, teria paz com Deus e seria novamente uma nação independente. O Messias aparece nas tradições literárias judaicas como um agente enviado por Deus para estabelecer este novo estado, e se torna personagem recorrente. A reação ao texto mateano dependerá, por fim, de quão integrado está o leitor às diferentes formas de expectativas messiânicas.

## 5.6 EMANUEL – A LEITURA BÍBLICA DE MATEUS (v. 22-23)

O mensageiro já disse o que tinha para dizer e sai de cena abruptamente num corte que interrompe a continuidade da narrativa. O narrador não nos concede mais detalhes sobre o sonho de José, sobre a aparência e despedida do mensageiro, nem sobre a reação de José e Maria àquelas palavras reveladoras. Ele simplesmente toma a palavra de volta e faz com que o tempo da narrativa estanque para que numa conversa paralela entre ele e o leitor possa apresentar sua própria interpretação dos eventos narrados. É como se o narrador abrisse um parêntese, em que lemos:

(22) E tudo isso aconteceu para que fosse cumprido o que foi dito pelo Senhor por intermédio do profeta, que diz: (23) “Eis que a virgem engravidará e dará à luz um filho, e chamarão o nome dele Emanuel”, o que é traduzido *Deus conosco*.

A intervenção do narrador é uma glosa explicativa, um *argumento bíblico* segundo a definição de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin (2009, p. 127). Seu objetivo é ligar a história do nascimento de Jesus a uma profecia antiga, preservada no Antigo Testamento, reafirmando assim a relação estreita que há entre os eventos da vida de Jesus, os planos de Deus revelados aos homens através dos profetas, e as expectativas messiânicas do leitor. Se o nascimento de Jesus já era, por si mesmo, um evento admirável, milagroso, quer o narrador que o leitor também saiba que ele é a concretização das esperanças religiosas dos judeus.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Uma maneira interessante de ler esses versículos é considerá-los como um exemplo dos modos pelos quais os cristãos primitivos liam os textos sagrados da tradição literária e religiosa judaica. Aventurando-nos pelos caminhos da história da leitura, primeiro diríamos que essa passagem, e o evangelho como um todo, demonstram que no final do século I EC o bloco literário dos Profetas já era considerado sagrado para grande número de pessoas, ainda que não estivesse materialmente ligado a um cânon completo e imutável. Em segundo lugar, como raramente o narrador mateano menciona o nome do profeta que cita (e nem sempre é plenamente fiel ao texto original), pode-se supor que esses usos da literatura profética tenham como pano de fundo a memória, a oralidade, o que está de acordo com a ideia que temos a respeito da *leitura* coletiva e segmentada que geralmente faziam. Terceiro, fica evidente que a profecia, como gênero, já havia se desligado de seu contexto existencial original; elementos essenciais da profecia do século VIII AEC como a crítica contra o regime monárquico e suas instituições perderam relevância com o tempo e deram lugar à ideia de que os ditos proféticos eram coleções de presságios de inspiração divina que diziam respeito a todos os tempos e grupos humanos. Esse é um exemplo de como o próprio passar do tempo provoca novos usos de um mesmo texto, e como por vezes esse distanciamento das origens amplia seu potencial polissêmico. Em quarto lugar, aqui é fácil identificar que o narrador mateano cita uma passagem do profeta Isaias (Is 7.14), e sua lembrança parece ter como base o texto grego da Septuaginta (LXX) e não uma versão no idioma hebraico original. Isso mostra que certos tipos de cristianismo começavam a se desenvolver a partir de referências judaicas diaspóricas que eram, naturalmente, mais sincréticas, e resultariam em diferentes expressões cristãs. Quinto e último, o uso mateano de fragmentos proféticos mostra que a leitura bíblica empreendida pelos primeiros cristãos já era condicionada por regras conhecidas no interior de um *sistema literário* judaico, no qual a expectativa messiânica era um elemento determinante no imaginário religioso e, conseqüentemente, para a recepção dos textos. Acentuando essa esperança messiânica que lhes permitia inserir Jesus na tradição literária e religiosa dos judeus, esses leitores acabaram por estabelecer a tipologia como método interpretativo eficiente para os interesses do cristianismo posterior (FRYE, 2004, p. 108-109; MALANGA, 2005, p. 235).

Empregando memórias literárias tiradas do profeta Isaías (Is 7.14) o narrador de Mateus diz que o Messias nasceria de uma virgem. Todavia, os comentaristas sempre deixam claro que originalmente o livro do profeta Isaías<sup>82</sup> não anunciava a gravidez de uma mulher virgem (CARTER, 2007, p. 126; DAVIES, 2009, p. 30-31; LUZ, 1993, p. 144; OVERMAN, 1999, p. 47). Dizem que o adjetivo hebraico usado pelo autor de Isaías, *almah*, caracteriza apenas uma *mulher jovem* e não uma *virgem*, condição que deveria ser expressa, se esse fosse o caso, pelo adjetivo *betulah*. A alteração do sentido do texto, todavia, não é produto da leitura mateana; o evangelista apenas segue a versão grega da Septuaginta que corria em seu tempo. Essa tradução já havia transformado a *mulher jovem* numa *virgem* ao traduzir o adjetivo hebraico *almah* pelo grego *parthenos* (virgem), e o autor de Mateus, junto com boa parte dos cristianismos originários, aplicando o texto da Septuaginta à vida de Jesus, estabeleceu na tradição a lenda do nascimento virginal. Curioso mesmo é que até hoje as Bíblias cristãs, rendendo-se à leitura de Mateus e à mediação da tradição religiosa, costumam empregar o “virgem” como tradução de *almah* nas suas versões de Isaías 7.14.<sup>83</sup> Trata-se de uma harmonização que *cristianiza* o Antigo Testamento e torna a interpretação que o narrador mateano faz em Mateus 1.22-23 correta.

O que a profecia de Isaías realmente anunciava, muito antes do cristianismo e para um público judaico rigorosamente monoteísta, era o nascimento de um menino que seria chamado “Emanuel”. O narrador mateano obviamente não toma o anúncio do nome literalmente; ele já havia dito que a ordem do mensageiro para José era a de que ele desse ao menino o nome *Jesus* (Mt 1.21). O “Emanuel”, então, é tomado no texto de Mateus apenas etimologicamente, por isso o narrador explica em que sentido este título se aplica a Jesus, dizendo, provavelmente com base em Isaías 8.5-10, “o que é traduzido *Deus conosco*”. Desse modo, a profecia de Isaías parece dar força à crença de que Jesus era o eleito de Deus, o homem semidivino que vinha ao mundo como um sinal de que Deus estava com os homens (Emanuel = Deus conosco) e que tinha a intenção de salvá-los de seus pecados (Jesus = Josué = Javé é salvação).

---

<sup>82</sup> Baseando-se no texto massorético que é até hoje o texto mais importante para as traduções da Bíblia Hebraica.

<sup>83</sup> O uso do adjetivo “virgem” em Isaías 7.14, iniciado pelos tradutores da Septuaginta, foi mantido pela Vulgata latina de Jerônimo e está ainda presente nas versões brasileiras que partem da tradução de João Ferreira de Almeida, tais como a Almeida Revista e Corrigida (ARC), Almeida Revista e Atualizada (ARA) e Almeida Corrigida Fiel (ACF). Também está presente na Nova Versão Internacional (NVI). Em língua inglesa, o mesmo se dá com a King James Version (KJV), com a English Standard Version (ESV), com a New American Standard Bible (NAS) e com a New International Version (NIV). Em espanhol, encontramos a uso de “virgem” na Reina-Valera (SRV), mas um raro uso de “jovem” na Nueva Versión Internacional (NVI).

Do ponto de vista da recepção, consideremos novamente dois caminhos interpretativos: o judeu cristão do final do século I EC, lendo ou ouvindo essa passagem de Mateus e o uso que seu autor faz do profeta (mesmo que não se lembrasse de que profeta é), poderia se convencer de que verdadeiramente Jesus era o Messias. Neste caso, a ideia de Messias deveria estar próxima à do homem que foi ungido (eleito e capacitado) por Deus para libertar Israel dos inimigos estrangeiros, como de fato é o Emanuel apresentado por Isaías 8.1-10. Nessa leitura Jesus é um servo de Deus que, ainda que seja especial, não precisa ser necessariamente divino. Já para o leitor cristão de alguns séculos adiante essas palavras não eram extraídas do rolo de Mateus, mas da Bíblia cristã, um livro único cuja leitura talvez já fosse fortemente mediada pela instituição cristã e sua ortodoxia. Neste caso, o texto pareceria ter uma clara relação com os dogmas cristãos, como os expressos, por exemplo, no *Credo Niceno Constantinopolitano*<sup>84</sup> elaborado no século IV EC, que anunciava com todas as letras a divindade do Messias.

## 5.7 COMO MANDOU O MENSAGEIRO DO SENHOR (v. 24-25)

Após o parêntese que interrompeu o andamento do ritmo narrativo, aberto para que se interpretasse o nascimento de Jesus à luz do profeta Isaías, o narrador retoma a sequencialidade temporal que ditava o enredo e dá início à última seção de Mateus 1.18-25. É hora do *Desfecho*, hora de reafirmar o fim das tensões criadas através de uma rápida descrição da *situação final* dos personagens. Isso é o que temos em dois breves versículos:

(24) E tendo acordado José do sono fez como mandou o mensageiro do Senhor e recebeu a sua mulher. (25) Mas não a conhecia até que deu à luz um filho; e chamou o nome dele Jesus.

Esta conclusão da unidade narrativa fecha alguns temas abertos anteriormente. No versículo 20 o narrador havia dito que um mensageiro do Senhor apareceu a José através de um sonho, agora o texto tira José daquele estado, daquele mundo paralelo e misterioso que aparentemente facilita a experiência mística. José acorda e é no mundo concreto que deve

---

<sup>84</sup> “Cremos em um só Deus, Pai, Onipotente, criador do céu e da terra, e de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os tempos, Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, consubstancial com o Pai, por quem todas as coisas foram feitas, o qual por nós homens e pela nossa salvação desceu do céu, e encarnou por obra do Espírito Santo, da Virgem Maria, e foi feito homem. Foi crucificado por nós sob o poder de Pôncio Pilatos, padeceu e foi sepultado. E, ao terceiro dia, ressuscitou, segundo as Escrituras, e subiu ao céu, e está sentado à mão direita do Pai, e virá outra vez com glória a julgar os vivos e os mortos, e o seu Reino não terá fim. E cremos no Espírito Santo, Senhor, doador da vida, procedente do Pai. O qual com o Pai e o Filho juntamente é adorado e glorificado, o qual falou pelos profetas. Cremos na Igreja una, santa, católica e apostólica. Reconhecemos um só batismo para a remissão dos pecados. E esperamos a ressurreição dos mortos, e a vida do mundo vindouro. Amém.” Fonte: <http://www.luteranos.com.br/conteudo/credo-niceno-constantinopolitano>. Acesso em 01/10/2014.



executar as ordens dadas pelo Senhor Deus através do mensageiro. Ainda recordando o versículo 20, nele o anjo dera a José a primeira ordem, dizendo: “não temas receber Maria a tua mulher”. Nesse desfecho vemos que José “recebeu a sua mulher”, isto é, não temeu, uniu-se a ela definitivamente. Para evitar polêmicas o narrador ainda diz que José “não a conhecia até que deu à luz um filho”, o que significa que José não teve relações sexuais com a Maria gestante até o nascimento do menino, informação considerada necessária para que, em conformidade com a leitura mateana de Isaias 7.14, a virgem desse à luz um filho. Como o narrador diz que José não a conheceu “até que deu à luz”, fica implícita a informação de que, após o nascimento de Jesus, José e Maria se relacionaram sexualmente como qualquer casal normal. Por último, recordemos que no versículo 21 o mensageiro também dera instruções sobre o nome do menino, ordenando a José que o chamasse Jesus. A narrativa se encerra exatamente dizendo que ele “chamou o nome dele Jesus”.

Essa última parte obedece aos padrões lacônicos da prosa mateana, mas dessa vez boa parte das informações que o texto nos concede são até desnecessárias. De fato, bastaria dizer que José “fez como mandou o mensageiro do Senhor” e o leitor concluiria sozinho que José acordou do sono, que recebeu Maria como sua mulher, que não teve relações com ela para que se cumprisse a profecia e que deu ao menino o nome Jesus. Sendo assim, supomos que o motivo principal para que o econômico narrador tenha escrito sua conclusão dessa maneira tenha sido o desejo de dar ainda mais ênfase na obediência de José como herói mateano. A partir dessa narrativa não seria por acaso que leitores posteriores encontrariam nas ações contidas de José um grande exemplo para o discípulo cristão, que deve ser obediente, disponível, dócil, destemido (VITÓRIO, 2004, p. 603-605). Um estudo da recepção empírica da narrativa mateana poderia demonstrar quão bem sucedida foi a estratégia adotada para transformar José num estereótipo exemplar para os leitores que aceitam se tornar discípulos de Jesus.

Ao final da história, diante dos versículos 24 e 25, temos todos os holofotes voltados para José, um homem que deseja apenas se casar, mas que foi escolhido para desempenhar uma missão de extrema importância num momento crucial da história humana. Lembremos que no momento mais crítico da narrativa, quando Maria estava grávida e tudo levava José a crer num adultério, ele se mostrou mais misericordioso do que legalista, e isso, do ponto de vista ideológico do narrador de Mateus, é um valor positivo, é justiça. O personagem José, embora tão calado, conquista a admiração do leitor e pode servir de vitrine para a propaganda que se quer fazer de certos valores morais e religiosos.

Quando José decide não denunciar Maria o texto, que estima o personagem, está ensinando sobre o modo mateano de entender o que é *justiça*, levando o leitor a questionar a rígida aplicação da Lei (que aparentemente era comum nos dias em que o evangelho foi escrito) que não leva em conta o objetivo final da mesma Lei, que é beneficiar os homens. Noutras palavras, o Evangelho de Mateus ensina a seu leitor que a vida humana é o valor fundamental para o qual a religião deve estar voltada; a preservação da vida é o princípio que deve nortear a conduta religiosa, servir de medida para toda doutrina e todo rito. Até aí a história de José mostra que do ponto de vista mateano o texto sagrado da Torá deve ser aceito como Palavra de Deus, mas que sua interpretação pode ser discutida, especialmente quando a prática da Lei estimula a violência. E se José antes parecia revolucionário ao questionar a aplicação literal da Lei, agora, nos últimos versículos, através de seu silêncio e prontidão em obedecer a todas as instruções dadas por Deus através do anjo, transmite um ideal de discípulo que se caracteriza pela passividade. Ou seja, em poucos versículos José passou a ser um sujeito calado e pronto a obedecer, e suas reações diferem para exemplificar o modo como o leitor (implícito) deverá lidar com os dois grandes destinatários religiosos que o queriam manipular:

A escola farisaica de interpretação do texto sagrado é rejeitada; não a Torá em si, mas a instituição religiosa que em sua mediação da leitura pretendia controlar sua significação. O destinatário que José segue é o próprio Deus, o doador dos textos sagrados; ele nega a mediação farisaica, motivo pelo qual não hesita em seguir todas as instruções dadas de maneira sobrenatural. Da comparação entre os dois momentos de José talvez possamos dizer que a teologia mateana, embora esteja profundamente envolvida com as tradições literárias judaicas, privilegia uma religiosidade que tem por base a experiência mística, que supostamente elimina a mediação humana e torna o texto sagrado um elemento secundário. E talvez isso tenha alguma relação com a rejeição mateana às hierarquias dos grupos religiosos judaicos (Mt 23.8-12), com a revolucionária aceitação mateana das experiências religiosas pagãs (Mt 2.1-12) e com as promessas do Jesus de Mateus de que ele estaria sempre presente entre seus discípulos (Mt 18.20; 28.20). Portanto, além de tudo o que já extraímos do texto, Mateus 1.18-25 parece também transmitir indiretamente um critério para o correto uso dos textos bíblicos, que é: a interpretação dada à palavra escrita deve ser coerente com a palavra recebida por meio da experiência religiosa, que por ser livre de mediações, tem precedência.

Aplicamos nossas conclusões pontuais ao evangelho como um todo considerando que o autor de Mateus (anônimo do ponto de vista da crítica histórica, apóstolo do ponto de vista da

recepção cristã) se apresenta como uma espécie de destinador que procura por muitos meios manipular seu leitor e levá-lo a aceitar um contrato religioso. Seu destinatário não é exatamente um sujeito sem religião; pelo contrário, ele conhece a tradição judaica, respeita os textos sagrados, espera por uma intervenção salvadora de Deus na história. E o autor de Mateus aproveita esta herança para introduzir elementos novos no imaginário religioso popular, dentre os quais o mais importante é a ideia de que Jesus seja o Messias, um filho de Deus que veio ao mundo com a missão de salvar seu povo de seus pecados através de um ensino sobre a justiça divina (Mt 1.21). Em resumo, o que este enunciador quer do leitor é que ele aceite o papel temático/religioso de Jesus na história, cumpra a Lei de Deus conforme a interpretação que propõe (Mt 5.17-48) e siga Jesus através do envolvimento incondicional com um grupo específico de discípulos (Mt 19.16-30), mesmo que isso implique em previsíveis dificuldades econômicas e rivalidades religiosas (Mt 5.3-10; 6.19-34). Na prática, o leitor deve tomar como exemplos personagens como José, que não são divinos e infalíveis como Jesus, nem tampouco vilões incorrigíveis como os fariseus. Este herói humano é ficcionalmente construído para que o receptor da mensagem se identifique com ele, se reconheça nele, e tome suas virtudes como objetivos pessoais. José é um instrumento desfamiliarizador, um sujeito que deve atrair o leitor ao mundo da ficção e fazê-lo voltar à realidade empírica com novos valores e ideais.

E para finalizar, uma nota sobre a recepção cristã da história do nascimento de Jesus: o leitor cristão contemporâneo será desafiado, pela leitura do Novo Testamento, a lidar com duas narrativas diferentes sobre o nascimento de Jesus. Além da unidade textual que analisamos (Mt 1.18-25) ele terá contato com a marcante narrativa do Evangelho de Lucas 1-2 e, tomando ambas as histórias como verdadeiras, poderá ignorar certas incongruências num processo interpretativo harmonizador. Além das duas narrativas, voltemos a falar da influência da tradição cristã na recepção dos textos bíblicos, que introduz no imaginário religioso elementos provindos de diferentes fontes. Como resultado dessas muitas vozes e da devoção religiosa que de certo modo distrai o senso crítico nos fazendo subestimar incoerências textuais, o cristão poderá, sem notar qualquer problema, lembrar de uma história como esta:

Tendo José partido de Nazaré para Belém por conta de um *censo* decretado pelo imperador romano (cf. Lucas), a virgem Maria deu à luz ao menino Jesus, que era o Messias, e o colocou numa *manjedoura* (cf. Lucas). Naquele dia Jesus foi visitado por *três reis* (tradição extrabíblica) *magos* (cf. Mateus) que foram guiados por uma *estrela* até o local do nascimento (cf. Mateus), e por *pastores* locais que foram avisados por *mensageiros* sobre a chegada do salvador (cf. Lucas).

Esse tipo de memória popular obviamente será questionada quando confrontada com a análise cuidadosa de qualquer uma de suas fontes, porém, sua força na tradição é maior do que a influência de qualquer análise pontual empreendida por um crítico literário ou histórico. O leitor religioso dispõe de várias fontes (neste caso, de Mateus, Lucas e da tradição cristã) nas quais confia, e o valor de sua leitura precisa ser julgado de acordo com seu próprio ponto de vista, e não do ponto de vista idealmente distanciado do crítico acadêmico. A crítica histórica falhou em não reconhecer a força dessa tradição de leitura e empreendeu muitas análises competentes que, por fim, aos olhos do leitor comum pareceram *coisas de acadêmicos*. A crítica literária, por sua vez, está em melhores condições para empreender análises de unidades textuais individuais (como fizemos nesse exercício) e de grandes conjuntos que podem englobar todo o cânon e ainda outras tradições religiosas extratextuais que importam na história da recepção das tradições bíblicas. As possibilidades não exploradas desse novo momento na história da leitura bíblica, portanto, ainda são inúmeras, e assim as considerando, pode-se dizer que os estudiosos brasileiros não aprenderam a ler a Bíblia literariamente tarde demais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade de considerar o fenômeno literário que é a Bíblia, sua longevidade e o atual sucesso de suas vendas, sua marcante presença na cultura ocidental, nos imaginários religiosos, e as diferentes formas de lê-la dispensam maiores justificativas. Mas sabemos que a leitura religiosa é a prática predominante neste contexto, que os estudiosos dedicados à Bíblia são geralmente motivados por razões religiosas. A maioria das pessoas sequer se deu conta de que existem formas alternativas de leitura bíblica, e que é possível fazer usos desse livro sem que isso exija uma vinculação religiosa. É aí que as novas abordagens literárias da Bíblia encontraram seu lugar, e é também onde nosso trabalho pretendeu contribuir.

Desde meados da década de 1990 tem-se notado nas livrarias brasileiras a presença ainda tímida de livros produzidos por críticos que se propõem a ler a Bíblia como literatura, e foi tentando saber mais sobre esse novo tipo de abordagem que demos início a este trabalho de pesquisa. Logo no começo nos deparamos com a ausência de qualquer consciência de grupo e homogeneidade metodológica, e constatamos que esses leitores geralmente não apresentam suas opções religiosas como elementos necessários para a interpretação bíblica. Em vez disso, eles se inscrevem numa elite sociocultural e especializada que escreve, lê e avalia a produção literária em geral a partir de pressupostos acadêmicos e literários contemporâneos. Assim, considerando os trabalhos daqueles que propõem a abordagem literária da Bíblia, concluímos que a redução dos interesses religiosos e a presença sempre notável de uma mediação acadêmico-literária nas leituras parecem ser os fatores definidores de suas abordagens.

Dentre as asserções mais comuns dos leitores da Bíblia como literatura estão essas: 1) a Bíblia possui valor literário, virtudes estéticas que merecem a atenção de todo leitor interessado em literatura e não apenas daqueles que a tomam como texto sagrado; 2) a Bíblia esteve tão presente e foi tão decisiva no desenvolvimento da cultura ocidental que não é preciso ser judeu ou cristão para que sua leitura seja útil. O que mais se defende, portanto, é que a Bíblia não precisa ser um livro sagrado para que seja lida; se alguém assim quiser, ela pode ser apenas um bom livro; 3) a Bíblia não precisa ser lida como uma fonte histórica que nos serve como uma ponte para acessarmos o passado, ela pode ser lida como qualquer obra de ficção.

Isso não nos deve fazer esquecer que há nesse meio um bom número de críticos que não escondem suas heranças exegéticas e suas vinculações religiosas. Observamos que para esses a abordagem literária é que sempre um modo de revitalizar a exegese bíblica pela assimilação de teorias literárias contemporâneas. A produção, desse lado, ganha pela especialização dos estudiosos, pela herança de séculos de estudos bíblicos, mas em seus aspectos mais inovadores se mostra ainda dependente das ideias dos críticos seculares, os quais tiveram suas obras publicadas no Brasil por editoras não religiosas.

Um modo positivo de olhar para essas abordagens literárias da Bíblia é reconhecendo que diante da progressiva secularização das sociedades modernas e pós-modernas elas contribuem para que a Bíblia, como patrimônio literário e cultural da humanidade, supere os limites dos ambientes religiosos e não corra o risco de ficar, no futuro, confinada entre minorias. Tais leituras não costumam ser evangelizantes, não têm intenção de converter ninguém às ideologias contidas nos textos, mas têm o potencial de contribuir significativamente para a formação de novos hábitos de leitura, para a constituição de uma cultura bíblica brasileira de caráter erudito ou popular.

Neste mesmo aspecto, podemos dizer que nosso trabalho deixa aberto um caminho para futuras pesquisas que parte de uma hipótese que aqui não foi possível desenvolver adequadamente: ao longo do trabalho notamos que algumas das propostas dos leitores da Bíblia como literatura os aproximavam daquelas práticas de leitura bíblica mais comuns. Primeiro constatamos que apesar das distâncias que separam os leitores leigos e religiosos dos teóricos e críticos literários, tanto uns quanto outros não se importam com a história do texto, com suas camadas redacionais, com a crítica textual que reconstrói o texto a partir dos fragmentos manuscritos, nem com a competência dos tradutores. Ambos leem a Bíblia que tem em mãos sem questionar sua tradução ou o texto base com o qual os tradutores lidavam. Em segundo lugar, vimos que tanto os leigos quanto os especialistas que leem a Bíblia como literatura não consideram tão decisivos quanto os exegetas os conhecimentos sobre contextos históricos, sociais ou econômicos que envolveram a produção dos textos. O olhar de ambos se estende quase sempre do texto para o leitor, e raramente do texto para o seu autor e seu passado histórico. Em terceiro lugar, notamos que, reagindo à exegese, os leitores da Bíblia como literatura procuram considerar os livros bíblicos como unidades, como projetos redacionais de uma única mente criativa, e tentam eliminar por meio da interpretação o mal-estar que eventualmente sentimos frente à falta de coesão e coerência desses textos. Os leitores leigos e

religiosos fazem o mesmo, mas geralmente chamam de Deus a personalidade criativa que teria reunido diferentes textos sob um mesmo projeto literário. Em suma, ainda que os objetivos desses dois tipos de leitores sejam distintos, revela-se nessa análise comparativa o paradoxo de que a mais nova escola de leitura bíblica possa ser, em parte, um retorno parcial à leitura mais espontânea e popular. Parece que os leitores acadêmicos, tendo vários motivos e justificativas teóricas para o que fazem, percorreram longos caminhos reflexivos até aqui e, sem notar, acabaram por retornar à leitura popular nalguns pontos em que a crítica exegética se perdeu. Quiçá esse mesmo paradoxo, se compreendido e bem aproveitado, possa ser um caminho para aproximar leitores da Bíblia, aperfeiçoar o uso que do livro se faz nos círculos religiosos e reiterar o interesse acadêmico pela recepção empírica desse mesmo livro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Márcia. *Cultura letrada: literatura e leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- ALMEIDA, Leandro Thomaz. O que significa ler a Bíblia literariamente? *Cadernos de Pós-Graduação em Letras*. v. 11, n. 1, p. 7-22, 2011.
- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Genesis: translation and commentary*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1996.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.
- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.
- ANDERSON, Janice Capel. *Matthew's narrative web: over, and over, and over again*. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 91) Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ARÓSTEGUI, Julio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: Edusc, 2006.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2012.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. Estudos do discurso. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à linguística (vol. 2): princípios de análise*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 187-219.
- \_\_\_\_\_. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 2011.
- BENATTE, Antonio Paulo. História da leitura e história da recepção da Bíblia. *Oracula*, v. 3, n. 5, p. 61-72, 2007.



\_\_\_\_\_. Os Pentecostais e a Bíblia no Brasil: aproximações mediante a estética da recepção. *Rever*, ano 12, n. 1, p. 9-30, 2012.

BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

BERLINERBLAU, Jacques. Bible as literature? *Hebrew Studies*, 45, p. 9-26, 2004.

\_\_\_\_\_. *The secular Bible: why nonbelievers must take religion seriously*. New York: Cambridge University Press, 2005.

BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Onde encontrar a sabedoria?* Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *The shadow of a great rock: a literary appreciation of the Kings James Bible*. New Haven/London: Yale University Press, 2011.

BORGES, Jorge Luis. Sobre os clássicos. In. *Nova antologia pessoal*. São Paulo: Difel, 1986.

BRITT, Brian. Robert Alter and the Bible as literature. *Literature & Theology*. v. 24, n. 1, p. 56-72, 2010.

BRUNS, Gerald L. Midrax e alegoria: os inícios da interpretação escritural. In. ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997, p. 667-688.

BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a escola dos annales (1929-1989)*. São Paulo: Unesp, 1992.

CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Bíblias no mercado: o poder dos consumidores e a competição entre os editores – ocaso da Sociedade Bíblica do Brasil. *Rever*, ano 12, nº 02, p. 35-61, 2012.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2009.

\_\_\_\_\_. *Iniciação à literatura brasileira: resumo para principiantes*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

CARDOSO, Dario de Araújo. A emergência do sentido nas narrativas bíblicas: uma proposta de pesquisa semiótica na Bíblia. *Cadernos de Pós-Graduação em Letras*, vol. 15, n. 1, p. 1-19, 2015.

CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes: una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella: Verbo Divino, 2007.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da leitura no mundo ocidental (vol. 1)*. São Paulo: Ática, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Editora UnB, 1999.

\_\_\_\_\_. Materialidad del texto, textualidad del libro. *Orbis Tertius*, vol. 11, n. 12, p. 1-9, 2006.

Disponível

em:<[http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/10626/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/10626/Documento_completo.pdf?sequence=1)>

\_\_\_\_\_. *Os desafios da escrita*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CHARTIER, Roger (org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo. Maria, menino Jesus e a ilegitimidade física do filho de Deus. O uso do modelo iconográfico de tipo universal (mãe/filho) pelos cristãos. In. CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006, p. 43-59.

CLARK, Howard. *The gospel of Matthew and its readers: an historical introduction to the first gospel*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento (2 volumes)*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios. *Ciências da Religião – História e Sociedade*. v. 6, nº 2, p. 123-145, 2008.

\_\_\_\_\_. O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – 2ª Parte. *Ciências da Religião – História e Sociedade*. v. 7, nº 1, p. 119-148, 2009.

\_\_\_\_\_. O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – final. *Ciências da Religião – História e Sociedade*. v. 7, nº 2, p. 95-115, 2009b.

- COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso. *Teocomunicação*, v. 44, n. 2, p. 220-246, 2014.
- CRAIN, Jeanie C. *Reading the Bible as literature: an introduction*. Malden: Polity Press, 2010.
- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CULLER, Jonathan. *Literary theory: a very short introduction*. New York: Oxford University Press Inc., 2011.
- \_\_\_\_\_. *Teoria literária: uma introdução*. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999.
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DAVIES, Margaret. *Matthew: readings - a new biblical commentary*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- EAGLETON, Terry; BEAUMONT, Matthew. *A tarefa do crítico*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografia dos estudos culturais: a versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- FERRAZ, Salma (et. al., orgs.). *Deuses em poética: estudos de literatura e teologia [on-line]*. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008.
- FERREIRA, João Cesário Leonel. A Bíblia como literatura: lendo as narrativas bíblicas. *Correlatio*. n. 13, p. 4-22, 2008.
- \_\_\_\_\_. A formação do leitor religioso: pentecostais e leitura no Brasil. *Todas as Letras*. v. 14, n. 1, p. 217-226, 2012.
- \_\_\_\_\_. *E ele será chamado pelo nome de Emanuel: o narrador e Jesus Cristo no Evangelho de Mateus*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas (Tese de Doutorado), 2006.

\_\_\_\_\_. Estudos literários e a Bíblia: o papel do narrador na organização do Evangelho de Mateus. *Estudos de Religião*. n. 31, p. 34-57, 2006a.

FISCHER, Steven Roger. *História da leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2011.

FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

FONTANILLE, Jacques. *Semiótica do discurso*. São Paulo: Contexto, 2011.

FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica: quatro ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2013.

\_\_\_\_\_. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2011, p. 81-110.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2003.

GALLAZZI, Sandro. *O Evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequeninos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

GARCIA, Paulo Roberto. Lei e justiça: um estudo no Evangelho de Mateus. *Estudos Bíblicos*, 51. Petrópolis: Vozes, p. 58-66, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sábado: a mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades. In: *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 311-335.

GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei (orgs.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009.

GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*. London: Penguin Books, 2008.

GOUMÉLOT, Jean Marie. Da leitura como produção de sentidos. In: CHARTIER, Roger (org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011, p. 107-116.

GREIMAS, Algirdas Julien. *Sobre o sentido II: ensaios semióticos*. São Paulo: Edusp, 2014.

\_\_\_\_\_; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Contexto, 2012.

GRIJÓ, Wesley Pereira. Teoria das mediações. *Anais do 1º Congresso Mundial de Comunicação Latino-Americana (CONFIBERCOM)*, p. 1-14, 2011. Disponível em: <<http://confibercom.org/anais2011/pdf/316.pdf>>.

HARRIS, William V. *Ancient literacy*. London: Harvard University Press, 1989.

HEYER, C. J. den. *Paulo, um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2009.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

ISER, Wolfgang. Do I write for an audience? *PMLA*, v. 115, n. 3, p. 310-314, 2000.

\_\_\_\_\_. *O ficcional e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. (2.ed.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

\_\_\_\_\_. The reality of fiction: a functionalist approach to literature. *New Literary History*, v. 7, n. 1, p. 7-38, 1975.

JEHA, Julio. O Pentateuco segundo Robert Alter. In. GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei (orgs.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 126-135.

KERMODE, Frank. Mateus. In. ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997, p. 417-431.

\_\_\_\_\_. O cânone. In. ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997, p. 641-651.

KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as story*. (2.ed.). Philadelphia: Fortress Press, 1988.

KONINGS, Johan. Tradução e traduções da Bíblia no Brasil. In. GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei (orgs.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 103-126.

KUGEL, James L. *Como ler a Bíblia: um guia para a escritura ontem e hoje* (vol. 1). São Paulo: Via Lettera (Povo do Livro), 2012.

LEONEL, João. Estética da recepção como exemplo de contribuição da teoria literária à teologia exegética. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 100-122, 2012.

\_\_\_\_\_. *História da leitura e protestantismo brasileiro*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie/Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_. *Mateus, o evangelho*. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_; ZABATIERO, Júlio; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *A Bíblia sob três olhares*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

LIBANIO, João Batista, MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 2005.

LIMA, Anderson de Oliveira. A Bíblia como literatura; a Bíblia como ficção. *Estudos de Religião*, vol. 29, n. 1, 2015, p. 155-168.

\_\_\_\_\_. José, o padrao eleito por Deus: a justiça como preservação da vida em Mateus. *Caminhando*, v. 17, n. 1. São Bernardo do Campo, p. 133-143, 2012.

\_\_\_\_\_. *Reações literárias à cultura de reciprocidade do antigo Mundo Mediterrâneo: uma leitura da linguagem econômica do Evangelho de Mateus*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo (Tese de Doutorado), 2014.

\_\_\_\_\_. Semiótica discursiva: uma introdução metodológica para biblistas. *Revista Âncora*, vol. VIII, ano 7, p. 1-21, 2012b.

LOHFINK, Gerhard. *Agora entendo a Bíblia: para você entender a crítica das formas*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LUZ, Ulrich. *El evangelio según San Mateo: Mt 1-7*, vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

MACHADO, Jonas. Bíblia e cotidiano: o uso da Bíblia no dia a dia nas comunidades de fé. *Revista Caminhando*, v. 16, nº 1, p. 59-70, 2011.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In. FERRAZ, Salma (et. al., orgs.). *Deuses em poética: estudos de literatura e teologia*[on-line]. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008, p. 7-18.

\_\_\_\_\_. A Bíblia na crítica literária recente. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 133-143, 2012.

\_\_\_\_\_. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

- MANDELBAUM, Enrique. Destraduzindo a Bíblia: a realização utópica de Haroldo de Campos. In. GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei (orgs.). *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009, p. 63-80.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MCFADYEN, JOHN EDGAR. The Bible as literature. *The Biblical World*, v. 16, n.6. The Chicago University Press, p. 438-446, 1900.
- MCKENZIE, D. F. *Bibliography and the sociology of texts*. Cambridge University Press, 2004.
- MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MILTON, Alexander Leslie. História da recepção da Bíblia: novos enfoques na pesquisa britânica. *Oráculos*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, p. 84-99, 2005.
- NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (27ª ed.), 1993.
- NEUSNER, Jacob. Formative Judaism: religious, historical, and literary studies (III). *Brown Judaic Studies*, 46. California: Scholars Press, 1983.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. A Bíblia dos primeiros protestantes no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 12, n. 14, p. 99-110, 1998.
- \_\_\_\_\_. Hermenêutica da Recepção: Textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Estudos de Religião*, v. 26, n.42, p. 15-31, 2012.
- NORTON, David. *The history of the English Bible as literature*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. da (orgs.). *Nova história em perspectiva* (vol. 1 - propostas e desdobramentos). São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- OTTERMANN, Monika. Jesus e as mães de Israel; ou como Maria de Nazaré chegou a ser mãe de Israel. *Estudos Bíblicos*, n. 99, p. 98-107, 2008.
- OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- PAES, José Paulo. *A aventura literária: ensaios sobre ficção e ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. In. *X Simpósio da Associação Brasileira da História das Religiões: migrações e imigrações das religiões*, 2008. Disponível em <[http://www.abhr.org.br/?page\\_id=57](http://www.abhr.org.br/?page_id=57)>.

\_\_\_\_\_. Olhar hermético ou hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios. *Atualidade Teológica* (PUCRJ), v. 29, p. 1-11, 2008a.

POSTAL, Jairo. *Parábolas e paixões*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie (Dissertação de Mestrado), 2007.

\_\_\_\_\_. *Uma imagem caleidoscópica de Jesus: o éthos de Cristo depreendido dos evangelhos canônicos*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie (Tese de Doutorado), 2010.

POWELL, Mark Allan (Ed.). *Methods for Matthew*. New York: Cambridge University Press: 2009.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

RESSEGUIE, James L. *Narrative Criticism of the New Testament: an introduction*. Michigan: Baker Academic, 2005.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SANCHEZ, Sydney. *Os estudos literários e a exegese do Novo Testamento: a análise literária das narrativas*. In. ZABATIERO, Júlio; SANCHEZ, Sydney; ADRIANO FILHO, José. *Para uma hermenêutica bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011, p. 137-152.

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

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SMIT, Peter-Ben. Something about Mary? Remarks about the five women in the matthean genealogy. *New Testament Studies*, n. 56, p. 191-207, 2010.

SOMMERS, Janet B. Interpreting the Bible as literature: historical and contemporary contexts with implications for Christian education. *Christian Education Journal*, n. 1, v. 4, p. 78-99, 2007.



- STEINER, George. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. Curitiba: Editora da UFPR, 2005.
- TEIXEIRA COELHO. *Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- TOSAUS ABADÍA, José Pedro. *A Bíblia como literatura*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- VAAGE, Leif. Introducción metodologica a los escritos de Pablo. *RIBLA*, n. 62, 2009.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima. A Bíblia no Brasil: alguns fragmentos. *Caminhos*, v. 5, n. 1, p. 219-245, 2009.
- VITÓRIO, Jaldemir. O discipulado cristão segundo Mateus: afigura de José (Mt 1,18-25). *Convergência*, n. 378, p. 589-607, 2004.
- VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método Histórico-Crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.
- VOLLI, Ugo. *Manual de semiótica*. São Paulo: Loyola, 2012.
- VV.AA. *A Bíblia pós-moderna: Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000.
- VV.AA. *Iniciação à Análise Estrutural*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- WEEDWOOD, Barbara. *História concisa da linguística*. São Paulo: Parábola, 2002.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.
- WEITZMAN, Steven. Before and after the art of biblical narrative. *Prooftexts*, 27, p. 191-210, 2007.
- WHITE, Hayden. A questão da narrativa na teoria histórica contemporânea. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. da (orgs.). *Nova história em perspectiva* (vol. 1 - propostas e desdobramentos). São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 438-483.
- ZABATIERO, Júlio. Hermenêutica na Reforma. In: ZABATIERO, Júlio; SANCHEZ, Sydney; ADRIANO FILHO, José. *Para uma hermenêutica bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011, p. 49-60.
- \_\_\_\_\_. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007.
- \_\_\_\_\_; SANCHEZ, Sydney; ADRIANO FILHO, José. *Para uma hermenêutica bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011a, p. 19-32.

\_\_\_\_\_. Práticas hermenêuticas na escritura, patrística e Idade Média. In. ZABATIERO, Júlio; SANCHEZ, Sydney; ADRIANO FILHO, José. *Para uma hermenêutica bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial/Faculdade Unida, 2011.

\_\_\_\_\_; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.