

CÁSSIO MURILO DIAS DA SILVA
com a colaboração de especialistas

METODOLOGIA

de **EXEGESE**

BÍBLICA



— *Tu, que tens a Bíblia nas mãos,
entendes o que lês?*

— *Como poderia entender,
se ninguém me ensina
um método de leitura?*

— *Então, abre-me,
e começarei a ensiná-lo a ti...*

Eis, em breve, o que o presente livro pretende: repetir com o leitor o diálogo entre Filipe e o eunuco etíope (At 8,30-31.35). Não só repeti-lo, mas também esmiuçá-lo e atualizá-lo. De fato, o texto bíblico nos traz apenas um sumário das explicações que Filipe deu ao eunuco. O autor deste livro, por sua vez, convida seus leitores para uma conversa bem mais prolongada. Afinal, desde o episódio narrado em Atos, muito tempo se passou, muitas novas interpretações surgiram, muitas e variadas orientações para a leitura dos textos bíblicos se desenvolveram.

A Sagrada Escritura sempre causou interesse. Uma visita às livrarias e às bibliotecas pode deixar-nos boquiabertos com o grande número de comentários aos textos bíblicos. Comentários espirituais, litúrgicos, catequéticos, teológicos, exegeticos. No Brasil, têm-se traduzido muitas obras de peso. Também a produção científica brasileira já conquistou seu espaço.

**METODOLOGIA
DE EXEGESE
BÍBLICA**

CÁSSIO MURILO DIAS DA SILVA
com a colaboração de especialistas

COLEÇÃO BÍBLIA E HISTÓRIA

- *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica* — Odette Mainville
- *A comunidade judaico-cristã de Mateus*— Anthony J. Saldarini
- *A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*— Athalya Brenner
- *Contexto e ambiente do Novo Testamento* —Eduard Lohse
- *Culto e comércio imperiais no apocalipse de João*— J. Nelson Kraybill
- *É possível acreditar em milagres?*— Klaus Berger
- *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho segundo Mateus* — J. Andrew Overman
- *Jesus exorcista: estudo exegético e hermenêutico de Mc 3,20-30*— Irineu J. Rabuske
- *Metodologia de exegese bíblica*— Cássio Murilo Dias da Silva
- *O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes de Alexandre Magno até o imperador Adriano*— Benedikt Otzen
- *Os evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia* — Benito Marconcini
- *Pai-Nosso: a oração da utopia*— Evaristo Martín Nieto
- *Para compreender o livro do Gênesis*— Andrés Ibáñez Arana
- *Poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagres em Mc 5,21-43* — João Luiz Correia Júnior
- *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo*— Gui Bonneau
- *Simbolismo do corpo na Bíblia*— Silvia Schroer e Thomas Staubli
- *Vademecum para o estudo da Bíblia*— Bíblia: Associação Laical de Cultura Bíblica

METODOLOGIA DE EXEGESE BÍBLICA



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Silva, Cássio Murilo Dias da
Metodologia de exegese bíblica / Cássio Murilo Dias da Silva. —
São Paulo: Paulinas, 2000. — (Coleção: Bíblia e História).

Vários colaboradores.
ISBN 85-356-0643-2

1. Bíblia - Comentários 2. Bíblia - Crítica e interpretação 3. Bíblia
- Estudo e ensino 4. Bíblia - Hermenêutica - Metodologia 5. Bíblia -
Leitura I. Título. II. Série.

00-3248

CDD-220.601

Índices para catálogo sistemático:

1. Bíblia: Exegese: Metodologia 220.601
2. Exegese bíblica: Metodologia 220.601

Direção geral: *Maria Bernadete Boff*
Coordenação editorial: *Noemi Dariva*
Revisão de texto: *Gilmar Saint'Clair Ribeiro*
Gerente de produção: *Felício Calegari Neto*
Direção de arte: *Ima Cipriani*
Capa: *Marta Cerqueira Leite*

2ª edição – 2003

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Pedro de Toledo, 164
04039-000 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3549 – Fax: (11) 2125-3548
<http://www.paulinas.org.br> – editora@paulinas.org.br
Telemarketing e SAC: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2000

DEDICATÓRIAS:

• para meus pais, Caetano e Cida, que sempre me incentivaram em meus estudos. Seu amor e sua dedicação estão presentes em cada página desta obra.

• für Hans und Klara Rummel, meine deutschen "Eltern". Ihre Gastfreundschaft und ihre Fürsorglichkeit haben dieses Buch möglich gemacht [*para Hans e Klara Rummel, meus "pais" alemães. Seu acolhimento e sua disponibilidade tornaram possível este livro*].

Apresentação

Este verdadeiro manual de *exegese bíblica* se ocupa também da *hermenêutica*, assim como a viemos exercitando, procurando e anseando na América Latina. Em ambos os campos — no da exegética e no das abordagens hermenêuticas — é competente e pedagogicamente consistente. Leitoras e leitores terão alegria em manuseá-lo em seus estudos bíblicos e em sua aprendizagem exegética. Irá facilitar-lhes o acesso à terminologia nesta área do conhecimento e irá desafiá-los em suas perguntas hermenêuticas.

As *abordagens hermenêuticas* encontram-se no final. Tratem de alguns enfoques, sem pretender esgotar o assunto. Estão aí para convidar leitores e usuários deste belo livro a dar especial atenção à perspectiva a partir da qual olhamos para trechos escriturísticos e em direção da qual desejamos que passagens bíblicas nos conduzam. Afinal, quem lê, lê de seu jeito. Lê a partir de seu lugar. Lê para mover-se em seus caminhos. Tem emoções que são bem suas. Lê e, lendo, vê para onde quer ir, como se estivesse em ponto de ônibus.

Por isso é preciso ler, reler, meditar, pesquisar, conversar, dialogar. Pois sem isso, os textos podem se fechar. Tornam-se ocos. Sem perguntas, a tendência é não sair-lhes som nem melodia. Por isso, é tão bom cuidar da hermenêutica como exercício da distância, da pergunta, da invenção, do compartilhar, como exercício da consciência crítica.

Óticas diversas ou jeitos de ler variados tornam-se mais autênticos quando feitos à moda da partilha, do compartilhar. Quando as vozes são várias, as ênfases se fazem mais coloridas. Eis o segredo que torna a Bíblia — livro muito velho — tão interessante. Nesse sentido, Cássio, de verdade, foi muito

sábio ao convidar vários autores e autoras para delinear o arcóris de abordagens hermenêuticas possíveis. Fez de seu livro uma comunidade, um círculo bíblico. Vítório Maximino Cipriani convida à *leitura judaica*. Domingos Zamagna nos inicia na *leitura patrística*. Sônia de Fátima Batagin aponta para a sintonia com a *leitura popular*. Silvana Suaiden convoca à *leitura feminista*. E, por fim, Airton José da Silva descreve a *leitura Sócio-Antropológica*.

Essas parcerias, patrocinadas por Cássio, exemplificam, dentro de seu próprio livro, quão plurais são as abordagens hermenêuticas. Leitura bíblica e comunidade se completam. A sabedoria do autor recomenda sua obra e a situa nos caminhos hermenêuticos que se buscam e anseiam em nosso contexto.

A primeira grande parte deste livro pretende clarear e facilitar a *exegese*. Nela, o autor nos fornece um manual eficiente para cursos de exegese, para a metodologia científica de abordagem de literatura, particularmente de textos bíblicos. Este manual facilitará a árdua tarefa da interpretação que, ao ser tão árdua, é a bela arte da compreensão, graciosa e encantadora, do que está escrito nos antigos textos vetero e neotestamentários, em hebraico, aramaico e grego. Em poço profundo a água é mais fresca!

Quem é da área exegética passa, pois, a ter, através deste livro, um agradável amigo de jornada, um parceiro de diálogo, nos diversos passos exegéticos. Afinal, nossa bela tarefa de exegetas merece tais companhias, tais manuais que nos facilitam os procedimentos, nos fornecem instrumentais, propõem técnicas e explicam os conceitos de que nos valemos na ciência bíblica.

Ao ler e usar este manual, pude beneficiar-me muito, por exemplo, do modo como Cássio apresenta detalhes da crítica textual. Igualmente chamou-me a atenção a terminologia proposta e devidamente explicada. Isso vai facilitar nossas tarefas de exegetas, especialmente quando começarmos a lidar com os textos originais da Bíblia.

Gostei de como o autor explica o conceito de perícopo, tão decisivo na arte da interpretação. À semelhança do que ocorre

neste caso de meu particular interesse, os conceitos utilizados me parecem adequados e muito bem delineados. Menciono este tema da perícopo, porque ele me vem ocupando há mais tempo, tendo, agora, encontrado um belo parceiro de diálogo neste livro de Cássio.

Nestes e em muitos outros detalhes, nós usuários deste manual iremos encontrar, cada qual a seu modo, pérolas muito especiais. As mais importantes, obviamente, estão nos quatro longos capítulos sobre *leituras sincrônicas e diacrônicas*, o núcleo deste livro.

E, por fim, pude experimentar como o autor fez germinar e crescer seu livro no convívio com seus alunos e suas alunas, em terras brasileiras. E isso é, para mim, de uma relevância toda especial. Por meio desta publicação esse jovem biblista põe seu trabalho em nossas mãos, em suas mãos, para que nossa comunidade acadêmica brasileira a ele reaja, utilizando-o ou melhorando-o.

Nós, em nossas terras brasileiras, seguidamente temos nos tornado pedreiras. Delas se tiram pedras e mais pedras. Fazem-se palácios pelo mundo afora, especialmente acima do Equador. No fim, por aqui, ficam crateras, ocos e buracos por toda parte, nas almas e na natureza. Cássio nos convida a construirmos ao nosso redor, por aqui. E isso é bom: “*edificarão casas e nelas habitarão*” (Is 65,22).

MILTON SCHWANTES

Introdução

“Palavra de Deus em palavras humanas”. Assim é definida, com muita exatidão, a Sagrada Escritura ou, mais simplesmente, a Bíblia. Mas, podemos entabular um questionamento: A Bíblia é sagrada porque é palavra de Deus e é escritura porque é palavra humana? Ou seria o contrário: Ela é palavra de Deus porque é sagrada e é palavra humana porque é escritura?

É claro que não foi Deus, em pessoa, quem escreveu a Bíblia. Muito menos podemos pensar que Deus necessite de palavras, que são uma realidade humana, para se comunicar. A Sagrada Escritura é a configuração categorial do que foi a percepção da presença e da revelação de Deus. Quem tem tal percepção é o ser humano concreto e situado. Portanto, a definição apenas proposta — palavra de Deus em palavras humanas —, longe de comportar uma contradição, exprime uma condição irrenunciável: se quisermos que a Bíblia fale aos homens, seja qual for a cultura, a língua e o tempo em que vivem, precisamos, cada vez mais, recolocar esta mesma Bíblia na cultura, na língua e no tempo em que surgiu. Isso significa afirmar que a Bíblia é uma obra literária que precisa ser abordada como tal, se não quisermos anular seu valor como Palavra de Deus.

No entanto, não descartemos o questionamento expresso no primeiro parágrafo como um simples jogo de definições. Antes, deixemos que ele nos faça pensar e notaremos algo, no mínimo, paradoxal: a Bíblia, palavra de Deus, nem sempre é compreendida pelo povo deste mesmo Deus! Para um mesmo texto, surgem muitas interpretações, algumas legítimas, outras questionáveis, outras descartáveis. Tudo depende do modo, ou melhor, do método com que lemos a Bíblia. Com efeito, a riqueza da Sagrada Escritura é tamanha que não basta um único mé-

todo de leitura para esgotá-la. Ela nos reserva sempre uma novidade, uma surpresa, um horizonte novo.

O século XX foi profundamente frutuoso e questionador no que se refere à interpretação bíblica: muitos métodos surgiram, firmaram-se, foram superados e/ou redefiniram seus pressupostos e seus objetivos.

Com muitos manuais publicados na Europa e na América do Norte, a temática da Metodologia Bíblica não fez mais que dar tímidos passos no Brasil. É verdade que, nos últimos anos, é sempre maior, entre nós, o número de introduções e de comentários (traduzidos ou produzidos aqui) aos textos bíblicos. No entanto, quase sempre, são obras em que um ou mais autores expõem o resultado de seu método de trabalho, sem a preocupação de ensinar como o leitor, usando critérios semelhantes, pode chegar a suas próprias conclusões, a partir da análise de outros textos. Em outras palavras, poucas são as publicações que se preocupam em fornecer um instrumental de trabalho ao leitor que pretende ingressar em níveis mais profundos da leitura da Bíblia e buscar, por si mesmo, novas propostas de interpretação.

Além disso, as preocupações emergentes em nosso continente (pobreza, desemprego, desigualdades sociais), bem como as situações e os desafios de ordem mundial (nova situação da mulher, novas tecnologias, busca da superação de preconceitos raciais e religiosos), acabaram também condicionando nossa postura diante do texto bíblico, que é visto, cada vez mais, como paradigma para a caminhada do povo de Deus.

Isso fez surgir, entre nós, certa reserva em relação aos métodos que se preocupam com o texto bíblico enquanto texto. A busca de conteúdos, isto é, de respostas para situações concretas, acabou por relegar a segundo plano o aspecto literário da Bíblia. Não raro, fazemos uma leitura imediatista, esperando encontrar na Escritura argumentos ou luzes para o momento que estamos vivendo. Não permitimos a nós mesmos aproveitar o objetivo primeiro do ato da leitura: o simples prazer de ler!

Com efeito, devemos nos perguntar: Por que lemos a Bíblia? Oração? Preparação de catequeses, palestras e homilias?

Estudo? Quantas vezes tivemos a ousadia de lê-la pelo simples gosto da leitura, uma leitura livre de pré-conceitos e de dogmas? Se a resposta a tais perguntas é “nunca” (ou quase), talvez, na base, esteja o fato de jamais pensarmos a Bíblia como uma obra literária, ou melhor, um conjunto de obras literárias, cujos autores nada devem aos grandes romancistas e poetas de todos os tempos, línguas e culturas.

O presente livro quer, portanto, ser uma provocação a quem nele se aventura. Destinado primeiramente, mas não de modo exclusivo, a um público já introduzido na teologia e nos estudos bíblicos, quer propor uma nova maneira de ler a Bíblia.

Temos, nesta afirmação, dois pontos a esclarecer. Primeiro, talvez o termo “nova” devesse vir entre aspas, pois algumas abordagens a serem propostas já são centenárias ou quase (Crítica Textual, Crítica Literária, Crítica dos Gêneros Literários). Não obstante, serão, com certeza, novas para quem está tomando contato com elas pela primeira vez. Segundo, tirará melhor proveito das lições contidas nestas páginas o leitor que tiver certo domínio das línguas bíblicas (grego e hebraico), pois nossas análises vão partir sempre dos textos originais. Mas o conhecimento dessas línguas não é uma condição indispensável para continuar a leitura deste volume. A cada palavra ou texto transcritos em grego ou em hebraico, o leitor contará com uma tradução imediata, em itálico e, normalmente, entre colchetes. Algumas vezes, vai parecer, por certo, uma tradução estranha (mistura de tempos verbais, estruturas frasais um pouco pesadas para o português) e bem diferente das traduções com que o leitor está acostumado. Isso se deve ao fato de procurarmos apresentar uma tradução literal de cada texto, a fim de tornar claras as ambigüidades e a riqueza do original. Não queremos, com isso, dizer que será uma versão incompreensível; apenas que não vamos nos basear em nenhuma tradução já editada em nossa língua.

Para melhor compreendermos os passos que serão expostos a cada capítulo, teremos por guia um personagem alegórico, o estudante de música Zeca. Para o autor do presente livro, trata-se da personificação do leitor, pois ambos, o Zeca e o leitor, seguirão caminhos paralelos: o Zeca passará por situações novas

e inesperadas, que o ajudarão a amadurecer seu talento musical; igualmente, o leitor será instigado a amadurecer seu modo de ler a Sagrada Escritura.

Na alegoria do Zeca, nossa provocação fica assim definida: sem descartar ou menosprezar a caminhada de fé e de interpretação de textos bíblicos que o leitor, com certeza, já possui, além de fazer lançar um olhar novo e mais crítico sobre o texto mesmo da Escritura, esta *Metodologia de Exegese Bíblica* quer também fazer lançar este mesmo olhar novo e mais crítico sobre o próprio ato de ler. Por isso, o primeiro capítulo fornecerá elementos para avaliarmos se a leitura que fazemos dos livros sagrados é simplesmente devocional ou se engloba também outros níveis, que ultrapassam o da oração.

O segundo capítulo será mais bem aproveitado por quem tem certo domínio das línguas bíblicas e vai exigir de nós um pouco de paciência e de perseverança. Nele, seremos introduzidos no manuseio das edições em grego e em hebraico. O texto bíblico foi copiado e re-copiado ao longo dos séculos e não se puderam evitar erros e mudanças. Destas últimas, algumas foram conscientes. Como avaliar as diferenças? Qual seria a provável formulação original de um versículo? Será a *Crítica Textual* o passo metodológico que nos fornecerá os critérios para tal julgamento. Um passo relativamente complexo e árido, mas de grande importância e utilidade em nossa caminhada.

Uma vez estabelecida aquela que julgamos ter sido a redação original final de um texto, precisamos definir seus limites, isto é, o primeiro e o último versículos da passagem que estamos lendo ou estudando. Para tanto, no capítulo terceiro, encontraremos alguns critérios que nos ajudarão nessa tarefa. Da clareza da delimitação de um texto pode depender toda a interpretação que dele fazemos.

A seguir, em um capítulo muito breve, vamos tomar contato com duas categorias da ciência dos signos, a *Semiótica*. Falaremos de sincronia e diacronia. São dois tipos diferentes de abordagem: a primeira considera o texto como um conjunto de elementos que interagem “todos ao mesmo tempo” (sincronia); a segunda estuda o texto como o resultado de uma evolução

“ao longo do tempo” (diacronia). O aspecto sincrônico será abordado no capítulo quinto, ao passo que o aspecto diacrônico ocupará os capítulos sexto, sétimo e oitavo.

Os passos para a abordagem sincrônica constituirão, portanto, o conteúdo do quinto capítulo. Precisamos, pois, aprender a fazer um trabalho de desmontagem. Vamos começar segmentando a perícopes em frases completas que, posteriormente, serão reagrupadas em seqüências, a fim de estabelecermos a estrutura básica do texto. A seguir, será o momento de estudarmos a fundo o vocabulário que o autor / redator utilizou para exprimir as idéias que a ele eram caras. A análise da sintaxe e do estilo completará a abordagem sincrônica e evidenciará o modo como o autor / redator utilizou os recursos gramaticais e expressivos oferecidos pela língua em que escreveu.

Os três próximos capítulos dedicar-se-ão à abordagem diacrônica. No capítulo sexto, aprenderemos a avaliar a consistência do texto que temos em mãos. A questão é saber se estamos diante de um texto unitário ou composto. Se o texto for composto, isto é, incoerente porque sofreu mutações, precisamos reconstruir sua forma primitiva. Quem nos ensinará tal trabalho será a *Crítica Literária*. Ainda neste mesmo capítulo, veremos a chamada *Crítica dos Gêneros Literários*, com a qual aprenderemos a comparar o texto que estamos lendo com outros formalmente semelhantes, isto é, com uma mesma estrutura formal. No entanto, não podemos deixar de observar que, se há textos com semelhanças estruturais, é porque devem ter surgido em situações existenciais semelhantes ou buscam responder a essas mesmas situações. Esta consideração ficará por conta da análise do *Sitz im Leben*, o contexto vital.

No capítulo sétimo, daremos especial atenção ao substrato tradicional que impregna as passagens bíblicas. São os chamados *tópoi* ou lugares comuns da literatura, que se repetem de várias formas ao longo da Escritura. Esse será o objeto da *Crítica da Tradição*. Encerrando a diacronia, o capítulo oitavo será dedicado à *Crítica da Redação*, método que busca compreender as características próprias de cada autor / redator, a partir das mudanças operadas no material que serviu de base para o texto

que temos em mãos. Tais mudanças podem variar, desde detalhes até transformações radicais. Esta análise desembocará no chamado *Sitz im der Literatur*, a colocação literária. Para atingir seu escopo, o autor / redator estabeleceu um plano para sua obra, alocou cada perícopo num contexto próximo e relacionou-a com outras perícopes mais remotas.

O nono capítulo será uma introdução à complexa *Poética Hebraica* e tratará de alguns procedimentos estilísticos da lírica bíblica.

Os últimos dois capítulos, por sua vez, serão reservados a outras leituras que não terão sido tratadas até então. Elas completam e re lançam a novas perspectivas o resultado do caminho proposto nesta *Metodologia de Exegese Bíblica*. Trata-se de capítulos escritos “em mutirão”, pois reúnem colaborações de colegas professores de Sagrada Escritura: duas leituras tradicionais (*Judaica*, por Vitório Maximino Cipriani, e *Patrística*, por Domingos Zamagna) e três leituras contextuais e contextualizadas (*Popular*, por Sônia de Fátima Batagin, *Feminista*, por Silvana Suaiden e *Socio-Antropológica*, por Airton José da Silva). Cada uma delas mereceria um volume à parte. No entanto, sua presença nesta publicação quer também ser provocativa: lembrar-nos que não há nenhum modelo interpretativo capaz de esgotar, sozinho, toda a densidade e a imensa riqueza da Palavra de Deus.

A princípio, deveriam ser exposições breves e diretas. No entanto, dado o crescente uso, nem sempre criterioso, porém, da *Leitura Socio-Antropológica*, julgamos ser esta a publicação adequada para uma abordagem crítica deste método de exegese bíblica, percorrendo sua gênese e seu desenvolvimento histórico. Como resultado, as quatro primeiras leituras (*Judaica*, *Patrística*, *Popular* e *Feminista*) dividem o capítulo décimo, enquanto o capítulo onze fica inteiramente reservado à leitura *Socio-Antropológica*.

* * * * *

Aproveito o momento para deixar meu sincero agradecimento às várias pessoas que, de alguma forma, colaboraram para a confecção desta *Metodologia*.

Em primeiro lugar, aos alunos do curso de Pós-Graduação em Bíblia da Pontifícia Faculdade de Teologia Na. Sra. da Assunção: com eles tive a oportunidade de experimentar, aprofundar e aprimorar, na prática, não só os passos metodológicos que em breve começaremos a dar, mas também a forma de apresentá-los.

Em seguida, aos referidos colegas e irmãos biblistas, bem como aos vários outros colegas e irmãos professores de teologia: além da colaboração por escrito, várias foram as sugestões e as trocas de idéias durante a elaboração deste livro.

À minha professora de português Maria de Lourdes do Montecarmelo: poucas foram as páginas da primeira redação que lemos juntos, mas espero ter aprendido bem a lição e realizado uma redação final mais clara e livre de ambigüidades.

A Ana Elisa Buci Palhares por sua ajuda na elaboração dos índices. Além de seu efetivo auxílio, seu carinho e sua delicada presença tornaram menos árida essa etapa tão insípida dos acertos finais para a publicação deste livro.

Por fim, de modo especial, quero externar minha profunda gratidão a Wolfgang Gruen, a quem tive a felicidade de ter como leitor crítico da primeira redação: suas preciosas e meticolosas observações, sugestões e correções foram decisivas para a configuração final do presente trabalho.

Com eles quero partilhar minha alegria de ter concluído este projeto, que me fez sentir, na pele, quanto tinha razão o redator do Eclesiastes (12,12b) ao afirmar:

עֲשׂוּת סִפְרִים הִרְבָּה אֵין קֵץ

multiplicar livros é tarefa sem fim!

Campinas, 30 de setembro de 1999.
(Memória de São Jerônimo,
padroeiro dos Biblistas, e dia da Bíblia)

Uma alegoria: a história do Zeca

O Zeca sempre gostou de música. Desde pequeno aprendeu a tocar violão e viola caipira com o pai, seu Januário. De tarde, o povo da Vila do Caapora se reunia em roda pra contar os “causos” e cantar; e quando o violão chegava na mão do Zeca, ele não deixava por menos: mostrava o que sabia. Até as músicas mais recentes, ele fazia questão de ouvir no rádio e depois mostrar pra todo mundo que estava “atualizado”.

Um dia, quando o Zeca tinha quinze anos, veio passar férias na Vila do Caapora um tio, o seu Carlos, que há muito tempo vivia na cidade. Ele achou que o Zeca tinha mesmo jeito para a música e resolveu levar o menino para que pudesse estudar no Conservatório. O Zeca topou... e foi aí que as suas aventuras começaram...

O Zeca foi para a cidade dizendo que ia ser fácil: achava que já sabia tocar bem o violão e que ia só aprender umas músicas “novas”. Novas para ele, porque sabia que eram composições bem antigas, que todo mundo chamava de “clássicas”.

Mas não foi bem assim que as coisas aconteceram.

Primeiro, o Zeca aprendeu que não tinha a postura correta para se sentar e nem para segurar o violão. Depois, foi aquela história de teoria musical, notas, partituras, ritmos etc. O Zeca começou a ficar agoniado. Mais de uma vez pensou em mandar tudo às favas e retornar para a Vila do Caapora: “Esse tal curso de vilão clássico não vai me levar a nada”, pensava ele. O tio Carlos o encorajava, dizendo com calma: “Aquilo que você não entende, não é que você não tem capacidade; é que falta treino...” De tanto o tio falar assim, o Zeca resolveu “meter a cara” e começou a praticar o mais que podia. Aos poucos, foi vendo que o tio Carlos tinha razão: o jeito novo de tocar violão não era algo absurdo e impossível de aprender... era só falta de treino...

... E a Bíblia?

Esta alegoria serve para ilustrar nossa situação. A princípio somos como o Zeca: estamos acostumados a ler a Bíblia de certa forma, que tem correspondido a nossas expectativas. Mas, agora somos chamados a começar uma nova fase em nossa leitura da Palavra de Deus. Vamos aprender algumas técnicas que nos são completamente novas. Como o Zeca, haverá momentos em que nossa vontade será desistir de tudo e voltar à nossa velha maneira de ler a Bíblia.

Mas aqui devemos estar alertas: uma interpretação mais fácil e uma leitura que traga resultados imediatos podem ser também errôneas. Quando tivermos esse tipo de ansiedade, a melhor coisa a fazer é recordar o conselho dado pelo tio Carlos: "... o que falta é treino..."

Durante vários anos, nós nos acostumamos a uma leitura popular da Sagrada Escritura, porque queremos encontrar nela respostas, fundamentos e motivações para nossa prática pastoral. Sem dúvida alguma, é uma preocupação justa e que jamais podemos esquecer. O perigo, porém, é achar que isso é tudo o que a Sagrada Escritura tem a nos dizer, e que dela não podemos extrair mais nada.

Precisamos é abrir nossos horizontes. Para tanto, vamos ter de começar com a mesma constatação que o Zeca fez: ele não sabia ler música, nós não sabemos ler a Escritura. Temos várias idéias e pré-conceitos a respeito dos textos bíblicos, mas... são tais idéias e pré-conceitos corretos ou bem fundamentados?

Para responder a tal pergunta, vamos ter de aprender alguns métodos de leitura e análise que talvez nunca tenhamos nem ouvido falar: a crítica textual, a delimitação e a segmentação do texto, a crítica da redação, e algo mais. Em outras palavras, trata-se de suprir uma lacuna em nossa maneira de ler a Bíblia.

Como o Zeca, precisamos aprender a NAMORAR o texto. Como o Zeca, precisamos ser pacientes e, é claro, exercitar, exercitar, exercitar...

Capítulo 1

“Ler é mais importante que estudar”

Uma das primeiras dificuldades do Zeca foi parar com aquela mania de aprender música “de ouvido”. Ele sempre teve facilidade para isso: nem bem tinha escutado uma música nova, já saía tocando. E caso não conseguisse assimilar direito a melodia, inventava algo parecido. Agora, tudo ficou complicado: era preciso gastar tempo lendo cada uma das notas da partitura, respeitando as pausas, as dissonâncias.

O Zeca começou a perceber que, para ser um bom músico, é preciso respeitar as indicações deixadas pelo compositor, e não impor suas próprias vontades, ou fazer o que é mais fácil.

... E a Bíblia?

Será que às vezes substituímos o texto bíblico pelas nossas próprias idéias e opiniões? Quando vamos interpretar um trecho da Sagrada Escritura, estamos cientes de que precisamos respeitá-lo?

1. COMO ASSIM...

“LER É MAIS IMPORTANTE QUE ESTUDAR”?!

Esta frase do cartunista Ziraldo deve nos fazer pensar no modo como lemos. Em nosso caso específico, como lemos a Sagrada Escritura. Quando abordamos o texto bíblico, deixamos que ele nos conduza ou, ao contrário, impomos a ele um direcionamento? Em outras palavras, efetivamente, nós o lemos? Ou simplesmente buscamos respostas a perguntas previamente estabelecidas?

Ao forçar o texto a responder determinadas questões, abdicamos da finalidade específica da Escritura: **ela existe para ser saboreada, ela existe para ser lida!**

Nem sempre nos damos conta de que fazer uma leitura condicionada a questões previamente estabelecidas já não é mais ler... é usar a Escritura como um depósito de argumentos ou de verdades, consideradas válidas pois foram “canonizadas” no texto bíblico.

Alguém irá perguntar: “É possível fazer uma leitura não ideológica da Bíblia, isto é, uma leitura neutra?” Eis uma questão intrincada... Primeiro, porque devemos contrapor outra pergunta: É possível ler de forma neutra um texto que não foi escrito de forma neutra? É possível ler sem ideologia um texto carregado de ideologia... ou de várias? Em segundo lugar, não podemos nos esquecer de que a Bíblia é um livro vivo, não porque nos conduz à salvação, mas porque cada um dos escritos que a compõem passou por um longo processo de formação e possui uma história digna de uma biografia:

(a) Certo dia, alguém deu o “pontapé” inicial e começou a escrever um texto. (b) Esse mesmo sujeito, ou algum outro, fez a redação final, e transformou seu texto em um livro. Através dos séculos, este livro foi (c) copiado, (d) traduzido para as mais diversas línguas, (e) interpretado e (f) citado muitas vezes, seja na tradição judaica (*Targumim*, *Midrashim* etc.), seja na tradição cristã (Novo Testamento, Patrística, Escolástica etc.).

Qualquer um dos livros bíblicos, não só possui uma história, mas também criou história.

2. PRECISAMOS APRENDER A LER

Mas, voltemos ao Ziraldo: “Ler é mais importante que estudar”. Se “ler” é o mais importante, então, questionemo-nos: Sabemos “ler” a Bíblia? Cada vez que a tomamos nas mãos, lembramo-nos de que a Bíblia é uma obra literária?

Tal questionamento nos coloca diante de algo crucial: a questão do **método**. Em outras palavras, quais os instrumentos de que lançamos mão para ler a Sagrada Escritura?

Para os estudiosos, desde muito tempo a “Sagrada” Escritura deixou de ser apenas “o livro que traz a Palavra de Deus”, e reconquistou sua identidade como Palavra Humana, Literatura. Em outras palavras, a Bíblia não mais vista apenas como um repertório de argumentos e de provas teológicas e dogmáticas, mas como um livro que, tal qual qualquer texto literário, quer também informar, divertir, fazer pensar. Como dissemos há pouco, é um livro vivo e, como tal, quer entrar em diálogo com o leitor, influenciar sua vida, sua consciência.

Com efeito, o caminho mais curto e eficaz para matar a Sagrada Escritura é não considerá-la como obra de literatura, como texto, e, assim, cooptar sua liberdade.

3. MAS... O QUE É MESMO UM TEXTO?

Do latim *textus* = tecido, trama.

O conceito de texto pode ser avaliado sob vários pontos de vista e, por isso, ganhar várias definições. Para não sermos áridos, vamos evitar entrar nessa discussão intrincada. Ao contrário, arrolaremos algumas características de um texto literário, sem que delas forjemos uma definição mais rígida¹.

Antes de mais nada, convém lembrar que o texto pode ser decomposto em elementos menores, chamados frases. Estas, por

¹ Para um aprofundamento da questão, sugerimos a excelente obra AGUIAR E SILVA, V. M. *Teoria da Literatura*. 8 ed. Coimbra, Almedina, 1990. pp. 561-567.

sua vez, decompõem-se em elementos menores ainda, as palavras. Repetindo, a partir do fim: as palavras se articulam e interagem em frases, que, por sua vez, se articulam e interagem no texto.

Os fatores que concorrem para a articulação e a interação desses elementos pertencem a distintos aspectos lingüísticos:

- a) Fonético: a configuração sonora do texto, as associações.
- b) Morfológico: os signos lingüísticos menores e suas propriedades, as categorias gramaticais (verbos, substantivos etc.).
- c) Sintático: a articulação das palavras no todo, como estrutura.
- d) Estilístico: a elegância do texto (mais poético ou não, mais redundante ou não).

Conforme esses vários fatores estejam maior ou menormente presentes, o texto pode ter maior ou menor grau de coerência.

Outra das qualidades do texto é sua delimitação. Em linguagem mais coloquial, dizemos que um texto precisa ter “começo, meio e fim”. A ciência bíblica utiliza um termo técnico para designar uma unidade literária que preenche tais requisitos: perícope. Várias perícopes formam um texto mais complexo, e assim por diante, até compor um livro.

Nenhum texto é uma entidade isolada, mas se insere no amplo contexto do processo da comunicação lingüística. Um processo carregado de deturpações, a saber, o autor percebe a realidade de modo parcial e, para traduzir e transmitir tal percepção parcial da realidade, está condicionado à língua que fala, à cultura em que vive, aos meios materiais (pinturas rupestres, escrita, rádio, jornal etc.) e simbólicos da comunicação.

Por fim, todo texto é construído sobre um sistema sógnico determinado. Autor e leitor devem ter um sistema sógnico comum, para que o processo comunicativo aconteça. No caso da Bíblia, é mister levar em consideração as distâncias entre autor e leitor: tempo, espaço, cultura, língua etc.

4. O TEXTO, DA PRODUÇÃO À LEITURA

Quando o autor decide produzir um texto, de sua parte, concorrem os seguintes fatores:

- a) a idéia ou o aspecto dela que ele quer transmitir;
- b) suas fontes (orais ou escritas);
- c) o material simbólico que está disponível em sua cultura e em sua língua;
- d) a idéia que ele faz do leitor a quem escreve;
- e) o efeito que quer produzir no leitor.

Mas, imediatamente após sair das mãos do autor, o texto torna-se autônomo, tem vida própria. Mesmo que, a princípio, possamos consultar o autor e perguntar a ele o que de fato tinha em mente ao escrever, à medida que dele nos distanciamos no tempo e no espaço, não podemos mais consultá-lo e resta-nos apenas o texto que produziu. A comunicação, portanto, torna-se unilateral.

Eis o que acontece com a Sagrada Escritura. E tendo em vista que a comunicação entre autor bíblico e seu leitor baseia-se somente no texto e não em dados extratextuais, a compreensão do escrito, por parte do leitor, deve levar em consideração que:

- a) O autor e o leitor pertencem a mundos e culturas diferentes: os signos e as categorias do primeiro nem sempre são naturais ao segundo;
- b) O leitor de hoje não foi previsto pelos autores da Bíblia;
- c) Até chegar a nós, o texto bíblico teve de superar obstáculos, sofreu mutações, foi interpretado sob diversas perspectivas, foi lido e aplicado a novas situações e, muitas vezes, acabou produzindo efeitos diferentes dos pretendidos pelo autor;
- d) O texto tornou-se estável, pois, as edições impressas eliminam o risco de deturpações quanto à letra escrita. As divergências ficam por conta das interpretações. Em

caso de dificuldades, o leitor não pode consultar diretamente o autor, mas pode sempre reler o texto, confirmando ou modificando suas interpretações.

Ler, portanto, é decifrar, decodificar. A competência de uma leitura depende diretamente da capacidade que o leitor tem de formar um quadro abrangente dos diversos fatores que concorreram para a formação do texto.

Uma leitura competente exige responder a determinadas perguntas:

autor: Quem elaborou o texto?

destinatário originário: A quem foi, primeiramente, destinado o texto?

escopo do autor: Com qual intenção escreveu? Que efeito quis produzir?

tema: Qual o conteúdo?

código: Como? Qual a forma? Com quais palavras?

tempo: Quando?

lugar: Onde?

destinatário atual: Quem é o atual leitor?

apropriação: Como decifrar o código?

escopo do leitor: Com qual intenção lê?

5. VÁRIOS NÍVEIS DE LEITURA DA SAGRADA ESCRITURA

O último item (escopo do leitor) merece especial atenção, principalmente por se tratar da Bíblia. Nossa interpretação do texto bíblico e nossa sensibilidade ao que ele nos sugere dependem diretamente da intenção com que o abordamos. Os rabinos judeus dizem que a Escritura tem “setenta faces”, isto é, há sempre uma nova maneira de interpretá-la.

No entanto, as muitas interpretações possíveis para o mesmo trecho da Escritura podem ser agrupadas segundo os direcio-

namentos ou os níveis de leitura. Esquemáticamente, podemos estabelecer o seguinte quadro:

<i>Oração</i>
<i>Liturgia</i>
<i>Catequese</i>
<i>Teologia</i>
<i>Exegese</i>

Oração:

É o direcionamento mais básico e espontâneo de nossa leitura: buscamos no texto bíblico respostas para nossos anseios e luz para nossas decisões, pois nós o tomamos como instrumento para dialogarmos com Deus.

Este nível está sistematizado nos passos da “Lectio Divina”: o texto sagrado, a leitura, a meditação, a partilha, a oração, a contemplação, a ação².

Liturgia:

Os vários textos lidos durante uma celebração não querem apenas nos levar a rezar e a refletir sobre determinados temas. Na verdade, em termos de liturgia, o que celebramos não são temas, e sim acontecimentos (a vida é um acontecimento, não

² Assim na excelente exposição de MASINI, M. *Iniziazione alla “Lectio Divina” - teologia, metodo, spiritualità, prassi*. Padova, Messaggero Padova, 1988: “*sacra pagina*”, “*lectio*”, “*meditatio*”, “*collatio*”, “*oratio*”, “*contemplatio*”, “*operatio*”. Para um esquema em quatro tempos (*leitura, meditação, oração, contemplação*), cf. CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL (CRB). *A Leitura Orante da Bíblia*. São Paulo, Loyola/CRB, 1992, especialmente as pp. 20-32.

um tema; a libertação é um acontecimento, não um tema; igualmente o perdão, a dor, a morte, a ressurreição etc.), pois é nos acontecimentos que Deus está presente e se revela³.

Por isso, este nível de leitura requer que conheçamos a História da Salvação, a fim de que saibamos identificar os acontecimentos a que as leituras da celebração se referem, os questionamentos que tais fatos provocaram na caminhada do povo de Deus e quais respostas foram dadas. A partir de então, vamos poder avaliar a semelhança entre a nossa situação presente e a situação do povo bíblico, bem como as respostas que estamos dando.

Catequese:

Esta leitura já exige algum conhecimento, não só da História da Salvação, mas também dos Dogmas e da Moral. Conhecer os Dogmas nos ajuda a perceber como os conceitos de nossa fé, que tem suas raízes na experiência bíblica, foram amadurecendo ao longo dos séculos. Conhecer a Moral impede que nossa catequese, diante de situações concretas que exigem de nós discernimento, se perca em “achismos” e subjetivismos.

Em outras palavras, trata-se de ter fundamentos sólidos para podermos atualizar a experiência de fé dos personagens bíblicos e usá-la como elemento formador do intelecto e da vontade.

Teologia:

O discurso sobre os Dogmas, a Moral e a História da Salvação se torna bem mais elaborado e utiliza outros instrumentais: filosofia, história, ciências da linguagem etc. O objeti-

³ No que se refere, por exemplo, à liturgia dominical dos católicos, os textos bíblicos estão distribuídos num ciclo trienal, no qual “a escolha e distribuição das leituras tende a que, de maneira gradual, os cristãos conheçam mais profundamente a fé que professam e a história da salvação. [...] Com efeito, o *Elenco das Leituras da Missa* oferece os fatos e palavras principais da história da salvação [...] que a liturgia da palavra vai recordando passo a passo, em seus diversos momentos e eventos” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS SACRAMENTOS E O CULTO DIVINO. *Introdução ao “Ordo Letionum Missae”*. In: *LECIONARIO Dominical A-B-C*. São Paulo, Paulus, 1994. pp. 27-28, nn. 60-61.

vo deste nível de leitura já não é formar na fé, mas articular uma reflexão mais racional.

Ainda mais que no nível anterior, requer-se o conhecimento da Teologia dos autores bíblicos e de como a reflexão teológica posterior lançou raízes no rico solo da fé bíblica.

Exegese:

Busca-se, neste nível, compreender o texto bíblico em si mesmo: as idéias, as intenções, a forma literária de um texto específico e suas relações formais com outros textos. Entramos no domínio das chamadas “Ciências Bíblicas”, um conjunto de propostas de leitura, com metodologias, pressupostos e critérios altamente elaborados ao longo de séculos.

Enquanto nos níveis anteriores era muito importante a síntese, neste ganha importância a análise: sem esquecer o conjunto, avaliar cada uma das partes.

Aprender a ler neste último nível: eis o objetivo do presente livro.

Uma leitura atenta deste quadro e de sua explicação nos leva a observar:

- a) Esta divisão é virtual, pois são cinco direcionamentos de leitura para um mesmo e único texto bíblico: não existe um texto só para oração e outro só para exegese. O texto aponta simultaneamente para todas elas, somos nós quem optamos por uma ou por outra.
- b) As conclusões a que chegamos em um nível de leitura podem confirmar, negar ou redimensionar as conclusões dos outros. Por exemplo: no nível da Exegese, sabemos que Adão e Eva jamais existiram... mas isso não nos impede de utilizá-los em nossa Catequese.
- c) Como decorrência da observação anterior, devemos, portanto, aprender a nos movimentar nos vários níveis de leitura e estar conscientes dos limites e das possibilidades de cada um. Em outras palavras, é-nos necessá-

rio aprender a aproveitar as afirmações de um nível para alargar os horizontes dos outros.

- d) Curiosamente, quanto mais se aproxima da exegese, tanto menos nossa leitura requer fé. Antes, exige instrumental científico cada vez mais eficiente.

6. TRADUÇÃO E USO DE TRADUÇÕES

Caso trabalhemos com as línguas bíblicas (grego e hebraico), antes de qualquer procedimento exegético, devemos traduzir o texto que estamos por analisar. O resultado deste ato é a primeira objetivação de nosso esforço em compreender o texto. Nenhuma tradução substitui o original, mas, quando se traduz, já se fazem opções e interpretações, que podem, é claro, ser modificadas ao longo do trabalho. Comparar a nossa versão com traduções já existentes pode ser útil para verificarmos a reta compreensão do original, ou como auxílio para evidenciar e superar eventuais impasses.

Se não estivermos capacitados para trabalhar com os textos em hebraico e em grego, a comparação de diversas traduções pode nos ajudar a perceber as dificuldades presentes na língua original. E, ainda que nosso objetivo seja preparar uma homilia, algum tipo de artigo ou comentário, é aconselhável tomar como base a tradução mais fiel e literal (se não for possível no original). Jamais partamos, porém, de uma paráfrase popular (ou tradução do lecionário ou folheto), ainda que depois esta seja usada na celebração ou na catequese.

Esta última recomendação deriva do seguinte fato: há dois tipos de tradução, a saber, (1) **formal ou literal** e (2) **funcional ou dinâmica**. Compreendamos a problemática de base: qualquer tradução deve contemplar dois elementos, o significado da frase e sua forma (ou expressão) lingüística.

A tradução formal preocupa-se em respeitar a forma lingüística do original. Por isso, sem deixar de ser compreensível, renuncia à compreensão imediata, para manter a fidelidade ao original. O resultado é uma versão mais pesada e mais cheia de

redundâncias do que a tradução funcional. Por isso, algumas vezes articula as idéias de maneira pouco comum ao padrão coloquial da língua de chegada. Isso não significa que ela deva ser incompreensível.

Aliás, toda versão formal deve ter a mesma força que o original tem, a fim de produzir os mesmos efeitos e as mesmas emoções no leitor. Com efeito, versar palavra por palavra do hebraico (ou do grego) para o português, sem levar em consideração as particularidades de cada língua e o sentido do texto em seu conjunto, não significa fazer uma tradução formal. É apenas “escrever” hebraico (ou grego) com palavras portuguesas.

Um exemplo curioso do texto hebraico: 1Sm 25,22.

כַּה־נַעֲשֶׂה אֱלֹהִים לְאִיבֵי דָוִד וְכֹה יִסְדֵּף
אֶת־אֲשָׁאִיר מִכָּל־אֲשֶׁר־לּוֹ עַד־הַבֶּקֶר מִשְׁחִין בְּקִיר:

Literalmente seria: “Assim faça Deus aos inimigos de Davi e assim continue, se eu deixar, de tudo o que é dele, até amanhã, UM ‘MIJADOR’ DE MURO”.

Risadas à parte, e descontando o neologismo, o problema reside exatamente na expressão מִשְׁחִין בְּקִיר, literalmente “*mijador de muro, aquele que urina no muro*”. Trata-se de um eufemismo para “*varão, macho*”, seja ele um homem ou um cão. Uma tradução que optasse por “*varão*” e apresentasse a seguinte versão “*assim aja Deus com os inimigos de Davi e o faça ainda mais, se eu deixar com vida, até amanhã, algo de tudo o que pertence a ele, mesmo um só VARÃO*”, não deixaria de ser considerada formal. No entanto, seria apropriado que, ao longo de toda a tradução, fosse sempre utilizado o mesmo vocabulário.

Mas isso nem sempre acontece. *A Bíblia - Tradução Ecu-
mênica*, mais conhecida por *TEB* (sigla para *Tradução Ecumê-
nica da Bíblia*)⁴, uma tradução considerada formal, infelizmen-
te, apresenta inconstâncias. Em 1Sm 25,22.34, traz literalmente
“*o que urina contra o muro*”. Contrariamente, em 1Rs 14,10;
16,11; 21,21 e 2Rs 9,8, traz “*varão*”. A nota de 1Sm 25,22

⁴ *BÍBLIA - Tradução Ecumênica*. São Paulo, Paulinas Loyola, 1994.

explica que o sentido é incerto: Seria um cão, um homem ou um menino? Além disso, notemos que todos esses textos falam de exterminar a família de alguém. Portanto, nada impediria que os editores da *TEB* tivessem adotado o termo “*varão*” para traduzir מְשַׁחֵם בְּקֶרֶן [o que urina no muro] e, mantendo a nota explicativa de 1Sm 25,22, nos demais textos, remeter a esta primeira ocorrência da expressão.

Quase todas as edições brasileiras podem ser consideradas formais. Algumas, é claro, com um cuidado maior do que as outras quanto ao vocabulário da versão. São claramente eruditas *A Bíblia de Jerusalém*⁵ e a *TEB*. Esta última adota, para os nomes próprios, a transliteração dos menos conhecidos e a forma abasileirada para os mais usados. *A Bíblia Sagrada traduzida por João Ferreira de Almeida*⁶ possui duas edições em nossa língua: a publicada em Portugal e a publicada no Brasil. Destas, a edição portuguesa é mais formal que a edição brasileira.

Por sua vez, a tradução **funcional** visa superar a dificuldade que o leitor hodierno tem em compreender a Sagrada Escritura. Para eliminar as tensões, modifica as estruturas frasais, utiliza palavras mais simples e articula as idéias de forma a tornar o texto imediatamente compreensível. Tanto quanto a formal, a tradução funcional busca reproduzir, na língua de chegada, a força do texto na língua original (qual a expressão correspondente e que produz os mesmos efeitos), mas sem a preocupação de manter a forma do texto. Tal é o caso da *Bíblia - Edição Pastoral*⁷, da *Bíblia na Linguagem de Hoje*⁸, da *Bíblia Viva*⁹ e

⁵ *A BÍBLIA de Jerusalém*. 5 impr. São Paulo, Paulus, 1991. A BÍBLIA-TEB. São Paulo, Paulinas, Loyola, 1995.

⁶ *A BÍBLIA Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento traduzida em português por João Ferreira de Almeida*. ed. rev. e cor. Lisboa, Sociedade Bíblica, 1988.

⁷ *BÍBLIA Sagrada - Edição Pastoral*. 23 impr. São Paulo, Paulus, 1997.

⁸ *A BÍBLIA na Linguagem de Hoje*. Brasília, Sociedade Bíblica do Brasil, 1989.

⁹ *A BÍBLIA Viva*. São Paulo, Mundo Cristão, 1981.

da *Bíblia Fácil*¹⁰. O lecionário dominical católico apresenta uma tendência nesta linha¹¹.

Só para termos uma idéia das transformações de forma e de sentido que operam as traduções funcionais, o mesmo texto usado como exemplo anteriormente, 1Sm 25,22, foi assim versado na *Bíblia - Edição Pastoral*: “*que Deus castigue Davi, se até amanhã cedo eu deixar vivo qualquer um de Nabal (sic!) que urina na parede*”. Vemos que a preocupação com o entendimento imediato fez surgir o nome “Nabal”, que não aparece no hebraico. Além disso, parece que a ameaça de extermínio refere-se tão-só aos “mijadores” de muro.

7. UM EXEMPLO

Ao longo de nosso estudo, vamos tomar como exemplo a tempestade acalmada na versão de Marcos (4,35-41). Começaremos apresentando o texto grego e, de forma interlinear, sua tradução:

35 Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης,
E diz a eles em aquele dia quando se fez tarde

Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν. 36 καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον
Atravessemos para a margem. E tendo eles despedido a multidão

παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα
tomaram-consigo -no como estava em o barco, e outros

πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ. 37 καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλης
barcos estava com ele. E acontece tempestade grande

ἀνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον,
de vento, e as ondas lançavam-se para dentro de o barco

¹⁰ *BÍBLIA Fácil*. São Paulo, Centro Bíblico Católico, s.d.

¹¹ Para uma avaliação geral das traduções brasileiras, cf. EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*, São Paulo, Loyola, 1994 pp. 65-67. E sobre traduções em geral, não podemos deixar de mencionar o recente BUZZETTI, C. *Come scegliere le traduzioni della Bibbia*. Torino, LDC, 1997.

ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον. 38 καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ
a ponto de já ficar cheio o barco. E ele estava em a

πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν
popa sobre o travesseiro dormindo. E despertam-no

καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;
e dizem a ele: Mestre, não importa a ti que pereçamos?

39 καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,
E tendo-se levantado repreendeu ao vento e disse ao mar:

Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο
Fica quieto! Fica amordaçado! E cessou o vento e houve

γαλήνη μεγάλη. 40 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε;
bonança grande E disse a eles: Por que covardes sois?

οὐπω ἔχετε πίστιν; 41 καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
Ainda não tendes fé? E amedrontaram(-se) medo grande

καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι
e diziam reciprocamente: Quem afinal este é pois

καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;
também o vento e o mar obedecem a ele?

Como dissemos, esta tradução é chamada de “interlinear”, pois, sob cada palavra em grego, está sua correspondente em português. Por ser uma tradução palavra-por-palavra, tudo fica muito truncado. Além disso, devemos levar em consideração as particularidades da língua grega: sintaxe, expressões idiomáticas, aspecto verbal, gêneros dos substantivos etc. Portanto, para que a tradução seja fluente, será necessário algo mais que a simples transposição das palavras de uma língua para outra. Sobre problemas mais concretos da tradução retornaremos no capítulo quinto, quando estudarmos a sintaxe deste texto. Veremos, naquela ocasião, detalhes que podem ser alterados, implicando uma nova compreensão destes versículos. Por ora, basta estabelecer a tradução que utilizaremos ao longo de nosso estudo metodológico. Vejamos, então:

E diz a eles, naquele dia, quando se fez tarde: “Atravessemos para a outra margem”. E, tendo eles despedido a multidão, tomam-no consigo como estava no barco, e havia outros barcos com ele. E acontece grande tempestade de vento e as ondas lançavam-se para dentro do barco, a ponto de já ficar cheio o barco. E ele estava na popa, sobre o travesseiro, dormindo. E despertam-no e dizem a ele: “Mestre, não importa a ti que pereçamos?” E, tendo-se levantado, repreendeu o vento e disse ao mar: “Fica quieto! Fica amordaçado!” E o vento cessou e aconteceu grande bonança. E disse a eles: “Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?” E ficaram muito amedrontados e diziam uns aos outros: “Quem é este, afinal, pois até o vento e o mar obedecem a ele?”

8. BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR E SILVA, V. M. *Teoria da Literatura*. 8. ed. Coimbra, Almedina, 1990.
- BUZZETTI, C. *Come scegliere le traduzioni della Bibbia*. Torino, LDC, 1997.
- CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL (CRB). *A Leitura Orante da Bíblia*. São Paulo, Loyola/CRB, 1992.
- EGGER, W. *Metodologia para o Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994.
- ILARI, R. & GERALDI, J.W. *Semântica*. São Paulo, Ática, 1985.
- MASINI, M. *Iniziazione alla “Lectio Divina” - teologia, metodo, spiritualità, prassi*. Padova, Messaggero Padova, 1988.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS SACRAMENTOS E O CULTO DIVINO. *Introdução ao “Ordo Letionum Missae”*. In: *LECIONÁRIO Dominical A-B-C*. São Paulo, Paulus, 1994.

Entrando em contato com o texto “original”

Que coisa complicada: cinco linhas cheias de bolinhas, bandeirolas, garranchos! Sem contar aquele monte de palavras em italiano: “maestoso”, “adagio”, “allegro ma non troppo”... “Quem inventou essas coisas não tinha o que fazer!”, pensava o Zeca. Mas ele resolveu aceitar o desafio. Paulatinamente foi pegando o “traquejo”...

... E a Bíblia?

Não basta saber ler hebraico e grego. É necessário também “decifrar” as informações que as edições críticas nos oferecem a respeito da caminhada do texto, desde sua primeira redação até chegar a nós. A princípio, tudo parece um amontoado de “minhoquinhas” e garranchos, sem nenhum sentido. Mas, com um pouco de paciência e muitos exercícios, vamos ficando “craques” nesse tipo de trabalho.

1. TEXTO “ORIGINAL”?

Não podemos fazer trabalho sério em exegese ou em teologia bíblica se não partirmos do texto “original”. O termo “original” deve ser colocado entre aspas já que o “verdadeiro texto original” não existe. Isto é, ninguém possui a primeira edição do Livro dos Números, ou mesmo do evangelho de Lucas. O primeiro manuscrito de qualquer texto bíblico perdeu-se no tempo e no espaço. Em outras palavras, como se já não fosse pouco o fato de termos de trabalhar com os textos em grego, em hebraico e, eventualmente, em aramaico, temos o seguinte complicador: a primeira redação, tal qual saiu das mãos do autor, já não existe mais. Negá-lo, seria ingenuidade nossa. Tudo o que nos resta são cópias, por vezes, defeituosas, incompletas, ou mesmo muito tardias.

Como, então, podemos ousar fazer afirmações do tipo “Tal texto quer dizer tal coisa”, se nem podemos “jurar de pés juntos” que o texto é exatamente aquele?

Por isso, é necessário reconstruir o texto “original”, isto é, o texto que provavelmente tenha saído das mãos do autor. Para tanto, trabalha-se sobre os manuscritos disponíveis¹. Claro que não precisamos fazer tudo sozinhos. Só isso seria a tarefa de toda uma vida... e muitas mais.

2. UMA EDIÇÃO DIFERENTE DA BÍBLIA: A EDIÇÃO CRÍTICA

Sem nenhuma dúvida, houve um texto que podemos chamar de “original”. Este, no entanto, sofreu re-elaborações e mais re-elaborações. Além disso, não podemos nos esquecer que,

¹ A história dos textos do AT e NT é um assunto que requer uma longa tratção e, dentro de nossa proposta, consideramos totalmente inviável. Em caso de interesse, sugerimos ao leitor consultar as seguintes obras: MANNUCCI, V. *Bíblia, Palavra de Deus*. São Paulo, Paulus, 1986. pp. 108-124; GONZALEZ ECHEGARAY, J. et alii. *A Bíblia e seu Contexto*. São Paulo, Ave Maria, 1994. pp. 435-511; TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Vozes, Petrópolis, 1996. pp. 303-507.

antes de serem escritos, muitos relatos pertenciam à tradição oral. A fixação por escrito, o texto estável, é apenas parte de um processo mais amplo, pois um novo contexto é sempre ocasião para a re-leitura e a re-elaboração de um texto do passado. Em outras palavras, um texto fixado e amadurecido pode tornar-se a base para uma nova re-elaboração. Muitas vezes, o próprio texto oferece indícios que permitem reconstruir as etapas da redação que hoje possuímos.

Como veremos em breve, a ciência bíblica desenvolveu certos critérios, a fim de refazer o caminho que o texto percorreu até chegar às nossas mãos. O resultado desse trabalho de reconstrução é encontrado nas chamadas “edições críticas”. São edições dos textos do Antigo e do Novo Testamentos (em hebraico, em grego, em aramaico e, ainda, em latim) que trazem, no rodapé, o “aparato crítico”, isto é, o elenco das principais leituras variantes e os tipos textuais. Nas margens laterais, encontramos outras observações e anotações a respeito do texto. Para economizar espaço, quase todas as informações do aparato crítico e das margens estão abreviadas ou codificadas em símbolos, cuja decodificação encontramos nas introduções e nos apêndices de cada edição crítica.

As variantes decorrem, em parte, por erro de transcrição e, em parte, por correções intencionais dos copistas. Sobre isso, falaremos mais à frente.

Cada edição crítica é o resultado de anos de dedicação em consultar TODOS os manuscritos existentes (textos bíblicos, *Targumim*, *Midrashim*, lecionários, fragmentos, inscrições, comentários, textos patrísticos, e outros mais).

Por exemplo, a atual edição crítica do NT adotada como padrão é a 27ª de Nestle-Aland. Isso significa que este trabalho já foi realizado 27 vezes sobre o mesmo texto. Começou com E. Nestle, que publicou, em 1898, sua primeira edição crítica do NT. Esta publicação foi sendo revista e aprimorada, com o estudo e a avaliação de novos manuscritos. Os atuais editores, uma comissão internacional, têm à sua frente K. Aland. E as pesquisas continuam. Talvez, daqui a alguns anos, seja publicada a 28ª edição...

E, não obstante a grande seriedade com que este trabalho é feito, ainda há versículos a respeito dos quais não podemos afirmar com segurança qual foi a redação original.

3. TRABALHANDO COM UMA EDIÇÃO CRÍTICA

As edições críticas publicadas em Stuttgart, na Alemanha, pela Deutsche Bibelgesellschaft, acabaram se impondo como padrão. Cada uma delas é o resultado de muitos anos dedicados à pesquisa e à atualização de edições anteriores. Além disso, têm o mérito de poderem ser adquiridas com muita facilidade e por um preço relativamente acessível.

Vejamos o elenco destas publicações:

Texto Massorético (TM):	ELLIGER, K. & RUDOLPH, W. <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Setenta (Septuaginta ou LXX):	RAHLFS, A. <i>Septuaginta</i>
Novo Testamento:	NESTLE, E. & ALAND, K. <i>Novum Testamentum Graece</i> UNITED Bible Societies, <i>The Greek New Testament</i>
Vulgata:	WEBER, R. <i>Biblia Sacra Vulgata</i>

3.1. Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)

Precisamos, pois, aprender a manusear essas edições da Bíblia. A seguir, vamos tratar brevemente do Antigo Testamento em hebraico e, posteriormente, do Novo Testamento Grego.

Acabamos de afirmar que tornou-se padrão utilizar a *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ela traz o chamado “Texto Massorético” (TM), a versão escrita do Antigo Testamento hebraico que acabou se impondo como padrão. Os massoretas estabeleceram um sistema altamente elaborado e complexo de **vocalização** (supra e infra-linear) e acrescentaram ao texto uma série de **sinais disjuntivos**, para indicar a pontuação (vírgulas, pontos etc.)

e a entonação (acentuação, pausas, cantilenação) com que deve ser lido o texto.

Além da vocalização e dos sinais disjuntivos, a fim de se evitar a corrupção e a perda de palavras no texto, os escribas massoretas desenvolveram um sistema para garantir a integridade da Escritura. É a chamada “*massorah*”.

Não queremos aborrecer o leitor e, por isso, não vamos expor com minúcias a *massorah*. A modo de ilustração, daremos apenas dois exemplos.

a) **A Massorah Final:** ao final de cada livro, encontraremos uma nota que nos informa quantos versos e quantos *sedarim*² aquele livro possui e onde está o seu meio. Por exemplo: ao final de Dt, é-nos dada a seguinte informação: o livro possui 955 versículos, seu meio está em וְשִׁיתָ עַל-פִּי [agirás conforme] (17,10) e são 31 os *sedarim*. Além disso ficamos também informados que o conjunto da Torah possui 5.845 versículos, 167 *sedarim*, 79.856 palavras e 400.945 letras.

b) **A Massorah Marginal:** trata-se, como o nome diz, do conjunto de notas que os massoretas colocaram às margens do texto. Nessas notas, eles fazem comentários a respeito do texto, preservam tradições não textuais, identificam palavras ou frases raras, indicam o meio dos livros e das grandes seções, dão-nos outras informações estatísticas e uma espécie de concordância³. Devemos destacar

² Lições ou perícopes em que a tradição palestinese divide o TM. São, no total, 452 *sedarim*.

³ Por alguns conhecida como “chave bíblica”, a concordância é um livro que traz, em ordem alfabética, todas as palavras da Bíblia, cada uma delas seguida pelo elenco dos versículos em que tal palavra é utilizada. No trabalho exegético são indispensáveis as concordâncias em grego, em hebraico e, eventualmente, em latim. Mas também encontraremos concordâncias em várias línguas: alemão, inglês, espanhol etc. Em português, temos a *CONCORDÂNCIA Bíblica*. Brasília, Sociedade Bíblica do Brasil, 1975, baseada na tradução revista e corrigida de João Ferreira de Almeida.

o chamado *Qerê / Ketîḥ* (o que deve ser lido / o que está escrito), um recurso dos massoretas para esclarecer dificuldades com a vocalização, quando esta é incompatível com as consoantes. Ou seja, quando o texto apresenta consoantes de uma palavra com vogais de outra. É sempre indicado da seguinte forma: no texto (*Ketîḥ*), aparece um pequeno círculo sobre a palavra em questão; na margem (*Qerê*), as consoantes corretas estão impressas sobre um ק encimado por um ponto. Um bom exemplo podemos encontrar em 2Rs 20,4. O *Ketîḥ* traz as consoantes העיר com a seguinte vocalização הָעִיר. O *Ketîḥ* tem as consoantes da expressão “a cidade”, mas a vocalização é totalmente outra. Tal discrepância só fica esclarecida ao consultarmos o *Qerê*, que propõe as consoantes חצר, que não significa “cidade”, mas “pátio”. Ou seja, os massoretas propõem que “aquilo que está escrito” (*Ketîḥ*) העיר [a cidade], “seja lido” (*Qerê*) חצר [pátio]. Mas, como não podem alterar o texto (que possui só as consoantes), vocalizam-no segundo a correção indicada na margem lateral.

E, por fim, o aparato crítico. No texto hebraico, aparecem pequenos caracteres latinos (a,b,c...) que remetem ao fundo da página. Aí, encontramos as principais variantes do texto e a referência dos manuscritos ou das versões que lêem tais variantes. Essas informações são dadas por meio de numerosas abreviações em latim e/ou símbolos. Um breve exemplo: Dt 32,35. O Texto Massorético lê נָקָם וְשָׁלַם לִי [para mim a vingança e a recompensa]; já o Pentateuco Samaritano e a Septuaginta lêem לְיוֹם נָקָם וְשָׁלַם [para o dia da vingança e da recompensa].

3.2. UBS Greek New Testament e Novum Testamentum Graece

Para o texto do Novo Testamento, temos duas edições gêmeas: o *United Bible Societies' Greek New Testament* (atualmente, na 4ª edição), feita para tradutores, e o *Novum Testamentum Graece* (atualmente, na 27ª edição), feita para exegetas. O texto é o mesmo para ambas. A diferença está no aparato

crítico: sua organização e o número de variantes. O aparato crítico do *UBS Greek New Testament* é menor do que o aparato crítico do *Novum Testamentum Graece*, pois reporta um menor número de variantes textuais. Em compensação, o *UBS Greek New Testament* atribui à lição escolhida para o texto uma classificação (A, B, C, D), segundo o maior ou menor grau de certeza, classificação esta que não consta no *Novum Testamentum Graece*.

Comparadas à *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, as edições críticas do Novo Testamento revelam-se mais simples. Não há, por exemplo, as *messarot* (plural de *massorah*), e nem um sistema tão complexo de acentos e pausas. Além disso, é grande o número de manuscritos (códices e fragmentos), todos indicados por uma letra, um número ou uma abreviação, simbologia essa que vem decodificada em tabelas que arrolam todo este material e informam-nos acerca do número, do tipo (papiro, códice, fragmento; uncial [maiúsculo] ou minúsculo), da data e do conteúdo de cada manuscrito. Consultando as tabelas e os apêndices, pode-se decifrar os símbolos e as abreviaturas usadas e, assim, avaliar em quais manuscritos se encontram as diferentes lições.

Vejamos, como exemplo, Jo 16,27: [τοῦ] θεοῦ [(de) Deus]. No aparato crítico de qualquer uma das referidas edições, encontraremos a informação de que a leitura proposta no texto encontra-se na segunda correção do códice C (século VI) e no códice W (século V), entre outros. Sem o artigo, a mesma leitura θεοῦ [(de) Deus] encontra-se no papiro 5 (século III), na leitura original do códice 8 ou Sinaítico (século IV) e no códice A ou Alexandrino (século V), entre outros. Mas, somos informados também de que há outra possível lição, τοῦ πατρός [do Pai], que consta na primeira correção do códice 8 ou Sinaítico (séculos IV-VI), no códice B ou Vaticano (século IV), na leitura original do códice C (século V) e no códice D ou Bezae (século V), entre outros. A comissão encarregada destas edições optou, com um considerável grau de dúvida, por [τοῦ] θεοῦ [(de) Deus] (com o artigo). Por isso, a leitura que aparece no texto recebe, na 4ª edição do *UBS Greek New Testament*, a classificação {C}.

4. ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS

Um bom começo é tomar as edições críticas e ler as páginas introdutórias, nas quais, além das informações expostas anteriormente, vamos encontrar muitas outras, que nos serão muito úteis, tais como um histórico da presente edição crítica e suas particularidades: os critérios e as siglas adotados, os manuscritos consultados, os apêndices.

Cada livro desses é uma verdadeira enciclopédia sobre o texto bíblico. A *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)* possui “prolegomena” em alemão, inglês, francês, espanhol e latim, mas a lista completa dos sinais e dos manuscritos utilizados possui sua explicação somente em latim!... Quem não tem intimidades com essa língua pode consultar a seguinte obra: SCOTT, William R. *A Simplified Guide to BHS*. Berkeley, Bibal, 1987. Nesta publicação, além da tradução, em inglês, das abreviaturas e das siglas utilizadas no aparato crítico, pode-se encontrar informações adicionais sobre as duas *messarot*, as pausas e os acentos, e muito mais. Em português, um breve elenco com as principais abreviações e termos latinos pode ser encontrado em MAINVILLE, O. *A Bíblia à luz da História. Guia de exegese-histórico-crítica*. São Paulo, Paulinas, 1999. pp. 147-152.

Quanto ao Novo Testamento, a 4ª edição do *UBS Greek New Testament* possui introdução apenas em inglês, enquanto a 27ª edição do *Novum Testamentum Graece*, em inglês e alemão. No entanto, a editora distribui gratuitamente separatas com a mesma introdução em espanhol e em francês.

Por fim, apenas mais alguns comentários.

A) É comum encontrar, em nossas bibliotecas, a edição crítica bilíngüe MERK, A. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Roma, Pontificio Instituto Biblico. Foi muito usada nos cursos de Teologia desde seu aparecimento, em 1933, e continua sendo reimpresso (a décima primeira edição é de 1992). No entanto, seu aparato crítico está totalmente defasado, uma vez que sua última atualização é de 1964.

B) Para quem usa os recursos da informática, recomendamos tomar contato com o excelente programa *BibleWorks for Windows*, atualmente na versão 4.0, em CD-ROM. Embora o aparato crítico completo para a Bíblia Hebraica, a Septuaginta e o Novo Testamento Grego ainda seja uma promessa, este programa é de extrema utilidade, pois, as mesmas fontes requeridas pelo Windows para a visualização dos textos grego e hebraico podem ser utilizadas por qualquer programa de elaboração de textos e nos permite escrever diretamente nas línguas bíblicas. Além disso, o *BibleWorks* possui vários outros recursos que podem ser acionados durante o uso do programa: léxicos em grego e hebraico, concordâncias, estatísticas, análise morfológica, versão grega (LXX) para o AT, versão latina (Vulgata), e muitas versões em línguas modernas, até em português (três edições da clássica tradução de *João Ferreira de Almeida*: corrigida, revista e atualizada; revista e corrigida).

5. CRÍTICA TEXTUAL

Agora que já sabemos o que é uma edição crítica, precisamos saber para que serve. Para responder a tal pergunta, devemos lembrar que uma edição crítica apresenta as lições ou *lectiones* variantes para um mesmo texto. Não há dois manuscritos perfeitamente idênticos e as diferenças são apresentadas no aparato crítico. Quando encontramos uma divergência nas tradições de um texto bíblico, ou quando é difícil sua leitura, pode-se pensar em uma eventual emendação, baseada sobre as várias lições, ou, em casos mais raros, sobre conjecturas (quando o contexto ou a gramática exigem mudanças não atestadas em manuscritos).

Como os estudiosos chegaram à conclusão de que o texto mais próximo do original é este e não aquele? E como explicam as mudanças?

Reconstruir a (provável) redação original a partir dos manuscritos atualmente conhecidos supõe realizar um trabalho crítico em duas direções, a crítica externa e a crítica interna. A crítica

externa toma em consideração o aspecto físico dos manuscritos: quantidade, qualidade, datação. Por sua vez, a crítica interna analisa o texto propriamente dito: articulação das idéias, uso das palavras, estilo, teologia. Cada uma dessas duas críticas (externa e interna) possui seus próprios critérios.

São critérios para a crítica externa:

- a) múltipla atestação;
- b) manuscritos antigos e confiáveis;
- c) manuscritos independentes entre si (genealogia e geografia);

São critérios para a crítica interna:

- a) a lição mais difícil é preferível à mais fácil (*lectio difficilior*);
- b) a lição mais breve é preferível à mais longa (*lectio brevior*);
- c) estilo e teologia do autor;
- d) não-influência de passos paralelos.

Claro que uma conclusão guiada pelos critérios externos pode divergir daquela baseada nos internos. Para superar tal impasse, uma vez estabelecida a forma original, deve-se explicar o porquê das diferenças, reconstruindo a genealogia das variantes.

Mas, devemos levar em consideração que o trabalho de reconstrução do texto a partir dos manuscritos já está realizado por estudiosos que dedicaram toda sua vida a isso. Ou seja, não precisamos partir do zero. Por isso, tendo em mãos uma edição crítica, que nos fornecerá as principais variantes para cada versículo, nossa tarefa será tentar entender as razões que levaram os críticos textuais a tal veredicto. Para tanto, nosso trabalho deve se pautar nos seguintes critérios:

- a) a lição mais difícil é preferível à mais fácil (*lectio difficilior*);
- b) a lição mais breve é preferível à mais longa (*lectio brevior*);

- c) a lição divergente em lugar paralelo é preferível à concordante;
- d) é genuína a lição que explica a origem das demais.

Aliás, esse último critério exige não só sensibilidade, mas também certa dose de intuição.

Quanto à sua origem ou à sua causa, as mudanças podem ser inconscientes ou conscientes. Os exemplos a seguir vão nos ajudar a clarificar tal problemática.

5.1. Crítica textual do Antigo Testamento

5.1.1. Mudanças inconscientes

Consideradas erros de escritura (quase sempre anteriores ao I d.C.).

a) Erro de ouvido:

Para se multiplicar os textos, um dos escribas ditava e os demais transcreviam. Em alguns casos, podia acontecer de o copista compreender mal a leitura e confundir alguma letra. Tal é o caso de Sl 28,8. A versão hebraica do TM lê

יהוה עזר לנו

YHWH é força para eles

Mas outras versões, tal como a siríaca, apresentam

יהוה עזר עמו

YHWH é força para seu povo

seguinte a LXX (Septuaginta):

κύριος κραταίωμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ

o Senhor é força de seu povo

O leitor pode ter pronunciado não muito claramente o ׀ (que possui um som gutural, mas alguns o pronunciam mudo ou levemente aspirado), provocando uma alteração na cópia.

b) Haplografia (*haplos* = simples):

Quando determinada palavra, sílaba ou letra, que ocorre mais de uma vez, é escrita somente uma. Assim acontece em Is 26,3-4. O TM e, com ele, o *Targum* e a Vulgata lêem

כי בך בטיחה: ⁴ בטיחו ביהנה
porque em Ti ela confia. ⁴ Confiai YHWH

Em Qumran, no entanto, temos outra lição, semelhante à LXX:

כי בכה ⁴ בטיחו ביהנה
porque em Ti. ⁴ Confiai YHWH

Neste caso, é preferível a versão do TM.

Outro exemplo: Sl 17,10. Caso se trate de uma haplografia, é muito antiga, pois já está presente na LXX.

c) Ditografia (*ditto* = duplo):

É o inverso do erro anterior. Palavra, sílaba ou letra, que ocorre uma só vez, é duplicada. Em Is 40,12, o TM e a LXX lêem, respectivamente,

מִי־מִדֵּד בְּשֵׁעָלוֹ מַיִם
Quem mediu com a palma da mão as águas
τίς ἐμέτρησεν τῆ χειρὶ τὸ ὕδωρ
Quem mediu com a palma da mão as águas

Em Qumran, porém, o manuscrito da primeira gruta duplica o ם de מים [águas] e lê

מִי־מִדֵּד בְּשֵׁעָלוֹ מַיִם
Quem mediu com a palma da mão as águas do mar

d) Paráblepsis:

Quando a mesma palavra ou frase se repete e o copista, por ter saltado da primeira para a segunda ocorrência, omitiu tudo o que estava entre elas. Isso ocorre em Js 21,35-38: devido

a um fenômeno de paráblepsis, os vv. 36-37 (entre colchetes) estão ausentes em vários manuscritos e em várias edições impressas do TM, bem como em manuscritos do *Targum* e da Vulgata. Entretanto, o TM pode ser reconstituído em base à LXX e à lista paralela de 1Cr 6,63-64.

אֶת־דְּמֹנָה וְאֶת־מִגְרָשָׁה אֶת־נְהַלְלָל וְאֶת־מִגְרָשָׁה עָרִים אַרְבַּע: ³⁵
[וּמִמַּטָּה רְאִיבֹן אֶת־בְּצֵר וְאֶת־מִגְרָשָׁה וְאֶת־יְהִנָּה וְאֶת־מִגְרָשָׁה: ³⁶
אֶת־קְרֵמוֹת וְאֶת־מִגְרָשָׁה וְאֶת־מִיפְעַת וְאֶת־מִגְרָשָׁה עָרִים אַרְבַּע:] ³⁷
וּמִמַּטָּה־גָּד ³⁸

³⁵ *Dimná com suas pastagens, Nahalal com suas pastagens: quatro cidades.*

³⁶ [*Da tribo de Rúben: Bétzer com suas pastagens, Iahtzah com suas pastagens;*

³⁷ *Qdemot com suas pastagens, Mefúat com suas pastagens: quatro cidades.]*

³⁸ *Da tribo de Gad*

e) Metátese (transposição de letras):

Ocorre quando o copista transcreve as letras corretas, mas em ordem trocada, tal como em 1Rs 7,45. O *Ketîb* traz

וְאֵת כָּל־הַכֵּלִי הָאֵהָל אֲשֶׁר עָשָׂה
e todos os vasos a tenda que fez

mas é corrigido pelo *Qerê* (e, com este, a versão síriaca e a LXX [7,31])

וְאֵת כָּל־הַכֵּלִי הָאֵלֵה אֲשֶׁר עָשָׂה
e todos aqueles vasos que fez

f) Confusão de letras

Isso pode se dar, seja no alfabeto quadrático (ד / ר ; ה / ה / ת), seja no paleohebraico (ח / א ; צ / י ; נ / פ / ג). Um exemplo encontramos em Gn 14,14, com as letras ד e ר. O TM lê

וַיַּרְק אֶת־הַגִּידִיּוֹ

ele armou (?) seus seguidores

enquanto no Pentateuco Samaritano temos

וַיַּרְק אֶת־הַגִּידִיּוֹ

ele esmagou (?) seus seguidores

5.1.2. Mudanças conscientes

Ocorrem quando o copista altera propositadamente o texto. Isso pode ser feito em virtude de o texto estar ainda vivo: as mudanças não traem a fidelidade à sua transmissão. Para o AT vemos, por exemplo, as diferenças de ortografia entre os Manuscritos do Mar Morto e o Texto Massorético, bem como as lições da LXX.

a) Glosa:

Trata-se de um acréscimo para ...

aa) ... corrigir:

Em Jr 10,25, o TM diverge da LXX. Respectivamente temos:

כִּי־אָכְלוּ אֶת־יַעֲקֹב וְאָכְלוּ וַיִּכְלְאוּ

Pois devoraram Jacó, devoraram-no e aniquilaram-no

ὅτι κατέφαγον τὸν Ἰακωβ καὶ ἐξανήλωσαν αὐτόν

Pois devoraram Jacó e aniquilaram-no

Neste caso, pode-se explicar o TM assim: 1) um escriba teria escrito וַאֲכָלוּ [e devoraram-no] em lugar de וַיִּכְלְאוּ [e aniquilaram-no]; 2) posteriormente, a fim de corrigir, ele mesmo ou outro teria inserido וַיִּכְלְאוּ [e aniquilaram-no], sem apagar a forma errada.

bb) ... esclarecer palavras obsoletas:

No TM de Is 51,22, temos duas palavras que se referem ao mesmo objeto:

אֶת־קַבְעֵת כּוֹס הַמְּחִי

a taça do cálice do meu furor

Este texto pode ser assim explicado: קַבְעֵת [taça] é um termo raro (só ocorre na Bíblia Hebraica) e foi glosado por כּוֹס [cálice], termo mais comum para o mesmo objeto. Cf. Is 51,17.

cc) ... explicar textos teologicamente difíceis:

O texto hebraico de Ex 24,10 apresenta uma dificuldade:

וַיַּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

E eles viram o Deus de Israel

Como é possível contemplar a Deus diretamente? Os tradutores da LXX, para eliminar tal problema, acrescentam alguns vocábulos:

καὶ εἶδον [τὸν τόπον οὗ εἰσθήκει ἑκεῖ] ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ

E eles viram [o lugar onde parou] o Deus de Israel

Ninguém pode ver a Deus, mas não há nenhum problema quanto a se ver o lugar onde Deus se posiciona.

b) Mudanças por razões teológicas:

Algumas alterações ocorrem para substituir palavras ou expressões que “ofendem” teologicamente:

aa) Alterações antipoliteístas:

Segundo 1Cr 8,33 e 9,39, o nome do quarto filho de Saul é אֶשְׁבַּעַל [’Eshbba’al]. A vocalização parece ser uma pequena variante de אִישׁ־בַּעַל [’Ish-ba’al = homem de Ba’al]. No entanto, o infante recebe outro nome no Texto Massorético de 2Sm 2,8.10.12.15; 3,8.14-15; 4,5.8.12: אִישׁ־בוֹשֶׁת [’Ish-bosheth

= *homem da vergonha*]. Embora Crônicas tenha sido composto depois de Samuel, seus manuscritos preservam, neste caso particular, antigas tradições textuais, as quais, por sua vez, refletem um tempo em que o elemento teofórico בַּעַל [Ba'al] deve ter sido comum em nomes próprios⁴. Em outras palavras, o nome original é encontrado em Crônicas, e a forma corrigida em Samuel.

De fato, uma antiga recensão da LXX, o texto antioqueno (normalmente chamada “recensão de Luciano” e que parece reportar uma versão pré-massorética do texto hebraico) lê diferentemente o livro de Samuel: o rapaz é denominado Ἐισβααλ [Eisbaal = *homem de Ba'al*].

bb) Alterações eufemísticas:

No TM, termos pesados são substituídos por outros mais brandos, tal como em Jó 2,9. Se o texto hebraico dá ares de ironia

בָּרַךְ אֱלֹהִים וּמָת

Abençoa a Deus e morre!

a versão da LXX é ainda mais neutra

εἰπὼν τι ῥῆμα εἰς κύριον καὶ τελεύτα

Diga uma palavra ao Senhor e morre!

⁴ Alguns nomes de pessoas: o apelido de Gedeão é יְרֻבְבַּעַל [Yerubba'al = *que Ba'al lute*], cf. Jz 6,32; 7,1; 8,29; 9,1-2.5.16.19.24.28.57 e 1Sm 12,11; em 2Sm 11,21, no entanto, este nome está alterado para יְרֻבְבֶשֶׁת [Yerubbeshet = *que a vergonha lute*]. Um dos filhos de Davi é designado בעל־יָדָע [Be'elyada' = *Ba'al sabe*] em 1Cr 14,7), mas אֵל־יָדָע ['Elyada' = *'El (Deus) sabe*] em 2Sm 5,16 e 1Cr 3,8. Um filho de Jônatas é chamado מְרִיב־בַּעַל [Merib-ba'al = *Ba'al é (meu/seu/nosso ?) advogado*] (1Cr 8,34; 9,40a) ou מְרִיב־בַּעַל [Merib-ba'al = *herói de Ba'al*] (1Cr 9,40b), nome também corrigido para מִפְּיֹבֶשֶׁת [Mephūbosheth = ?] (2Sm 4,4; 9,6.10-13; 16,1.4; 19,26.31; 21,7) e מִפְּשֶׁבֶת [Mephūbosheth = ?] (2Sm 16,25). Segundo Tov, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis/Assen-Maastricht, Fortress/Van Gorcum, 1992. p. 268, não há clareza quanto à exata relação entre מִפְּיֹבֶשֶׁת [mephî-] e מְרִיב־בַּעַל [merî(b)-].

Ao invés de בָּרַךְ [abençoar], o verbo que melhor se encaixaria aqui é seu oposto, אָרַר [amaldiçoar], mas que foi evitado por respeito a Deus.

5.2. Crítica textual do Novo Testamento

As variantes do NT têm uma origem semelhante às do AT. Bem mais que no AT, é possível trabalhar com os critérios da crítica externa (antiguidade, quantidade dos manuscritos etc.). Em geral, a gama de manuscritos para cada variante é extensa e uma apresentação minuciosa, nestas páginas, seria inviável. Portanto, optamos por uma discussão simplificada. Para cada exemplo, vamos arrolar apenas os melhores testemunhos. Caso o leitor esteja interessado em aprofundar a questão e disponha de uma das edições críticas, convidamo-lo a consultar as listas dos manuscritos, o que implicará “decifrar” a simbologia utilizada pelos editores.

Vejamos alguns exemplos, tirados da 27ª edição do *Novum Testamentum Graece*:

At 6,8:

(1) πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως

cheio de graça e de poder

códice Sinaítico (א): séc. IV

códice Vaticano (B): séc. IV

códice Alexandrino (A): séc. V

códice D: séc. VI

(2) πλήρης πίστεως καὶ δυνάμεως

cheio de fé e de poder

a maioria dos manuscritos em grego koiné.

Gregório de Nissa (padre apostólico): séc. IV

(3) πλήρης χάριτος καὶ πίστεως

cheio de graça e de fé

código E: séc. VI

(4) πλήρης πίστεως χάριτος πνεύματος

cheio de fé de graça de Espírito

código Ψ: séc. IX / X

A crítica externa dará preferência à lição (1), pois consta em melhores e mais antigos manuscritos, além de gozar de uma maior atestação (cerca de 20 ocorrências). As outras lições são menos atestadas e constam em manuscritos mais recentes. A crítica interna, por sua vez, tentará explicar as mudanças: a lição (2) parece ser uma assimilação ao v.5; a lição (3) é confluência ou harmonização das lições anteriores; na lição (4), o termo πνεύματος [(de) espírito] parece ser uma glosa para tornar o texto trinitário.

Lc 4,4:

(1) Οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται

ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ

não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra de Deus

código Alexandrino (A): séc. V

código Bezae (D): séc. V — com pequenas diferenças

a maioria dos manuscritos em grego koiné

(2) Οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.

não só de pão viverá o homem

código Sinaítico (Σ): séc. IV

código Vaticano (B): séc. IV

código W: séc. V

A lição (1), com a segunda parte de Dt 8,3, é atestada por bons manuscritos. Não obstante, a lição (2) consta também em manuscritos antigos e confiáveis. Parece haver um empate. A

decisão caberá à crítica interna, que considera a lição (1) uma harmonização com textos paralelos, conforme o próprio aparato crítico indica com a sigla p).

Gl 1,3:

(1) ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου

da parte de Deus Pai e do Senhor

manuscrito 0278: séc. IX

manuscrito 1877: séc. XIV

(2) ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν

da parte de Deus Pai e do Senhor nosso

papiro 46: cerca do ano 200

papiro 51: cerca do ano 400 — mas é uma lição não muito segura

código Vaticano (B): séc. IV

código Claromontano (D): séc. VI

(3) ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου

da parte de Deus Pai nosso e do Senhor

código Sinaítico (Σ): séc. IV

código Alexandrino (A): séc. V

código P: séc. VI

Ambrosiaster (padre apostólico): séc. IV

(4) ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου ἡμῶν

da parte de Deus Pai nosso e do Senhor nosso

todas as versões coptas

todas as versões etíopes

Quanto à crítica externa, a lição (2) leva uma pequena vantagem sobre a lição (3). No entanto, a crítica interna decide em favor desta última, por estar mais de acordo com o uso paulino (cf., por exemplo, Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2). Copistas piedosos teriam transferido ἡμῶν [de nosso] para depois do κυρίου

[*Senhor*], a fim de associar tal pronome à fórmula “Senhor Jesus Cristo”. A ausência ἡμῶν [*de nosso*] na lição (1), bem como sua duplicação, na lição (4), devem ser encaradas como desenvolvimentos secundários na transmissão do texto.

Ap 22,21:

(1) τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ

do Senhor Jesus Cristo

a maioria dos manuscritos em grego koiné

(2) τοῦ κυρίου Ἰησοῦ

do Senhor Jesus

códice Sinaítico (Σ): séc. IV

códice Alexandrino (A): séc. V

(3) τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

do Senhor nosso Jesus Cristo

manuscrito 2067: séc. XV

Vulgata e parte dos manuscritos da Vetus Latina

A bem atestada lição (2) foi transformada por escribas piedosos na lição (1), e, posteriormente, na lição (3).

Ap 22,21:

(1) μετὰ τῶν ἁγίων

(com) os santos

códice Sinaítico (Σ): séc. IV

(2) μετὰ τῶν ἁγίων σου

(com) os teus santos

manuscrito 2329: séc. X

(3) μετὰ πάντων τῶν ἁγίων

(com) todos os santos

manuscrito 051: séc. X — mas no suplemento que supre uma lacuna no original

a maioria dos manuscritos em grego koiné

todas as versões coptas

todas as versões siríacas

(4) μετὰ πάντων ὑμῶν

(com) todos vós

manuscrito 296: séc. XVI

todas as versões etíopes

Pseudo-Ambrósio (padre apostólico): séc. IV

(5) μετὰ πάντων ἡμῶν

(com) todos nós

manuscrito 2050: séc. XII

(6) μετὰ πάντων

(com) todos

códice Alexandrino (A): séc. V

Vulgata

Ticônio (padre apostólico): séc. IV

(7) μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ

(com) os seus santos

manuscrito 2030: séc. XII

Este exemplo é um pouco complicado. A lição (4), adotada pelo *textus receptus*⁵, é atestada apenas por um manuscrito grego (296, do séc. XVI) e mostra a influência de 2Cor 13,13 e 2Ts 3,18. As lições (2), (5) e (7) são sustentadas por fracas evidências (nenhuma anterior ao do séc. X). A lição (3) tem, a seu favor, uma atestação mais numerosa que as demais e o fato de o Apocalipse usar por doze vezes o termo ἅγιος [*santo*] (em

⁵ Assim designa-se uma antiga versão impressa do NT, publicada em 1633 pelos irmãos B. e A. Elvezir, na Holanda. Por sua grande exatidão passou a ser base de quase todas as traduções, principalmente dos evangélicos, até 1881.

8,3 com πάντων [todos]) para designar os fiéis cristãos. Entretanto, parece ser a confluência das lições (1) e (6). Esta última, porém, é a melhor atestada (crítica externa) e a mais breve (crítica interna).

Ap 22,21:

(1) ἀμήν

amém

códice Sinaítico (Σ): séc. IV

manuscrito 046: séc X

manuscrito 051: séc. X — mas no suplemento que supre uma lacuna no original

a maioria dos manuscritos minúsculos em grego koiné

(2) — (ausente no texto)

códice Alexandrino (A): séc. V

A lição (1) equivale ao *textus receptus* e conclui o livro com o ἀμήν [amém] litúrgico. Mas, se esta palavra originalmente estava presente, como explicar sua ausência em um testemunho confiável como o códice Alexandrino (A)? Com um considerável grau de incerteza, os responsáveis pelas atuais edições críticas optaram pela *lectio brevior*, isto é, pela sua omissão.

6. UM EXEMPLO

Vamos ver como tudo isso funciona na prática. Para tanto, precisamos ter em mãos uma Edição Crítica. Nosso exemplo continuará seguindo a 27ª edição do *Novum Testamentum Graece*. Consultando o aparato crítico correspondente a Mc 4,35-41, encontraremos uma série de símbolos, abreviações e frases em grego. E agora?

O primeiro passo é fazer a crítica externa. Começemos consultando as tabelas que encontramos nos apêndices ou no encarte, a fim de interpretar cada uma das siglas e poder averi-

guar a antiguidade e a confiabilidade de cada manuscrito. Uma vez definidos esses dados, será a vez da crítica interna estabelecer a *lectio difficilior* e a *lectio brevior*, bem como o estilo do autor. Por fim, precisamos explicar como, da lição considerada original, surgiram as variantes.

Coerentes à nossa proposta de apresentar de forma simplificada um trabalho árido e metucioso, arrolaremos apenas os principais testemunhos de cada variante. Indicaremos, ainda, algumas observações relevantes que estão presentes no aparato crítico: correções, variantes à variante, lição hipotética. Vejamos, então:

No v. 36, para ἀφέντες τὸν ὄχλον [tendo (eles) despedido a multidão], as lições variantes são:

(1) ἀφίουσιν τὸν ὄχλον καί

despedem a multidão e

códice Bezae (D): séc. V

códice W: séc. V

papiro 45: séc. III — mas é uma lição não muito segura

(2) ἀφέντες αὐτόν

tendo-a despedido

códice Alexandrino (A): séc. V

Podemos notar que a lição (1) não conta com nenhum manuscrito anterior ao século V. A presença desta variante no Papiro 45 é hipotética. Embora estivesse mais de acordo com o estilo paratático de Marcos, devemos considerar tal lição como fracamente atestada. Também a crítica interna não lhe será favorável ao aplicar os princípios *lectio brevior* e *lectio difficilior*. Além disso, explica-se assim a flexão de ἀφίημι [despeço]: deve ter sido contaminada por παραλαμβάνουσιν [tomam consigo]. Igualmente, explica-se a presença de αὐτόν [ele], na lição (2), por uma contaminação de αὐτόν [ele(u), neste caso, de gênero neutro, no grego] objeto de παραλαμβάνουσιν [tomam consigo]. Com efeito, o texto ficaria completamente incompreensível: A quem se referiria o pronome αὐτόν [ele], da lição (2), visto que não pode se referir a Jesus?

O Aparato Crítico não nos informa em quais manuscritos aparece a lição escolhida pelos editores. Isso significa que tal é a lição dos demais testemunhos, dentre eles, o códice Sinaítico (Ⲙ) e o códice Vaticano (B), ambos do séc. IV.

Ainda no v. 36, ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ [literalmente: *outros barcos estava⁶ com ele*]:

(1) ἄλλα δὲ πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ
no entanto, outros barcos estava com ele

códice Alexandrino (A): séc. V

códice C, em uma segunda correção: séc. VI

códice Bezae (D): séc. V — mas com uma lição particular: πλοῖα πολλὰ ἦσαν [*muitos barcos estavam*]

a maioria dos manuscritos em grego koiné

(2) ἄμα πολλοὶ ἦσαν μετ' αὐτοῦ

muitos outros estavam com ele

códice W: séc. V

(3) τὰ ἄλλα τὰ ὄντα πλοῖα μετ' αὐτοῦ

os outros barcos que estavam com ele

códice Θ: séc. IX

(4) ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ (o texto da edição crítica)

outros barcos estava com ele

códice Sinaítico (Ⲙ): séc. IV

códice Vaticano (B): séc. IV

códice C, em sua lição original: séc. V

Seguindo os critérios da crítica externa, vemos que as lições (2) e (3) são fracamente atestadas. Os melhores manuscritos trazem as lições (1) e (4); mas (4) consta em documentos mais antigos. Também o critério interno da *lectio brevior* depõe

⁶ Eis uma construção típica do grego: sujeito neutro no plural e verbo no singular.

em favor da lição (4). A lição (2) pode ser explicada por um erro de leitura, que transformou ἄλλα πλοῖα [*outros barcos*] em ἄμα πολλοὶ [*muitos outros*].

No v. 38, αὐτὸς ἦν [*ele estava*]:

(1) ἦν αὐτός

estava ele

códice Alexandrino (A): séc. V

códice Bezae (D): séc. V

códice W: séc. V

a maioria dos manuscritos em grego koiné

(2) αὐτὸς ἦν (o texto da edição crítica)

ele estava

códice Sinaítico (Ⲙ): séc. IV

códice Vaticano (B): séc. IV

códice C: séc. V

Como vemos, a diferença entre estas lições está na ordem das palavras. A lição (2), porém, conta com manuscritos mais antigos.

No mesmo v. 38, temos lições variantes para ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ [*despertam-no e*]:

(1) διεγείραντες αὐτόν

despertando-o

códice Bezae (D): séc. V

códice W: séc. V

(2) διεγείρουσιν αὐτὸν καὶ

despertam-no e

códice Alexandrino (A): séc. V

códice Vaticano (B), em uma primeira correção: séc. IV

Códice C, em uma segunda correção: séc. VI

a maioria dos manuscritos em grego koiné

(3) ἐγείρουσιν αὐτὸν καί (o texto da edição crítica)

despertam-no e

código Sinaítico (Ⲭ): séc. IV

código Vaticano (B), em sua lição original : séc. IV

código C, em sua lição original: séc. V

A crítica externa nos alerta para o fato de que (3) está melhor atestada, uma vez que (2) aparece em revisões do código Vaticano (B) e do código C, não obstante o código Alexandrino (A) ateste a lição (2). Por outro lado, podemos explicar a transformação de ἐγείρω [*levanto(-me), desperto*], da lição (3), em διεγείρω [*levanto(-me), desperto*], das lições (1) e (2), da seguinte forma: uma harmonização (talvez intencional) do escriba com o διεγερθεῖς [*tendo-se levantado*] do v. 39, lição esta que não é contestada por nenhum manuscrito. Ainda quanto à lição (1), na direção contrária ao ocorrido no v. 36, o estilo de Marcos irá nos fazer preferir a parataxe em vez da subordinação com o verbo no participípio.

No v. 40, para δειλοί ἐστε; οὕπω [*sois covardes? Ainda não*] temos:

(1) δειλοί ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ

sois covardes assim? Como não

código Alexandrino (A): séc. V

código C: séc. V

a maioria dos manuscritos em grego koiné

(2) δειλοί ἐστε οὕτως

sois covardes assim?

código W: séc. V

(3) οὕτως δειλοί ἐστε; οὕπω

assim sois covardes? Ainda não

papiro 45: séc. III — mas é uma lição não muito segura

(4) δειλοί ἐστε; οὕπω (o texto da edição crítica)

sois covardes? Ainda não

código Sinaítico (Ⲭ): séc. IV

código Vaticano (B): séc. IV

código Bezae (D): séc. V

A crítica externa depõe claramente a favor da lição (4). A crítica interna, por sua vez, irá confirmar tal veredicto. Um erro de leitura teria transformado οὕπω [*ainda não?*] em οὕτως [*assim*], lições (1) e (2). Nesta última, πῶς οὐκ [*como não?*] parece aliviar a repreensão de Jesus (o copista tenta amenizar uma cena constrangedora para os discípulos). Igual finalidade talvez tenha motivado o acréscimo de οὕτως [*assim*] na lição (3).

Por fim, no v. 41, ὑπακούει αὐτῷ [*obedece a ele*]:

(1) αὐτῷ ὑπακούει

a ele obedece

código Sinaítico (Ⲭ), em sua lição original: séc. IV

código C: séc. V

(2) ὑπακούουσιν

obedecem

código Bezae (D): séc. V

(3) ὑπακούουσιν αὐτῷ

obedecem a ele

código Alexandrino (A): séc. V

código W: séc. V

a maioria dos manuscritos em grego koiné

(4) ὑπακούει αὐτῷ (o texto da edição crítica)

obedece a ele

código Sinaítico (Ⲭ), em uma segunda correção: séc. VII

código Vaticano (B): séc. IV

Seguindo a crítica externa, as lições (2) e (3) devem ser descartadas, pois constam em manuscritos mais recentes que as lições (1) e (4). Também a crítica interna descartará as lições (2) e (3), pois, além do princípio da *lectio difficilior*, considera o plural de ὑπακούω [*obedeço*] uma correção dos escribas para o plural impessoal (dois sujeitos coordenados seguidos por um verbo no singular) tão comum em Marcos. O veredito entre as lições (1) e (4) parece dever-se, em primeiro lugar, à antiguidade dos manuscritos. Sem desprezar a lição original do códice Sináptico (8), na qual consta a lição (1), os editores preferiram a lição (4), pois também a lição (3) depõe em favor dessa ordem das palavras, não obstante a correção na forma verbal.

7. EXERCÍCIOS

Façamos, por fim, alguns exercícios. Claro que não se trata de refazer o trabalho já amadurecido presente nas edições críticas, isto é, não vamos partir do zero e sair correndo atrás dos manuscritos espalhados por este mundo afora. Antes, trata-se de entender por que os editores preferiram tal lição.

Ao longo do trabalho exegético, pode acontecer de preferirmos uma lição diferente daquela escolhida pelos editores do texto crítico. Tal escolha deverá ter argumentos coerentes que a fundamentem. Mas, por enquanto, não é o momento para isso. Nesta fase do trabalho, precisamos compreender por que foi estabelecido aquele texto reportado pelas edições críticas.

Creemos que, ao longo deste capítulo, tenha ficado óbvio o fato de que as traduções não servem para este trabalho. Principalmente, porque querem tornar o texto compreensível e, por isso, às vezes, preferem a *lição mais fácil*.

Começemos, pois:

Antigo Testamento:

- alguns textos: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7
- alguns versículos isolados: Js 9,27; 2Rs 4,23; Is 5,8; 2Cr 6,32 || 1Rs 8,41-42.

Novo Testamento:

- alguns textos: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.
- alguns versículos isolados: Mt 15,6; Mc 9,42; Jo 14,2.

8. BIBLIOGRAFIA

- EGGER, W. *Metodologia para o Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994.
- GONZÁLEZ ECHIEGARAY, J. et alii. *A Bíblia e seu contexto*. Ave Maria, São Paulo, 1994.
- MAINVILLE, O. *A Bíblia à luz da História. Guia de exegese-histórico-crítica*. São Paulo, Paulinas, 1999.
- METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London, United Bible Societies, 1971.
- PISANO, S. *Introduzione alla Critica Testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*. 2. ed. Roma, PIB, 1997.
- SCOTT, W. R. *A Simplified Guide to BHS*. 3. ed. Berkeley, Bibal, 1988.
- TOV, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/ Assen-Maastricht, Fortress/Van Gorcum, 1992.
- TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Petrópolis, Vozes, 1996.

Delimitação do texto

A namorada do Zeca deu uma festa de aniversário. A certo ponto, os convidados resolveram fazer um concurso de calouros e o Zeca ficou encarregado de tocar. Alguns, porém, não conseguiam entrar no compasso e acubavam desafinando. O Zeca resolveu a questão assim: ele fazia uma pequena introdução e tocava algumas notas de forma bem marcada. Assim, os "cantores" ficavam sabendo a hora de começar.

... E a Bíblia?

Teriam os hagiógrafos deixado marcas no texto sagrado, informando-nos acerca do início e do fim de uma perícope? Será que nós conseguimos identificar e avaliar com clareza esses indícios?

1. OS LIMITES DO TEXTO

Conforme afirmáramos no primeiro capítulo, uma das qualidades de um texto é a sua delimitação, isto é, ele precisa ter começo, meio e fim. Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina. O trecho da Escritura resultante dessa delimitação recebe o nome de “perícopo”.

Em geral, nossas edições da Bíblia já trazem os livros divididos em perícopes, cada uma delas ostentando um título. No entanto, nem o título nem a divisão constam no original: ambos, divisão e título, são definidos pelos editores. Em tal trabalho editorial, podem ocorrer dois fenômenos. No primeiro, pode-se quebrar uma unidade textual, isto é, pode haver uma má delimitação das perícopes, e, em conseqüência, isolam-se versículos de seu contexto. O segundo fenômeno é oposto ao primeiro: perícopes que, claramente, deveriam ter sido separadas encontram-se agrupadas sob o mesmo título. Se compararmos várias edições da Bíblia, sentiremos que, por vezes, faltou um maior cuidado quanto à delimitação dos textos. Em decorrência, os títulos são infelizes e insustentáveis. Três casos pinçados e confrontados:

a) Ecl 4,1-5,8. As divisões e os títulos atribuídos ao livro do Eclesiastes são muito insólitos e genéricos. Quanto aos versículos do exemplo ora proposto, a *Bíblia de Jerusalém*¹ os considera como uma única perícopo sob o título “*a vida em sociedade*”, embora a nota *d*, referente ao título, apresente as várias “misérias da vida em sociedade: opressão pelo abuso do poder e desamparo do homem isolado (4,1-12); maquinacões políticas (3², 13-16); religiosidade motivada pelo espírito de massa e abuso na prática de fazer promessa (4,17-5,6); tirania do poder (5,7-8)”. Apesar da imprecisão, por que apresentar essa divisão na nota e

¹ *A Bíblia de Jerusalém*. 5 impr. São Paulo, Paulus, 1991.

² Aqui há um erro que passou despercebido aos revisores da edição brasileira da *Bíblia de Jerusalém*. Claramente, o capítulo é 4, e não 3.

não no texto? A *João Ferreira de Almeida*³ é ainda mais problemática. A primeira discrepância refere-se à própria numeração dos versículos. Seu versículo 5,1 corresponde ao 4,17 das outras duas bíblias comparadas. Quanto à divisão em perícopes e respectivos títulos, temos: 4,1-16 (“*os males e as tribulações da vida*”); 5,1-20 (“*vários conselhos práticos*”). Por sua vez, a *TEB*⁴ apresenta um trabalho mais acurado quanto à divisão em perícopes, mas os títulos continuam questionáveis: 4,1-3 (“*a sorte dos oprimidos*”); 4,4-6 (“*o trabalho e seus riscos*”); 4,7-12 (“*a solidão e os seus inconvenientes*”); 4,13-16 (“*o poder político e seus riscos*”); 4,17-5,6 (“*o gesto ritual e seus riscos*”); 5,7-8 (“*a autoridade necessária e seus abusos*”).

b) Lc 14,25-35. Na *Bíblia de Jerusalém*, os vv. 28-33 (“*renúncia a todos os bens*”), estão separados dos vv. 25-27 (“*renunciar ao que temos de mais caro*”). Tal divisão, no entanto, quebra um texto muito bem elaborado e cuja unidade foi mantida pela *TEB* (“*renunciar a tudo para seguir Jesus*”) e pela tradução de *João Ferreira de Almeida* (“*parábola acerca da previdência*”). Esta última, no entanto, inclui na mesma perícopo os vv. 34-35, que deveriam ser destacados, como o fazem a *Bíblia de Jerusalém* (“*não se tornar insosso*”) e a *TEB* (“*não perder o sabor*”).

c) Jo 10,1-21. Ainda mais sofrível é o tratamento recebido por este trecho do quarto evangelho. Insiste-se em dar um título genérico a todo este trecho — “*o bom pastor*” (*Bíblia de Jerusalém*), “*a parábola do pastor*” (*TEB*); “*Jesus, o bom pastor*” (*João Ferreira de Almeida*) —, no mínimo, desprezando o v. 7, no qual Jesus afirma ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων [*eu sou a porta das ovelhas*]. Saiu-se melhor a equipe responsável pelo *Novo Testamento - Tradução Oficial da CNBB*⁵: 10,1-6 (“*a parábola do rebanho*”); 10,7-10 (“*Jesus, a porta*”); 10,11-21

³ *A Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento traduzida em português por João Ferreira de Almeida*. ed. rev. e cor. Lisboa, Sociedade Bíblica, 1988.

⁴ *Bíblia - Tradução Ecumênica*. São Paulo, Loyola/Paulinas, 1994.

⁵ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Novo Testamento - Tradução Oficial da CNBB*. São Paulo, Paulinas/Loyola, 1997.

(“*Jesus, o pastor*”). Mas em todas essas edições, os vv. 19-21 não foram, como deveriam ser, considerados à parte, pois nitidamente se referem ao episódio narrado no cap. 9, e não às três parábolas (nem mesmo especificamente à última delas) intercaladas neste ponto do evangelho (cf. 10,21).

Os exemplos poderiam se multiplicar indefinidamente, quer confrontando outras traduções, quer comparando outros textos. Esses três exemplos, porém, bastam para nos deixar claro quanto as divisões e os títulos que aparecem nas traduções da Bíblia carecem de critérios sólidos e demonstram-se, por vezes, aleatórios.

Ora, é verdade que os autores bíblicos não dividiram explicitamente suas obras. No entanto, não nos abandonaram “no mato sem cachorro”. Antes, deixaram alguns indícios, a fim de evidenciar onde começa e onde termina determinada perícopé. Tais indícios divisores de texto não devem se limitar apenas à língua original, mas devem, igualmente, fazer parte da tradução.

2. CRITÉRIOS PARA A DELIMITAÇÃO DO TEXTO

2.1. Elementos que indicam um novo início

Ao iniciar um novo relato ou um novo argumento, o autor precisa chamar a atenção do leitor para esse fato. Para tanto, lança mão de alguns recursos de abertura ou de focalização:

a) Tempo e espaço:

Como todo episódio narrado se desenvolve dentro dessas coordenadas, tempo e espaço são indícios importantes. O tempo pode indicar o início, a continuação, a conclusão ou a repetição de um episódio. O espaço, por sua vez, localiza fisicamente a ação e dá a noção de movimento (2Sm 11,1; 2Rs 4,38; Mt 2,1; 4,1; 8,5; Mc 16,1; Lc 1,5).

b) Actantes ou personagens:

Em textos narrativos, a nova ação pode se iniciar com a chegada, a percepção ou a mera aparição de um novo personagem,

ou com a atividade de alguém que até agora estava inativo (Ex 2,1; 2Rs 4,42; Mc 7,1; Lc 1,26).

c) Argumento:

Podemos identificar uma nova perícopé pela mudança de assunto, muitas vezes, introduzido por fórmulas de passagem: “finalmente...”, “quanto a...”, “a propósito de...”, “por essa razão...” (1Cor 12,1; 2Tm 4,6). Às vezes não acontece uma mudança de argumento, mas apenas de perspectiva. Nas cartas paulinas, é muito comum o uso da diatribe (o argumentador introduz um interlocutor fictício, com o qual mantém uma discussão e responde a questões que tal personagem propõe) para assinalar essa passagem (Rm 7,13; 11,1).

d) Anúncio de tema:

Alguns textos retóricos, ao término de uma parte da argumentação, introduzem ou antecipam os assuntos que serão tratados a seguir. Um bom exemplo é Hb 2,17-18, que anuncia o próximo tema, Jesus Cristo como Sumo Sacerdote fiel e misericordioso, que será tratado em 3,1-5,10.

e) Título:

Alguns autores deixaram explicitamente o título que demarca uma parte importante de seu escrito (Is 21,1.11.13; Ap 2,1.8.12).

f) Vocativo e/ou novos destinatários:

Um novo oráculo profético ou uma nova mensagem podem ser demarcadas por um vocativo que explicita a quem tais palavras são dirigidas. Esses destinatários podem ser os mesmos de até então (Gl 3,1; 1Jo 4,1.7), ou destinatários novos (Os 5,1; Jl 1,13; Ap 2,1.8.12). Esses mesmos indícios podem evidenciar uma nova fase da argumentação (Ef 5,22.25; 6,1.4.5.9).

g) Introdução ao discurso:

Como o próprio nome diz, introduz a fala de um dos personagens (Jó 6,1; 8,1). Mas, algumas vezes, pode funcionar

como separação entre algo ocorrido ou contado pelo personagem e o comentário que este mesmo personagem faz a respeito (Lc 15,7.10; 18,6.14).

h) Mudança de estilo:

O texto pode sofrer uma ruptura quando o autor mescla dois tipos diferentes de exposição. É o que acontece quando se passa do discurso para a narrativa (Mt 10,4-5), da prosa para a poesia (Jz 5,1; Fl 2,5-6), ou da poesia para a prosa (Jz 5,31; Mt 11,1-2; Fl 2,11-12).

2.2. Elementos que indicam o término

Ao término do episódio ou do argumento, outros indícios nos informam que a conclusão está próxima.

a) Actantes ou personagens:

O número de personagens pode ser multiplicado, de modo a obscurecer o foco (Mc 1,45; Lc 5,15), ou mesmo reduzido, de modo a provocar uma mudança na focalização (Mt 17,19; Mc 9,28).

b) Espaço:

A narrativa pode ficar igualmente desfocada por causa de um deslocamento do tipo partida (2Sm 19,40; At 12,17) ou de uma extensão (Mc 1,39; At 14,6-7).

c) Tempo:

Informações temporais também podem indicar que a ação narrada está acabando. Pode acontecer a expansão do tempo, que dispersa nossa atenção (Nm 20,29; 1Rs 10,25; At 10,48), bem como o chamado “tempo terminal”, com o qual o autor dá a narrativa por concluída (Gn 32,22; Jo 13,30; At 4,3).

d) Ação ou função do tipo partida:

Trata-se daquela ação ou função expressa por verbos como sair, despachar, expulsar: alguém (normalmente o personagem pivô dos acontecimentos narrados) sai de cena, separando-se dos demais (1Sm 16,23; Mc 8,13; At 9,25).

e) Ação ou função terminal:

Terminais são aquelas ações ou funções do tipo morrer, sepultar, bem como as reações decorrentes do episódio narrado, tais como rezar, admirar-se, ficar angustiado, converter-se, temer, glorificar a Deus etc. (Gn 49,33; At 5,5-6; Mt 9,8).

f) Ruptura do diálogo:

Muito freqüente em relatos que envolvem uma controvérsia, o último a falar é o herói (profeta, Jesus, apóstolo). Isso ocorre porque chegamos ao clímax da discussão. O protagonista do episódio profere uma palavra tida como final. Pode ser uma questão retórica que ficará em aberto, uma citação da Escritura, ou um dito ao estilo sapiencial. Às vezes, o autor somente acrescenta uma breve conclusão redacional (Lc 14,5-6; At 11,17-18).

g) Comentário:

O narrador pode interromper sua exposição para fazer algumas observações que dão o sentido do relato (Jo 2,21-22; 20,30-31), ou para expor o sentimento dos personagens (Jo 2,24-25).

h) Sumário:

Típico do expediente redacional do hagiógrafo, o sumário pode ser considerado, em si mesmo, uma breve perícopes, na qual o autor interrompe a narrativa para apresentar, de modo resumido, aquilo que acabou de expor (Lc 3,18; Jo 8,20), ou para abreviar o tempo e, assim, chegar logo ao episódio que interessa (Lc 2,51-52)⁶.

⁶ Tornaremos a falar dos sumários no capítulo oitavo, ao tratarmos dos critérios da Crítica da Redação.

2.3. Elementos que aparecem ao longo do texto

Neste último grupo, arrolamos elementos cuja função não se reduz a assinalar o início ou o fim, mas a imprimir ao texto certo ritmo ou dinâmica. Podem aparecer simultaneamente no início e no fim da perícopes, ou mesmo ao longo do seu desenvolvimento.

a) Ação:

Normalmente constituída por princípio, meio e fim, a ação é o núcleo de qualquer narrativa. Novas indicações de tempo, espaço e personagens, geralmente, são completadas com o início de uma nova ação (Gn 18,16; Jz 2,6; 1Sm 19,11; Mc 6,17).

b) Campo semântico:

Grupo de palavras cujos significados estão de alguma forma relacionados, normalmente por terem uma referência comum (tema, idéia, ambiente). Numa perícopes, pode funcionar como pano de fundo para o relato ou o argumento, mesmo que não seja utilizado explicitamente. Gênesis 22,6-10, utiliza palavras do campo semântico “sacrifício”: lenha, fogo, cutelo, cordeiro, altar.

c) Intercalação:

Às vezes, uma ação iniciada pode ser interrompida para ser retomada mais na frente. Em decorrência, temos um episódio dentro do episódio, como se fosse um sanduíche. É uma técnica muito comum em Marcos (3,1-3.4-5a.5b-6; 5,21-24.25-34.35-43), às vezes para preencher o arco de tempo entre dois acontecimentos (Mc 3,21.22-30.31: os parentes de Jesus partem de Nazaré no v. 21, mas só chegam a Cafarnaum no v. 31; nesse meio tempo, Jesus entabula uma controvérsia com as autoridades judaicas, nos vv. 22-30).

d) Inclusão:

Uma palavra, uma frase ou um conceito presente no início reaparece no fim e funciona como um enquadramento, que delimita e encerra tudo o que ficou “incluído” entre elas (Sl 8,2.10; Am 1,3.5; Mt 5,3.10).

e) Quiasmo:

Quando uma seqüência de palavras, frases ou idéias reaparece em forma invertida (Is 6,10). Também perícopes podem estar agrupadas em forma quiástica (2Sm 21,1-14[a]; 21,15-22[b]; 22[c]; 23,1-7[c’]; 23,8-39[b’]; 24[a’]). Por vezes, no centro do quiasmo, encontra-se um elemento isolado, sem outro correspondente (Is 53,4-5a). A técnica do quiasmo pode servir para evidenciar a importância do(s) elemento(s) que está(ão) no centro (Lc 4,16c-20a). No entanto, há outro uso do quiasmo: assinalar a reversão da situação inicial. Neste caso, o que realmente importa não é o que está no centro, mas a mudança ocorrida. O elemento central é apenas o fator que provoca ou explica tal processo (Lc 11,8).

* * * * *

Tal elenco poderia, ainda, incluir vários outros critérios. Estes, no entanto, oferecem um instrumental suficiente para iniciarmos nosso trabalho. Precisamos, agora, aprender a utilizá-los. Para isso, nada melhor do que um caso concreto.

3. UM EXEMPLO

Vamos, agora, aplicar tudo isso a Marcos 4,35-41.

A delimitação da perícopes não é problemática, pois, para tanto, concorrem vários fatores.

Os vv. 33-34 são um **sumário conclusivo** da seção das parábolas.

No v. 35, temos um novo início assinalado, em primeiro lugar, pela **mudança de estilo**, isto é, deixa-se o discurso para iniciar uma narrativa. Temos também uma dupla **indicação temporal** (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης [naquele dia, quando se fez tarde]) e a palavra imperativa de Jesus ordenando uma **mudança espacial** (διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν [atravessemos para a outra margem]), embora o episódio se desenrole a meio caminho. Com todas essas coordenadas uma **nova ação** é desencadeada.

O v. 41 encerra essa perícopie com uma **ação terminal do tipo temor e questionamento** (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν ... Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν... [ficaram muito amedrontados ... Quem é este, afinal?...]), típico dos relatos de milagre. Em 5,1, conclui-se a travessia ordenada por Jesus em 4,35 e temos um novo início assinalado por um **novo espaço** (καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασενῶν [e chegou à outra margem do mar, à região do Gerasenos]). Em 5,2, temos um **novo personagem** (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ [um homem (possuído) por um espírito impuro]).

A delimitação fica ainda bem marcada por dois outros fatores. Primeiro, bem ao seu estilo, Marcos **intercala** um milagre de Jesus, entre a partida de Cafarnaum (4,35) e a chegada à região dos Gerasenos (5,1). Segundo, há de se notar o **campo semântico** “mar”: θάλασσα [mar], διέρχομαι [atravesso], πέραν [margem], πλοῖον [barco], λαίλαψ [tempestade de vento], ἄνεμος [vento], κύμα [onda], πρύμνα [prova], γαλήνη [bonança].

4. EXERCÍCIOS

Em nossa aprendizagem, não basta ter compreendido o conteúdo exposto. É preciso criar intimidade prática com ele. No caso dos critérios para a delimitação de um texto, podemos dizer que estamos começando a ter tal intimidade quando, ao ler um trecho qualquer da Escritura, conseguimos identificar os indícios de abertura e fechamento, sem que estejamos pensando nisso. Em outras palavras, quando essa percepção se torna espontânea. Para isso, nada melhor do que exercitar.

A seguir, propomos alguns textos. Não nos deixemos intimidar pelo grego e pelo hebraico. Caso não consigamos trabalhar com os originais, podemos utilizar uma tradução formal, sem deixar, porém, de procurar identificar os delimitadores no original:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

Além desses, que já conhecemos desde a Crítica Textual, podemos ver também: Ex 1-2; Jo 2; Ap 1-2.

5. BIBLIOGRAFIA

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994. pp. 71-154.

STENGER, W. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991. pp. 49-74.148-157.

FUNK, R.W. *The Poetics of Biblical Narrative*. Sonoma, Polebridge, 1988. pp. 99-132.

Duas categorias básicas da semiótica

Como sabemos, uma das primeiras dificuldades do Zeca foi estudar teoria musical. Lá na Vila do Caapora, ele nem se importava com isso. Ia sozinho descobrindo umas coisas em relação à música. Mas no Conservatório, o Zeca teve de aprender o porquê das coisas, como elas funcionam. Sem contar aqueles nomes complicados, que nem pareciam língua de gente. Para quem queria, mesmo, só tocar o instrumento, essas coisas todas eram perda de tempo. Mas, aos poucos, tudo começou a se encaixar e ele foi percebendo como uma idéia complicada aqui ajudava na execução prática lá na frente.

... E a Bíblia?

Tal qual o Zeca, vamos ter de aprender a trabalhar com idéias teóricas que fundamentem nossa leitura. Se algo nos parecer inútil, não precisamos ficar afobados: quando menos esperarmos, vamos nos deparar com sua importância em nosso trabalho.

1. SEMIÓTICA

*Semiótica*¹ é a ciência que estuda os signos da linguagem (incluindo cores, gestos, palavras, espaços) e sua articulação. Quem escreve, portanto, está fazendo um exercício de semiótica, pois não articula apenas os significados (as idéias e os sentimentos que deseja exprimir), mas também deve escolher e articular os significantes (palavras, frases, relações dos textos) que expressem, com maior ou menor intensidade, os significados desejados. No entanto, quem lê, realiza um processo oposto, um caminho de descoberta dos significados através dos significantes. O leitor depende do texto enquanto tal e das relações deste com um contexto maior (social, literário etc.). Tal busca de significado e de sentido é domínio, não mais da semiótica, e sim da *semântica*.

Não podemos, nestas páginas, descer a maiores detalhes, pois isso requereria, por si só, alguns livros. No entanto, precisamos nos deter um pouco no que se refere à semiótica e tomar contato com duas categorias fundamentais dessa ciência. Dois conceitos distintos mas complementares: “*sincronia*” e “*diacronia*”.

2. SINCRONIA E DIACRONIA

No primeiro capítulo, colocamos a questão acerca do tipo de leitura que fazemos da Bíblia. Naquele mesmo capítulo, apresentamos um quadro com cinco direcionamentos ou níveis de leitura. O último nível arrolado intitulava-se “exegese” e foi definido como “o domínio das Ciências Bíblicas”. Em outras palavras, trata-se de uma leitura científica.

Ora, tal trabalho pode ser feito de duas formas: podemos (1) estudar o texto em sua condição atual, ou (2) procurar explicar como se formou a redação que chegou até nós. No primeiro caso, dá-se uma leitura chamada *sincrônica* (sincronia = contemporaneidade; do grego σύν = *junto, com*; χρόνος = *tempo*);

¹ Tal termo é adotado pela escola americana. Por sua vez, a escola francesa preferirá “semiologia”.

no segundo, a leitura é do tipo *diacrônico* (diacronia = evolução; do grego διά = *através de*; χρόνος = *tempo*).

Compreenderemos melhor essas categorias com um exemplo. Suponhamos ter recebido a tarefa de organizar os números 1 2 4 7 8 2 3 5 6 9 1 4 5 6 9 1 3 6 8 2 6 7 9. Como fazer uma arrumação que nos ajude a saber quantas vezes cada número foi usado e, ao mesmo tempo, quais as falhas de cada seqüência? Para atingir este duplo objetivo, deveríamos montar um quadro da seguinte maneira:

1	2	4	7	8	
	2	3	5	6	9
1		4	5	6	9
1	3		6	8	
	2		6	7	9

Essa arrumação foi sincrônica — agrupou todos os números idênticos em colunas — e também diacrônica — temos cada seqüência numa mesma linha e em ordem crescente. Algo semelhante acontece com uma partitura musical: no pentagrama, as notas que devem ser executadas simultaneamente (sincronia) estão na mesma linha vertical, ao passo que as notas que devem ser executadas umas após as outras (diacronia) encontram-se lado a lado.

Que isso tem a ver com a nossa leitura da Bíblia?

Muita coisa. Quando lemos uma perícopa em seu estado atual e observamos como seus elementos interagem, ocorre algo semelhante ao que fazemos quando analisamos cada uma das colunas do esquema proposto. É uma leitura sincrônica: todos os elementos de um mesmo texto são analisados simultaneamente. Por exemplo, quando lemos uma perícopa onde Jesus realiza um milagre, nossa atenção estará voltada para ver qual o vocabulário utilizado, qual a estrutura ou o esquema daquele texto isoladamente.

Porém, quando comparamos vários textos de alguma forma relacionados e procuramos notar as diferenças e as semelhanças entre eles, é como se lêssemos o esquema anterior na

horizontal. Percebemos as lacunas e as constâncias das diversas seqüências. Continuando o exemplo: ao compararmos vários tipos de milagres realizados por Jesus, vemos que todos eles possuem um esquema semelhante e somos levados a constatar que há um esquema previamente estabelecido para se contar todo e qualquer milagre, não importa de que tipo. Pode um ou outro relato ter elementos a menos, ou até alguma novidade, mas os componentes básicos são os mesmos. A leitura diacrônica irá explorar esse aspecto que não havia aparecido na leitura sincrônica.

Na análise de textos, ambos os procedimentos são complementares. Qualquer exegese que despreze um deles será incompleta. Mas, por uma questão metodológica, devemos começar pelo procedimento sincrônico. Quando chegarmos ao procedimento diacrônico, pode acontecer de compreendermos melhor algo que já havido sido evidenciado na leitura sincrônica, mas que, talvez, não estivesse muito claro na ocasião. Com isso, queremos dizer que precisamos sempre avançar e retroceder até o amadurecimento de nossa análise.

3. BIBLIOGRAFIA

EGGER, W. *Metodologia para o Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994.

ROCHA, E. *O que é mito*. 7. ed. São Paulo, Brasiliense, 1996.

Capítulo 5

Leituras sob o aspecto sincrônico

Coitado do Zeca: levou a maior bronca do professor:

— O senhor sabe ler a pauta, mas sua interpretação não tem expressividade nenhuma. Executa as partituras como se todas fossem a mesma coisa. Sabe por quê? Porque o senhor toca as notas, mas se esquece de que elas fazem parte de um conjunto, com frases que devem ser executadas, umas com mais força, outras mais brandas... O que falta ao senhor, sr. Zeca, é sensibilidade...

... E a Bíblia?

Será que às vezes também não lemos a Sagrada Escritura sem sensibilidade? Será que às vezes não “papa-gaiamos” uma palavra atrás da outra, sem perceber que elas formam um todo harmônico, um conjunto expressivo?

1. É NECESSÁRIO DESMONTAR O TEXTO

Quando lemos uma perícope, nossa capacidade de compreensão pode ser iludida, não só pelas idéias pré-formadas que temos a respeito do texto em questão, mas também por nossa falta de hábito em avaliar cada um dos elementos que o compõem. Isto é, nós nos perdemos no conjunto, deixando de dar a devida importância às palavras e às frases.

O autor, depois de ter amadurecido as idéias que queria transmitir, foi buscar, em sua língua, certo conjunto de palavras que julgou aptas a formarem frases, que, por sua vez, se uniram e formaram o texto. Este, por mais que seja parecido com outros, sempre tem algo de próprio: seu vocabulário, as idéias ou os acontecimentos a que dá mais ênfase etc. Com efeito, devemos ter presente que, em exegese, jamais poderemos aceitar a afirmação de que “dois textos dizem a mesma coisa com palavras diferentes”. Se há palavras diferentes, é porque esses dois textos **NÃO ESTÃO DIZENDO A MESMA COISA!**

Assim, o leitor-exegeta não poderá desconsiderar nenhum dos estágios da composição do texto (palavras - frases - texto), embora percorra um caminho inverso do autor: começa lendo o texto já pronto, secciona-o em frases e avalia cada uma das palavras utilizadas em sua elaboração. Não se trata de questionar a integridade de um texto, e sim compreender sua configuração atual.

2. SEGMENTAÇÃO DO TEXTO

No capítulo terceiro, aprendemos a delimitar uma unidade textual. Tal capítulo nos forneceu alguns critérios de interpretação (pois procura definir os limites do texto), bem como já nos introduziu na questão do modo como as perícopes se articulam para formar o conjunto da obra.

Uma vez delimitada a perícope sobre a qual iremos trabalhar, precisamos estudá-la sob o aspecto frasal, isto é, avaliar cada frase, oração e unidade expressiva que compõem o texto e explicitar como estas mesmas frases, orações e unidades expres-

sivas estão articuladas entre si e dão ao texto fluência e significação — pois o texto só significa alguma coisa na correlação destes seus elementos. Para tanto, precisamos reescrever o texto e subdividi-lo em linhas, como se estivéssemos escrevendo uma poesia. W. Stenger nos oferece uma boa explicação deste novo procedimento:

“Quando se faz isto (a segmentação do texto), dever-se-ia começar uma nova linha não só depois de cada frase completa, mas também depois de cada frase secundária. A regra aqui é que cada frase, principal ou secundária que seja, tenha *um só* verbo. Também as unidades expressivas que desenvolvem uma função em si completa, como os vocativos, os apostos e os elementos individuais em elencos e enumerações — a menos que não sejam ligados com outros para constituir um par, uma tríade etc. — devem ser escritos cada um em uma linha. Ao contrário, não há necessidade de nova linha quando se trata de construções subordinadas com o infinito, pois elas não constituem unidades expressivas em si relativamente autônomas. Na prática, deve-se proceder de tal modo que, conservando a numeração em versículos, estas frases principais, estas frases secundárias e estas unidades expressivas sejam separadas entre si e escritas uma depois da outra como as linhas de uma poesia; cada linha deve ser indicada com a, b, c etc. até o final do versículo. Quando as frases se entrelaçam uma na outra, isto é, quando uma frase ou uma unidade expressiva é interrompida por outra para ser retomada de novo mais adiante, pode-se indicar o fenômeno acrescentando pequenos números às letras (a₁, a₂, a₃ etc.)”².

Cada linha resultante desse trabalho recebe o nome de “segmento”. Segmentar o texto, portanto, significa reescrevê-lo da forma apenas exposta. Como podemos facilmente deduzir, quanto maior for nosso domínio da gramática — da nossa própria língua e, se for o caso, das línguas bíblicas —, tanto maior será nossa aptidão para operar tal procedimento.

² STENGER. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991. p. 51.

Embora haja casos que vão depender de uma opção (e de certa sensibilidade) do exegeta, quase sempre a correta aplicação das regras gramaticais e sintáticas oferece critérios seguros para a segmentação do texto. Talvez haja casos em que o exegeta opte por uma segmentação que não tem a gramática como o fator determinante. Mesmo assim, há uma norma que jamais deve ser abandonada: a coerência. Do início ao fim da segmentação, deve-se seguir o mesmo critério.

Além disso, devemos recordar que nenhum texto bíblico foi escrito para ser segmentado, isto é, elaborado de modo a eliminar ambigüidades e complicações na hora do exegeta segmentá-lo. Com efeito, nem sempre a ordem das palavras e das frases é tão linear quanto gostaríamos, principalmente no hebraico e no grego. Nesses casos, devemos respeitar a ordem em que as palavras aparecem no texto, e não modificá-la segundo nossas conveniências.

2.1. Um exemplo

Visto que os critérios para a segmentação de qualquer texto são múltiplos e que, por vezes, requer-se sensibilidade da parte do exegeta vamos expor nosso trabalho passo a passo. Antes, porém, uma pequena observação quanto ao estilo paratático de Marcos. Como veremos mais à frente, ainda neste capítulo, o autor do segundo evangelho repete exageradamente a partícula καί [e]. Devemos, pois, avaliar cada caso para discernir se realmente estamos diante de um período composto por coordenação ou um equivalente marcano ao γ narrativo do hebraico.

Passemos, pois, à segmentação de Mc 4,35-41.

v. 35: Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης, Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.

E diz a eles, naquele dia, quando se fez tarde: “Atravessemos para a outra margem”.

Neste versículo, temos uma introdução ao discurso direto (καὶ λέγει αὐτοῖς [e diz a eles]), duas indicações temporais,

sendo a primeira mais genérica (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ [naquele dia]) e a segunda mais específica (ὀψίας γενομένης [quando se fez tarde]), e o conteúdo do discurso direto em apenas uma oração Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν [atravessemos para a outra margem]). Reescrevendo cada um destes elementos em uma nova linha temos:

v. 35 a Καὶ λέγει αὐτοῖς
b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
c ὀψίας γενομένης,
d Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.

v. 35 a *E diz a eles*
b *naquele dia,*
c *quando se fez tarde:*
d *“Atravessemos para a outra margem”.*

v. 36: καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ.

E, tendo eles despedido a multidão, tomam-no consigo como estava no barco, e havia outros barcos com ele.

Após uma oração circunstancial (καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον [e, tendo eles despedido a multidão]), temos a oração principal (παραλαμβάνουσιν αὐτὸν [tomam-no consigo]) seguida por outra oração circunstancial (ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ [como estava no barco]). A observação καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ [e havia outros barcos com ele] é um período simples, constituindo, assim, um quarto segmento.

v. 36 a καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον
b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν
c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ,
d καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ.

v. 36 a *E, tendo eles despedido a multidão,*
b *tomam-no consigo*
c *como estava no barco,*
d *e havia outros barcos com ele.*

v. 37: καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

E acontece grande tempestade de vento e as ondas lançavam-se para dentro do barco, a ponto de já ficar cheio o barco.

Temos um período simples (καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου [*e acontece grande tempestade de vento*] seguido por um período composto por subordinação: uma oração principal (καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον [*e as ondas lançavam-se para dentro do barco*] seguida por uma oração subordinada adverbial consecutiva ou resultativa (ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον [*a ponto de já ficar cheio o barco*])).

v. 37 a καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου,
b καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον,
c ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

v. 37 a *E acontece grande tempestade de vento*
b *e as ondas lançavam-se para dentro do barco*
c *a ponto de já ficar cheio o barco.*

v. 38: καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;
E ele estava na popa, sobre o travesseiro, dormindo. E despertam-no e dizem a ele: "Mestre, não importa a ti que pereçamos?"

Como veremos mais à frente, ao tratarmos da gramática desse texto, ἦν καθεύδων [*estava dormindo*] é a forma perifrástica do imperfeito indicativo de καθεύδω [*durmo*]. No entanto, entre cópula ἦν [*estava*] e particípio presente καθεύδων [*dormindo*] inter põem-se duas indicações de lugar: ἐν τῇ πρύμνῃ [*na popa*] e ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον [*sobre o travesseiro*]. Do modo como o período está construído, a primeira indicação liga-se naturalmente à cópula, mas o mesmo não acontece entre a se-

gunda indicação e o particípio do verbo principal. Em uma tradução, esta dificuldade é facilmente solucionada ao se antecipar o particípio para mantê-lo ligado diretamente à cópula. Contudo, se estivermos seguindo o texto grego (como é o nosso caso), como segmentar? Não fosse ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον [*sobre o travesseiro*], tudo poderia estar no mesmo segmento. Retomando a descrição do procedimento apresentada por Stenger, na qual ele sugere que segmentos que constituem frases entrelaçadas sejam assinaladas pela mesma letra, optamos por:

v. 38 a₁ καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ
b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον
a₂ καθεύδων.

v. 38 a₁ *E ele estava na popa,*
b *sobre o travesseiro,*
a₂ *dormindo.*

Esse mesmo versículo continua com duas orações coordenadas (καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν [*e despertam-no*] + καὶ λέγουσιν αὐτῷ [*e dizem a ele*]), sendo que a segunda introduz um discurso direto, composto por um vocativo (Διδάσκαλε, [*Mestre*,]) — que sozinho deve ocupar uma linha — e por uma oração interrogativa (οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; [*não importa a ti que pereçamos?*]). ὅτι ἀπολλύμεθα [*que pereçamos*] é o sujeito de οὐ μέλει σοι...; [*não importa a ti...?*] e, por isso, devemos mantê-los no mesmo segmento. Portanto:

v. 38 c καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν
d καὶ λέγουσιν αὐτῷ,
e Διδάσκαλε,
f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;

v. 38 c *E despertam-no*
d *e dizem a ele:*
e *"Mestre,*
f *não importa a ti que pereçamos?"*

v. 39: καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

E, tendo-se levantado, repreendeu o vento e disse ao mar: "Fica quieto! Fica amordaçado!" E o vento cessou e aconteceu grande bonança.

Composta por um particípio aoristo, uma nova oração circunstancial (καὶ διεγερθεὶς [*e, tendo-se levantado*]) antecede um período composto por duas orações coordenadas (ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ [*repreendeu o vento*] + καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ [*e disse ao mar*]). Três orações que devem ocupar, cada uma delas, uma linha à parte. Igualmente devemos separar os dois imperativos coordenados assinteticamente que exprimem a intervenção de Jesus (Σιώπα [*Fica quieto!*] + πεφίμωσο [*Fica amordaçado!*]).

v. 39 a καὶ διεγερθεὶς
b ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ
c καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,
d Σιώπα,
e πεφίμωσο.

v. 39 a *E, tendo-se levantado,*
b *repreendeu o vento*
c *e disse ao mar:*
d *"Fica quieto!*
e *Fica amordaçado!"*

E também devemos segmentar o período final desse versículo: duas orações coordenadas, completas em si mesmas (καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος [*e o vento cessou*] + καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη [*e aconteceu grande bonança*]), que exprimem o resultado da repreensão (expressa em discurso indireto no segmento b) e do duplo imperativo (discurso direto nos segmentos d-e introduzido pelo segmento c).

v. 39 f καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος
g καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

v. 39 f *E o vento cessou*
g *e aconteceu grande bonança.*

v. 40: καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν;

E disse a eles: "Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?"

Com um período simples (καὶ εἶπεν αὐτοῖς [*e disse a eles*]), introduz-se um discurso direto composto por duas orações interrogativas (Τί δειλοί ἐστε; [*Por que sois covardes?*] + οὐπω ἔχετε πίστιν; [*Ainda não tendes fé?*]). Três segmentos, portanto.

v. 40 a καὶ εἶπεν αὐτοῖς,
b Τί δειλοί ἐστε;
c οὐπω ἔχετε πίστιν;

v. 40 a *E disse a eles:*
b *"Por que sois covardes?"*
c *Ainda não tendes fé?"*

v. 41: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

E ficaram muito amedrontados e diziam uns aos outros: "Quem é este, afinal, pois até o vento e o mar obedecem a ele?"

Novamente, duas orações coordenadas (que, portanto, devem ser separadas): καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν [*E ficaram muito amedrontados*] + καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους [*e diziam uns aos outros*]. A segunda, como vemos, introduz um discurso direto composto por uma interrogação (Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν...; [*Quem é este, afinal...?*]) e por uma oração subordinada causal que justifica o questionamento dos discípulos (ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ [*pois até o vento e o mar obedecem a ele*]).

v. 41 a καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
b καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους,
c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν
d ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

- v. 41 a *E ficaram muito amedrontados*
 b *e diziam uns aos outros:*
 c *“Quem é este, afinal,*
 d *pois até o vento e o mar obedecem a ele?”*

Eis, pois, passo a passo, a exposição da segmentação de um texto; uma exposição que teve a preocupação de ser didática, e por isso apresentou a justificativa para cada novo segmento. Caso estejamos elaborando um trabalho acadêmico, dá-se por suposto que o orientador e o(s) leitor(es) domine(m) a técnica e os critérios para a segmentação. Em consequência, deve-se apresentar apenas o texto segmentado, sem a necessidade de se explicar o porquê de cada nova linha, a não ser que o modo como o texto está sendo segmentado faça parte essencial dos argumentos que corroboram a tese a ser defendida. Salva esta circunstância, o texto segmentado deve aparecer limpo e fluente, como a seguir:

- 35 a *Καὶ λέγει αὐτοῖς*
 b *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*
 c *ὀψίας γενομένης,*
 d *Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.*
 36 a *καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον*
 b *παραλαμβάνουσιν αὐτὸν*
 c *ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ,*
 d *καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ.*
 37 a *καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου,*
 b *καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον,*
 c *ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.*
 38 a₁ *καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ*
 b *ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον*
 a₂ *καθεύδων.*
 c *καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν*
 d *καὶ λέγουσιν αὐτῷ,*
 e *Διδάσκαλε,*
 f *οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;*
 39 a *καὶ διεγερθεὶς*
 b *ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ*
 c *καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,*

- d *Σιώπα,*
 e *πεφίμωσο.*
 f *καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος*
 g *καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.*
 40 a *καὶ εἶπεν αὐτοῖς,*
 b *Τί δειλοί ἐστε;*
 c *οὐπω ἔχετε πίστιν;*
 41 a *καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*
 b *καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους,*
 c *Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν*
 d *ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;*

O texto traduzido:

- 35 a *E diz a eles*
 b *naquele dia,*
 c *quando se fez tarde:*
 d *“Atravessemos para a outra margem”.*
 36 a *E, tendo eles despedido a multidão,*
 b *tomam-no consigo*
 c *como estava no barco,*
 d *e havia outros barcos com ele.*
 37 a *E acontece grande tempestade de vento*
 b *e as ondas lançavam-se para dentro do barco*
 c *a ponto de já ficar cheio o barco.*
 38 a₁ *E ele estava na popa,*
 b *sobre o travesseiro,*
 a₂ *dormindo.*
 c *E despertam-no*
 d *e dizem a ele:*
 e *“Mestre,*
 f *não importa a ti que pereçamos?”*
 39 a *E, tendo-se levantado,*
 b *repreendeu ao vento*
 c *e disse ao mar:*
 d *“Fica quieto!*
 e *Fica amordaçado!”*
 f *E o vento cessou*
 g *e aconteceu grande bonança.*

- 40 a *E disse a eles:*
 b *“Por que sois covardes?*
 c *Ainda não tendes fé?”*
 41 a *E ficaram muito amedrontados*
 b *e diziam uns aos outros:*
 c *“Quem é este, afinal,*
 d *pois até o vento e o mar obedecem a ele?”*

2.2. Exercícios

Vamos, finalmente, nos exercitar. Nosso conselho dado nos exercícios anteriores permanece: se possível, trabalhar com o original. Assim, além de nos experimentarmos na segmentação, iremos também praticar o hebraico e o grego...

Começemos com nossos já estudados textos:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

E mais alguns complementares: Sl 1; Is 40,1-8; Ex 2,1-10; Lc 14,25-33; Fm 1-3; Ap 2,1-7.8-11.

3. ESTRUTURAÇÃO DO TEXTO E ANÁLISE DA ESTRUTURA LITERÁRIA

3.1. Estrutura literária e estruturalismo

A exposição deste novo passo do trabalho exegético deve começar com uma advertência, ou melhor, uma distinção.

Com efeito, não podemos confundir *estruturação* e *análise da estrutura literária* com *análise estrutural* ou *estruturalismo*. Enquanto a análise estrutural ou estruturalismo busca uma estrutura a partir das funções da linguagem (que são abstrações e vão além do texto mesmo, ou seja, projeção de uma meta linguística e de uma meta gramática sobre um texto concreto), a

análise da estrutura literária busca uma estrutura fruto das relações existentes entre palavras e entre frases. Em outras palavras, a análise da estrutura literária preocupa-se com a organização e o sistema do texto “para encontrar seu conteúdo e significado”; ao contrário, o método estruturalista “prescinde deste conteúdo para ocupar-se só das funções e códigos que regulam a linguagem do relato”³.

Note-se, ainda, que alguns estudiosos utilizam a terminologia “estruturação formal de superfície”. No entanto, embora a análise da estrutura literária realmente comece com o que é manifesto na superfície do texto, tende a buscar o conteúdo e a mensagem imanentes e profundos, o que a leva a superar os limites impostos pelo aspecto formal com que o texto se apresenta. Em outras palavras, a análise da estrutura literária não se limita ao aspecto formal do texto mas, partindo da unidade e do sistema de relações do conjunto total, busca explicitar o conteúdo que o texto quer transmitir. Pois só podemos atingir o conteúdo de um texto por meio do próprio texto, que nos oferece inúmeras possibilidades de leitura em seus vocábulos, frases, repetições, figuras literárias, palavras-gancho, inclusões, quiasmos etc.

³ CABA, J. *Métodos exegéticos en el estudio actual del Nuevo Testamento. Gregorianum 73/4* (1992): 643. Neste longo artigo (pp. 611-669), Caba faz um histórico e avalia criticamente as conquistas e os limites de vários métodos de exegese bíblica: para o estruturalismo ou análise estrutural, cf. pp. 628-640; para a análise de estrutura literária, cf. pp. 640-647. Para uma exposição com exemplos acerca da análise estrutural, cf. ESCALLE, M.-C.; ESCANDE, J.; GIROUD, J.-C. *Iniciación à análise estrutural*. São Paulo, Paulus, 1983. (coleção “Cadernos Bíblicos”). O original deste fascículo da referida coleção foi editado na França em 1976. Dez anos depois, a análise estrutural mereceu uma segunda abordagem, mais madura e na qual se percebe como o método estruturalista evoluiu mais na linha da análise da estrutura narrativa: GIROUD, J.-C. & PANIER, L. *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*. Estella, Verbo Divino, 1988. (coleção “Cuadernos Bíblicos”). Este volume não foi publicado no Brasil.

3.2. “Níveis” estruturais?

Estas inúmeras possibilidades de leitura para o mesmo texto podem definir mais de uma estrutura literária. Por isso, alguns exegetas utilizam a expressão “níveis estruturais”. Stenger⁴, por exemplo, faz algumas observações que podem nos ajudar a compreender essa noção, a partir de uma comparação entre o texto literário e o corpo humano. Nosso organismo é constituído por vários “níveis estruturais” entrelaçados ossos, nervos, músculos etc. Um deles está na base dos demais, mas não os substitui. Algo semelhante ocorre no texto literário. Ao fazermos exegese, é-nos necessário distinguir os vários níveis estruturais do texto, analisando-os sistematicamente, sem confundir um com outro. Entre eles, pode haver uma relação de mera justaposição, bem como de interação, na qual se reforçam mutuamente, visto que, em geral, os modelos de um nível se repetem nos demais. A ausência de um nível indica que ele não é relevante no texto em questão.

Temos, no entanto, certa dificuldade com a palavra “nível”, por trazer em seu bojo algumas ambigüidades. Em primeiro lugar, a referência básica de tal termo é a noção de profundidade e pode nos levar a imaginar que determinada estrutura seja mais profunda ou mais superficial que as demais, o que nos faria retornar ao conceito de “estrutura de superfície”, que acabamos de descartar.

Em segundo lugar, essa terminologia pode conotar arranjos estanques e independentes entre si. Ora no texto bíblico (como em qualquer texto literário), temos, conforme o próprio Stenger afirma, que “esses diversos níveis estruturais se estratificam um sobre o outro como diversos modelos, que podem coincidir com o outro, provocando variações estruturais recíprocas, ou mesmo sustentando-se ou reforçando-se mutuamente”⁵. Somos do parecer que o termo “nível” corre o risco de enfraquecer esse aspecto de justaposição ou de interação e reforço mútuo, pois, na

⁴ STENGER, op. cit. pp. 72-74.

⁵ Idem, ibidem, p. 72.

realidade, as várias estruturas se interpenetram, perpassam todo o texto e formam a totalidade do conjunto. A própria comparação proposta por Stenger pode servir para fundamentar este raciocínio: no corpo humano, ossos, tecidos e músculos não se organizam propriamente em “níveis” — o próprio Stenger parece reconhecer tal imprecisão, pois, ao propor sua analogia, utiliza tal termo entre aspas —, mas em sistemas que se complementam de forma complexa.

Por isso, em nossa exposição, vamos adotar uma terminologia que julgamos capaz de eliminar essas ambigüidades e imprecisões. Falaremos em “*estruturas literárias*” ou, simplesmente, “*estruturas*”.

É imprescindível estar atento ao fato de que cada texto possui seu próprio sistema de relações, o que obriga o exegeta a respeitar o texto e deixar que este o conduza. O número de estruturas, bem como os critérios que as definem, varia de texto para texto, de acordo com o estilo e a competência do autor / redator. Portanto, as estruturas que vamos apresentar a seguir em nosso exemplo são específicas para nossa perícopes, isto é, para a versão de Marcos. O mesmo relato em Mateus e Lucas contará com estruturas próprias. Haverá algo de comum entre eles, mas não tudo.

Não caiamos no erro de transpor mecanicamente os resultados da análise de um texto para outro. Tal expediente, em vez de abrir o texto, violenta-o, pois lhe impõe uma estrutura alheia.

3.3. Um exemplo

Os segmentos, antes de formarem o conjunto, agrupam-se em subunidades que mantêm entre si relações de dependência e/ou de subordinação. Tais subunidades, são denominadas “seqüências” e definidas a partir de múltiplos critérios que, em seu princípio, se assemelham àqueles utilizados na delimitação do texto. A utilização e o peso desses critérios varia de texto para texto. Isso vale, em primeiro lugar, para os diferentes tipos textuais: textos narrativos exigem determinados critérios (sujeitos,

ações, diálogos) que não são os mesmos de textos não narrativos (fases da argumentação, temas, argumentos, imagens). Em decorrência, são definidas estruturas que, de alguma forma, expressam, cada qual, a fluência e o desenvolvimento do texto.

Note-se ainda que a eficácia e a precisão na utilização desses critérios dependem, em grande grau, da sensibilidade do exegeta.

3.3.1. O procedimento de estruturação de um texto

Na esperança de provocar o surgimento dessa sensibilidade no leitor, vamos expor o presente procedimento aplicado a Mc 4,35-41, passo a passo, como o fizéramos no caso da segmentação.

Começamos relendo o texto segmentado, do qual devemos ter sempre várias cópias, a fim de podermos rascunhar e experimentar várias estruturas antes de optarmos por aquelas que julgamos mais adequadas.

Em nosso caso, por se tratar de um texto narrativo, vamos começar dando especial atenção aos actantes, isto é, aos sujeitos que aparecem e agem no texto. Essa leitura com ênfase nos sujeitos e nas ações que realizam nos definirá uma primeira estrutura para nossa períclope.

Retomando, pois, uma cópia do texto segmentado, temos:

- 35 a Καὶ λέγει αὐτοῖς
- b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
- c ὀψίας γενομένης,
- d Διέλωμεν εἰς τὸ πέραν.

- 35 a *E diz a eles*
- b *naquele dia,*
- c *quando se fez tarde:*
- d *“Atravessemos para a outra margem”.*

Esses segmentos devem ser isolados por um traço horizontal, pois o sujeito principal da ação aqui narrada é Jesus. É dele a iniciativa de atravessar o lago.

- 36 a καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον
- b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν
- c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ,

- 36 a *E, tendo eles despedido a multidão,*
- b *tomam-no consigo*
- c *como estava no barco,*

Nesses segmentos, porém, a ação principal fica por conta dos discípulos, a tal ponto que parece ser deles a iniciativa de afastar Jesus da multidão. Nova linha horizontal, portanto, deve ser traçada depois do segmento b.

- 36 c καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.

- 36 c *e havia outros barcos com ele.*

Esses novos personagens, ainda que sem nenhuma função no relato, devem ocupar uma seqüência à parte, assinalada por uma nova linha horizontal.

- 37 a καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου,
- b καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον,
- c ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

- 37 a *E acontece grande tempestade de vento*
- b *e as ondas lançavam-se para dentro do barco*
- c *a ponto de já ficar cheio o barco.*

Mais um sujeito entra em ação. Trata-se da tempestade definida a partir de seus dois elementos: o vento e o mar. Portanto, nova linha horizontal deve separar esses três segmentos dos próximos três, em que o sujeito da (não) ação é Jesus:

- 38 a₁ καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ
 b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον
 a₂ καθεύδων.

- 38 a₁ *E ele estava na popa,*
 b *sobre o travesseiro,*
 a₂ *dormindo.*

Nova linha horizontal deve separar esses segmentos dos próximos quatro, nos quais temos os discípulos como principais sujeitos.

- 38 c καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν
 d καὶ λέγουσιν αὐτῷ,
 e Διδάσκαλε,
 f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;

- 38 c *E despertam-no*
 d *e dizem a ele:*
 e *“Mestre,*
 f *não importa a ti que pereçamos?”*

Em resposta à repreensão dos discípulos, Jesus sai de sua inatividade. Entre elas (repreensão dos discípulos e atividade de Jesus), devemos traçar nova linha.

- 39 a καὶ διεγερθεὶς
 b ἐπέτιμησεν τῷ ἀνέμῳ
 c καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,
 d Σιώπα,
 e πεφίμωσο.

- 39 a *E, tendo-se levantado,*
 b *repreendeu ao vento*
 c *e disse ao mar:*
 d *“Fica quieto!*
 e *Fica amordaçado!”*

Entre a intervenção de Jesus e a dissipação da tempestade, isto é, passagem da atividade à inatividade, tracemos outra linha divisória.

- 39 f καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος
 g καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

- 39 f *E o vento cessou*
 g *e aconteceu grande bonança.*

Devemos separar esses dois segmentos dos próximos três, porque neles Jesus será novamente o principal actante, desta vez repreendendo os discípulos:

- 40 a καὶ εἶπεν αὐτοῖς,
 b Τί δειλοί ἐστε;
 c οὐπω ἔχετε πίστιν;

- 40 a *E disse a eles:*
 b *“Por que sois covardes?”*
 c *Ainda não tendes fé?”*

E uma nova linha divisória deve ser traçada para separar essa repreensão (ou questionamento?) de Jesus aos discípulos que, por sua vez, estão no centro da ação narrada na última seqüência dessa períclope:

- 41 a καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
 b καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους,
 c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν
 d ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

- 41 a *E ficaram muito amedrontados*
 b *e diziam uns aos outros:*
 c *“Quem é este, afinal,*
 d *pois até o vento e o mar obedecem a ele?”*

Cada seqüência assim definida deve ser numerada, para tornar mais fácil qualquer referimento a ela no decorrer de nosso estudo. Uma vez estabelecidas e numeradas as seqüências, neste caso, a partir dos sujeitos e das ações que desempenham, devemos atribuir a cada seqüência um subtítulo que expresse a função de tal subunidade no conjunto da perícopa. Não se trata de fazer um resumo, nem de repetir com outras palavras o que já fora dito nos segmentos. Trata-se, ao contrário, de evidenciar as relações das seqüências entre si e com o conjunto total do texto. Essa talvez seja a parte mais difícil desse procedimento, pois sua precisão depende da reta percepção da dinâmica do texto, bem como dela dependem também várias conclusões que o exegeta tirará ao longo de seu trabalho.

Para a perícopa que estamos estudando, a partir dos sujeitos e de suas ações, podemos montar o seguinte quadro, no qual observamos a numeração das seqüências (coluna da esquerda), a divisão do texto segmentado (coluna central) e os títulos que atribuímos a cada seqüência (coluna da direita):

	Mc 4,35-41	os sujeitos e suas ações ⁶
1	35a Καὶ λέγει αὐτοῖς b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ c ὀψίας γενομένης, d Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.	Jesus: <i>iniciativa de atravessar</i>
2	36a καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ.	os discípulos: <i>iniciativa de levar Jesus</i>
3	d καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.	os outros barcos
4	37a καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου, b καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον, c ὥστε ἤδη γειμίζεσθαι τὸ πλοῖον.	a tempestade: <i>atividade</i> [descrição]
5	38a, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον a ₂ καθεῦδων.	Jesus: <i>inatividade</i>
6	c καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν d καὶ λέγουσιν αὐτῷ. e Διδάσκαλε, f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα.	os discípulos: <i>repreensão</i> ["súplica"]
7	39a καὶ διεγερθεὶς b ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ c καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, d Σιώπα, e πεφίμωσο.	Jesus: <i>atividade</i> [intervenção]
8	f καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος g καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	a tempestade: <i>inatividade</i> [efeito]
9	40a καὶ εἶπεν αὐτοῖς, b Τί δειλοί ἐστε; c οὐπω ἔχετε πίστιν;	Jesus: <i>repreensão</i>
10	41a καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν b καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν d ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;	os discípulos: <i>medo</i> [reação]

⁶ Nesta coluna aparecem alguns termos entre colchetes e em negrito. Eles indicam elementos típicos das narrativas que pertencem ao gênero literário chamado "relato de milagre". A crítica dos gêneros literários será estudada no próximo capítulo deste livro. Por ora, basta notar que alguns elementos que compõem esta estrutura aparecerão também em outros relatos formalmente semelhantes.

A tradução:

	Mc 4,35-41	os sujeitos e suas ações
1	35a <i>E diz a eles</i> b <i>naquele dia</i> c <i>quando se fez tarde:</i> d <i>"Atravessemos para a outra margem".</i>	Jesus: <i>iniciativa de atravessar</i>
2	36a <i>e, tendo eles despedido a multidão,</i> b <i>tomam-no consigo</i> c <i>como estava no barco,</i>	os discípulos: <i>iniciativa de levar Jesus</i>
3	d <i>e havia outros barcos com ele.</i>	os outros barcos
4	37a <i>E acontece grande tempestade de vento</i> b <i>e as ondas lançavam-se para dentro do barco,</i> c <i>a ponto de já ficar cheio o barco.</i>	a tempestade: <i>atividade</i> [descrição]
5	38a ₁ <i>E ele estava na popa,</i> b <i>sobre o travesseiro,</i> a ₂ <i>dormindo.</i>	Jesus: <i>inatividade</i>
6	c <i>E o despertam</i> d <i>e dizem a ele:</i> e <i>"Mestre,</i> f <i>não importa a ti que pereçamos?"</i>	os discípulos: <i>repreensão</i> ["súplica"]
7	39a <i>E, tendo-se levantado,</i> b <i>repreendeu ao vento</i> c <i>e disse ao mar:</i> d <i>"Fica quieto!</i> e <i>Fica amordaçado!"</i>	Jesus: <i>atividade</i> [Intervenção]
8	f <i>E o vento cessou</i> g <i>e aconteceu grande bonança.</i>	a tempestade: <i>inatividade</i> [efeito]
9	40a <i>E disse a eles:</i> b <i>"Por que sois covardes?</i> c <i>Ainda não tendes fé?"</i>	Jesus: <i>repreensão</i>
10	41a <i>E ficaram muito amedrontados</i> b <i>e diziam uns aos outros:</i> c <i>"Quem é este, afinal,</i> d <i>pois até o vento e o mar obedecem a ele?"</i>	os discípulos: <i>medo</i> [reação]

Disséramos, no entanto, que o mesmo texto oferece inúmeras possibilidades de leitura que podem definir mais de uma estrutura literária. Mc 4,35-41 oferece-nos outras duas.

Voltemos nossa atenção para a forma como o texto trata os vários personagens que nele aparecem e como eles se relacionam entre si. Estamos diante de um texto em que encontramos sempre a definição de dois actantes que se distinguem ou se confrontam. Por isso, decidimos chamar esta nova estrutura de "os pares de opostos". Uma nova estrutura, na qual são definidas oito seqüências, que se articulam de modo diferente em relação à estrutura "os sujeitos e suas ações". Como fizéramos na estruturação anterior, cada nova seqüência deve ser evidenciada por linhas horizontais. E, para não confundir as seqüências desta segunda estrutura com as da anterior, passamos a designá-las por letras maiúsculas.

35 a Καὶ λέγει αὐτοῖς
b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
c ὀψίας γενομένης,
d Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.
36 a καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον

35 a *E diz a eles*
b *naquele dia,*
c *quando se fez tarde:*
d *"Atravessemos para a outra margem".*
36 a *E, tendo eles despedido a multidão,*

Nesses segmentos, aos quais atribuiremos a letra A, o texto insiste em diferenciar da multidão aqueles que participarão do milagre, os discípulos. Algo semelhante se dá nos dois próximos segmentos,

36 b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν
c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ,
d καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.

36 b *tomam-no consigo*
c *como estava no barco,*
d *e havia outros barcos com ele.*

nos quais se estabelece a distinção entre o barco em que Jesus está e outros barcos. Será a seqüência A'.

A partir de então, o texto se concentra no barco de Jesus.

- 37 a καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου,
b καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον,
c ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.
38 a₁ καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ
b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον
a₂ καθεύδων.
37 a *E acontece grande tempestade de vento*
b *e as ondas lançavam-se para dentro do barco*
c *a ponto de já ficar cheio o barco.*
38 a₁ *E ele estava na popa,*
b *sobre o travesseiro,*
a₂ *dormindo.*

Essa nova seqüência (B) exprõe um primeiro confronto entre a tempestade e (o barco de) Jesus. Também os discípulos entrarão em conflito com Jesus na próxima seqüência (C):

- 38 c καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν
d καὶ λέγουσιν αὐτῷ,
e Διδάσκαλε,
f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;
38 c *E despertam-no*
d *e dizem a ele:*
e *“Mestre,*
f *não importa a ti que pereçamos?”*

Cada um desses conflitos tende a uma resolução. Assim, os segmentos

- 39 a καὶ διεγερθεὶς
b ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ
c καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,
d Σιώπα,
e πεφίμωσο.

- 39 a *E, tendo-se levantado,*
b *repreendeu ao vento*
c *e disse ao mar:*
d *“Fica quieto!*
e *Fica amordaçado!”*

recebem a letra B', pois apresentam Jesus que faz frente à tempestade. O efeito produzido é expresso nos segmentos

- 39 f καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος
g καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.
39 f *E o vento cessou*
g *e aconteceu grande bonança.*

que recebem uma letra D.

A resolução do segundo conflito está em

- 40 a καὶ εἶπεν αὐτοῖς,
b Τί δειλοί ἐστε;
c οὐπω ἔχετε πίστιν;
40 a *E disse a eles:*
b *“Por que sois covardes?”*
c *Ainda não tendes fé?”*

seqüência à qual atribuímos a letra C', e cujo efeito é apresentado em

- 41 a καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
b καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους,
c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν
d ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;
41 a *E ficaram muito amedrontados*
b *e diziam uns aos outros:*
c *“Quem é este, afinal,*
d *pois até o vento e o mar obedecem a ele?”*

seqüência que demarcamos com D'.

Montando um segundo quadro com essa nova estrutura, temos:

	Mc 4,35-41	os pares de opostos
A	35a και λέγει αὐτοῖς b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ c ὄψιας γενομένης, d Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν. 36a και ἀφέντες τὸν ὄχλον	1ª distinção: <i>os discípulos e a multidão</i>
A'	b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, d και ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.	2ª distinção: <i>(o barco de) Jesus e os outros barcos</i>
B	37a και γίνεται καιλαψ μεγάλη ἀνέμου, b και τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, c ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον. 38a, και αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον a, καθεύδων.	1º conflito: <i>a tempestade versus (o barco de) Jesus</i>
C	c και ἐγείρουσιν αὐτὸν d και λέγουσιν αὐτῷ, e Διδάσκαλε, f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;	2º conflito: <i>os discípulos versus Jesus</i>
B'	39a και διεγερθεὶς b ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ c και εἶπεν τῇ θαλάσῃ, d Σιώπα, e πεφίμωσο.	resolução do 1º conflito: <i>Jesus versus a tempestade</i>
D	f και ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος g και ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	1º efeito: <i>bonança</i>
C'	40a και εἶπεν αὐτοῖς, b Τί δειλοὶ ἐστε; c οὕτω ἔχετε πίστιν;	resolução do 2º conflito: <i>Jesus versus os discípulos</i>
D'	41a και ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν b και ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν d ὅτι και ὁ ἄνεμος και ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;	2º efeito: <i>medo</i>

A tradução:

	Mc 4,35-41	os pares de opostos
A	35a <i>E diz a eles</i> b <i>naquele dia</i> c <i>quando se fez tarde:</i> d <i>"Atravesemos para a outra margem".</i> 36a <i>e, tendo eles despedido a multidão,</i>	1ª distinção: <i>os discípulos e a multidão</i>
A'	b <i>tomam-no consigo</i> c <i>como estava no barco,</i> d <i>e havia outros barcos com ele.</i>	2ª distinção: <i>(o barco de) Jesus e os outros barcos</i>
B	37a <i>E acontece grande tempestade de vento</i> b <i>e as ondas lançavam-se para dentro do barco,</i> c <i>a ponto de já ficar cheio o barco.</i> 38a ₁ <i>E ele estava na popa,</i> b <i>sobre o traveseiro,</i> a ₂ <i>dormindo.</i>	1º conflito: <i>a tempestade versus (o barco de) Jesus</i>
C	c <i>E o despertam</i> d <i>e dizem a ele:</i> e <i>"Mestre,</i> f <i>não importa a ti que pereçamos?"</i> .	2º conflito: <i>os discípulos versus Jesus</i>
B'	39a <i>E, tendo-se levantado,</i> b <i>repreendeu ao vento</i> c <i>e disse ao mar:</i> d <i>"Fica quieto!</i> e <i>Fica amordaçado!"</i>	resolução do 1º conflito: <i>Jesus versus a tempestade</i>
D	f <i>E o vento cessou</i> g <i>e aconteceu grande bonança.</i>	1º efeito: <i>bonança</i>
C'	40a <i>E disse a eles:</i> b <i>"Por que sois covardes?</i> c <i>Ainda não tendes fé?"</i>	resolução do 2º conflito: <i>Jesus versus os discípulos</i>
D'	41a <i>E ficaram muito amedrontados</i> b <i>e diziam uns aos outros:</i> c <i>"Quem é este, afinal,</i> d <i>pois até o vento e o mar obedecem a ele?"</i>	2º efeito: <i>medo</i>

Uma terceira estrutura pode ser definida a partir do que optamos denominar “o foco da atenção”, que pode ser assim definido: para onde o redator quer direcionar nossos olhares. Nesta ulterior estrutura, definem-se três seqüências.

A primeira, leva-nos, em um movimento de tipo “zoom”, de fora para dentro do barco (a outra margem — a multidão — os outros barcos — a tempestade de fora para dentro do barco — na popa sobre o travesseiro). Assinalamo-la com a letra α :

- 35 a Καὶ λέγει αὐτοῖς
 b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
 c ὀψίας γενομένης,
 d Διέλωμεν εἰς τὸ πέραν.
 36 a καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον
 b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν
 c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ,
 d καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ.
 37 a καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου,
 b καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον,
 c ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.
 38 a₁ καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ
 b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον
 a₂ καθεύδων.
 35 a *E diz a eles*
 b *naquele dia*
 c *quando se fez tarde:*
 d *“Atravessemos para a outra margem”.*
 36 a *e, tendo eles despedido a multidão,*
 b *tomam-no consigo*
 c *como estava no barco,*
 d *e havia outros barcos com ele.*
 37 a *E acontece grande tempestade de vento*
 b *e as ondas lançavam-se para dentro do barco,*
 c *a ponto de já ficar cheio o barco.*

- 38 a₁ *E ele estava na popa,*
 b *sobre o travesseiro,*
 a₂ *dormindo.*

A seqüência β , constituída pelos segmentos

- 38 c καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν
 d καὶ λέγουσιν αὐτῷ,
 e Διδάσκαλε,
 f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;
 39 a καὶ διεγερθεὶς
 b ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ
 c καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,
 d Σιώπα,
 e πεφίμωσο.
 f καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος
 g καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.
 38 c *E despertam-no*
 d *e dizem a ele:*
 e *“Mestre,*
 f *não importa a ti que pereçamos?”*
 39 a *E, tendo-se levantado,*
 b *repreendeu ao vento*
 c *e disse ao mar:*
 d *“Fica quieto!”*
 e *Fica amordaçado!”*
 f *E o vento cessou*
 g *e aconteceu grande bonança.*

leva-nos, em um movimento contrário, de dentro para fora do barco (Jesus e os discípulos no barco — ordem à tempestade desde dentro do barco — a (não) tempestade em todo o lago)

Por fim, uma última seqüência γ nos arremessa para dentro das consciências dos personagens envolvidos no relato (o julgamento de Jesus e a perplexidade dos discípulos).

- 40 a καὶ εἶπεν αὐτοῖς,
 b Τί δειλοί ἐστε;
 c οὐπω ἔχετε πίστιν;
 41 a καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
 b καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους,
 c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν
 d ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;
- 40 a *E disse a eles:*
 b *“Por que sois covardes?*
 c *Ainda não tendes fé?”*
 41 a *E ficaram muito amedrontados*
 b *e diziam uns aos outros:*
 c *“Quem é este, afinal,*
 d *pois até o vento e o mar obedecem a ele?”*

E, em decorrência, podemos montar novo quadro:

	Mc 4,35-41	o foco da atenção
α	35a Καὶ λέγει αὐτοῖς b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ c ὅψιας γενομένης, d Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν. 36a καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, d καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ. 37a καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου, b καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον, c ὥστε ἦδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον. 38a, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον a ₂ καθεύδων.	Movimento de fora para dentro: <i>a outra margem</i> <i>a multidão</i> <i>os outros barcos</i> <i>a tempestade de fora para dentro do barco</i> <i>na popa sobre o traveseiro</i>
β	c καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν d καὶ λέγουσιν αὐτῷ, e Διδάσκαλε, f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; 39a καὶ διεγερθεὶς b ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ c καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, d Σιώπα, e πεφίμωσο. f καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος g καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	Movimento de dentro para fora: <i>Jesus e os discípulos no barco</i> <i>a tempestade desde o barco</i> <i>a tempestade no lago</i>
γ	40a καὶ εἶπεν αὐτοῖς, b Τί δειλοί ἐστε; c οὐπω ἔχετε πίστιν; 41a καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν b καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν d ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;	dentro das consciências: <i>o julgamento de Jesus</i> <i>a perplexidade dos discípulos</i>

A tradução:

	Mc 4,35-41	o foco da atenção
α	<p>35a <i>E diz a eles</i> b <i>naquele dia</i> c <i>quando se fez tarde:</i> d <i>"Atravessemos para a outra margem".</i> 36a <i>e, tendo eles despedido a multidão,</i> b <i>tomam-no consigo</i> c <i>como estava no barco,</i> d <i>e havia outros barcos com ele.</i> 37a <i>E acontece grande tempestade de vento</i> b <i>e as ondas lançavam-se para dentro do barco.</i> c <i>a ponto de já ficar cheio o barco.</i> 38a, <i>E ele estava na popa,</i> b <i>sobre o travesseiro,</i> a, <i>dormindo.</i></p>	<p>Movimento de fora para dentro: <i>a outra margem</i> <i>a multidão</i> <i>os outros barcos</i> <i>a tempestade de fora para dentro do barco</i> <i>na popa sobre o travesseiro</i></p>
β	<p>c <i>E o despertam</i> d <i>e dizem a ele:</i> e <i>"Mestre,</i> f <i>não importa a ti que pereçamos?"</i> 39a <i>E, tendo-se levantado,</i> b <i>repreendeu ao vento</i> c <i>e disse ao mar:</i> d <i>"Fica quieto!</i> e <i>Fica amordaçado!"</i> f <i>E o vento cessou</i> g <i>e aconteceu grande bonança.</i></p>	<p>Movimento de dentro para fora: <i>Jesus e os discípulos no barco</i> <i>a tempestade desde o barco</i> <i>a tempestade no lago</i></p>
γ	<p>40a <i>E disse a eles:</i> b <i>"Por que sois covardes?</i> c <i>Ainda não tendes fé?"</i> 41a <i>E ficaram muito amedrontados</i> b <i>e diziam uns aos outros:</i> c <i>"Quem é este, afinal,</i> d <i>pois até o vento e o mar obedecem a ele?"</i></p>	<p>dentro das consciências: <i>o julgamento de Jesus</i> <i>a perplexidade dos discípulos</i></p>

A exemplo do que fora a explicitação detalhada do procedimento de segmentação de um texto, também a estruturação foi apresentada didaticamente, para que o leitor que está sendo iniciado na exegese bíblica possa assimilar os múltiplos critérios que regem essa etapa do trabalho. E, como já havíamos alertado naquela ocasião, na apresentação de um trabalho acadêmico, não será necessário justificar a definição de cada nova sequência. Basta apresentar o quadro com o texto já estruturado. Em nosso caso, como temos três estruturas, será necessário elaborar um quarto quadro, no qual as três estruturas apareçam justapostas. Algo assim:

		Mc 4,35-41	os sujeitos e suas ações	os pares de opostos	o foco da atenção
X	1	35a Καὶ λέγει αὐτοῖς b ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ c ὄψις γενομένης, d Διέλωμεν εἰς τὸ πέραν.	Jesus: iniciativa de atravessar	1ª distinção: os discípulos e a multidão	movimento de fora para dentro: a outra margem
	2	36a καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον b παραλαμβάνουσιν αὐτὸν c ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ.	os discípulos: iniciativa de levar Jesus	A	a multidão
	3	d καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.	os outros barcos	2ª distinção: (o barco de) Jesus e os outros barcos	os outros barcos
Y	4	37a καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου, b καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον, c ὥστε ἦδη γεμίσεισθαι τὸ πλοῖον.	a tempestade: atividade [descrição]	1º conflito: a tempestade versus (o barco de) Jesus	a tempestade de fora para dentro do barco
	5	38a, καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ b ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον a ₂ καθεύδων.	Jesus: inatividade	B	na popa sobre o travesseiro α
	6	c καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν d καὶ λέγουσιν αὐτῷ, e Διδάσκαλε, f οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;	os discípulos: repreensão ["súplica"]	2º conflito: os discípulos versus Jesus	movimento de dentro para fora: Jesus e os discípulos no barco
	7	39a καὶ διεγερθεὶς b ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ c καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ, d Σιώπα, e πεφύμισσο.	Jesus: atividade [Intervenção]	resolução do 1º conflito: Jesus versus a tempestade	a tempestade desde o barco
	8	f καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος g καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	a tempestade: inatividade [efeito]	1º efeito: bonança	a tempestade no lago β
Z	9	40a καὶ εἶπεν αὐτοῖς, b Τί δειλοὶ ἔστε; c οὕτω ἔχετε πίστιν;	Jesus: repreensão	resolução do 2º conflito: Jesus versus os discípulos	dentro das consciências: o julgamento de Jesus
	10	41a καὶ ἐφοβήθησαν φόβου μέγαν b καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, c Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν d ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;	os discípulos: medo [reação]	2º efeito: medo	a perplexidade dos discípulos γ

A tradução:

		Mc 4,35-41	os sujeitos e suas ações	os pares de opostos	o foco da atenção
X	1	35a <i>E diz a eles</i> b <i>naquele dia</i> c <i>quando se fez tarde:</i> d <i>"Atravessemos para a outra margem".</i>	Jesus: iniciativa de atravessar	1ª distinção: os discípulos e a multidão	movimento de fora para dentro: a outra margem
	2	36a <i>e, tendo eles despedido a multidão,</i> b <i>tomam-no consigo</i> c <i>como estava no barco,</i>	os discípulos: iniciativa de levar Jesus	A	a multidão
	3	d <i>e havia outros barcos com ele.</i>	os outros barcos	2ª distinção: (o barco de) Jesus e os outros barcos	os outros barcos
Y	4	37a <i>E acontece grande tempestade de vento</i> b <i>e as ondas lançavam-se para dentro do barco,</i> c <i>a ponto de já ficar cheio o barco.</i>	a tempestade: atividade [descrição]	1º conflito: a tempestade versus (o barco de) Jesus	a tempestade de fora para dentro do barco
	5	38a ₁ <i>E ele estava na popa,</i> b <i>sobre o travesseiro,</i> a ₂ <i>dormindo.</i>	Jesus: inatividade	B	na popa sobre o travesseiro α
	6	c <i>E o despertam</i> d <i>e dizem a ele:</i> e <i>"Mestre,</i> f <i>não importa a ti que pereçamos?"</i>	os discípulos: repreensão ["súplica"]	2º conflito: os discípulos versus Jesus	movimento de dentro para fora: Jesus e os discípulos no barco
	7	39a <i>E, tendo-se levantado,</i> b <i>repreendeu ao vento</i> c <i>e disse ao mar:</i> d <i>"Fica quieto!</i> e <i>Fica amordaçado!"</i>	Jesus: atividade [Intervenção]	resolução do 1º conflito: Jesus versus a tempestade	a tempestade desde o barco
	8	f <i>E o vento cessou</i> g <i>e aconteceu grande bonança.</i>	a tempestade: inatividade [efeito]	1º efeito: bonança	a tempestade no lago β
Z	9	40a <i>E disse a eles:</i> b <i>"Por que sois covardes?</i> c <i>Ainda não tendes fé?"</i>	Jesus: repreensão	resolução do 2º conflito: Jesus versus os discípulos	dentro das consciências: o julgamento de Jesus
	10	41a <i>E ficaram muito amedrontados</i> b <i>e diziam uns aos outros:</i> c <i>"Quem é este, afinal,</i> d <i>pois até o vento e o mar obedecem a ele?"</i>	os discípulos: medo [reação]	2º efeito: medo	a perplexidade dos discípulos γ

Sob o risco de nos tornarmos repetitivos, tornamos a alertar o leitor sobre dois erros muito freqüentes no trabalho de quem está iniciando a aplicação do procedimento de estruturação de textos bíblicos. O primeiro erro é transpor mecanicamente informações de uma estrutura para outra. Embora as estruturas possam interagir, é necessário distinguir claramente o que pertence a cada uma delas, e só depois de analisá-las individualmente, estudar suas relações recíprocas.

O outro erro, também já acenado e que devemos insistir veementemente em que seja evitado, é o de tomar as estruturas que acabamos de definir em nosso exemplo (os sujeitos e suas ações; os pares de opostos; o foco da atenção) e aplicá-las, por vezes até acriticamente, a todo e qualquer texto. Em outras palavras, repetimos: estas estruturas, com estes títulos, são **exclusivas deste texto**, e se aplicam desta maneira **somente a este texto**. É claro que qualquer texto narrativo contará com sujeitos que realizam uma ação (tal é a essência da narrativa), mas... será essa necessariamente a estrutura fundamental de qualquer narrativa?

Como já afirmamos anteriormente, o exegeta deve se deixar conduzir pelo texto. As estruturas e os critérios que as definem variam de texto para texto, de acordo com o estilo e a competência do autor / redator. E mesmo que operemos a estruturação das versões de Mateus e Lucas, vamos notar que cada uma delas apresenta diferenças que não podemos desconsiderar.

3.3.2. Análise da macroestrutura

Uma vez definidas as estruturas, devemos estudar como os vários blocos ou seqüências se relacionam entre si: trata-se da “análise da macroestrutura”. A “análise da microestrutura” preocupa-se com a interação dos elementos dentro de cada seqüência⁷.

⁷ Nosso exemplo não nos oferece elementos para a análise da microestrutura. Vamos nos limitar, portanto, à macroestrutura.

a) Os sujeitos e suas ações⁸:

Na coluna “os sujeitos e suas ações” encontramos, como sabemos, breves frases que evidenciam a função de tal subunidade no conjunto da perícopes e que, portanto, estabelecem a estrutura básica do texto.

As três primeiras seqüências devem ser consideradas com muita atenção, para não nos deixarmos enganar. O primeiro perigo é ver entre as seqüências 1 e 2 (assinaladas com uma letra X na última coluna da esquerda) uma relação de ordem e obediência: Jesus ordena atravessar para a outra margem do lago e os discípulos “obedecem”. No entanto, uma leitura mais atenta nos revela que há, na realidade, uma justaposição de duas iniciativas:

- 1: a iniciativa de Jesus: ele *decide* atravessar para a outra margem;
- 2: a iniciativa dos discípulos: eles o *tomam consigo* como estava no barco.

Não ordem e obediência, mas tensão e inconsistência na trama. Afinal, de quem, verdadeiramente, é a iniciativa? De Jesus ou dos discípulos? Devemos deixar tal questão em aberto, neste momento, pois precisaremos das ferramentas fornecidas pela crítica literária e pela crítica da redação para respondê-la.

Igualmente, a seqüência 3 merece especial cuidado: ela parece conter apenas uma informação circunstancial, sem nenhuma relevância, pois esses “*outros barcos*” desaparecerão em seguida. Numa primeira leitura, somos tentados a ver em tal particular um exemplo do recurso narrativo chamado “economia do relato”, um artifício literário que faz permanecer em cena apenas os elementos essenciais: tudo o que é supérfluo e serve tão-só para contextualizar ou dar verosimilhança ao episódio desaparece sem maiores comentários. No entanto, também esta é uma questão que deveremos, por ora, deixar em aberto. Retornaremos a ela em dois momentos mais adiante, por ocasião da análise sintática e ao tratarmos da crítica literária, nos quais

⁸ Seguiremos de perto, embora operando algumas modificações, a análise de STENGER, op. cit. pp. 151-157.

vamos procurar dar outra explicação para a referência “*en passant*” a esses outros barcos, que não desempenham nenhuma função no narrado.

Do ponto de vista dos sujeitos, as seqüências 4-8 formam um quiasmo (mesmos elementos, em ordem inversa). Do ponto de vista das ações, temos um paralelismo⁹ (mesmos elementos, mesma ordem). Como resultado, temos um movimento de reversão ou inversão: a grande tempestade de vento e as ondas (seqüência 4) transformam-se, respectivamente, em vento calado e grande bonança (seqüência 8). Isso só é possível graças a outro movimento de reversão: Jesus, que estava dormindo (seqüência 5), levanta-se e ameaça o vento e o mar (seqüência 7). São, portanto, dois pares de seqüências opostas:

4 x 5: a atividade da tempestade *versus* a inatividade de Jesus;

7 x 8: a atividade de Jesus *versus* a inatividade da tempestade.

No centro desse quiasmo, um elemento isolado (seqüência 6) que desencadeia o movimento de inversão, isto é, como fator que provoca as mudanças. Trata-se da repreensão que os discípulos fazem a Jesus e que revela outra contraposição que devemos notar: de um lado, a tranqüilidade de Jesus (que, incrivelmente, consegue dormir durante uma tempestade, com as ondas alagando todo o barco!); de outro lado, a intranqüilidade dos discípulos (que já se consideram condenados a perecer).

Acrescentemos ainda os verbos pelos quais se exprimem as ações e obteremos o seguinte esquema:

seqüências	sujeitos (quiasmo)	ações (paralelismo)	verbos (quiasmo, a partir dos sujeitos)
4	tempestade	atividade	γίνεται - ἐπέβαλλον
5	Jesus	inatividade	ἦν καθεύδων
6	discípulos	repreensão	ἐγείρουσιν - λέγουσιν
7	Jesus	atividade	διεγερθεῖς - ἐπετίμησεν - εἶπεν
8	tempestade	inatividade	ἑκόπασεν - ἐγένετο

A tradução:

seqüências	sujeitos (quiasmo)	ações (paralelismo)	verbos (quiasmo, a partir dos sujeitos)
4	tempestade	atividade	acontece - lançavam-se
5	Jesus	inatividade	estava dormindo
6	discípulos	repreensão	despertam - dizem
7	Jesus	atividade	tendo-se levantado - repreendeu - disse
8	tempestade	inatividade	cessou - aconteceu

É entre as seqüências 7-8 que devemos ver uma relação de ordem e obediência: na seqüência 7, Jesus repreende o vento e ordena ao mar que se aquiete, e estes obedecem na seqüência 8.

Todo esse movimento de inversão (seqüências 4-8) assinalamos com uma letra Y.

Na seqüência 9, a pergunta de Jesus interpreta a repreensão feita pelos discípulos (seqüência 6) como motivada pela falta de fé. No entanto, a seqüência 10 insiste no termo φόβος [*medo*]. Devemos, então, perguntar: Qual a causa desse medo dos discípulos? Jesus e sua autoridade sobre a tempestade, ou a repreensão que dele receberam? À luz do questionamento expresso na seqüência 10, parece pouco provável que o medo dos

⁹ Esses dois recursos estilísticos (quiasmo e paralelismo) pertencem a um grupo maior de analogias matemáticas que constituem uma das bases da poesia hebraica. Oportunamente, iremos estudá-los com maiores detalhes.

discípulos seja provocado pela repreensão que Jesus a eles dirige. Por conseguinte, melhor considerar a seqüência 10 como conclusão e arremate do bloco assinalado com Y. Por isso, assinalamo-la com uma letra Z, mas deixamos a seqüência 9 sem nenhuma assinalação.

b) Os pares de opostos:

Voltemos, agora, nossa atenção para a forma como o texto trata os vários personagens que nele aparecem e como eles se relacionam entre si. Como vimos, estamos diante de um texto em que encontramos sempre a definição de actantes que se distinguem ou se confrontam.

Nossa perícope começa com o estabelecimento de duas distinções, que se desenvolve nas seqüências que ora designamos A e A'. Na seqüência A, definem-se dois grupos distintos: os discípulos de Jesus e a multidão. Somente o primeiro estará envolvido no desenvolvimento da narrativa. A segunda distinção, expressa na seqüência A', exerce uma função ambígua, pois, ao mesmo tempo em que evidencia a presença de outros barcos, que não são o de Jesus, opera também uma fusão de elementos. Com efeito, deve-se perguntar: A quem ou a que se refere a locução μετ' αὐτοῦ [*com ele*]? A Jesus ou ao barco no qual Jesus se encontra? E a resposta parece ser "a ambos". Ou seja, uma ambigüidade proposital, que irá fornecer a base para um dos conflitos que em breve discutiremos.

A partir de então, distinguem-se pares com um relacionamento conflituoso que tende a uma resolução, mediante a palavra de Jesus. O primeiro conflito está expresso na seqüência B: a tempestade investe contra o barco no qual Jesus repousa. Reforça-se a idéia de confusão entre Jesus e o barco: Jesus está na popa, sobre o travesseiro do timoneiro. Esse dado poderia ter aparecido antes de se falar das ondas que encham o barco. Mas a ordem do texto não é aleatória: as ondas querem encher o barco, ocupar o espaço onde Jesus está. Apenas um deles pode continuar dentro do barco, ou as ondas ou Jesus.

A seqüência C descreve outro conflito: também os discípulos investem contra Jesus. Em lugar da petição ou súplica que

seria de se esperar em relatos de milagre, os discípulos repreendem a tranqüilidade (inatividade) de Jesus e interpretam-na como indiferença com o que está acontecendo (οὐ μέλλει σοι...; [*não importa a ti...?*]).

A mudança de atitude de Jesus, de inativo para ativo, encaminha os dois conflitos para suas respectivas resoluções. Em primeiro lugar, na seqüência B', Jesus se levanta para repreender / ameaçar a tempestade e o mar. Como primeiro efeito desse enfrentamento, os elementos cósmicos são reduzidos à inatividade, fato expresso na seqüência D. Jesus dará uma resposta ao segundo conflito na seqüência C', ao devolver a repreensão a seus discípulos e considerá-los covardes e sem fé.

A seqüência D' reporta o medo que se apodera dos discípulos. Tal medo, porém, não é motivado pela repreensão de Jesus, e sim pelo milagre. Trata-se, portanto, de um segundo efeito da resolução do primeiro conflito, conforme a estrutura anterior (os sujeitos e suas ações) já havia demonstrado.

Resumindo, se na estrutura dos sujeitos e das ações prevalecia um quiasmo construído sobre um esquema típico de relato de milagre, na estrutura dos opostos, temos um paralelismo, a saber:

A	os discípulos e a multidão
A'	a barca de Jesus e os outros barcos
B	a tempestade <i>versus</i> Jesus
C	os discípulos <i>versus</i> Jesus
B'	Jesus <i>versus</i> a tempestade
D	1º efeito
C'	Jesus <i>versus</i> os discípulos
D'	2º efeito

c) O foco da atenção

A última coluna da direita coloca em evidência a focalização operada pela narrativa. Esta estrutura tem a finalidade de, como em uma tomada de cena cinematográfica, direcionar nossos olhares para onde a ação se desenrola. Designamos, agora, as seqüências com letras gregas. A exemplo da exposição da estrutura anterior, manteremos a numeração entre parênteses.

A princípio, seqüência α , temos um movimento de fora para dentro. Como em um “zoom”, partindo de um ambiente mais geral, que inclui também a outra margem do mar da Galiléia, somos levados até o interior do barco onde Jesus está, e mais precisamente até a popa, onde ele dorme sobre o travesseiro. Como em um afunilamento, nossa atenção é levada a considerar somente Jesus; todo o resto fica de fora.

Esquemáticamente, temos:

a outra margem	nesta margem,	sobre o lago,	Dentro do	na popa, sobre
	a multidão	os outros barcos	barco de Jesus,	o travesseiro,
		a tempestade	Jesus	

O segundo movimento processa-se na seqüência β e é inverso ao primeiro: desde dentro do barco de Jesus nossos olhares são direcionados para a totalidade do mar da Galiléia, no qual também reina a bonança, depois da intervenção de Jesus: do enfrentamento entre Jesus e a tempestade, que ocorre dentro do barco, brota o triunfo de Jesus que se expande por todo o lago em forma de grande bonança.

Os outros barcos não reaparecem neste movimento de dentro para fora. Antes, é a totalidade do lago que é considerada. Assim, afastando-se do barco de Jesus, a câmera cinematográfica de Marcos dá uma visão panorâmica de todo o mar da Galiléia e provoca uma desfocalização que encerra o segundo movimento dessa estrutura.

Esquemáticamente:

dentro do barco,	do interior do barco,	em todo o lago,
Jesus e os discípulos	Jesus repreende a tempestade	triunfo sobre a tempestade

Bruscamente, somos relançados para o interior do barco, mas, desta vez, para dentro da própria consciência dos personagens que compõem o par de opostos da seqüência γ : Jesus e os discípulos. No julgamento do Mestre, os discípulos são considerados covardes e sem fé. Por outro lado, na consciência dos discípulos, reina a perplexidade e a desorientação.

d) Concluindo a análise da macroestrutura:

A narrativa desse milagre termina com a interrogação acerca da identidade de Jesus, interrogação esta que fica em aberto. Quando tratarmos da crítica da redação, veremos mais profundamente como a questão da autoridade e do messianismo de Jesus estabelece relações entre essas perícopes e outras do mesmo evangelho.

Por ora, devemos ter claro as razões que levam Marcos a deixar em aberto o questionamento final. Sob o pretexto de ser uma pergunta que os discípulos dirigem-se mutuamente, Marcos quer questionar seu leitor. No entanto, a resposta já fora construída ao longo do relato e se faz presente, de alguma forma, em todas as estruturas. Em outras palavras, sob três aspectos diferentes, Mc 4,35-41 quer levar-nos a refletir sobre a identidade de Jesus:

- o sujeito e suas ações: Como Jesus age? Suas ações, que dizem a respeito de sua identidade?
- os pares de opostos: Com quem Jesus se relaciona? Como a identidade de Jesus fica atestada em meio aos conflitos?
- o foco da atenção: Como a identidade de Jesus é percebida e reconhecida? Como reagir diante dela?

3.4. Exercícios

A fim de averiguarmos nossa compreensão do procedimento que acabamos de expor, pratiquemos com as perícopes que conhecemos desde a crítica textual:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

Além desses, podemos sugerir alguns outros: Sl 8; Ez 37,1-14; Mc 16,1-8.9-20; Lc 22,14-20.

4. ANÁLISE LINGÜÍSTICA

Chegamos ao momento de analisar o vocabulário utilizado pelo autor e as características gramaticais de determinado texto. Para tanto, não basta conhecer o significado genérico das palavras, nem conseguir analisar morfologicamente os verbos. É necessário saber utilizar estas informações e extrair delas algo relevante para a interpretação da unidade literária que estamos analisando. Lembremo-nos que o sentido de um texto vai além da mera articulação de palavras. Antes, entram em jogo a sintaxe e a semântica. As regras de ambas podem ser respeitadas ou reinventadas, segundo a competência do autor.

Na etapa anterior de nosso trabalho, vimos como as frases se articulam para formar as seqüências. A partir de agora, queremos saber como as palavras se articulam para formar as frases.

Para tanto, precisaremos lançar mão de algumas ferramentas: dicionários (teológicos, exegéticos e das línguas bíblicas), gramáticas, estatísticas e concordâncias (em grego e em hebraico). Além disso, é sempre bom ter ao nosso alcance lápis de cor, papel quadriculado, fichas para indexar palavras, régua.

Estamos para iniciar uma etapa minuciosa do trabalho exegético, mas isso não nos deve intimidar. Por isso, procuremos esclarecer os objetivos ora buscados. A análise lingüística aponta em mais de uma direção ao mesmo tempo, pois possui três facetas:

- a) Análise lexicográfica: estudo do vocabulário;
- b) Análise sintática: estudo da gramática;
- c) Análise estilística: estudo das figuras de linguagem.

A ordem dessas abordagens não necessariamente deve ser essa. Nossa exposição segue um critério metodológico. No texto, com efeito, tudo acontece simultaneamente. E mesmo ao realizar tais análises, determinada informação colhida em uma pode esclarecer ou questionar dados levantados em outra: uma informação gramatical, por exemplo, pode lançar luz sobre a significação de um termo ou tempo verbal. O importante é manter a coerência e a clareza e não deixar que as idéias simplesmente “atrassem” de uma para outra abordagem.

5. ANÁLISE LEXICOGRÁFICA

O vocabulário utilizado em uma perícope nos permite conhecer a teologia do autor e chegar a conclusões sobre a tradição e a redação do texto. Para tanto, como já dissemos, não nos basta conhecer o significado de cada termo. Precisamos saber algo mais acerca dos vocábulos utilizados na composição da perícope que analisamos. Por isso, a análise lexicográfica se preocupa com

- (a) o uso e a significação, em TODA A BÍBLIA e, se possível, também fora dela, de tais palavras;
- (b) o uso e a significação das palavras raras e de “*hapax legómena*”¹⁰;
- (c) o uso das palavras repetidas.

¹⁰ Do grego “*hapax*” [uma só vez] + “*legómenon*” [o que é dito, falado]: é um termo técnico também nas ciências bíblicas para designar palavras que aparecem uma só vez na Sagrada Escritura ou em uma de suas partes.

5.1. Um exemplo

A análise lexicográfica de Mc 4,35-41 reserva-nos algumas surpresas. A discussão completa de todos os vocábulos dessa perícope é algo que se coloca fora dos propósitos de nossa *Metodologia*. Vamos apresentar, portanto, apenas alguns casos que sirvam para ilustrar o procedimento ora em questão.

5.1.1. Estudo do vocabulário e de sua significação na Bíblia

A título de exemplo, abordaremos três verbos: ἐπιτιμάω [*repreendo*], σιωπάω [*fico quieto, calo-me*] e φιλώ [*coloco a mordada*]. Começamos consultando dicionários da língua grega, em seguida, dicionários teológicos e exegéticos e, por último, uma concordância¹¹.

a) ἐπετίμησεν [*repreendeu*]

Ao consultarmos dicionários como o Louw-Nida¹² e o Bauer-Aland-Aland¹³ a respeito do verbo ἐπιτιμάω [*repreendo*], somos informados de que esse vocábulo possui dois significados inter-relacionados:

- (1) *repreender, exprimindo forte desaprovação pelo agir de alguém;*
- (2) *ordenar, com implicação de ameaça.*

¹¹ Além dos livros que serão citados a seguir, o leitor encontrará, ao final deste capítulo, indicações bibliográficas de outras obras.

¹² LOUW, J.P. & NIDA, E.A., (eds.). *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. 2 v. New York, United Bible Societies, 1988.

¹³ BAUER, W.; ALAND, K.; ALAND, B. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der frühchristlichen Literatur*. 6. ed. Berlin, Walter de Gruyter, 1988. (também em inglês: BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3 ed. Chicago, University of Chicago Press, 1998).

Não se trata apenas de uma desaprovação por não concordar com a ação de alguém. Ao contrário, implica uma atitude de profunda indignação, repreensão ou uma ordem feita aos gritos ou com voz elevada, com a finalidade de evitar uma determinada ação ou interrompê-la. Nem sempre é possível distinguir nitidamente qual dos dois sentidos básicos se aplica a um texto. Bons dicionários, como os apenas citados, indicarão exemplos de versículos para cada sentido.

Tendo compreendido o universo semântico do termo que nos interessa, lancemos mão de dicionários de teologia bíblica e de exegese. O dicionário teológico de Kittel¹⁴ aprofunda a análise de ἐπιτιμάω [*repreendo / ameaço*] sob os aspectos etimológico e teológico. Etimologicamente, ἐπιτιμάω conserva a ambigüidade de τιμάω: “honro” ou “reprovo, puno”, sendo que, no grego helenístico, este último sentido acaba se sobrepondo ao primeiro. Na LXX, ἐπιτιμάω [*repreendo / ameaço*] pertence ao grupo dos vocábulos que integram a teologia da Palavra de Deus. Com efeito, tornou-se um termo técnico para a reprovação ou a ameaça que vem de Deus, porque somente ele pode legitimamente ἐπιτιμᾶν [*repreender / ameaçar*] (2Sm 22,16; Sl 17,15; Zc 3,2; Sl 9,5). Quando o sujeito é um ser humano, sua repreensão / ameaça é sempre apresentada como presunçosa ou apressada (Gn 37,10; 3Mc 2,24; Rt 2,16). Na tradição rabínica, o uso de uma efetiva repreensão / ameaça está reservada a umas poucas autoridades: homens como Abraão (Jub 11,19), Henoc, Elias (Apc Elias 34-35) e o Messias (Ps.-Filon, Ant.Bibl. 60). Só em termos jurídicos ou no caso de correção paterna ou fraterna, o homem tem o direito de ἐπιτιμᾶν [*repreender / ameaçar*] (Eclo 11,7; Ecl 7,6; CD-A [Documento de Damasco-A] 7,2; 9,2-4).

Essa mesma tradição se mantém no NT:

(a) o ser humano só pode legitimamente ἐπιτιμᾶν [*repreender / ameaçar*] em caso de correção fraterna (Lc 17,3; Mt 18,15 || 2Tm 4,2). Todo o resto é presunção (Mt 16,22; Mc 8,32; 10,13);

¹⁴ KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 12 v. Grand Rapids, Eerdmans, 1964/1964/1966... (original em alemão: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, Kohlhammer; também em italiano: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1965/1966/1967...).

(b) uma efetiva repreensão e ameaça é prerrogativa exclusiva de Deus e, por extensão, de seu Messias (Mc 8,33; Lc 9,55; 19,39-40). Esse mesmo verbo é utilizado para introduzir as ordens de silêncio aos discípulos (Mc 8,30; Lc 9,21; cf. também Mt 16,20 em alguns manuscritos), aos demônios (Mc 1,25; 9,25; Lc 4,35.41), aos que receberam um milagre (Mc 3,12p) e às forças adversas da natureza (Lc 4,39; Mc 4,39p). Neste último caso, os textos apresentam Jesus como único Senhor e Rei da natureza, e o verbo ἐπιτιμάω [repreendo / ameaço] serve para evidenciar tal senhorio incondicional.

Chegamos, enfim, ao momento de consultar a concordância. No texto grego do Novo Testamento, ἐπιτιμάω [repreendo / ameaço] ocorre vinte e nove vezes¹⁵, das quais vinte e sete nos sinóticos.

Mas só estatísticas não bastam. É necessário ler CADA UM dos versículos e responder a algumas questões importantes: Quem repreende? Quem é repreendido? Em que contexto isso acontece? Com quais outros vocábulos esse verbo se articula? Essas informações devem ser anotadas em fichas ou, para os “informatizados”, em um arquivo à parte no computador, pois servirão para consultas posteriores.

Em dezesseis dos textos em que ἐπιτιμάω [repreendo / ameaço] é utilizado, Jesus é o sujeito, dirigindo-se aos demônios (Mt 17,18; Mc 1,25), à febre (Lc 4,39), ao vento (Mc 4,39p), aos seus discípulos (Mc 8,33; Lc 9,21) e a quem acaba de receber um milagre (Mt 12,16; Mc 3,12). Vemos que é um verbo muito forte, em geral usado para descrever exorcismos, aplicado aos demônios e às forças adversas. Com a mesma indignação com que Jesus repreende / ameaça o demônio (Mt 17,18; Mc 1,25; 9,25; Lc 4,35.41; Lc 9,42), repreende / ameaça também o vento (Mc 4,35p) e Pedro (Mc 8,30.33) — e por este é repreendido (Mt 16,22; Mc 8,32).

¹⁵ Só para recordar, trabalhamos sobre o texto da 27ª edição do *Novum Testamentum Graece*, cujo texto é o mesmo da 4ª edição do *United Bible Societies's Greek New Testament*. Para maiores informações sobre essas edições, cf. anteriormente, o capítulo sobre a Crítica Textual.

Voltemo-nos para a versão grega do AT. Na LXX, o verbo ἐπιτιμάω [repreendo / ameaço] aparece onze vezes. Seu correspondente em hebraico é נָעַר [repreender asperamente, reprovar, chamar à ordem], segundo nos avisa a concordância de Hatch-Redpath¹⁶.

Repetindo o mesmo procedimento adotado para o NT, trabalhe-mos com a LXX. Leiamos os versículos indicados pela concordância e anotemos as informações. Em sete das onze vezes em que esse verbo é utilizado, o sujeito é YHWH. Até aí, nada de excepcional. O interessante, porém, é notar que os repreendidos são sempre os inimigos do povo eleito: as forças da natureza (Sl 107,29 - a tempestade [!]), os inimigos pessoais do orante (Sl 118,21 - os orgulhosos) e, até mesmo, Satã, o acusador (Zc 3,2 - duas vezes). Concluímos que esse verbo tem uma forte conotação de ação salvífica de Deus: a salvação de YHWH se realiza pela força de sua palavra que repreende e que reduz ao silêncio e à inatividade os inimigos de seus fiéis. YHWH repreende / ameaça quem não está a favor da vida de seu povo.

Merece certo destaque a citação de 3Mc 2,24, livro considerado apócrifo e que, portanto, não se encontra em nenhuma das edições canônicas da Bíblia. O texto em questão diz: ἐν χρόνῳ δὲ ὕστερον ἀναλεξάμενος αὐτὸν οὐδαμῶς εἰς μετάνοιαν ἦλθεν ἐπιτιμηθεὶς, ἀπειλὰς δὲ πικρὰς θέμενος ἀνέλυσεν [Após algum tempo, ele se recuperou, de modo algum chegou ao arrependimento apesar de ter sido punido, mas, fazendo ameaças amargas, partiu]. Segundo o dicionário de Bauer-Aland-Aland, o sentido de ἐπιτιμάω neste versículo é “punir”. Com tal informação, nossos horizontes se alargam um pouco mais: parece que este verbo implica também uma ação física, uma espécie de violência ou algo assim. E não apenas algo restrito a palavras.

Passemos para a Bíblia Hebraica, e comecemos por consultar uma concordância. A raiz נָעַר [repreender asperamente, reprovar, chamar à ordem] aparece catorze vezes no Texto

¹⁶ HATCH, E. & REDPATH, A.H. *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Version of the Old Testament*. 2 v. reimpr. Michigan, Baker, 1987.

Massorético. Isso significa que a LXX, em três casos, preferiu outro termo grego que não ἐπιτιμάω [repreendo / ameaço]. A consulta a um bom dicionário da língua hebraica pode nos abrir novas perspectivas. Em primeiro lugar, sublinha-se bem mais a nuance de repreensão severa, feita com palavras duras e com voz forte. O dicionário de Clines¹⁷ menciona um texto de Qumran (4QM^a 8.1,7) em que נָעַר tenha, talvez, o significado de “expulsar, afugentar”. Mas não é esta a colaboração mais importante de Clines. Com efeito, nossa atenção é chamada pela análise das preposições que acompanham essa raiz. Para ficar só com os casos da Bíblia Hebraica, vejamos dois:

לְ — em favor de: Ml 2,3; 3,11;

כַּ — contra: Zc 3,2; Gn 37,10; Jr 29,27, Rt 2,16.

Disso tudo, concluímos que o verbo ἐπιτιμάω [repreendo / ameaço] exprime uma tomada de posição: esse repreender / ameaçar não é uma atitude neutra, mas a consequência de uma opção. Em outras palavras, a autoridade e o poder de Deus vêm em socorro do fiel, a onipotente Palavra de Deus, capaz de criar ou destruir, está à disposição de seus frágeis e limitados amigos.

Poderíamos continuar aprofundando nossa análise e realizar este mesmo procedimento com a raiz נָעַר [repreender asperamente, reprovar, chamar à ordem] do hebraico, valendo-nos, por exemplo dos dicionários teológicos de Botterweck¹⁸ e de Jenni-Westermann¹⁹, bem como alguma concordância para o Texto Massorético. Cremos, contudo, que o apresentado até aqui já constitui um bom exemplo de como realizar tal abordagem.

¹⁷ CLINES, D. J. A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 8 v. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993/1995/1996... (publicação ainda não concluída).

¹⁸ BOTTERWECK, J. & RINGGREN, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, rev. Grand Rapids; Eerdmans, 1977/1978/1986... (original em alemão: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 6 v. Kohlhammer, Stuttgart, 1970/1971/...)

¹⁹ JENNI, E. & WESTERMANN, C. (eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. 2 v. Madrid, Cristiandad, 1978.

Antes, porém, de aplicar essa gama de informações ao nosso texto, vejamos, ainda que mais brevemente, outros dois verbos: σιωπάω [fico quieto, calo-me] e φιμώω [coloco a mordaça].

b) σιωπάω [fica quieto!]

Σιωπάω, segundo os dicionários, não significa somente *estou silencioso*. Há algo mais:

(1) sentido literal (a): *calo-me, estou silencioso, guardo silêncio*; (b): *não estou apto para falar*²⁰;

(2) sentido derivado: *fico calmo, torno-me inativo, fico em repouso*.

Por unanimidade, considera-se que Mc 4,39 segue o sentido derivado. Mas, esse sentido é aplicável apenas às ondas do mar?

As outras ocorrências de σιωπάω [estou silencioso] no NT não nos induzem a deixar o sentido literal. Contudo, uma consulta à concordância da LXX pode nos ajudar. No AT grego, σιωπάω [estou silencioso] aparece, quer em sua forma simples (trinta e quatro vezes), quer em verbos compostos (ἀποσιωπάω, uma vez; κατασιωπάω, quatro vezes; παρασιωπάω²¹, dezenove vezes). Em boa parte desses textos, podemos assumir o sentido derivado, isto é, *fico calmo, torno-me inativo, fico em repouso*: σιωπάω (Jz[A] 18,9; Is 42,14; 62,1.6; 64,11; Jr 4,19); παρασιωπάω (1Sm 7,8; 23,9; Sl 49(50),3; 108(109),1).

Por tudo isso, nosso “*fico quieto*” do português é uma excelente tradução de σιωπάω e de seus compostos, pois indica não só “*não falo nada, não faço barulho*”; mas, por extensão, também “*não faço nada, fico em repouso, deixo de agir, não me agito, permaneço ou torno-me inoperante*”.

Outro detalhe da LXX: o imperativo ocorre apenas para σιωπάω [fico quieto] (isto é, nenhum composto desse verbo apa-

²⁰ O LOUW-NIDA, op. cit. v. 1, p. 402, admite a possibilidade de que em Lc 1,20 o sentido seja apenas “*ficarás quieto até que todas essas coisas aconteçam*”.

²¹ Em três delas (Os 10,11.13; Am 6,12) o grego usou παρασιωπάω para traduzir o hebraico שָׂרַף (I): *lavar, arar, fazer um trabalho artesanal*.

rece no imperativo), sempre na boca de alguém que exerce liderança ou está revestido de alguma autoridade:

- Dt 27,9: no momento de recordar a Aliança, Moisés e sacerdotes levitas pedem silêncio ao povo.
- 2Rs 2,3.5: para tranquilizar os filhos dos profetas, Eliseu demonstra já saber o que acontece a Elias.
- Ne 8,11: depois da leitura do livro da Lei, os levitas convidam o povo a estar tranquilo e alegre naquele grande dia.
- Jz 3,19: quando Ehud, um dos juízes, diz a Eglon, rei de Moab, ter um recado confidencial para ele, Eglon se dirige a seus servos, para que todos se retirem. A nota “e” da *TEB* observa: “trata-se provavelmente de uma fórmula para dar por encerrada uma sessão”. Em outras palavras, seria uma interjeição semelhante ao nosso “basta!”.

c) πεφίμωσο [*fica amordaçado!*]

O verbo φιλώ [*coloco a mordança, amordaço*] não nos reserva surpresas menores. Bauer-Aland-Aland nos informa:

- (1) sentido literal: *ligar, atar, fechar a boca com uma mordança ou focinheira;*
- (2) sentido derivado: *calar a boca, fazer calar, emudecer.*

Por sua vez, Louw-Nida ressalta que a finalidade de se amordaçar um animal (sentido literal) é *evitar que ele coma ou mastigue.*

Tomando a concordância do NT, encontramos sete ocorrências de φιλώ [*coloco a mordança, amordaço*]. Delas, o único texto com o sentido literal é 1Tm 5,18, em uma citação de Dt 25,4. Nos demais, o sentido é (*fazer*) *calar a boca, emudecer.* E, exceto Mt 22,12 (texto no qual o convidado sem a veste nupcial se cala), todas as outras citações implicam uma ação exercida sobre alguém (Mt 22,34; 1Tm 5,18; 1Pd 2,15) ou uma ordem (Mc 1,25; 4,39; Lc 4,35). O imperativo, bem ao estilo semita,

funciona como uma palavra eficaz, ato “perlocucionário”²², capaz de realizar aquilo que descreve: *fica amordaçado = fica calado.* Mas, notemos que, exceto 1Tm 5,18, o contexto é sempre de conflito, em que o *amordaçar / fazer calar* representa a vitória de Jesus (Mt 22,34; Mc 1,25; 4,39) ou dos cristãos (1Pd 2,15) sobre quem se lhes opõe.

Na LXX, o verbo φιλώ [*coloco a mordança*] aparece apenas três vezes. E, novamente, exceto Dt 25,4, o contexto é de conflito, mais especificamente, de acusações falsas (Su 1,60-62) ou maquinações (4Mc 1,35) contra o justo.

Por outro lado, em Dt 25,4, a Bíblia Hebraica utiliza o verbo מִבֵּן. Além de *colocar a mordança, amordaçar* (Dt 25,4), este radical é também utilizado com o significado de *obstruir o caminho, impedir a passagem* (Ez 39,11).

Φιλώ [*coloco a mordança*] representa, portanto, o desfecho positivo de um conflito, em favor do justo ou dos partidários de Deus. Mas isso não exclui o sentido literal: os inimigos do justo ou de Jesus não só ficam calados / amordaçados, mas também ficam impedidos de devorá-los. Ficam completamente impotentes, com seu caminho obstruído.

d) ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιωπά, πεφίμωσο [*repreendeu ao vento e disse ao mar: “Fica quieto! Fica amordaçado!”*]

Pois bem, juntando tudo, o que temos?

Nosso texto foi construído com verbos que evocam uma enorme gama de significações.

Ἐπιτιμάω [*repreendo / ameaço*] indica, não uma simples censura, mas uma verdadeira intimidação, uma palavra eficaz e

²² “Ato perlocucionário” ou “perlocução”. Assim AUSTIN, J. L. *Palabras y Acciones. Como hacer cosas con palabras.* Buenos Aires, Paidós, 1971. pp. 145-147, designa a palavra que “produzirá certas conseqüências ou efeitos sobre os sentimentos, os pensamentos ou as ações do auditório, ou de quem emite a expressão, ou de outras pessoas”. Austin distingue ainda “ato locucionário” ou “locução” (aquilo que se fala) e “ato ilocucionário” ou “ilocução” (o que se insinua).

potente pronunciada legitimamente por quem tem autoridade para se impor sobre o vento tempestuoso. E quem a pronuncia não se coloca indiferente ao resultado de sua própria ação; ao contrário, toma o partido daquele a quem está defendendo. Ao repreender o vento, Jesus assume como uma questão pessoal o perigo que se abate sobre seus discípulos.

O imperativo (ou a mera interjeição?) *σιῶπα* [*fica quieto!*], que aparece na boca de Jesus, em Mc 4,39, não tem a finalidade de simplesmente dizer ao mar: *fica silencioso, sem fazer nenhum barulho*. Antes, exige deste que cesse sua atividade caótica: *fica inativo, fica tranqüilo, parado*. E, em consonância com a LXX, é pronunciado por quem tem autoridade para fazer tal exigência, autoridade esta que efetivamente é reconhecida, pois o mar obedece a Jesus.

Ao ordenar ao mar *πεφύμωσο* [*fica amordaçado*], Jesus não está apenas proibindo-o de fazer barulho ou agitar-se. Mais que isso, está, novamente, pronunciando uma palavra eficaz (ato perlocucionário), está colocando uma focinheira no mar, isto é, proibindo-o de devorar o barco no qual ele e seus discípulos se encontram. O mar não só fica inativo, mas também impotente, dominado pela força da palavra salvífica de Jesus.

Mas, disséramos que o estudo do vocabulário nos ajuda a compreender a teologia do autor. Como isso se dá em nosso texto?

Vejamos: palavra eficaz, palavra salvífica ... palavra criadora. A mentalidade semita, como qualquer mentalidade mítica, não encara a criação como Deus tirando o mundo do nada, e sim colocando ordem no caos primordial: *criar* significa “dominar, ordenar, tornar inativo, tornar impotente e aprisionado o caos e as forças que o simbolizam: os ventos, os mares, os monstros das águas”. Dominar é criar, criar é dominar. Em nossa perícopé, Jesus tem autoridade para salvar porque tem autoridade para dominar as forças do caos, ou seja, autoridade para criar. Basta lembrar: a tempestade e o mar estão ativos enquanto Jesus permanece inativo, dormindo sobre o travesseiro; ao contrário, quando Jesus adota uma postura ativa, o vento e o mar são reduzidos à inatividade. Com efeito, nosso texto tem um matiz mítico, no qual o mar aparece como símbolo do caos primordial, que, por

sua vez, é prolongado na atividade demoníaca. Por isso, nosso relato incorpora elementos típicos de um exorcismo²³.

Não é à toa que a perícopé termina com uma questão: “*quem é este, afinal, pois até o vento e o mar obedecem a ele?*”. É uma pergunta que o autor dirige ao leitor e cuja resposta já fora construída pelos verbos que acabamos de analisar.

5.1.2. Palavras raras e hapax legómena

Durante a análise dos vocábulos utilizados em nossa perícopé, além de detectarmos a abrangência semântica de cada um deles, pudemos também detectar a presença de algumas palavras pouco usadas em toda a Escritura. É natural que nos surja a pergunta: Que é melhor: ter muitas ou ter poucas ocorrências? Claro que não há uma resposta que sirva para todos os casos.

Por um lado, um número pequeno de ocorrências do mesmo vocábulo evita que ele adquira variadas conotações, em uma espécie de dispersão semântica, muito comum em palavras usadas em excesso e em contextos diversos. Por outro lado, porém, uma frequência escassa pode enfraquecer a importância teológica de determinado vocábulo e, em certo casos, oferecer poucos textos para que compreendamos seu significado.

A análise lexicográfica deve ser completada com duas pequenas tabelas. A primeira, trará um elenco das palavras raras no conjunto da Escritura e que foram utilizadas em nosso texto. A segunda, limitando-se à perícopé por nós analisada, mostrará as palavras que nela se repetem. A finalidade dessas tabelas não é, portanto, acrescentar algo novo a respeito do vocabulário, mas isolar duas informações que já apareceram na análise lexicográfica.

Mais do que o significado teológico das palavras raras e das palavras repetidas, esses dois complementos querem ressaltar as implicações do uso desse vocabulário no texto estudado.

²³ Sobre isso retornaremos, no próximo capítulo, ao tratarmos do contexto imediato ou próximo.

Começemos pelas palavras raras. Como vimos, uma boa concordância nos informa também acerca da frequência total de cada vocábulo nos livros bíblicos. Para esse tipo de informação, podemos utilizar igualmente uma estatística. Como alguns vocábulos raros no NT são relativamente freqüentes na LXX, ou vice-versa, a tabela a seguir contemplará apenas os casos raros em ambos. Nossa perícopes possui algumas pequenas preciosidades:

Vocábulo	NT	LXX
γαλήνη [<i>bonança</i>]	3	0 (1)
γεμίζω [<i>encho</i>]	8	3
δειλός [<i>covarde</i>]	3	11
διεγείρω [<i>desperto / levanto</i>]	6	5
κοπάζω [<i>cesso</i>]	3	28
κῶμα [<i>onda</i>]	5	26
λαίλαψ [<i>tempestade</i>]	3	8
μέλει [<i>importa-se</i>]	10	5
προσκεφάλαιον [<i>travesseiro</i>]	1	3
πρύμνα [<i>popa</i>]	3	0
σιωπάω [<i>fico quieto</i>]	10	37
φιμόω [<i>coloco a mordaça</i>]	7	3

Vamos comentar alguns deles, começando com uma curiosidade: προσκεφάλαιον [*travesseiro*], um *hapax legómenon* no NT, ocorre somente três vezes na LXX (1Es 3,8; Ez 13,18.20). No entanto, no AT grego, προσκεφάλαιον não significa “travesseiro”, e sim “ataduras”!

Interessam-nos, porém, os quatro vocábulos que pertencem ao campo semântico “mar”: γαλήνη [*bonança*], κύμα [*onda*], λαίλαψ [*tempestade*] e πρύμνα [*popa*]. Destes, somente γαλήνη [*bonança*] é utilizado nas três versões sinóticas desse milagre. κύμα [*onda*] aparece em Marcos e Mateus, mas não em Lucas; inversamente, λαίλαψ [*tempestade*] aparece em Marcos e Lucas, mas não em Mateus; πρύμνα [*popa*], por sua vez, apenas em Marcos. Segundo a concordância da LXX, dois desses termos têm ocorrência zero na versão grega do AT: γαλήνη [*bonança*] (encontrada, todavia, na versão de Símaco, em SI 106[107],29) e πρύμνα [*popa*].

Outro caso a ser considerado é o do verbo κοπάζω [*cesso*]. No NT, esse vocábulo aparece sempre em relatos nos quais Jesus opera uma salvação marítima (Mt 14,32; Mc 4,39; 6,51) e o sujeito é sempre ἄνεμος [*vento*]. Na LXX, contudo, é mais freqüente e aplica-se a vários sujeitos: águas, mar, fogo, pessoas. Na LXX, portanto, κοπάζω [*cesso*], eventualmente, fica incluído no campo semântico “mar”.

Concluindo, vemos que os vocábulos ligados ao campo semântico “mar” e utilizados por Marcos nesse relato estão entre os termos menos comuns do NT e, em alguns casos, também da LXX. Trata-se de um vocabulário ligado a um tipo específico de milagre ou de ação salvífica de Deus. E isso reforça ainda mais a delimitação do texto a partir do campo semântico, conforme exposto anteriormente.

5.1.3. Palavras repetidas

Um segundo complemento ao estudo do vocabulário é a tabela que evidencia os termos que ocorrem mais de uma vez na perícopes que estudamos. Uma tabela completa, incluiria também os pronomes, as preposições e as partículas. Além disso, ela seria por demais carregada e correria o risco de tornar-se inoperante. Assim, propomos, como opção metodológica, separar pronomes, preposições e partículas das demais categorias gramaticais. Para tanto, há duas possibilidades. A primeira, é reservar as

últimas colunas da direita para pronomes, preposições e partículas, evidenciando de alguma forma esta separação. A segunda possibilidade é elaborar duas tabelas distintas. Em nosso exemplo, vamos seguir a segunda sugestão.

Antes de passarmos às tabelas, convém explicar alguns detalhes.

Por serem tabelas não ligadas, especificamente, a nenhuma das estruturas, seguimos a divisão dos versículos e não a das seqüências da estruturação do texto. No caso das palavras variáveis, preferimos utilizar o nominativo singular de cada uma delas e evidenciamos a variação do gênero por meio de diferentes margens. O número entre parênteses indica quantas vezes tal palavra ocorreu no mesmo segmento.

Para a elaboração das tabelas em português, foi-nos necessário fazer algumas opções. Mantivemos o grego como critério, mesmo que a tradução utilize termos diferentes. Por isso, os artigos assinalados com um asterisco (*) indicam que, no grego, temos a presença do neutro, gênero inexistente em nossa língua. O verbo γίνομαι [*fazer-se, acontecer*] é o único traduzido no infinitivo, pois, em nosso texto, é impessoal.

Tabela de substantivos, adjetivos e verbos

35	a	λέγω				
	b					
	c		γίνομαι			
	d					
36	a					
	b					
	c			εἰμί	πλοῖον	
	d			εἰμί	πλοῖον	
37	a		γίνομαι		μεγάλη	ἄνεμος
	b				πλοῖον	
	c				πλοῖον	
38	a ₁					
	b					
	a ₂					
	c					ἐγείρω
	d					
	e					
	f					
39	a					διεγείρω
	b					ἄνεμος
	c	λέγω				θάλασσα
	d					
	e					
	f					ἄνεμος
	g		γίνομαι		μεγάλη	
40	a	λέγω				
	b			εἰμί		
	c					
41	a				μέγα	
	b	λέγω				
	c			εἰμί		
	d					ἄνεμος
						θάλασσα

Tabela de substantivos, adjetivos e verbos

35	a	<i>digo</i>			
	b				
	c	<i>fazer-se</i>			
	d				
36	a				
	b				
	c	<i>sou</i>	<i>barco</i>		
	d	<i>sou</i>	<i>barco</i>		
37	a	<i>acontecer</i>	<i>grande</i>	<i>vento</i>	
	b		<i>barco</i>		
	c		<i>barco</i>		
38	a ₁				
	b				
	a ₂				
	c	<i>digo</i>		<i>desperto</i>	
	d				
	e				
	f				
39	a			<i>levanto-me</i>	
	b	<i>digo</i>		<i>vento</i>	<i>mar</i>
	c				
	d				
	e				
	f			<i>vento</i>	
	g	<i>acontecer</i>	<i>grande</i>		
40	a	<i>digo</i>			
	b		<i>sou</i>		
	c				
41	a			<i>grande</i>	
	b	<i>digo</i>			
	c		<i>sou</i>		
	d			<i>vento</i>	<i>mar</i>

Tabela de artigos, pronomes, preposições e partículas

35	a	<i>καί</i>	<i>αὐτός</i>				
	b			<i>ἐν</i>	<i>ἡ</i>		
	c				<i>τό</i>	<i>εἰς</i>	
	d						
36	a	<i>καί</i>			<i>ὁ</i>		
	b		<i>αὐτός</i>				
	c			<i>ἐν</i>	<i>τό</i>		
	d	<i>καί</i>	<i>αὐτός</i>				
37	a	<i>καί</i>					
	b	<i>καί</i>				<i>τό (2)</i>	<i>εἰς</i>
	c					<i>τό</i>	
38	a ₁	<i>καί</i>	<i>αὐτός</i>	<i>ἐν</i>	<i>ἡ'</i>		
	b				<i>τό</i>		
	a ₂						
	c	<i>καί</i>	<i>αὐτός</i>				
	d	<i>καί</i>	<i>αὐτός</i>				
	e						
	f						<i>ὅτι</i>
39	a	<i>καί</i>					
	b				<i>ὁ</i>		
	c	<i>καί</i>			<i>ἡ</i>		
	d						
	e						
	f	<i>καί</i>			<i>ὁ</i>		
	g	<i>καί</i>					
40	a	<i>καί</i>	<i>αὐτός</i>				
	b						<i>τί</i>
	c						
41	a	<i>καί</i>					
	b	<i>καί</i>					
	c						
	d	<i>καί (2)</i>	<i>αὐτός</i>		<i>ὁ ἡ</i>		<i>ὅτι</i> <i>τίς</i>

Tabela de artigos, pronomes, preposições e partículas

35	a	e	ele			
	b			em	a	
	c					
	d				a*	para
36	a	e			o	
	b		ele			
	c			em		o*
	d	e	ele			
37	a	e				
	b	e			a* o*	para
	c					
38	a ₁	e	ele	em	a	
	b				o*	
	a ₂	e	ele			
	c	e	ele			
	d					
	f					que
39	a	e				
	b				o	
	c	e			a	
	d					
	e					
	f	e			o	
	g	e				
40	a	e	ele			
	b					por quê?
	c					
41	a	até				
	b	e				
	c					quem?
	d	e (2)	ele		o a	pois

Tanto quanto a tabela de vocábulos raros, a de palavras repetidas evidencia algumas informações que já haviam aparecido anteriormente, tais como:

aa) Nas várias seqüências da estrutura “os sujeitos e suas ações”, o perigo é descrito em duas etapas, sempre na mesma ordem: elemento aéreo e elemento aquático. Nesse binômio, o primeiro termo é sempre άνεμος [vento]; o segundo, porém, varia a cada vez (κύματα [ondas], θάλασσα [mar], γαλήνη [bonança], θάλασσα [mar]):

— elemento aéreo —

— elemento aquático —

• seqüência 4:

καὶ γίνεται λαίλαψ
μεγάλη άνέμου
[e acontece grande
tempestade de vento

καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον
εἰς τὸ πλοῖον
e as ondas lançavam-se
para dentro do barco]

• seqüência 7:

ἐπετίμησεν τῷ άνέμῳ
[repreendeu ao vento

καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ
e disse ao mar]

• seqüência 8:

καὶ ἐκόπασεν ὁ άνεμος
[e o vento cessou

καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη
e aconteceu grande bonança]

• seqüência 10:

ὅτι καὶ ὁ άνεμος
[pois até o vento

καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ
e o mar obedece a ele]

bb) O termo πλοῖον [barco], que em apenas dois versículos (36-37) aparece quatro vezes, desaparece em seguida. Na estrutura “os pares de opostos”, nesses mesmos versículos, opera-se a fusão entre Jesus e o barco em que ele se encontra.

cc) O adjetivo *μεγάλη* - *μέγα* [*grande*] é aplicado a três substantivos diferentes, que estão como pano de fundo para as três seqüências da estrutura “foco da atenção”:

- a
- movimento de fora para dentro: *grande tempestade de vento* (*λαίλαψ μεγάλη άνέμου*)
transforma-se na
 - movimento de dentro para fora: *grande bonança* (*γαλήνη μεγάλη*)
cuja aparição provoca o
 - dentro das consciências: *grande temor* (*φόβον μέγαν*)

5.2. Exercícios

Continuemos aprofundando os textos propostos até agora para praticar:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

Por outro lado, podemos variar um pouco: Gn 41,1-7; Zc 2,1-4; Jo 8,2-11; Ap 2,8-11.

6. ANÁLISE SINTÁTICA

Uma vez estudado o vocabulário do texto, cabe-nos analisar o modo como esse vocabulário é articulado. Por onde começar?

Claro que, quanto mais profundo for o nosso conhecimento das gramáticas do grego e do hebraico, tanto mais facilmente podemos identificar as questões de que devemos tratar. Mas não precisamos partir do zero. Boas gramáticas darão ênfase e abordarão, de forma mais sistemática, pontos específicos e nuances

da língua em questão. Isso não significa que encontraremos o texto que nos interessa já analisado em minúcias. Será, antes de mais nada, um trabalho de “garimpo” e comparação. Por isso, é necessário munir-se do maior número possível de ferramentas.

Em primeiro lugar, ser-nos-ão de grande utilidade **gramáticas gerais**. Não basta a cartilha com a qual demos os primeiros passos no grego ou no hebraico. Precisamos consultar obras mais pesadas, que analisem as nuances e as variações das línguas bíblicas. Bons **dicionários** também conterão informações importantes sobre a sintaxe de verbos e de preposições. Igualmente, **comentários** que enfatizem o texto analisarão a maneira como o autor ou o redator final utilizou a gramática e a sintaxe em sua obra. Por fim, não podemos deixar de consultar as várias **análises filológicas** do texto bíblico. Para que tudo isso realmente nos sirva, é-nos necessário aprender a manusear cada uma dessas publicações, isto é, compreender sua organização, como cada uma delas apresenta seus conteúdos, as siglas que utiliza etc. Em geral, isso aparece na introdução dessas obras. Por último, mas não menos importante, devemos recordar que as **revistas especializadas** sempre trazem artigos e discussões sobre os mais variados pontos gramaticais e, eventualmente, uma abordagem específica dos versículos que nos interessam.

Tendo reunido essas ferramentas e aprendido seu funcionamento, precisamos localizar as informações. Comentários e análises filológicas, em geral, seguem a ordem do texto bíblico; dicionários seguem a ordem alfabética²⁴. Mas ... e as gramáticas? Para utilizá-las, devemos lançar mão dos índices que se encontram ao final. Começemos pelo índice de citações escriturísticas, que nos indicará a página ou o parágrafo em que aquela publicação discute versículos de nosso interesse. A seguir, passemos para o índice de assuntos, pois, embora nem todos os versículos especificamente sejam abordados, poderemos encontrar outros pontos gramaticais que ocorrem em nossa perícope.

No entanto, se nosso conhecimento da gramática não for profundo o suficiente para identificar os casos aplicáveis aos

²⁴ Exceção feita ao Louw-Nida, que segue o domínio semântico. Neste caso, compreende-se a utilidade do segundo volume, onde estão os índices.

versículos que estudamos, não devemos nos desesperar. As outras ferramentas poderão dar algumas dicas: a análise filológica, um bom comentário literário e até mesmo um bom dicionário. Estes outros livros poderão, se não tratar dos pontos gramaticais, ao menos acená-los ou dar indicações que deverão ser aprofundadas com o auxílio das gramáticas.

Pois bem: consultemos os índices (de citações e de assuntos) das gramáticas, consultemos as análises filológicas, consultemos os dicionários, consultemos os comentários... Para cada versículo e cada caso estudado convém anotar em fichas ou em um arquivo do computador. Mesmo que as informações pareçam desconexas, irrelevantes ou contraditórias... Anotemos tudo. Depois de passar e repassar as ferramentas, sempre com o original do texto bíblico à nossa frente, será chegado o momento de fazer uma síntese do material que coletamos.

Começemos tratando de questões de ordem geral, isto é, aquelas que perpassam todo o texto, tais como: alternância do tempo dos verbos, uso de pronomes e de adjetivos etc. Depois será a hora de sistematizar a análise da gramática de cada versículo. Claro que nem tudo servirá. Lembremo-nos, porém: o resultado final desse trabalho não pode ser uma colcha de retalhos, mas uma discussão articulada dos problemas gramaticais e sintáticos presentes no texto que estamos estudando. Em outras palavras: deve haver uma coerência em toda a exposição.

6.1. Um exemplo

Começemos analisando os verbos do relato da tempestade acalmada em Marcos. Chama nossa atenção a alternância no uso dos tempos: presente, imperfeito, aoristo, perfeito. O autor usa, com largueza, o presente histórico em lugar do indicativo aoristo: λέγει [diz] (v.35), παραλαμβάνουσιν [tomam-no consigo] (v. 36), γίνεται [acontece] (v. 37), ἐγείρουσιν [despertam], λέγουσιν [dizem] (v. 38). O presente histórico é típico das narrativas vívidas e populares e muito freqüente nos autores neotestamentários, principalmente Marcos e João. Normalmente, é considerado

um aramaismo. No entanto, devemos notar que é também comum nas línguas modernas.

A alternância dos tempos de λέγω merece uma especial consideração. Além do presente (histórico, vv. 35.38), temos:

v. 39	εἶπεν	[disse]	indicativo aoristo
v. 40	εἶπεν	[disse]	indicativo aoristo
v. 41	ἔλεγον	[diziam]	indicativo imperfeito

Juan Mateos²⁵ observa que esse verbo, no aoristo, é utilizado, entre outras finalidades, para introduzir frases imperativas (v. 39) ou repreensões (v. 40). Por sua vez, o imperfeito, depois de um aoristo, tem a nuança de exprimir uma ação sucessiva ou incoativa. Tal é o caso do v. 41: ἐφοβήθησαν [ficaram com medo] + ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους = *COMEÇARAM a dizer (perguntar) uns aos outros.*

Nos segmentos 36a-b²⁶, temos a bastante comum construção participio aoristo + tempo finito: ἀφέντες + παραλαμβάνουσιν. O participio aoristo indica anterioridade em relação ao verbo principal: *APÓS TEREM DESPEDIDO (tendo eles despedido, uma vez despedida) a multidão, tomam-no consigo.* Tal construção reaparecerá em 39a-b: διεγερθεῖς + ἐπέτιμησεν: *APÓS TER-SE LEVANTADO (tendo-se levantado, uma vez levantado), repreendeu...*

Em 36b-c, temos a expressão παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ [literalmente: tomam-no consigo como estava no barco]. Analisemos o período παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ἐν τῷ πλοίῳ [tomam-no consigo no barco]. Em παραλαμβάνω [tomo comigo], a preposição παρά dá ao verbo λαμβάνω o sentido de exclusão: *tomo algo / alguém para mim ou comigo, e o separo dos demais grupos ou pessoas.*

²⁵ MATEOS, J. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento.* Madrid, Cristiandad, 1977.

²⁶ A partir de agora, em nossos exemplos, indicaremos os segmentos a que nos referirmos apenas pelo versículo e pela letra que os designam, dando por pressuposto que o leitor saiba que se trata dos versículos contidos em Mc 4,35-41.

Quanto a ἐν τῷ πλοίῳ [*no barco*], trata-se de um dativo de lugar “onde”. Segundo Mateos, a construção εἰμὶ ἐν [*sou / estou em*] + determinativo de lugar indica uma relação local estável. Em nosso texto, serve para enfatizar que Jesus já se encontrava há um bom tempo dentro do mesmo barco (cf. 4,1). O presente histórico παραλαμβάνουσιν [*tomam consigo*] indica uma ação completa, que se realiza de uma só vez, sem implicar um processo (Mateos usa a terminologia “lexema de ação instantânea com valor pontual”, enfatizando o plural como uma ação coletiva). Além disso, encontra-se em oposição a ἦν μετ’ αὐτοῦ [*estava com ele*] (36d). Tal oposição já havíamos evidenciado na estrutura “os pares de opostos”. Mateos advoga ainda que ἐν τῷ πλοίῳ [*no barco*] desempenha um duplo papel: em relação ao verbo παραλαμβάνω [*tomo comigo*], indica o meio (em nossa opinião, seria melhor dizer instrumento): *tomam-no consigo NO BARCO*; em relação a ὡς ἦν [*como estava*], indica o local: (*tal*) *como estava NO BARCO*.

O que Mateos afirma, em outras palavras, é que a presença de ὡς ἦν [*como estava*] provoca certa dificuldade (ou ambigüidade) na correta interpretação do período completo. Como considerá-lo: (a) *tomam-no consigo, POIS ELE JÁ ESTAVA no barco*, ou (b) *tomam-no consigo TAL COMO ESTAVA, no barco*? Mateos propõe uma tradução que procura contemplar as duas relações apenas expostas (e conseqüentes interpretações): *tomam-no consigo no barco ONDE ESTAVA*. E ainda defende que esta expressão (ὡς ἦν [*como estava*]) evidencia a passividade de Jesus o qual, apesar de ter dado a ordem da travessia, não pode escolher nem o barco nem quem o acompanharia em tal viagem.

Essa última observação é questionável (a passividade de Jesus em escolher o barco e quem o acompanharia), pois supõe que, em 4,1, Jesus não tivesse consciência de quem fosse o proprietário do barco no qual estava montando e de quem estava ao seu lado.

A seguir, em 36d, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ’ αὐτοῦ [*e havia outros barcos com ele*]. Construção típica da língua grega é sujeito neutro plural + verbo no singular. Tal é o caso de ἄλλα πλοῖα ἦν [literalmente: *outros barcos ESTAVA*]. Mas, como ex-

plicar o desaparecimento dos outros barcos no desenrolar da pericope? Teriam afundado? Não seria melhor considerar como “economia do relato”? Um estudo acurado da gramática pode nos oferecer outra alternativa. Vejamos:

Ao estudarmos a estrutura “pares de opostos”, havíamos notado a distinção / separação entre (o barco de) Jesus e os outros barcos. Isso fica ainda mais evidente se levarmos em conta o sentido de exclusão expresso pelo verbo παραλαμβάνω [*tomo*]: refere-se não à travessia, mas ao momento da separação, no qual os discípulos tomam Jesus consigo e o apartam dos demais barcos e da multidão. Também havíamos dito que μετ’ αὐτοῦ [*com ele*] indica uma relação pessoal das pessoas dos outros barcos com Jesus.

Nessa mesma linha estamos inclinados a considerar o καί inicial, não como conjunção aditiva (*e*), e sim concessiva (*embora, não obstante, ainda que*) ou, mesmo, adversativa (*mas, contudo, e no entanto*): os discípulos tomam Jesus consigo, *NÃO OBSTANTE houvesse (E NO ENTANTO havia) outros barcos com ele*.

Em 37a-38a₂, temos uma seqüência de verbos que precisa ser observada mais de perto: presente (γίνεται [*acontece*]) + imperfeito (ἐπέβαλλεν [*lançavam-se*]) + infinito (γεμίζεσθαι [*ficar cheio*]) + imperfeito (ἦν ... καθεύδων [*estava dormindo, dormia*]). Começemos por γεμίζεσθαι [*ficar cheio*]. Na classificação de Mateos, trata-se de um “lexema dinâmico de ação resultativa”, isto é, esse verbo indica um processo contínuo que tende a determinado fim. Em nosso caso, o infinitivo presente indica um processo durativo contínuo, mas inacabado: “*a ponto de já (QUASE) FICAR CHEIO o barco*” ou “*a ponto de já ESTAR FICANDO CHEIO o barco*”.

ἦν καθεύδων [*estava dormindo, dormia*] pode ser considerado uma forma perifrástica do imperfeito de καθεύδω [*durmo*], quebrada por duas locuções adverbiais de lugar “onde”. Com efeito, em Marcos, a conexão entre cópula e particípio é bem flexível: 1,13; 2,6; 5,5.11; 10,32; 14,1; 15,40. Mateos chama a atenção para a seqüência dos tempos: um presente (γίνεται [*acontece*]) + dois imperfeitos (ἐπέβαλλεν ... ἦν καθεύδων [*lançavam-*

se ... estava dormindo, dormia]). Segundo ele, temos uma sucessão narrativa regida pelo presente inicial, na qual os imperfeitos têm uma conotação incoativa (começar a): *ACONTECE* (γίνεται) *grande tempestade de vento e as ondas COMEÇARAM A LANÇAR-SE* (ἐπέβαλλον) *para dentro do barco... e Jesus SE PÔS (COMEÇOU) A DORMIR* (ἦν καθεύδων) *na popa...* Isso explica melhor a repreensão dos discípulos: Como Jesus pode ir dormir vendo a situação de perigo?

Em 39d-e, temos outra construção curiosa: imperativo presente σιώπα [*fica quieto!*] + imperativo perfeito πεφίμωσο [*fica amordaçado!*]. G. Nolli²⁷ ressalta a diferença entre os dois imperativos e o aspecto verbal de cada qual. O primeiro (presente) indica continuidade ou retomada do estado anterior: “o mar, que antes estava *quieto*, deve continuar assim”. O segundo (perfeito) explica-se pela dificuldade e pela lentidão com que as ondas se acalmam: “*coloca a mordaça e continua amordaçado*”²⁸. Em outras palavras, trata-se de evidenciar o aspecto verbal: imperativo presente = ação linear (continuidade com estado anterior); imperativo perfeito = ação ponti-linear (mudança para novo estado e permanência nele).

A gramática de Blass-Debrunner-Funk²⁹ faz duas observações interessantes a respeito dessa construção. Primeiro, quanto ao uso do imperativo perfeito no Novo Testamento. Exceto duas ocorrências da forma simples, em At 15,29 — ἔρωσθε [*saudações, passai bem*] — e, em vários manuscritos, 23,30 — ἔρωσο [*saudações, passa bem*] ou ἔρωσθε [*saudações, passai bem*]) — e de formas perifrásticas com εἶναι [*ser*], o imperativo perfeito aparece apenas em nosso texto, como uma ordem enfática: πεφίμωσο [*fica amordaçado*]. Segundo, a própria construção σιώπα, πεφίμωσο [*fica quieto, fica amordaçado*] é vista como

um dos não raros casos em que o assíndeto de dois imperativos substitui a subordinação com verbos finitos: *fica quieto E fica amordaçado*.

Em 41a, temos ἐφοβήθησαν φόβον [literalmente: *ficaram amedrontados (com) medo*]. É o chamado “acusativo de objeto interno” ou “acusativo cognato”. Esse tipo de construção ocorre quando a idéia expressa pelo acusativo já faz parte do conteúdo do verbo, quer por etimologia, quer por significado. Segundo Blass-Debrunner-Funk, tal acusativo só tem alguma função quando se introduz um termo ou uma frase qualificativa na forma de um atributivo (adjetivo ou genitivo), tal como, em nosso caso, μέγαν [*grande*]. Além de Mc 4,41, a mesma expressão é encontrada três vezes na LXX. Em hebraico e em aramaico, porém, tal idiomatismo é muito freqüente.

Em 41d, o ὅτι [*porque*] tem um sentido causativo, equivalente ao יִּפְּרָ [*porque*] do hebraico e ao “*porque, pois, visto que*” do português. Tanto quanto em nossa língua, pode indicar a razão, não só pela qual algo acontece, mas também pela qual algo é reconhecido como tal ou pela qual algo é questionado, sempre tendo como base um fato evidente. Em nosso texto, adquire a nuance específica de dar a causa pela qual os discípulos se questionam sobre a identidade de Jesus, a partir do que acabaram de presenciar: *e perguntavam-se uns aos outros: “Quem é este, afinal? VISTO QUE (UMA VEZ QUE) ...*

Note-se a fórmula καί ... καί ... [*e... e...*]. Mais que uma simples construção distributiva — na qual o autor enfatiza que ambos os elementos [*não só ... mas também ...; tanto ... como ...*] sofrem ou realizam a mesma ação: “... *TANTO (NÃO SÓ) o vento COMO (MAS TAMBÉM) o mar obedecem a ele?*” —, pode ter a função de indicar uma totalidade mediante dois elementos intimamente relacionados. Em outras palavras, pode servir de base para um merismo (figura estilística semítica, na qual o todo é expresso mencionando-se as partes, normalmente os extremos). Sobre isso, tornaremos mais adiante, ao estudarmos o estilo do autor.

A gramática nos ensina ainda que dois sujeitos coordenados ou disjuntivos podem levar o verbo no singular. Em nosso

²⁷ NOLLI, G. *Vangelo secondo Marco*. 2. ed. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980. pp. 94-99.

²⁸ O imperativo aoristo, φημίθητι, é atestado no manuscrito D. Em geral, admite-se que seu significado seria “*fica de uma vez por todas amordaçado*”.

²⁹ BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R.W. *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*. 13. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1986.

texto, o primeiro caso explica a terceira pessoa singular do verbo ὑπακούω [obedeço].

Ao longo do estudo da sintaxe de nosso texto, pudemos perceber quantos detalhes escapam a uma tradução, por mais literal que ela seja. Por isso, concluindo este passo metodológico, é conveniente elaborar uma versão que procure contemplar as nuances e as ambigüidades nele ressaltadas. Nosso texto ficaria assim:

E diz a eles, naquele dia, quando se fez tarde: “Atravessemos para a outra margem”. E, após eles terem despedido a multidão, tomam-no consigo no barco onde estava, embora houvesse outros barcos com ele. E acontece grande tempestade de vento, e as ondas começaram a lançar-se para dentro do barco, a ponto de já ficar quase cheio o barco. E ele, na popa, sobre o traveseiro, começou a dormir. E despertam-no e dizem a ele: “Mestre, não importa a ti que pereçamos?” E, após ter-se levantado, repreendeu ao vento e disse ao mar: “Fica quieto, como estavas antes! Coloca a mordaza e continua amordazado!” E o vento cessou e houve grande bonança. E disse a eles: “Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?” E ficaram muito amedrontados e começaram a perguntar-se uns aos outros: “Quem é este, afinal, visto que tanto o vento quanto o mar obedecem a ele?”.

6.2. Exercícios

Um estudo gramatical dos textos sobre os quais exercitamos desde o início pode nos trazer algumas surpresas:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7.

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

Como complementos, podemos sugerir também: Jz 6,11-23; Ecl 12,1-7; Jo 1,1-18; Hb 12,1-13.

7. ANÁLISE ESTILÍSTICA

Enquanto, na análise sintática, queríamos saber como o autor / redator articula as palavras, na análise estilística, nossa preocupação se volta para a maneira pela qual ele procura dar maior expressividade, maior colorido, maior vivacidade a seu texto. Estudar o estilo de um autor equivale a estudar as chamadas “figuras”. Se consultarmos uma gramática da língua portuguesa, encontraremos um capítulo sobre esse assunto. Várias divisões são propostas: figuras de linguagem, figuras de sintaxe, figuras de retórica, figuras de estilo etc. Em nossa exposição, evitaremos tais minúcias e distinções (algumas delas, meramente virtuais).

Onde encontraremos material para elaborar esta parte de nosso trabalho?

Durante o estudo da sintaxe e da gramática do texto, talvez já tenhamos encontrado alguma informação que mais se refere às possibilidades de estilo do que às regras gramaticais propriamente ditas. Igualmente, comentários que dêem especial atenção ao texto poderão tratar deste tema. Em geral, porém, é um trabalho que devemos fazer por conta. Para quem não está muito inteirado do assunto, a primeira coisa a fazer é estudar as figuras de linguagem de nossa própria língua. Como já afirmado, uma boa gramática de português terá um capítulo sobre esse assunto. Além disso, devemos levar em consideração que o grego e o hebraico possuem outras figuras, além daquelas do português. Por isso, precisamos consultar também as gramáticas das línguas bíblicas. E, a exemplo do que já ocorrera na análise sintática, não encontraremos uma abordagem já pronta do texto que nos interessa. Nosso trabalho de “garimpo” recomeça...

Felizmente, existem publicações que tratam exclusivamente do assunto e reúnem uma enorme gama de figuras literárias usadas na Sagrada Escritura³⁰. Mas não nos iludamos: tais obras

³⁰ BULLINGER, E.W. & LACUEVA, F. *Diccionario de Figuras de Dicción usadas en la Biblia*. Terrassa, CLIE, 1985; KÖNIG, E. *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur*. Leipzig, 1900; BÜHLMANN, W. & SCHERER, K. *Stilfiguren der Bibel*. Freiburg, 1973.

não trarão uma análise de todos os versículos da Bíblia. Assim, tomemos uma dessas publicações e, depois de consultar o índice de citações da Escritura (no qual esperamos encontrar alguns dos versículos que nos interessam), procuremos compreender bem cada figura apresentada. Simultaneamente, devemos observar quais delas ocorrem em nossa perícopa. Para confirmar se nossa percepção foi correta, podemos sempre confrontar o nosso texto com os textos apresentados como exemplos da figura em questão.

7.1. Um exemplo

Vejamos como agir na prática. Antes de iniciarmos, no entanto, convém lembrar que nossa finalidade não é, em primeiro lugar, realizar uma análise exaustiva de Mc 4,35-41, e sim indicar caminhos para a utilização do método que estamos propondo. Por isso, vamos arrolar apenas os casos que julgamos de maior relevo.

Começemos com as figuras que, por vezes, são classificadas como “semitismos” (ou “aramaísmos” ou “hebraísmos”, segundo a preferência de quem trata do assunto). Na exegese do NT, tal terminologia designa aqueles modos de dizer e de pensar que se distanciam das tendências do grego clássico. É unânime a opinião de que devemos considerar um semitismo o uso do termo *θάλασσα*, que, em grego significa “mar”, para designar o LAGO de Genesaré (vv. 39.41). Igualmente é tido como semitismo o já acenado presente histórico: verbo no presente, mas com sentido de passado. Em nossa exposição, no entanto, vamos evitar tal distinção entre “semitismos” e “não-semitismos”, pois classificar uma figura literária como semitismo, nem sempre é tarefa fácil e livre de subjetivismos, visto que algumas delas aparecem também em outras línguas³¹.

³¹ Por exemplo, em português, também narramos acontecimentos passados com o verbo no presente, quando a indicação temporal não é importante (isto é, queremos nos centrar no fato). E quando dizemos que o vento “uiva”: Temos aqui um semitismo, só porque em hebraico se diz que o vento “late”? Não haveria, em certos casos, um exagero no uso dessa terminologia?

a) Polissíndeto e assíndeto:

A gramática da língua portuguesa nos coloca diante de duas figuras irmãs, **polissíndeto** e **assíndeto**. Uma boa introdução a Marcos nos fará notar que, neste evangelho, elas ocorrem repetidas vezes e que podem ser catalogadas como algo mais próximo do estilo semita que grego. Ou seja, no NT esses tipos de construção são vistos como semitismos.

E em nosso texto? Temos polissíndeto e assíndeto?

Polissíndeto ou parataxe é o uso exagerado da conjunção *καί* [e]. Recorrendo à tabela das palavras repetidas, logo nos damos conta de que *καί* [e] ocorre dezessete vezes em nossos versículos! Marcos utiliza-a da mesma forma como utilizaria o *ו* [e] do hebraico. Com tal recurso, os elementos coordenados interpenetram-se e o relato adquire continuidade, vivacidade e fluidez.

Por outro lado, nossa perícopa apresenta, uma única vez, o oposto do polissíndeto, o **assíndeto**, isto é, a ausência de conjunções. Em 39d-e lemos *σιώπα, πεφύμωσο* [*fica quieto! fica amordaçado!*]. Ao contrário do polissíndeto, cada ação expressa pelo assíndeto mantém sua própria independência e significação.

b) Poliptoto:

Percorrendo as figuras do Bullinger-Lacueva, deparamos com esta figura de nome um pouco estranho: **poliptoto**. Sua característica é a repetição da mesma palavra com diferentes flexões, sendo muito comum com verbos, nomes, pronomes e adjetivos. Em nosso estudo da gramática, afirmáramos que, na construção *ἐφοβήθησαν φόβον* [*ficaram amedrontados (com) medo*] (41a), tínhamos um acusativo cognato, e não um simples pleonasma. A análise estilística irá também considerá-lo um poliptoto. Tal figura tem uma função enfática. Por si só, a expressão *ἐφοβήθησαν φόβον* significa “*ficaram com muito medo*”, sem a necessidade de acrescentar o adjetivo *μέγαν* [*grande*]. Assim, é no emprego deste último termo que devemos reconhecer um pleonasma.

c) Pleonasma:

O termo **pleonasma** designa o emprego de termos desnecessários, com finalidade enfática: não acrescenta nada de novo, mas quer chamar a atenção do leitor. Para tanto, especifica uma qualidade ou enfatiza um aspecto do que já tenha sido apresentado. Segundo Blass-Debrunner-Funk, o pleonasma não ocorre por questões retóricas nem por mero descuido, mas como a consequência de uma forma habitual de falar.

Em 37a, ἀνέμου [*de vento*] é, na verdade, um complemento pleonástico de λαίλαψ, cujo significado é *borrasca, tufão, turbilhão, tempestade de vento* (não necessariamente nuvens e chuva). Portanto, λαίλαψ ἀνέμου, a rigor, deve ser traduzido *tempestade de vento de (com) vento*, sem a necessidade do adjetivo μεγάλη [*grande*] para indicar a violência da ventania.

Nas outras duas vezes em que é empregado, o adjetivo μεγάλη - μέγαν [*grande*] demonstra-se igualmente redundante ou reforçativo. Na expressão γαλήνη μεγάλη [*bonança grande*] (39g), utiliza-se o adjetivo mais como contraposição à fórmula λαίλαψ μεγάλη [*tempestade, borrasca grande*] (37a) do que, propriamente, para definir a força ou a grandeza da bonança. Além disso, devêssemos, talvez, perguntar como pode haver uma maior ou menor bonança. Da mesma forma, o poliptoto ἐφοβήθησαν φόβον [*ficaram amedrontados (com) medo*] já indica um grande medo e torna o adjetivo μέγαν [*grande*] redundante.

Nolli ressalta o fato de que tal adjetivo é utilizado sempre sem artigo e, por isso, considera-o predicativo:

καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου:

e acontece uma tempestade QUE FOI GRANDE de vento

καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη:

e aconteceu uma bonança QUE FOI GRANDE

καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν:

e tiveram um medo QUE FOI GRANDE

d) Merismo:

Outra figura apresentada por Bullinger-Lacueva, o **merismo**, exprime a totalidade (ou mesmo as idéias de “tudo”, “sempre” etc.) mencionando as partes, normalmente os extremos. Quem estudou exaustivamente o assunto foi Krašovec³². Ele demonstrou que a ocorrência de merismos na Bíblia Hebraica é muito mais freqüente do que se imaginava. É ele, ainda, quem nos recorda que não devemos confundir merismo com antítese, pois esta última não exprime a idéia de totalidade.

Em nosso texto, ocorre o merismo? Notemos a insistência de Marcos em descrever o perigo sempre em duas etapas: o elemento aéreo (indicado invariavelmente por ἄνεμος [*vento*]) e o elemento aquático (definido com termos alternados: κύμα [*ondas*], θάλασσα [*mar*], γαλήνη [*bonança*], θάλασσα [*mar*]). De forma explícita, o merismo aparece na pergunta final dos discípulos — Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ; [*quem é este, afinal, pois tanto O VENTO quanto O MAR obedecem a ele?*] —, conforme já acenado anteriormente.

Por outro lado, não basta identificar a presença do merismo. É-nos necessário explicitar qual a totalidade expressa por suas partes. Em nosso caso, a mentalidade mítica vem em nosso auxílio: vento e mar são dois elementos simbólicos do CAOS primordial. Assim, o texto da vitória de Jesus sobre o vento e o mar, na verdade, não é apenas a descrição de um milagre no qual Jesus acalmou uma tempestade. Antes, tem um forte teor criacionista: Jesus age como criador, impondo silêncio e respeito, não a uma brisa um pouco mais forte e a um lago mais agitado que o normal, mas ao próprio יהוה יהוה [*disforme e vazia = confusão total*] primitivo. A pergunta dos discípulos, portanto, tem motivações outras do que uma simples travessia bem realizada graças à intervenção de Jesus...

³² KRAŠOVEC, J. *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*. Rome, Biblical Institute Press, 1977. (Biblica et Orientalia, 33); Idem. *Merism - Polar Expression in Biblical Hebrew*. *Biblica* 64 (1983): 231-239.

e) Duplo passo ou dualidade:

Tal característica será, com certeza, discutida em uma introdução ou um comentário a Marcos como obra literária. O duplo passo, ou a dualidade, consiste em unir duas expressões com funções semelhantes (dupla indicação temporal, duplo imperativo, dupla afirmação etc.). Muitas vezes, a segunda expressão (ou passo) esclarece a primeira, ou dela fornece detalhes.

Em nosso texto, temos uma dupla indicação temporal em 35b-c:

1º passo: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
[*naquele dia*]

2º passo: ὀψίας γενομένης
[*quando se fez tarde*]

Duas locuções adverbiais de lugar, em 38a₁-b:

1º passo: ἐν τῇ πρύμνῃ
[*na popa*]

2º passo: ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον
[*sobre o travesseiro*]

Os imperativos de 39d-e:

1º passo: σιώπα
[*Fica quieto!*]

2º passo: πεφίμωσο
[*Fica amordaçado!*]

Igualmente, a repreensão que Jesus faz aos discípulos, em 40b-c:

1º passo: τί δειλοί ἐστε;
[*Por que sois covardes?*]

2º passo: οὐπω ἔχετε πίστιν;
[*Ainda não tendes fé?*]

f) Ritmo binário:

Nosso texto apresenta outro tipo de dualidade que não se limita a expressões duplas. Talvez como consequência da combinação do estilo paratático e do esquema do duplo passo, as ações se sucedem em um ritmo binário ou dual. Ou temos duas ações (simultâneas ou sucessivas) agrupadas, ou a mesma ação é descrita em dois tempos. A descrição do segundo tempo (ou segunda ação) é mais longa do que a do primeiro e dele dá pormenores, ou passa do discurso indireto ao discurso direto.

Em 36a-c, temos duas ações sucessivas:

1ª ação: καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον
[*e tendo eles despedido a multidão*]

2ª ação: παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ
[*tomam-no consigo como estava no barco*]

E duas ações simultâneas em 38c-f:

1ª ação: καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν
[*e despertam-no*]

2ª ação: καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;
[*e dizem a ele: Mestre, não importa a ti que pereçamos?*]

O perigo é descrito em dois tempos, em 37a-c:

1º tempo: καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου,
[*e acontece grande tempestade de vento,*]

2º tempo: καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον
[*e as ondas lançavam-se para dentro do barco a ponto de já ficar cheio o barco*]

Igualmente, em dois tempos, se dá a salvação, em 39f-g:

- 1º tempo: καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος
[*e o vento cessou*]
2º tempo: καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη
[*e aconteceu grande bonança*]

E, também em dois tempos, é descrito o espanto dos discípulos, no v. 41:

- 1º tempo: καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
[*e ficaram muito amedrontados*]
2º tempo: καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Ἦτις ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;
[*e diziam uns aos outros: “Quem é este, afinal, pois até o vento e o mar obedecem a ele?”*]

Em 39b-e, o segundo tempo se desdobra em outros dois (dois imperativos):

- 1º tempo: ἐπέτιμησεν τῷ ἀνέμῳ
[*repreendeu ao vento*]
2º tempo: καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,
[*e disse ao mar:*]
1º tempo: Σιώπα,
[*Fica quieto!*]
2º tempo: πεφίμωσο.
[*Fica amordaçado!*]

g) Quiasmo:

Este procedimento consiste em organizar o texto em dois períodos consecutivos, de modo que, no segundo período, reapareçam os mesmos signos ou elementos do primeiro, mas em ordem inversa (a-b-b'-a'), segundo suas características formais ou contêntísticas.

Em nossa análise da macroestrutura, na estrutura “os sujeitos e suas ações”, vimos que, nas seqüências 4, 5, 7 e 8, os sujeitos formam um quiasmo:

- (a) seqüência 4: tempestade
(b) seqüência 5: Jesus
(b') seqüência 7: Jesus
(a') seqüência 8: tempestade

h) Paralelismo³³:

Quando os mesmos signos ou elementos se repetem na mesma ordem (a-b-a'-b'), temos um paralelismo. As mesmas seqüências 4, 5, 7 e 8 apresentam um paralelismo nas ações:

- (a) seqüência 4: atividade (da tempestade)
(a') seqüência 5: inatividade (de Jesus)
(b) seqüência 7: atividade (de Jesus)
(b') seqüência 8: inatividade (da tempestade)

De igual forma, havíamos sugerido um paralelismo na estrutura “os pares de opostos”, com as seqüências B-C-B'-D-C'-D':

- (B) a tempestade *versus* Jesus
(C) os discípulos *versus* Jesus
(B') Jesus *versus* a tempestade
(D) bonança
(C') Jesus *versus* os discípulos
(D') medo

i) Elipse:

Uma leitura atenta de nosso relato nos fará notar algo no mínimo curioso: jamais aparece o nome Ἰησοῦς [*Jesus*] ou o termo μαθηταί [*discípulos*]. Os sujeitos especificamente nomea-

³³ Estudaremos mais profundamente o quiasmo e o paralelismo no capítulo nono, quando falarmos da poesia hebraica. Por ora, devemos ter presente que ambos são variações do uso dos mesmos signos.

dos são: os outros barcos (36d), o barco (de Jesus - 37d), o vento (39f; 41d), o mar (41d) e as ondas (37b). E exceto 38a₁-a₂, em que aparece αὐτός [*ele*] como sujeito de ἦν καθεύδων [*estava dormindo, dormia*], quando o sujeito da ação é Jesus ou os discípulos, os verbos estão sem o nominativo. É a chamada **elipse** ou **omissão**, no caso, do nominativo.

Outra elipse, mas em razão de idiomatismo, ocorre em 35d. Na construção εἰς τὸ πέραν [*para a (outra) margem*], o artigo provoca a substantivação de πέραν (literalmente é um advérbio: *além de, de lá de, do outro lado de, oposto a*). De fato, é uma expressão idiomática freqüente (além do nosso texto: 1Mc 9,48; Mt 8,18.28; 14,22; 16,5; Mc 5,1.21; 6,45; 8,13; Lc 8,22; e outros autores gregos). Nos evangelhos, aplica-se somente ao lago da Galiléia e, exceto Mc 5,1 e Lc 8,22, omitem-se θάλασσα [*mar*] e λίμνη [*lago*] por tratar-se, na Palestina, de uma referência óbvia.

j) Paronomásia:

Quando se encadeiam duas ou mais palavras que soam de forma semelhante, mesmo que o significado seja diverso, temos a figura chamada **paronomásia**. Em nosso texto, ela aparece em 39g: γαλήνη μεγάλη [*bonança grande*; as palavras em grego soam *galêne megále*]. Sua função é chamar nossa atenção para o contraste entre o efeito da ação de Jesus e a situação anterior. Tal afirmação fica ainda mais corroborada se recordarmos a observação a respeito de μεγάλη - μέγαν [*grande*] feita anteriormente (cf. análise das palavras repetidas).

k) Hipérbole:

Ao descrever o elemento aquático do perigo, 37c afirma: ὥστε ἤδη γεμίεσθαι τὸ πλοῖον [*a ponto de já ficar cheio o barco*]. Não podemos deixar de considerar tal expressão uma **hipérbole**, isto é, um exagero considerável, que visa causar impressão no leitor. Em nosso caso, para realçar a violência e a constância da agitação do lago. Com efeito, é difícil acreditar que os discípulos tenham deixado o barco quase transbordar de água, para, depois, se indignarem com a inatividade de Jesus.

* * * * *

Nossa análise poderia se prolongar e abordar várias outras figuras, tais como: repetição, metonímia, sinédoque, ironia, prosopopéia. As discutidas, porém, já bastam para a finalidade desta nossa apresentação.

7.2. Exercícios

Os textos continuam os mesmos, mas nos reservam muitas surpresas...

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7.

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

E ainda: Dt 32,21; Sl 115; Ecl 12,1-7; Jo 8,12-20; At 17,22-31; Rm 10.

8. BIBLIOGRAFIA

- AUSTIN, J.L. *Palabras y Acciones. Como hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Paidós, 1971. pp. 145-147.
- BAUER, W.; ALAND, K.; ALAND, B. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der frühchristlichen Literatur*. 6. ed. Berlin, de Gruyter, 1988. (também em inglês: BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1998).
- BLOSS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R.W. *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*. 13. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- BULLINGER E.W. & LACUEVA, F. *Diccionario de Figuras de Dicción usadas en la Biblia*. Terrassa, CLIE, 1985.
- CABA, J. *Métodos exegéticos en el estudio actual del Nuevo Testamento*. *Gregorianum* 73/4 (1992): 611-669).

CUNHA, C. F. *Gramática da Língua Portuguesa*. 8. ed. Rio de Janeiro, FENAME, 1982. pp. 575-587.

CLINES, D. J. A., (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 8 v. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993/1995/1996... (publicação ainda não concluída).

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994. pp. 71-154.

ESCALLE, M.-C.; ESCANDE, J.; GIROUD, J.-C. *Iniciação à análise estrutural*. São Paulo, Paulus, 1983. (coleção “Cadernos Bíblicos”).

GIROUD, J.-C. & PANIER, L. *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*. Estella, Verbo Divino, 1988. (coleção “Cuadernos Bíblicos”).

HATCH, E. & REDPATH, A. H. *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Version of the Old Testament*. 2 v. reimpr. Michigan, Baker, 1987.

KRAŠOVEC, J. *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*. Rome, Biblical Institute Press, 1977.

_____. Merism - Polar Expression in Biblical Hebrew. *Biblica 64* (1983): 231-239.

LASOR, W. S. *Gramática Sintática do Grego do N.T.* São Paulo, Vida Nova, 1986.

LOUW, J. P. & NIDA, E. A. (eds.). *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. 2 v. New York, United Bible Societies, 1988.

MATEOS, J. *El Aspecto Verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid, Cristiandad, 1977.

NOLLI, G. *Vangelo secondo Marco*. 2. ed. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980. pp. 94-99.

SACCONI, L. A. *Nossa Gramática - teoria e prática*. 20. ed. rev. e at. São Paulo, Atual, 1996. pp. 436-444.

STAUFFER, E. ἐπιτιμία, ἐπιτιμία. In: KITTEL, G. & FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. 6. ed. Grand Rapids, Eerdmans, 1974. v. 2. pp. 623-627.

STENGER, W. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991.

TAYLOR, W. C. *Introdução ao Estudo do Novo Testamento Grego*. 6. ed. Rio de Janeiro, JUERP, 1980.

WATSON, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry*. 2. ed. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1986. pp. 114-159.

ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. 4. ed. reimpr. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1984.

_____. & SMITH, J. *Biblical Greek*. 3. ed. rev. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1963. (original em latim: *Grecitas Biblica*. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1944; também em espanhol: *El griego del Nuevo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 1997).

9. INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS COMPLEMENTARES

9.1. Dicionários enciclopédicos para o Antigo e o Novo Testamentos

BAUER, J.B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. 2 v. 2. ed. São Paulo, Loyola, 1978.

BUTTRICK, G.A. (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible: an Illustrated Encyclopedia*. 5 v. 17. ed. Abingdon, Nashville, Abingdon, 1989.

CAZELLES, H. & FEUILLET, A. (eds.). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris, Letouzey-Ané, Paris, 1928/1934/... (ainda não concluído).

FREEDMAN, D.N., ed. *The Anchor Bible Dictionary*. 6 v. New York, Doubleday, 1992.

LÉON-DUFOUR, X. (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1972.

ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (eds.). *Nuovo Dizionario di Teologia Bíblica*. 3. ed. Cinisello Balsano, Paoline, 1989.

BORN, A. VAN DEN, ed. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1977.

9.1.1. Dicionários enciclopédicos para o Antigo Testamento

- BOTTERWECK, J. & RINGGREN, H. (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. rev. Grand Rapids, Eerdmans, 1977/1978/1986... (o original, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart, Kohlhammer, 1971/1972/..., em alemão, consta de 6 volumes; a versão inglesa divide em dois cada volume do alemão, mas ainda não está concluída; encontra-se também em italiano e espanhol, mas somente o primeiro volume).
- HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. (eds.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Vida Nova, 1998.
- JENNI, E. & WESTERMANN, C. (eds.). *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. 2 vo. Madrid, Cristiandad, 1978. (original em alemão: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München, Kaiser, 1971).

9.1.2. Dicionários enciclopédicos para o Novo Testamento

- BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*. 2 v. Salamanca, Sígueme, 1996/1998. (original em alemão: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2 ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1992; também em inglês: *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 v. Grand Rapids, Eerdmans, 1994).
- COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (eds.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 4 v. 2. ed. Salamanca, Sígueme, 1985. (original em alemão: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Theologischer Verlag R. Brockhaus Wuppertal, 1971).
- KITTEL, G. & FRIEDRICH, G. (eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 12 v. Grand Rapids, Eerdmans, 1964/1964/1966... (original em alemão: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, Kohlhammer; também em italiano: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1965/1966/1967...)

9.2. Bíblia Hebraica

9.2.1. Dicionários

- KIRST, N. et alii. *Dicionário Hebraico-Português*. São Leopoldo/Petrópolis, Sinodal/Vozes, 1988.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo, Paulus, 1997.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford, Clarendon, s.d.
- CLINES, D. J. A. (ed.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. 8 v. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993/1995/1996... (publicação ainda não concluída).

9.2.2. Concordâncias

- EVEN-SHOSHAN, A. *A New Concordance of the Old Testament*. Jerusalem, Kyiryat Sefer, 1985.
- LISOWSKY, G. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. 2. ed. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1958.
- MANDELKERN, S. *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*. 12. impr. Jerusalem, Schoken, 1976.

9.2.3. Gramáticas

- JOÜON, P. *Grammaire de l'Hébreu Biblique*. reimpr. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1987.
- KAUTZSCH, E. & COWLEY, A. E. *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2. ed. Oxford, Clarendon, 1990.
- LAMBDIN, T. O. *Introduction to Biblical Hebrew*. 5. reimpr. London, Darton, Longman and Todd, 1986.
- WALTKE, B.K. & O'CONNOR, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Eisenbrauns, Winoma Lake, 1990.

9.2.4. Estatísticas

ANDERSEN, F. I. & FORBES, A. D. *Vocabulary of the Old Testament*. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990.

9.2.5. Análises filológicas

DAVIDSON, B. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. 21. ed. Grand Rapids, Zondervan, 1987.

9.2.6. Crítica textual e história do texto

PISANO, S. *Introduzione alla Critica Testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*. 2. ed. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1997.

TOV, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis, Fortress, 1992.

WÜRTHEIN, E. *The Text of the Old Testament*. 2. ed. Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

9.3. Septuaginta

9.3.1. Concordâncias

HATCH, E. & REDPATH, A. H. *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Version of the Old Testament*. 2 v. reimpr. Michigan, Baker, 1987.

9.3.2. Gramáticas

CONYBEARE, F. C. & GEORGE STOCK, ST. *A Grammar of Septuagint Greek*. 5. ed. Grand Rapids, Zondervan, 1985.

9.4. Novo Testamento

9.4.1. Dicionários

BAUER, W., ALAND, K.; ALAND, B. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der frühchristlichen Literatur*. 6. ed. Berlin, de Gruyter, 1988. (também em inglês: BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1998).

LOUW, J. P. & NIDA, E. A. (eds.). *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*. 2 v. New York, United Bible Societies, 1988.

TAYLOR, W. C. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. 6. ed. Rio de Janeiro, JUERP, 1980.

GINGRICH, F.W. & DANKER, F.W. *Léxico do Novo Testamento Grego-Português*. São Paulo, Vida Nova, 1984.

9.4.2. Concordâncias

MOULTON, W. F. & GEDEN, A. S. *Concordance to the Greek Testament according to the text of Westcott and Hort, Tischendorf, and the English Revisers*. 5. ed. T & T Clark, Edinburg, 1978.

INSTITUTE for New Testament Textual Research & COMPUTER Center of Münster University (eds.). *Concordance to the Novum Testamentum Graece*. 3. ed. Berlin, Walter de Gruyter, 1987.

KOHLBERGER, J.; GOODRICK, E. W.; SWANSON J. A. *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*. Grand Rapids, Zondervan, 1995.

9.4.3. Gramáticas

BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R.W. *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*. 13. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1986.

- JAY, E. G. *New Testament Greek. An Introductory Grammar*. 12. ed. cor. Cambridge, SPCK, 1987.
- LASOR, W. S. *Gramática Sintática do Grego do N.T.* São Paulo, Vida Nova, 1986.
- MATEOS, J. *El Aspecto Verbal en el Nuevo Testamento*. Madrid, Cristiandad, 1977.
- MOUNCE, W. D. *Basics of Biblical Greek*. Zondervan, Grand Rapids, 1993.
- TAYLOR, W. C. *Introdução ao Estudo do Novo Testamento Grego*. 6. ed. Rio de Janeiro, JUERP, 1980.
- ZERWICK, M. & SMITH, J. *Biblical Greek*. 3. reimpr. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1987. (original em latim: *Grecitas Biblica*. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1944; também em espanhol: *El griego del Nuevo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 1997).

9.4.4. Estatísticas

- GUERRA GOMES, M. *El idioma del Nuevo Testamento*. 3. ed. Burgos, Aldecoa, 1981. pp. 151-241.

9.4.5. Análises filológicas

- RIENECKER, F. & ROGERS, C. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. São Paulo, Vida Nova, 1985.
- ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. 4. ed. reimpr. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1984.

Capítulo 6

Leituras sob o aspecto diacrônico - 1

Crítica Literária, Crítica dos Gêneros Literários e Sitz im Leben

O Zeca está em crise. O professor disse que, quando ele toca, todas as músicas parecem moda de viola, e que ele precisa aprender as diferenças entre os vários ritmos. Lá na Vila do Caapora, ele não precisava se preocupar com essas coisas: o que não era baião, era valsa, ou era música sertaneja. E, se não fosse nada disso, era rock! Mas agora, essa história de polca, barroco, rococó, ária... "Isso é um balaio de gato", como diria seu Januário, pai do Zeca.

Pois bem. O Zeca resolveu aprender. Emprestou uns discos e começou a ouvir melodias dos vários ritmos, agrupados segundo a classificação de cada um: primeiro, várias polcas; depois, melodias do barroco, e assim por diante. Não demorou muito e ele já conseguia distinguir um estilo do outro. E mais: ficou também sabendo em quais situações determinado tipo de música surgiu e era utilizada.

... E a Bíblia?

Será que, quando a lemos, levamos em consideração que podemos estar lidando com gêneros literários distintos uns dos outros? Será que identificar as características formais dos textos bíblicos pode ajudar nossa leitura? Ou será que consideramos tudo a mesma coisa?

1. UM OUTRO TIPO DE LEITURA

Até agora, estudamos as perícopes em sua redação final, isto é, a formulação que chegou até nós. Com efeito, a leitura sincrônica não se questiona sobre a história do texto. Simplesmente procura compreender determinada perícopa em sua configuração atual: como se articulam as várias estruturas, o uso do vocabulário, a gramática e as figuras de linguagem. E, exceto no casos levantados pela Crítica Textual, até agora não nos questionamos sobre a integridade do texto.

Chegou, pois, o momento de investigarmos as etapas pelas quais passou o texto, desde sua primeira elaboração até a versão que temos em nossas edições críticas. Com efeito, os textos bíblicos não nasceram por mero gosto estético e, muito menos, isolados da vida palpitante de uma comunidade concreta, seja ela judaica ou cristã. Antes, as Escrituras foram geradas no ambiente comunitário, repleto de reflexões, de intercâmbios com outras comunidades, de vivências partilhadas e de desafios propostos por problemas concretos e situados.

Alguém, talvez, pergunte: É possível reconstruir “as fases da vida” de um texto?

A ciência bíblica desenvolveu, ao longo dos últimos séculos, passos metodológicos e critérios para recompor este processo. O complexo de tais passos e critérios compõe o chamado “Método Histórico-Crítico”, e será exposto neste e nos dois próximos capítulos.

2. A CRÍTICA LITERÁRIA¹

Começemos por uma distinção necessária: Crítica Textual e Crítica Literária. Embora sejam métodos de análise bem diferentes e com objetivos específicos, na prática, muitas vezes, se

¹ Muitos exegetas, notadamente os da Escola Americana, distinguem entre “Crítica Literária” e “Crítica das Fontes”. Tal diferenciação tem como base o seguinte princípio: a crítica literária preocupar-se-ia com um único texto,

sobrepelem. Por isso, convém deixar claro o que é próprio de cada um deles. A Crítica Textual procura reconstruir o texto tal qual saiu da mão do autor ou do último redator, isto é, o texto “original” (em alemão, *Urtext*). É, portanto, uma leitura “de trás para a frente”, que parte de nós em direção ao redator final, a fim de elucidar as mutações que o texto escrito sofreu de lá para cá. A Crítica Literária, ao contrário, procura refazer o processo de formação literária, por meio da reconstrução das etapas anteriores à redação final. Para tanto, precisa distinguir os elementos que foram utilizados pelo último redator na conclusão de seu trabalho e com os quais este mesmo redator modificou um texto ou uma tradição oral que já existia anteriormente, e que é considerado a forma primitiva (em alemão, *Urform*). E contrariamente à Crítica Textual, a Crítica Literária pode ser realizada mesmo por quem não conhece o grego e o hebraico (embora isso não seja o ideal), pois basta ter sensibilidade ao texto e aplicar os critérios que serão apresentados a seguir.

Feitas essas observações iniciais, tratemos especificamente da Crítica Literária. Sabemos que a maioria dos textos bíblicos foram escritos “em mutirão”, isto é, foram transmitidos e modificados ao longo das gerações, a princípio, oralmente. Sabemos também que cada geração adaptou, reformulou e enriqueceu tais textos, a partir de novas experiências. Por isso, é comum encontrarmos perícopes com duplicações ou, mesmo, incoerências.

A Crítica Literária dá, pois, especial atenção a tais repetições e incongruências, a fim de determinar, caso por caso, se estamos diante de um texto unitário, homogêneo, consistente e coerente, ou, ao contrário, diante de um texto composto, heterogêneo, inconsistente e incoerente. Como resultado, quer-se chegar à forma primitiva (*Urform*) do texto. Não podemos nos esquecer, porém, que há vários graus de interferência do redator

enquanto a Crítica das Fontes estudaria se elementos semelhantes ocorrem em outros textos e se é possível estabelecer uma cronologia, uma origem e uma estratificação comuns a eles. De nossa parte, deixaremos de lado tal distinção, uma vez que não conquistou unanimidade entre os estudiosos por revelar-se, por vezes, inoperante e com resultados por demais fundados em suposições.

final, isto é, há vários estratos redacionais, desde o acréscimo ou substituição de pequenos fragmentos, até unidades mais complexas, de um ou mais versículos².

2.1. Critérios para a Crítica Literária

Para nossa felicidade, nossos amigos exegetas não nos deixaram “no mato sem cachorro”. Antes, estabeleceram alguns critérios que nos ajudam a detectar as intromissões dos redatores bíblicos³. Vejamos:

a) Duplicações e repetições que incomodam:

As mesmas informações tornam a aparecer na mesma perícope? (Jo 4,47 e 4,49; 4,50 e 4,53). Há repetição de palavras sem justificação no desenvolvimento lógico do texto? (Is 40,6e e 40,7d). O mesmo episódio é narrado mais de uma vez no mesmo documento ou livro? (Gn 1 e 2; Ex 3,1-12 e 6,2-13; os sinóticos).

b) Tensões e contradições evidentes:

Há incoerências lógicas e temáticas? (Gn 7,17 e 7,24; Gn 1,27 e 2,21.23).

c) Fraturas e lacunas na estrutura da frase e no desenvolvimento da ação:

A unidade é interrompida por uma digressão, um comentário ou uma observação secundária? (Mc 7,3-4; Js 14,15).

d) Elementos atípicos em relação a um determinado gênero literário⁴:

Há intromissão de elementos que quebram o esquema comum a vários textos do mesmo tipo? (Mc 2,1-12).

e) Dados contraditórios:

O narrado corresponde às circunstâncias temporais, espaciais, culturais, sociais etc., nas quais é inserido? (Jz 9,2.6). Há anacronismos? (Gn 21,32.34). Há nomes e informações contraditórios para as mesmas pessoas ou situações? (Jz 8,31 e Jz 9,1.28; Jz 9,1-2 e Jz 6-8). Mudaram os personagens sem aviso prévio? As ações narradas se desenvolvem de forma lógica? (Ex 24,1-2.9-11 e 24,3-8.12-15a e 24,15b-18).

f) Linguagens e estilos diversos ocorrendo em um mesmo trecho:

Há alternância prosa-poesia? (1Tm 3,16). Há alternância de imagens? (Is 11,1-5 e 11,6-8 e 11,9 e 11,10 e 11,11-16).

g) Contradições surpreendentes no conteúdo:

Os temas que aparecem são típicos desse autor? Embora não usuais, são encontrados em outros textos seus? Há incoerências quanto à teologia, ao ponto de vista, aos pressupostos, às conclusões? (Paulo é o autor da carta aos Hebreus? E das epístolas pastorais?).

Quando temos textos paralelos, tais como os evangelhos sinóticos, é fácil perceber as diferenças e as mudanças operadas em um texto. Quando, porém, estamos diante de um texto sem

⁴ A apresentação teórica e sistemática sobre esse ponto se encontra mais à frente.

² Convém fazer uma recomendação importante: a Crítica Literária seja feita somente depois da leitura sincrônica, a fim de não se começar já questionando a homogeneidade do texto. No entanto, não podemos deixar de observar que este particular constitui um motivo de querelas entre os estudiosos. Alguns dizem que a Crítica Literária é a primeira análise a se fazer, logo após a Crítica Textual. O estudo começaria, portanto, pelos fatores de incoerência e ruptura. Outros advogam que, antes de se questionar a unicidade de um texto, deve-se buscar os fatores de coerência, para não se cair na tentação de se ver apenas tensões. Cf. EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994. pp. 160-161 e, em especial, a nota 19.

³ STRECKER, G. & SCHNELLE, U. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 4. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. p. 46; STECK, O. H. *Exegese des Alten Testaments*. 13. ed. Neukirchen, Neukirchener, 1993. p. 53; BRISEBOIS, M. *Des Méthodes pour mieux lire la Bible - l'exégèse historique-critique*. Montréal, SOCABI-Paolines, 1983. p. 19.

paralelo ou duplicata, o trabalho da Crítica Literária torna-se mais difícil e exigente: Como, a partir de um único texto, evidenciar as tensões e as incoerências e, assim, detectar a intromissão de outro redator?

Além disso, convém lembrar que o mesmo autor pode ser por vezes incoerente. Convém igualmente lembrar que há vários graus de incoerência. Por isso, o exegeta deve estar atento em determinar qual tipo de tensão e de incoerência presente no texto deve ser considerada retoque de um eventual redator, em um período posterior ao autor original.

2.2. Um exemplo

Depois destas colocações metodológicas, deixemos a teoria e vejamos como tudo isso funciona na prática. Que encontramos em “nossa tempestade” (Mc 4,35-41)?

Começemos tomando contato com as perícopes que antecedem e sucedem nosso texto. A primeira coisa a se fazer, portanto, é uma leitura atenta dos capítulos 4 e 5, a fim de identificar eventuais repetições e contradições presentes nos versículos de nossa perícope. Depois, leiamos também comentários abalizados, que dêem especial atenção ao texto. Vamos, encontrar neles observações que correspondem aos critérios apenas expostos, ou que discutem a integridade da perícope que estamos estudando.

Dessas leituras todas emergem algumas questões que podem ser agrupadas da seguinte forma:

a) Duplicações e repetições que incomodam:

- | | |
|-----------------------------|--|
| 4,35d 5,1.21; 6,45; 8,13 | várias travessias do lago da Galiléia. |
| 4,36c 4,1 | Jesus já no barco Jesus assenta-se no barco para ensinar. |
| 4,36c-d 4,37b-c | o termo πλοῖον [<i>barco</i>] é exageradamente repetido. |
| 4,37b 4,37c | as ondas se lançam para dentro do barco o barco fica cheio. |

b) Tensões e contradições evidentes:

- | | |
|-----------------------------|--|
| 4,35 x 4,36b | quem toma a iniciativa de atravessar o lago? Jesus ou os discípulos? |
| 4,35a x 4,2.33-34 x 4,13.21 | a quem se refere o pronome αὐτοῖς [<i>a eles</i>]? à multidão ou aos discípulos? |
| 4,36a x 4,10 | os discípulos despedem a multidão <i>versus</i> os discípulos estão a sós com Jesus. |
| 4,36c x 4,10 | Jesus está no barco <i>versus</i> Jesus está em um lugar à parte com os discípulos. |

c) Fraturas e lacunas na estrutura da frase e no desenvolvimento da ação:

- | | |
|------|--|
| 4,40 | não seria mais lógico depois do v. 38? |
|------|--|

d) Elementos atípicos em relação a um determinado gênero literário:

- | | |
|---------|---|
| 4,38d-f | da parte de quem pede a intervenção do taumaturgo, em vez de uma repreensão, seria de se esperar uma súplica. |
| 4,40 | a repreensão pelo taumaturgo não pertence ao “relato de milagre”. |

Uma vez evidenciados os elementos perturbadores, devemos analisá-los mais acuradamente.

Em Marcos, Jesus faz várias travessias do lago de Genesaré: 4,35; 5,1.21; 6,45; 8,13. Trata-se de um *Leitmotiv*⁵ que perpassa a atividade de Jesus na Galiléia e, como tal, deve ser considerado redacional, isto é, uma interferência do redator ao aglutinar os relatos primitivos.

⁵ Ação ou esquema que se repete em diferentes textos de um mesmo autor ou livro, para os quais funciona como um fio condutor; situação típica que gera diferentes episódios. Será estudado com maior profundidade no capítulo oitavo, ao tratarmos da “Crítica da Redação”. No caso das travessias do lago de Genesaré, o *Leitmotiv* marcado foi mantido em Mateus, mas está ausente em Lucas.

Aliás, é de se perguntar: Quem tem a iniciativa de atravessar o lago? Jesus (segmento 35d) ou os discípulos (36b)? A Crítica Literária dirá que estamos diante de uma nítida contradição e pergunta: se a decisão foi de Jesus, por que ele próprio não despediu a multidão, deixando tal encargo para seus discípulos (36a⁶)?

A oração *ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ* [como estava no barco] (36c), ao mesmo tempo em que repete a informação de 4,1, segundo a qual Jesus está no barco, opõe-se a 4,10, que afirma estar Jesus a sós com seus discípulos. Com efeito, deparamo-nos com uma inconsistência do capítulo 4 de Marcos, visto que o ensinamento ao povo continua posteriormente ao ensinamento a sós com os discípulos. Os estudiosos concordam que, em 4,10, inicia-se uma digressão em meio ao discurso parabólico; mas ainda não se chegou a uma unanimidade quanto ao término de tal digressão: Quando Jesus está novamente falando à multidão? No v. 21 ou no v. 26? Com efeito, o v. 36 supõe que Jesus ainda esteja falando a um público bem mais numeroso. Igualmente o sumário dos vv. 33-34 encerra o agrupamento de parábolas do cap. 4 e delimita o texto anterior, deixando a entender que até então Jesus falava à multidão.

E ainda mais: A quem Jesus se dirige em 35a? Aos doze (que estariam com ele no barco) ou à multidão? Notemos o uso indistinto de *αὐτοῖς* [a eles] em todo o cap. 4: no v. 2, refere-se, com certeza, à multidão; no v. 11, com igual segurança, podemos dizer que se refere aos doze; os estudiosos admitem que, no v. 13, também se refira aos doze. No entanto, há quem defenda que, no v. 21, Jesus já esteja novamente falando à multidão. E, sem sombra de dúvida, os dois *αὐτοῖς* [a eles] dos vv. 33-34 também se referem à multidão. Tal inconstância provoca certo incômodo a quem atentamente lê o texto no original. Não se sabe quando Jesus está diante da multidão e quando está a sós com seus discípulos mais próximos.

Em outras palavras, nossa questão é: (a) se consideramos a informação de 4,10 como precisa, então Jesus não pode estar no barco, conforme afirma 36b. E ainda, se Jesus já está a sós

com os doze, não há necessidade de despedir a multidão (35a). Doutra parte, (b) se considerarmos 4,10-20(25) como um acréscimo incoerente, isto é, se Jesus ainda se encontra sentado no barco falando a um grande público, temos em *ὡς ἦν* [como estava] uma repetição perturbadora.

Isso tudo nos leva a considerar a ordem de Jesus (v. 35), a despedida da multidão (36a) e a referência *ὡς ἦν* [como estava] (36c), todos eles como acréscimos marcanos e inexistentes no relato primitivo, que, por sua vez, começaria assim: *παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ἐν τῷ πλοίῳ* [tomam-no consigo no barco].

Outra repetição que não deixa de incomodar é *πλοῖον* [barco]. A insistência em tal termo, principalmente em 37b-c, teria o objetivo de chamar nossa atenção para o barco de Jesus. Se isso for correto, estamos diante de outra interferência do redator.

E não menos perturbadora é a observação *ὥστε ἤδη γεμίεσθαι τὸ πλοῖον* [a ponto de já ficar cheio o barco] (37c), que parece ser um comentário secundário a 37b e, portanto, não presente no relato primitivo.

Neste ponto, devemos responder à seguinte questão: E os outros barcos de 36c? Por que desapareceram? Teriam afundado?

Quanto a isso, a crítica literária faz a seguinte observação: se fosse um acréscimo marcano, esses outros barcos teriam uma função no texto estudado ou no contexto próximo, a exemplo de *διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν* [atravéssemos para a outra margem]. Mas isso não acontece, e ficamos duplamente intrigados: não só esses demais barcos deixam de ser citados, como não desempenham nenhuma função no relato. A crítica literária irá, então, considerar a informação de 36c como de origem tradicional, isto é, ela já estaria presente na forma primitiva do relato e que Marcos teria conservado⁷.

Outro versículo que se apresenta de forma bastante incômoda é o v. 40, que introduz um elemento estranho à dinâmica do texto, isto é, um elemento que parece não ter sido o tema que deu origem ao relato e nem mesmo a tese que o relato quer

⁶ Convém lembrar, *ἀφέντες* é nominativo plural: tendo ELES despedido.

⁷ As ausências desses outros barcos nas versões de Mateus e Lucas será explicada pela Crítica da Redação como uma “omissão”.

defender⁸. Além disso, sua colocação atual pode desviar nossa interpretação e nos levar a considerar que o medo dos discípulos (v. 41) é provocado pela repreensão de Jesus. Contudo, ao estudarmos a estrutura “os sujeitos e suas ações”, havíamos afirmado que os discípulos ficam amedrontados porque o vento e o mar obedecem a Jesus. E afirmáramos ainda que o v. 41 deveria estar diretamente ligado ao v. 39, por ser a consequência lógica deste. Além disso, não seria mais coerente da parte de Jesus criticar a falta de fé dos discípulos antes de realizar o milagre, isto é, repreender os discípulos enquanto se levanta? Isso tudo nos leva a afirmar que a inserção deste versículo neste ponto da narrativa é mais uma interferência do redator final do Evangelho.

Além disso, deve-se mesmo questionar o porquê de tal comentário da parte de Jesus. Conforme veremos mais adiante, ao abordarmos os gêneros literários, não cabe no esquema dos relatos de milagre uma objeção ou reprimenda da parte do taumaturgo. Este simplesmente atende ao pedido que a ele é endereçado. Estamos diante de um elemento atípico a essa classe de textos: a repreensão de Jesus aos discípulos, portanto, deve ser considerada também de origem marcana.

E já que falamos em gênero literário, que dizer dos segmentos 38d-f? O relato de milagre deveria conter uma súplica, e não uma repreensão da parte dos doze. Também neste ponto o redator final modificou o relato primitivo e transformou um pedido de socorro em uma querela entre Jesus e seus discípulos. A fórmula primeira talvez fosse somente διδάσκαλε, ἀπολλύμεθα [*Mestre, estamos perecendo!*].

E então, como fica o texto?

Se eliminarmos os elementos que consideramos intromissões do redator, obteremos uma narrativa mais fluente. Talvez seja esta a versão que Marcos usou como fonte.

⁸ Para definições e distinções entre tema e tese, cf. o capítulo sétimo, mais à frente.

Παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ἐν τῷ πλοίῳ,
καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ.
καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου,
καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον,
καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ
ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον
καθεύδων.
καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν
καὶ λέγουσιν αὐτῷ,
Διδάσκαλε,
ἀπολλύμεθα.
καὶ διεγερθεὶς
ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ
καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,
Σιώπα,
πεφίμωσο.
καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος
καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.
καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν
καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους,
Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν
ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

[*Tomam-no consigo no barco,
e havia outros barcos com ele.
E acontece grande tempestade de vento
e as ondas lançavam-se para dentro do barco.
E ele estava na popa,
sobre o travesseiro,
dormindo.
E despertam-no
e dizem a ele:
“Mestre,
estamos perecendo!
E, tendo-se levantado,
repreendeu o vento
e disse ao mar:*

*“Fica quieto!
Fica amordaçado!”
E o vento cessou
e aconteceu grande bonança.
E ficaram muito amedrontados
e diziam uns aos outros:
“Quem é este, afinal,
pois até o vento e o mar obedecem a ele?”].*

2.3. Uma observação importante

Talvez o leitor se assuste e pense: “Corta aqui, corta lá... Quase não sobra texto nenhum para continuarmos estudando...”.

Não precisamos, entretanto, ficar desesperados. É apenas um susto inicial. Talvez não estejamos ainda preparados para sozinhos fazermos esse tipo de análise. Isso é mais que natural. Bem mais que as leituras sob o aspecto sincrônico, as leituras sob o aspecto diacrônico exigirão de nós muita humildade diante do texto. Mas também coragem para estudá-lo mais profundamente. Por isso, não desistamos!

Por outro lado, não nos aventuremos a ser “franco atiradores” e começar a dissecar textos, sem consultar quem já há muito tempo está fazendo crítica literária, isto é, os exegetas. Em outras palavras, aproveitemos da imensa quantidade de comentários que trabalham este e os demais passos do Método histórico-crítico, pois, como observa Stenger, uma “relativa segurança” só virá com muitos anos de prática. Este especialista chama, ainda, a atenção para as divergências entre os exegetas de profissão: embora usem os mesmos critérios, chegam a conclusões diferentes! Como o próprio Stenger afirma, caminhamos sobre uma “sutil camada de gelo” e as soluções propostas permanecem hipotéticas⁹.

Mas isso não quer dizer que não devamos abordar questões tão desafiadoras. Antes, tal afirmação deveria nos encorajar a colaborar no esforço de reconstruir a caminhada do texto bíblico, desde o momento de sua concepção primitiva até sua sedimentação nas edições críticas.

⁹ STENGER, W. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991. pp. 81-82.

2.4. Exercícios

Recordamos as recomendações já dadas anteriormente: começar lendo os capítulos ao redor daquele que estamos estudando; depois, consultar comentários exegeticos, isto é, que dêem relevo ao texto (comentários meramente teológicos ou pastorais não servem para esta finalidade); por fim, reler a perícopes a partir dos critérios da crítica literária. Sabemos que os resultados não serão imediatos. Por isso, deixamos três regras para que o trabalho progrida: rever, rever, rever...

Os textos que já estudamos nos reservam muitas surpresas. Não necessariamente todos os textos serão compósitos, muitos são unitários. Chegar a tal veredicto, eis o trabalho da crítica literária.

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

Alguns textos novos, com certeza, compósitos: Gn 7,17-24, 50,22-26; Jo 4,46-54; At 5,12-16.

Mas, lembremo-nos de que a Crítica Literária não estuda apenas perícopes isoladas, mas também o conjunto de um livro ou obra. Por isso, comparemos alguns textos: Gn 12,10-20 com Gn 20,1-18; 1Sm 31,1-13 com 2Sm 1,1-16; Sl 14 com Sl 53.

3. CRÍTICA DOS GÊNEROS LITERÁRIOS

Desde os primeiros decênios do século XX, um grupo de exegetas, em base às conclusões trazidas pela Crítica Literária, começou a comparar textos formalmente semelhantes, mesmo se tais textos apresentassem diferenças quanto a seu conteúdo. O precursor desse trabalho foi Hermann Gunkel, que realizou estudos nos livros de Gênesis e Salmos. Segundo esse estudioso, em culturas eminentemente orais (tal qual o antigo Israel), diferentes gêneros literários indicam diferentes contextos sociais. A partir desse pressuposto, Gunkel estabeleceu os princípios básicos de

um método que denominou “Crítica dos Gêneros (Literários)” (em alemão, *Gattungsgechichte*)¹⁰ e cujo trabalho consiste em:

- a) determinar a estrutura formal de um texto;
- b) comparar tal texto com outros estruturalmente semelhantes, a fim de identificar o Gênero Literário;
- c) determinar em que situação concreta esse Gênero Literário era usado (*Sitz im Leben*);
- d) determinar a finalidade desse Gênero Literário e, especificamente, do texto estudado.

Nesse tipo de leitura, portanto, o aspecto formal tem proeminência sobre o aspecto contencioso, isto é, os textos são agrupados e abordados segundo os elementos de sua estrutura

¹⁰ Notemos que Gunkel utiliza o termo “*Gattung*” (*gênero*). A expressão “*Formgeschichte*” (História das Formas) surgiu, pela primeira vez, em um estudo de M. DIBELIUS, *Formgeschichte des Evangeliums*, de 1919. Quanto ao uso de *Gattung* e *Form* nas Ciências Bíblicas, devemos notar que os estudiosos de língua inglesa falam mais freqüentemente em *Form Criticism* (Crítica das Formas), enquanto a escola alemã, mais dada a minúcias e distinções teóricas, utiliza, embora de forma muito disputada, *Gattung* para “designar entidades literárias maiores, tais como evangelho, epístola, apocalipse, escrito histórico etc.”, e *Form* para “denotar unidades literárias menores que surgem primariamente, mas não exclusivamente, na tradição oral”. Ainda falando da escola alemã, com os novos enfoques trazidos pelo estruturalismo, particularmente aplicado ao Antigo Testamento, o termo *Form* passou a ser usado “em referência a textos individuais”, enquanto o termo *Gattung* para designar “seja a um modelo ou esquema estrutural (*Strukturmuster*) envolvendo no mínimo dois exemplares, seja a um texto-tipo” (cf. SOULEN, R. N. *Handbook of biblical criticism*. 2 ed. Atlanta, John Knox, 1981. pp. 75-76). Em decorrência desta última distinção, a Crítica das formas pertenceria à leitura sincrônica, porque estuda o aspecto específico de um único texto, ao passo que a Crítica dos Gêneros Literários pertenceria à leitura diacrônica, pois insere o texto em um grupo ou uma família. No entanto, convém repetir, tais distinções todas não são unanimemente aceitas, nem pelos alemães, nem pelos estudiosos de língua inglesa. O resultado é uma não-uniformidade na terminologia. Assim, o catálogo dos Gêneros Literários normalmente se encontra nos capítulos referentes ao método “Crítica das Formas”. Cf. ainda, STENGER, op. cit., pp. 72-74.88; BARTON, J. *Form Criticism (OT)*. In: FREEDMAN, D.N., (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. DoubleDay, New York, 1992. v. 2. pp. 838-841.

formal, e não segundo seu conteúdo, isto é, segundo sua estrutura semântica. Esta última fornecerá elementos para complementar o trabalho exegético realizado a partir da estrutura formal, ou suprirá lacunas que o estudo do Gênero Literário deixou em aberto.

Por outro lado, cada texto tem suas particularidades. O modelo estrutural que designamos Gênero Literário não existe na realidade. É, antes, o resultado de uma abstração, baseada no confronto de textos formalmente semelhantes. Em outras palavras, um esquema reduzido aos elementos essenciais, obtido através da comparação de, no mínimo, dois casos concretos.

Apesar da designação Gênero “Literário”, não se trata de modelos que já nasceram escritos. Antes, surgiram oralmente, na vida cotidiana de um grupo social. Também nós temos vários, ainda hoje: boletim de ocorrência de uma delegacia de polícia, convite de casamento, choro das carpideiras em velório etc. Notemos que as características de um não se encaixam nos demais.

Acabamos de afirmar que a origem dos Gêneros Literários é oral. Isso porque eles...

- ... têm uma função específica, isto é, existem para atender às necessidades do grupo;
- ... não possuem pretensões estéticas;
- ... geralmente são breves;
- ... têm uma tendência à padronização, isto é, seguem um modelo básico.

O que é para nós, hoje, um texto, surgiu como um discurso, para cumprir uma função na vida da comunidade, a saber, oferecer pistas para a comunidade encontrar respostas em meio a situações específicas.

3.1. Gêneros literários bíblicos

“Ler é mais importante do que estudar”. Uma leitura correta de qualquer texto bíblico nos levará, antes de mais nada, a fazer algumas distinções, por vezes, espontâneas: Estamos dian-

te de um texto em prosa ou em poesia? Trata-se de um relato ou de um discurso? Com isso, estamos praticando um primeiro exercício de distinção entre os Gêneros Literários. As respostas a tais perguntas nos oferecem a orientação elementar para classificarmos o texto. Mas, como acabamos de afirmar, são distinções espontâneas. O trabalho científico começa depois.

Nossos amigos exegetas já realizaram um precioso trabalho de ordenação e catalogação, do qual podemos e devemos lançar mão. Uma boa exposição do assunto, não trará somente o esquema do Gênero Literário em questão. Mais que isso, discutirá também o contexto existencial no qual, provavelmente, tal Gênero Literário era utilizado, bem como sua finalidade. Manuais de metodologia procurarão identificar dentro de cada tradição bíblica (histórica, profética, sapiencial, apocalíptica etc.), quais os Gêneros Literários que lhe são típicos.

Mas, cuidado! Dizer que determinado Gênero Literário é típico de determinada tradição não significa dizer que é exclusivo dela. Há alguns que perpassam toda a Sagrada Escritura. Igualmente, pode acontecer uma justaposição de Gêneros Literários dentro da mesma períclope. Com efeito, lembremo-nos: o Gênero Literário puro existe só na abstração; quando aplicado e inserido em um contexto, sofrerá influências e alterações.

Vejamos, pois, algumas das informações que os estudiosos já sistematizaram ao longo dos anos. Normalmente, nós as encontramos em publicações (metodologias, introduções e comentários) que dão especial enfoque ao aspecto literário. Como não podia deixar de acontecer, a terminologia, as subdivisões e a classificação dos textos variam de autor para autor. Além das divergências metodológicas, some-se outro fator: a enorme variedade do material a ser estudado. Apesar dos grandes avanços dos estudos, ainda não temos uma publicação que catalogue, analise e sistematize todos os Gêneros Literários, tanto do Antigo como do Novo Testamento¹¹.

¹¹ Para o Novo Testamento, uma exposição abrangente, embora complexa, encontra-se em BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1998. Mas falta-nos algo semelhante para o Antigo Testamento.

De nossa parte, como nosso objetivo é fornecer ferramentas para o trabalho exegético, apresentaremos alguns deles. Nossa apresentação, portanto, será sumária. Os casos que abordaremos estarão agrupados segundo a tradição da qual são mais típicos. Para cada tradição, indicaremos a bibliografia consultada, que servirá para um aprofundamento do assunto.

3.2. Antigo Testamento

3.2.1. A tradição histórica¹²

A esta tradição pertencem os relatos que querem dar a conhecer a ação de Deus na história de Israel. Não são narrativas de fatos reais, e sim releituras teológicas: sobre um fato real, constrói-se uma história que o interpreta e atualiza.

A) *Novela*

Como qualquer relato histórico, o tempo da novela é o passado. Não se trata de um acontecimento isolado, e sim uma série deles. Além disso, não são acontecimentos públicos, mas fatos da vida pessoal e privada de um personagem, seus sentimentos e suas reações. Na realidade, tais fatos são importantes porque estão diretamente relacionados ao povo: O que significa tal personagem para a comunidade israelita? A trama se desenvolve em três tempos:

mento. E devemos ainda notar: a quase totalidade dos Gêneros Literários utilizados pelos autores neotestamentários já se encontravam no Antigo Testamento e na própria tradição judaica.

¹² ARENHÖVEL, D. *Assim se formou a Bíblia*. 2. ed. São Paulo, Paulus, 1978. pp. 102-109; COATS, G. W. (ed.). *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985; SCHÜSSLER-FIORENZA, E. Exemplificação do método exegético. In: SCHREINER, J. (ed.). *Palavra e Mensagem*. São Paulo, Paulus, 1978. pp. 512-515; SCHREINER, J. Formas y Gêneros Literários en el Antiguo Testamento, In: _____, (dir.). *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*. Barcelona, Herder, 1974. pp. 257-262; SELLIN, E. & FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo, Paulus, 1983. v. 1. pp. 103-120.

- início: uma situação de conflito ou tensão;
- meio: o conflito se complica cada vez mais;
- fim: resolução do conflito e esvaecimento das complicações.

Algumas novelas do AT: a história de José (Gn 37; 39-48; 50), a narrativa primitiva que serve de inclusão para o livro de Jô (1-2; 42,7-17), o livro de Rute.

B) Narrativa histórica

O leitor moderno talvez preferisse colocar o termo “históricas” entre aspas, visto que a noção de história, no universo bíblico, não corresponde à moderna ciência homônima. Com efeito, a historiografia bíblica não é científica e menos ainda neutra (se é que possa existir uma apresentação histórica neutra). É uma história interpretada e interpretante: não se interessa por informar, de modo objetivo, os acontecimentos; antes, ao mesmo tempo em que reporta o fato, fornece critérios para dele colher a significação¹³. Nessas narrativas, portanto, encontramos um jogo lingüístico, no qual aparecem elementos objetivos (os fatos mensuráveis) mesclados a elementos ideológicos ou teológicos (a interpretação religiosa): 1Sm 18,10-16 (elemento objetivo: vv. 10b-11.13.16; elemento ideológico: vv. 10a.12.14-15); 2Sm 5,6-12 (elemento objetivo: vv. 5-10a.11; elemento ideológico: vv. 10b.12); 1Rs 16,23-26 (elemento objetivo: vv. 23-24; elemento ideológico: vv. 25-26).

C) Saga:

Nos relatos mitológicos, os personagens são deuses e, muitas vezes, interagem com os homens. À fé javista faltaram os

¹³ GONZALEZ LAMADRID, A. *As tradições históricas de Israel*. Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 10-14, define a historiografia bíblica como uma história sagrada, com as seguintes características: confessional (narrada do ponto de vista da fé); querigmática (não só um relato dos fatos, mas também suas significações); interpelante (não somente informar, mas também questionar o leitor), profética (lê os acontecimentos profeticamente), escatológica (linear, rumo ao encontro pleno e definitivo com Deus); salvífica (não verdade científicas, mas de salvação).

requisitos indispensáveis para a formulação de mitologias: politeísmo e magia. Isto, no entanto, não deixou Israel isento de sofrer a influência da mentalidade mítica. Pois, sendo “algo que nunca houve mas que sempre é”, o mito é a categorização de uma visão de mundo. Gn 1-11 está eivado de elementos míticos.

Por outro lado, quanto mais se abandonaram os relatos mitológicos, mais se adotou a saga, narrativa sobre um fato extraordinário (as façanhas de um herói ou a história de um lugar ou de uma coisa), contada e recontada oralmente durante muito tempo e que, posteriormente, foi redigida. Nesse período de tradição oral, a saga adquiriu uma linguagem exuberante e poética, que acentua, por meio de um forte apelo emocional, a importância do que está sendo contado. A saga quer explicar determinadas situações presentes a partir de acontecimentos passados.

Dentre os vários tipos de saga, destacamos:

a) Saga de uma tribo ou de um povo:

Narra a história de um ancestral, real ou fictício, cujos traços essenciais e cujo destino se prolongam em seus descendentes. É muito comum nos relatos do período dos patriarcas. Dentre elas, podemos citar a bênção e a maldição dos filhos de Noé (Gn 9,20-27), bem como a adoção de Efraim e Manassés por Jacó (Gn 48).

b) Saga de um herói:

O centro do relato é um herói (personagem positivo) ou um vilão (personagem negativo). O contexto vital que fez surgir e se desenvolver esse tipo de saga parece ter sido o período dos confrontos de Israel com outros povos, desde a saída do Egito, passando pela conquista da Terra Prometida, até a consolidação do reino de Davi diante dos povos vizinhos: vitória sobre os amalecitas (Ex 17,8-16), vitória sobre os reis amorreus (Js 10), Davi e Golias (1Sm 17,1-54)¹⁴, Davi e Saul (1Sm 26).

¹⁴ Sobre esse episódio em particular, não podemos deixar de perguntar: Afinal, quem matou Golias? 1Sm 17,1-54 contrasta com 2Sm 21,19, segundo o qual o herói que derrotou e degolou o gigante filisteu foi Elcanã. Parece

c) Saga de um lugar:

Esse tipo de relato quer explicar a origem de um lugar, de uma cidade, ou de uma particularidade impressionante — tal como a cidade e a torre de Babel (Gn 11,1-9) ou a origem e a esterilidade do Mar Morto (Gn 19,1-29) — e apresenta um caráter fortemente etiológico (explicam a origem e o nome de coisas e lugares). Mas, os estudiosos chamam a atenção para o seguinte: é necessário distinguir entre as narrativas compostas em seu todo como uma etiologia (tal como Gn 21,22-31: os vv. 22-30 foram gerados a partir da etiologia presente no v. 31) e narrativas com apêndices ou acréscimos etiológicos¹⁵ (Ex 2,1-10: no v.10, a filha do Faraó egípcio conhece filologia hebraica!)¹⁶.

D) Lenda

Tida por alguns como uma variante do gênero saga, a lenda caracteriza-se pelo santo e imitável. Não há uma descrição do cenário, realça-se a oposição entre pessoas e atitudes, a linguagem é edificante e privilegia o milagroso e a ação vitoriosa de Deus. No centro da narrativa pode estar um profeta ou um local de culto.

a) Lenda pessoal:

O protagonista é uma figura religiosa (profeta, sacerdote ou mártir), apresentado como exemplar, alguém chamado e possuído por YHWH. Tal tipo de narrativa visa formar discípulos ou arregimentar devotos. As poucas **lendas sacerdotais** ou criti-

que temos aqui um típico caso de transferência: uma façanha fenomenal, mas realizada por um herói desconhecido, é transposta e creditada para alguém mais famoso, a fim de engrandecer ainda mais este último. 1Cr 20,5 tenta harmonizar os dois textos e atribui a Elcanã a morte de Lami, filho de Golias.

¹⁵ Cf. no capítulo oitavo, à frente, os critérios para a crítica da redação.

¹⁶ Há estudiosos que não gostam da expressão “saga etiológica” e preferem distinguir saga e etiologia. Para eles, a saga é uma narrativa que caminha do passado para o presente de quem a redigiu; enquanto a etiologia parte do presente do redator para o passado, isto é, para a causa (αἰτία em grego).

cam a instituição (1Sm 2,12-17) ou querem legitimar o direito dos sacerdotes (Nm 16,16-26). Em Dn 1-6 e 2Mc, encontramos diversos exemplos de **lendas dos mártires**. Surgidos no contexto da helenização e da opressão selêucida, tais relatos visam encorajar o judeu piedoso em um tempo de perseguições. Propositadamente, deixamos por último a **lenda profética**. Nela, a palavra do profeta ou homem de Deus é eficaz e capaz de transformar-se em acontecimento quando pronunciada (novamente, a noção de “ato perlocucionário”). Maciçamente utilizada nos ciclos de Elias (1Rs 17,7-16.17-24) e Eliseu (2Rs 2,19-22.23-24; 4,42-44), a lenda profética possui um esquema básico facilmente identificável:

	2 Rs 2,19-22	2Rs 4,42-44
• uma situação de crise	(v. 19)	v. 42
• súplica pela intervenção do profeta	v. 19	—
• dúvida sobre a capacidade para realizar o milagre	—	v. 43a
• instrumentos para realizar o milagre	v. 20	(os pães)
• palavras durante a realização do milagre	v. 21	v. 42b;43b
• efeito produzido	v. 22	v. 44b
• conseqüências	v. 22 (até hoje)	v. 44c

b) Lenda de santuário:

Também é um relato a respeito de determinado lugar; mas, diferentemente da saga, quer explicar por que tal santuário é considerado sagrado. Em geral, descreve uma manifestação de Deus naquele posto (Gn 16,7-14; 28,10-22).

c) Lenda cultural:

Esse tipo de narrativa quer justificar a prática de determinado culto ou rito: uma imagem de serpente no Templo de Jerusalém (Nm 21,4-9), a circuncisão (Gn 17; Ex 4,24-26; Js 5,2-9).

3.2.2.- A tradição jurídica¹⁷

Profundamente marcado pela dimensão ética da fé javista, é exuberante a presença de textos normativos, englobando desde máximas de vida até pactos e contratos. Ainda que nem todos possam ser considerados “leis” no sentido estrito da palavra, exprimem, contudo, a mentalidade “canônica” na qual os autores bíblicos se inserem.

a) O chamado “direito apodítico”:

Preceitos e proibições formulados de maneira categórica (“faze isto”, “não faças aquilo”), geralmente, aparecem em séries (Ex 20,1-17; Lv 18,6-23). Muitos, a princípio, não tinham conotação jurídica, e sim sapiencial: eram regras de vida e de comportamento que visavam regular a convivência da grande família nômade. Podemos distinguir dois tipos básicos: (a) aquelas em que não se faz referência a nenhuma punição (Ex 22,17.28-30) e (b) aquelas em que se prevê a sanção para o crime: maldição (Dt 27,16-25: אָרֹר [maldito]) ou pena de morte (Ex 21,12.15-17: מוֹת יוֹמָת [morrerá de morte violenta]).

As **maldições** possuem um esquema nitidamente litúrgico¹⁸:

Dt 27,16.17.18

- אָרֹר [maldito] + descrição do delito (com verbo no particípio)
vv. 16a.17a.18a
- וְאָמַר כָּל-הָעָם אָמֵן [e todo o povo dirá: “Amém”]
vv. 16b.17b.18b

Para as **sentenças de morte** pode-se estabelecer o seguinte formulário padrão:

Ex 21,12.15-17

- descrição do delito (com verbo no particípio)
vv. 12a.15a.16a.17a
- pena capital: מוֹת יוֹמָת [morrerá de morte violenta]
vv. 12a.15b.16b.17b

b) O chamado “direito casuístico”

Com precedentes no Antigo Oriente, esse tipo de legislação procura contemplar as várias possibilidades de um caso jurídico e descreve os condicionamentos e a respectiva punição (Ex 21,18-19.22-23; Dt 13,13-16). Esses textos, sempre formulados de maneira impessoal, genérica (na 3ª pessoa) e condicional, apresentam o seguinte esquema básico:

Ex 21,18-19.22-23

- prótase (primeira oração condicional)
- a descrição genérica da situação
- normalmente introduzida por כִּי [caso, quando]
• orações condicionais consecutivas
- as variantes e as circunstâncias
- em geral introduzidas por אִם [se]
• apódose
- determinação da impunidade ou da pena
- introduzida por ו [então]

¹⁷ GONZALEZ LAMADRID, op. cit. p. 44; SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo, Sinodal, 1994. pp. 110-113; SCHREINER, Formas..., art. cit., pp. 267-273; SELLIN & FOHRER, op. cit. v. 1, pp. 69-84; SCHÜSSLER-FIORENZA, op. cit. pp. 505-512.

¹⁸ A problemática do contexto vital (*Sitz im Leben*) no qual os gêneros literários surgem e são utilizados será discutida no ítem 4 deste capítulo.

3.2.3. A tradição profética¹⁹

Os profetas traduzem em palavras humanas o que experimentam e percebem (da palavra) do próprio YHWH. A experiência pessoal, quando verbalizada, já sofre uma redução. Por isso utilizam linguagem e imagens agitadas e, por vezes, agressivas e exageradas. Penetrar nos gêneros literários utilizados pelos profetas é o melhor caminho para resgatar a profundidade da experiência original.

a) Palavra de desgraça (ou de juízo):

Trata-se de um oráculo que anuncia um juízo e um castigo da parte de YHWH. Tem como característica ser breve, direto e, em geral, na presença do acusado. Pode ser endereçado ao povo de Israel (Am 4,1-3), aos povos estrangeiros (Am 1,3-5.6-8) ou a uma pessoa em particular (ao rei: 1Rs 21,17-19; ao sacerdote Amasias: Am 7,16-17; ao profeta Ananias: Jr 28,13-14;). Não obstante algumas variações conforme o tipo de destinatário, um esquema geral pode ser assim formulado:

	Am 4,1-3	Am 1,3-5	Jr 28,13-14
• encargo confiado ao mensageiro	—	—	v. 13a
• convite para escutar	v. 1a-b	v. 3a	v. 13b
• acusação (fundamentação)	v. 1c	v. 3b-c	v. 13c-d
• desenvolvimento da acusação	v. 1d	v. 3d	—
• fórmula da mensagem ou יִשְׁׁ [por isso]	v. 2a	—	v. 14a
• anúncio do juízo (a) - intervenção de Deus	v. 2b	—	v. 14b-c
• anúncio do juízo (b) - conseqüências	vv. 2c-3b	vv. 4-5	(v. 14d)
• assinatura: יהוה יְהוָה [oráculo do Senhor]	v. 3c	v. 5e	—

¹⁹ ALONSO-SCHÖKEL, L. & SICRE, J. L. *Profetas*. São Paulo, Paulus, 1988. v. 1. pp. 73-75; SCHÜSSLER-FIORENZA, op. cit. pp. 521-525; SCHREINER, Formas..., art. cit. pp. 273-283; SELLIN & FOHRER, op. cit. v. 2. pp. 520-537; SICRE, J. L. *Profetismo em Israel*. Petrópolis, Vozes, 1996. pp. 142-155.

b) Palavra de salvação:

É o equivalente positivo da palavra de desgraça. Em uma situação de crise ou desgraça, o profeta anuncia uma nova perspectiva, na qual se contempla a ação salvadora de YHWH. Encontramos oráculos de salvação em Oséias, Jeremias e Ezequiel. Igualmente, no Dêutero-Isaías, mas já plenamente desenvolvidos e considerados “oráculos de salvação sacerdotal”²⁰: Is 41,8-12; 44,1-5. Uma estrutura básica pode ser assim esboçada:

	Is 41,8-12	Is 44,1-5
• alocação (vocativo)	v. 8	vv. 1-2b
• promessa de salvação (encorajamento)	v. 10a (“não temas”)	v. 2c-d
• motivação introduzida por יִשְׁׁ [porque]	v. 10	v. 3
• conseqüências	v. 11-12	vv. 4-5

c) Relato de ação simbólica:

Alguns profetas fizeram uso de encenações públicas para atrair a atenção dos ouvintes e levá-los a refletir. Tais representações não serviam apenas para ajudar a transmitir uma mensagem, reforçando e potenciando a palavra profética. As ações simbólicas eram também um recurso didático para captar os sentimentos de Deus ou penetrar nos planos do Altíssimo. Profetas que utilizaram tal pedagogia: Isaías (descalço e nu: cap. 20; um nome simbólico: 8,1-4), Oséias (casamento e filhos: cap. 1; acolhida da esposa adúltera: cap. 3), Jeremias (o cinturão de linho: 13,1-11; o jarro de barro: 19,1-2a.10-11a; a compra de um campo: 32,6-15) e Ezequiel (o desenho na cerâmica: 4,1-5,6; as duas varas: 37,15-19), entre outros.

As ações, em si mesmas, são muito variadas e não seguem um modelo padrão. No entanto, o relato em que aparecem, sim:

	Is 20,1-5	Jr 32,6-15	Ez 37,15-19
• ordem de Deus	v. 2	vv. 6-7	vv. 15-17
• cumprimento da ordem	vv. 2e	vv. 8-14	(suposto)
• interpretação do gesto	vv. 3-5	v. 15	vv. 18-19

²⁰ Cf. BEGRICH, J. Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52 (1934): 81-92.

3.2.4. A tradição sapiencial²¹

Nessa tradição encontramos gêneros literários com uma finalidade eminentemente didática: ilustrar uma cosmovisão ou uma doutrina, exortar a assumir um comportamento, satirizar uma conduta, ou, simplesmente, ajudar na memorização de um ensinamento.

A) *Māshāl* (provérbio breve)

Um ensinamento formulado em 2 ou 3 membros (ou versos). A princípio, teria sido uma palavra mágica (capaz de produzir uma realidade) ou de ordem (faz buscar um comportamento novo). O *māshāl* era utilizado para formação, sátira, reflexão sarcástica ou cética, ilustrar uma ação simbólica, ameaçar, questionar.

A fim de facilitar a memorização do provérbio e a assimilação de seu conteúdo, os autores sapienciais lançaram mão de alguns recursos estilísticos, os quais foram empregados de forma simples ou combinados entre si. Vejamos alguns:

a) Paralelismo:

Esse procedimento constitui uma das bases da poesia hebraica. Nele, não importam os sons, e sim os conceitos, isto é, o que deve rimar não são os fonemas, mas as idéias²². Há três tipos de paralelismo:

aa) sinónimo: o 2º membro repete a idéia do 1º, com termos semelhantes ou, sob algum aspecto, equivalentes. Sua finalidade é acrescentar ênfase e esclarecimento à idéia principal (1º verso): Pr 1,8; 4,24; 19,6; Eclo 13,1.

²¹ SCHREINER, Formas..., art. cit. pp. 284-291; SELLIN & FOHRER, op. cit. v. 2. pp. 460-470; VILCHEZ LÍNDEZ, J. *Sabedoria e Sábios em Israel*. São Paulo, Loyola, 1999. pp. 67-72.96-101. LÉVÊQUE, L. O ensinamento dos sábios. In: MONLOUBOU, L. *Os Salmos e outros escritos*. São Paulo, Paulus, 1996. pp. 131-134.

²² Estudaremos mais profundamente o paralelismo no capítulo nono, à frente.

bb) antitético: quando os dois membros se opõem entre si, com termos contrários. Quer aguçar o espírito crítico sobre a realidade, a fim de evidenciar diferenças e contrastes: Pr 10,1-2; 11,19; 13,7.

cc) sintético ou progressivo: o 2º membro não diz o mesmo nem o contrário do 1º, mas prolonga ou desenvolve o pensamento, com uma nova idéia ou uma observação. Sua função é apresentar as circunstâncias, os condicionamentos e as conseqüências do afirmado no 1º membro: Pr 14,27; 16,31; 21,28; Sl 1,6.

b) Formas valorativas:

Utilizadas em provérbios que expressam a estima ou a reprovação por uma conduta ou coisa, fazem-nos saber qual escala de valores era comum no tempo dos sábios.

aa) sentença-tov (“melhor / mais ... que”): principalmente para avaliar uma conduta moral: Pr 16,8; 25,24.

bb) macarismo: provérbios com fórmula de bem-aventurança: Pr 14,21; 16,20; 20,7.

c) Questão retórica:

São aquelas perguntas que se fazem sabendo, já de antemão, quais as respostas. Servem para exprimir uma convicção generalizada (Pr 6,27-29, 17,16, Eclo 2,10), mas, também, para fazer pensar (Pr 31,10a; Eclo 22,14).

B) Formas compostas

Em algumas passagens, encontramos textos que prolongam ou substituem a forma simples do *māshāl* por uma seqüência lógica de pensamento²³. Alguns exemplos:

²³ Os gêneros literários ora arrolados são típicos da Tradição sapiencial. Mas há também outros, presentes em quase todos os livros bíblicos: comparações, parábolas, alegorias e fábulas. Esses gêneros literários serão estudados mais à frente, ao tratarmos da Tradição da Palavra nos evangelhos.

a) Poema didático:

Textos que apresentam um comportamento a ser imitado ou a ser evitado. Quanto à sua forma, não possuem uma estrutura predeterminada. Podem ser:

aa) discurso: de um pai (Pr 4,1-27); de um personagem (Jó 18,5-21); da Sabedoria (Pr 1,20-33); da insensatez (Pr 9,13-18).

bb) etopéia: cenas que descrevem o caráter, as inclinações e os costumes de personagens típicos da sociedade, tais como o preguiçoso (Pr 6,6-11), a adúltera (Pr 7,6-27), o bêbado (Pr 23,29-35).

b) Lista enciclopédica:

Nelas, temos uma catalogação dos fenômenos ou dos elementos da natureza (Jó 28), bem como das atividades humanas (Eclo 41,17-42,8 - vícios e virtudes!).

c) Provérbio numérico:

Bastante artificiosos, sua finalidade é chamar a atenção para o que realmente interessa ao autor, a saber, o último elemento apresentado. Os demais elementos servem apenas como condicionamentos, ou indicam sob qual ponto de vista o sábio faz sua reflexão. Há dois tipos de provérbios numéricos:

aa) número global: Pr 30,15a; Eclo 25,1.2.

bb) paralelismo dos números (x || x+1): Pr 30,18-19; Eclo 25,7-11; 26,5-6.

Deste último tipo, em particular, o esquema é o seguinte:

	Pr 30,18-19	Eclo 25,7-11
• introdução	v. 18	v. 7a-b
• desenvolvimento	vv. 19a-c	vv. 7c-10a
• clímax	vv. 19d	vv. 10b-11

3.2.5. A tradição dos cantos

Tanto quanto em nossa cultura, ou talvez mais ainda, os momentos culminantes da vida do povo bíblico estão marcados por cantos: a guerra, a vitória, a morte, o amor, o culto. No AT, encontramos uma enorme quantidade de cantos ou, pelo menos, de restos de cantos.

A) Cantos da vida cotidiana

O trabalho, a colheita, o banquete, a guerra, a vitória, a derrota: tudo é motivação para um canto que interprete o que está acontecendo e sirva de recordação.

a) Cantos de guerra:

Esses cantos cumprem as mesmas funções dos atuais “gritos de guerra” das torcidas organizadas de futebol:

aa) cântico de bruxaria (ensalmo): para invocar a força e as condições para a vitória, quando não a própria vitória: 2Rs 13,17; Js 10,12.

bb) cântico de bênção e de maldição: proferidos por um guerreiro ou profeta, cânticos desse tipo uniam-se ao barulho da tropa, para aumentar poderio do exército e amedrontar o inimigo. Um belo exemplo é o cântico de Balaão (Nm 22-24).

cc) cântico de mero estímulo ao combate: sua finalidade é empolgar, “envenenar” a tropa: Nm 5,12.

dd) cântico de vitória: entoados por mulheres quando o exército voltava triunfante, eram acompanhados por instrumentos e danças. Em geral, são bastante curtos: 1 ou 2 versos repetidos alternadamente por dois grupos. Eis alguns: Ex 15,20-21; 1Sm 18,6-7

b) Cantos de amor:

No antigo Israel, casava-se após a colheita do outono. A festa durava cerca de 7 dias. Por essa ocasião, contratava-se (ou aparecia “por acaso”) um trovador para animar o baile. O cantor atendia a pedidos e entoava cantos populares. Eventualmente,

compunha cantos novos, encomendados para exaltar a beleza dos noivos. Aos poucos, foi-se formando um repertório básico, bem como um modelo estilizado para se descrever as qualidades dos amantes.

Há uma série de gêneros menores: **cântico de admiração** (Ct 1,9-11), **cântico de anseio** (Ct 2,4), **cântico de auto-descrição** (Ct 1,5-6). Mas, merece especial atenção o chamado *wasf* ou **cântico de descrição** dos atributos físicos e dos charmes da pessoa amada: Ct 4,1-7; 5,10-16; 7,1-7.

B) Cantos cultuais²⁴

Os cantos que o antigo Israel entoava diante de seu Deus foram agrupados, salvo algumas exceções, no livro dos Salmos. A classificação desses poemas é complexa, plena de sutilezas e, por conseguinte, impossível de ser exposta brevemente nestas páginas. Por isso, veremos apenas um esquema geral e, em seguida, alguns exemplos em particular.

a) Um esquema geral de classificação dos salmos:

Não há um acordo entre os estudiosos, quer quanto ao número de gêneros literários, quer quanto a quais salmos pertencem a qual gênero. E há ainda quem defenda que não se deveriam classificar salmos inteiros, e sim textos (versículos), pois há muitos salmos híbridos e pouquíssimos são os que não sofreram a contaminação de outro Gênero Literário. Lembremo-nos, o “Gênero Literário” é sempre uma abstração a partir de textos concretos formalmente semelhantes. Para um primeiro contato, no entanto, podemos propor o seguinte esquema:

²⁴ A bibliografia sobre os Salmos é enorme. Mesmo em português, encontraremos muita coisa. Apenas algumas obras dentre as utilizadas aqui: MONLOUBOU, L. Os Salmos. In: _____ et alii *Os Salmos...*, op. cit., pp. 13-100; ALONSO-SCHÖKEL, L. & CARNITI, C. *Salmos*. São Paulo, Paulus, 1996/1998. 2 v.; RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi*. Bologna, EDB, 1988. 3 v.; SELLIN & FOHRER, op. cit. v. 2. pp. 374-393.406-433; STORNILO, I. *Salmos, a oração do povo de Deus*. São Paulo, Paulus, 1982.

A.- Família hínica

- Hinos propriamente ditos (ou a YHWH Salvador).
- Hinos a YHWH Criador.
- Hinos a YHWH Rei.
- Hinos de Sião.

B.- Família dos salmos de súplica

- Súplica individual.
- Súplica coletiva.

C.- Família dos salmos de confiança e de ação de graças

- Confiança individual.
- Confiança coletiva.
- Ação de graças individual.
- Ação de graças coletiva.
- Salmos afins.

D.- Família litúrgica

- Salmos de ingresso.
- Salmos-requisitória.
- Salmos de peregrinação.

E.- Família sapiencial

- Salmos sapienciais.
- Salmos alfabéticos.

F.- Família histórica

G.- Família dos salmos régios

H.- Salmos de maldição e vindita

Vejamos, com maiores detalhes, três dessas famílias:

b) Família hínica:

Esses salmos louvam a grandeza e a majestade de YHWH. Sua recitação parece ter sido dialogada (solo + coro) e acompanhada ao som de instrumentos musicais. Partindo das características formais, podemos esquematizar esses salmos assim:

• **Introdução** — Convite ao Louvor:

- imperativo de 1ª ou 2ª pessoa.
- menção de instrumentos musicais.
- menção de gestos e/ou ritos: palmas, prostração, canto.
- menção das pessoas ou grupos interpelados.
- exemplos: 8,2; 117,1; 145,1-2; 147,1.7.12 (três ciclos hínicos).

• **Desenvolvimento** — Motivações para o Louvor:

- em geral, há uma transição com יָדָה [porque]; quando o יָדָה está ausente, fica subentendido.
- pode ser descritiva (mais genérica) ou narrativa (mais motivada e selecionada).
- aparecem atributos ou feitos de YHWH (antropomorfismos e antropopatismos).
- exemplos: 8,3-9; 117,2ab; 145,3-20; 147,2-6.8-9.13-20ab (três blocos de motivações).

• **Conclusão** — Novo convite ao Louvor:

- muitas vezes, forma uma inclusão com a introdução, repetindo os mesmos elementos.
- podem aparecer também: oração, intercessão, maldição ou bênção.
- exemplos: 8,10; 117,2c; 145,21; 147,20c (arremate para os três ciclos).

c) Família dos salmos de súplica:

Esse grupo é tão numeroso, que chega a abranger, aproximadamente, um terço do Saltério. Alguns estudiosos usam o termo “lamentações”, mas tal terminologia é imprópria, porque esses cantos propõem algo mais que simples lamentos. O esquema formal desses salmos é o seguinte:

• **Introdução** — Invocação ao Senhor

- é comum tecer uma ladainha com os títulos de Deus.

- apelo a YHWH e motivações da esperança na ação salvadora de Deus na História de Israel.
- exemplos: 54,3-4; 60,3; 71,1-6; 88,2-3.

• **Desenvolvimento** — Desgraça e súplica

- descrição da desgraça.
- reclamação pelo silêncio e pela inatividade de YHWH, que outrora estava presente e ativo.
- muitas metáforas para descrever a dor e o sofrimento.
- os inimigos são simplesmente “eles”.
- na súplica, usa-se o imperativo de 2ª ou 3ª pessoas, dando também as razões para Deus agir.
- auto-acusação dos pecados e acusação feita pelos inimigos.
- exemplos: 54,5-7; 60,4-7; 71,7-21; 88,4-19.

• **Conclusão** — Um final feliz

- voto de ação de graças ou sacrifício de louvor.
- certeza da salvação.
- eventualmente, Deus concede um oráculo de atendimento ou de salvação.
- exemplos: 54,8-9; 60,8-10.11-14; 71,22-24; (ausente no SI 88).

d) Família dos salmos de confiança e ação de graças:

Fixemo-nos nos salmos de ação de graças. Trata-se de uma forma intermediária entre súplica e hino de louvor, com elementos de ambos os gêneros. Nesse sentido, é tido como um subgênero, com menor definição e autonomia. O voto de ação de graças encontra-se, com certa frequência, ao final da súplica. O que diferencia esses salmos é a descrição do perigo, do qual o Senhor libertou seu fiel ou seu povo. Predomina o tom de reconhecimento. A estrutura básica desses poemas pode ser assim definida:

• **Introdução** — Invitatório:

- apelo ao louvor reconhecido.

- *Sitz im Leben* cúlrico: cumprimento do voto na assembléia.
- exemplos: 32,1-2; 124,1-2; 138,1-3.

• Desenvolvimento

- *corpus* de hino, em três direções:
 - a) dítico “passado trágico - presente feliz”.
 - b) apelo a que a assembléia se una no louvor.
 - c) atmosfera e estado de ânimo gozosos.
- exemplos: 32,3-5; 124,3-7; 138,4-7.

• Conclusão

- final com sacrifício ou simples oração no estilo profético.
- exemplos: 32,6-7; 124,8; 138,8.

3.3. Novo Testamento

3.3.1. Evangelhos²⁵

Rudolf Bultmann, um dos grandes nomes desta abordagem, propõe, para os evangelhos, a seguinte divisão: Tradição da história e tradição da Palavra.

A) A tradição da história

É o material narrativo, no qual encontramos os feitos de Jesus. Eis alguns:

²⁵ ZIMMERMANN, H. *Metodologia del Nuovo Testamento*. Torino, Marietti, 1971. pp. 125-140 (= ZIMMERMANN, H. *Formas y Géneros Literários en el Nuevo Testamento*. In: SCHREINER, *Introducción...*, op. cit. pp. 299-316); GOUQUES, M. & CHARPENTIER, E. O Evangelho. A Palavra e o Assunto. In: AUNEAU, J. et alii. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Paulus, 1986. pp. 31-39. Os exemplos tomados de Marcos implicam também os paralelos de Mateus e Lucas.

a) Relatos de milagre:

A fim de revelar a divindade, o messianismo ou, simplesmente, a natureza sobre-humana de Jesus, os evangelistas descrevem ações nas quais o Mestre dá provas de seu poder: milagres de cura (Mc 1,29-31p; 1,40-45p; 3,1-6p), milagres sobre / com a natureza (Mc 6,30-44p; 4,37-41p; Lc 5,1-11; Jo 2,1-11), exorcismos (Mc 1,23-27p; 5,1-20p, 9,14-29), ressuscitações (Mc 5,21-24.35-43p; Lc 7,11-17; Jo 11,1-46). Tais narrativas seguem o seguinte esquema:

	Mc 1,23-27	Mc 4,37-41 ²⁶
• introdução (descrição do ambiente e do encontro)	v. 23	v. 37
• maiores detalhes (o problema e os esforços para superá-lo)	—	—
• a súplica do pedinte	v. 24	v. 38d-f
• a intervenção de Jesus	v. 25	v. 39a-e
• o efeito produzido	v. 26	v. 39f-g
• a reação dos espectadores ou do curado	v. 27	v. 41

b) Relatos de vocação:

São narrativas breves, com uma finalidade paradigmática, isto é, apresentar um modelo de comportamento a ser seguido (Mc 1,16-18.19-20; 2,14; 1Rs 19,19-21).

	Mc 1,16-18	1Rs 19,19-21
• quem chama passa	v. 16	v. 19
• quem chama vê	v. 16	v. 19
• o nome do futuro vocacionado	v. 16	v. 19
• relações de parentesco	v. 16	v. 19
• o futuro vocacionado desenvolve sua atividade costumeira	v.16	v. 19

²⁶ Neste exemplo, seguiremos a segmentação proposta desde o início do livro.

• dito (no imperativo) ou gesto vocacional	v. 17	v. 19
• objeção e resposta	—	v. 20
• despojamento	v. 18	v. 21
• execução do apelo vocacional (seguimento)	v. 18	v. 21

c) Controvérsias:

Esses relatos surgem em um contexto de confronto com o Judaísmo e querem oferecer argumentos para que a comunidade se defenda contra os que criticam sua prática (Mc 11,27-33; 12,13-17). As controvérsias seguem, basicamente, o esquema rabínico:

	Mc 11,27-33	Mc 12,13-17
• a pergunta dos adversários	v. 28	v. 14
• uma contra-pergunta de Jesus	vv. 29-30	v. 16
• a (não-)resposta dos adversários	v. 33a	v. 16
• a contra-resposta (ou a não-resposta) de Jesus	v. 33b	v. 17

Alguns textos de controvérsias acabam se transformando em diálogo doutrinal: o puro e o impuro (Mc 7,1-23), o divórcio (Mc 10,2-12).

B) A tradição da palavra

Nesse grupo encontramos as frases e os ditos de Jesus: é o material discursivo. Os principais são:

a) Comparações, parábolas, alegorias e fábulas:

Os evangelistas usam o termo “parábola” para designar as várias histórias que Jesus contava ou as comparações que ele fazia. Mas, precisamos estar atentos: um exame rigoroso revelará que estamos diante de vários tipos de discurso. Um quadro sinótico nos ajudará a perceber as diferenças. Como esses Gêneros Literários também são utilizados em outros livros da Sagrada Escritura, os exemplos incluirão textos das tradições do AT:

comparação	parábola	alegoria	fábula
• pode ser uma única frase	• é uma comparação desenvolvida em forma de história	• também é uma comparação ampliada em história	• é uma frase ou uma história
• cada imagem mantém seu significado próprio; o sentido está no todo	• seu sentido não está em cada elemento, e sim no todo	• cada elemento perde seu significado original e torna-se simbólico; ou seja, o sentido está em cada elemento	• os personagens são animais ou plantas, com um significado nitidamente simbólico
• trata-se de um fato comum, que acontece sempre, tomado como exemplar	• narra-se um fato particular, não rotineiro, mas verossímil	• o fato narrado não necessariamente é verossímil	
	• muitas parábolas começam com uma fórmula de comparação: “é como”, “é semelhante”	• não utiliza a fórmula de comparação (“como”), e sim a cópula (“é”, “são”) fazendo com que seu significado se torne quase metafísico	
	• quer persuadir, isto é, atingir a vontade, e levar a platéia a comparar a sua própria situação com o narrado	• quer convencer, isto é, atingir a inteligência, e transmitir um ensinamento	• quer mais atingir os sentimentos e sua finalidade é a instrução, a crítica ou a sátira
Pr 10,26; 26,1; Ecl 7,6; Lc 8,16; Mt 13,3-9	2Sm 12,1-4; Is 5,1-7; Lc 15,4-7	Ecl 12,1-7; Mc 12,1-11; Mt 13,24-30.36-43	Jz 9,8-15; 2Rs 14,9

Como já afirmado, os autores dos evangelhos não se preocupam com tais diferenças, e classificam tudo como “parábolas”, mesmo quando se trata de uma alegoria. Tal é o caso de Mc 12,1-11. Outras vezes, os evangelistas interpretam alegoricamente uma parábola autêntica, como em Mt 13,36-43.

b) Ditos proféticos:

Ao estilo dos profetas do AT, Jesus fala da proximidade do Reino de Deus, da necessidade de se fazer penitência, da promessa da salvação: Mc 1,15; 12,38-40. A novidade, em relação ao AT, é que, enquanto os profetas anunciavam a restauração do reino de Israel, Jesus anuncia e inaugura a salvação escatológica e o Reino de Deus.

Incluam-se aqui também o discurso escatológico de Mc 13 e as várias declarações solenes que começam com “*amém / em verdade*”: Mc 3,28-29; 9,1.41; 10,15.29-30.

c) Ditos “eu”:

São frases em que Jesus faz afirmações a respeito de sua missão ou de sua identidade. Por isso, a maioria apresenta a fórmula (οὐκ) ἦλθον [*eu (não) vim*] + infinitivo: Mc 2,17; Mt 5,17; 10,34. A essa categoria pertencem também as sentenças sobre o “Filho do Homem”²⁷: Mc 8,31.38; Mt 11,18-19.

3.3.2. Epístolas²⁸

Poder-se-ia argumentar que uma epístola já é, em si mesma, um Gênero Literário. Não obstante, a Crítica dos Gêneros Literários ultrapassa os documentos escritos e nos remete às tradições pré-literárias, das quais provêm dois tipos de material:

²⁷ Para uma discussão sobre o significado e o desenvolvimento dessa expressão, cf. VERMÉS, G. *Jesus, o Judeu*, São Paulo, Loyola, 1990. pp. 165-196; FULLER, R. H. *Fundamentos de la Cristologia Neotestamentaria*. Madrid, Cristiandad, 1979. pp. 42-54.71.

²⁸ ZIMMERMANN, Formas. art. cit. pp. 317-328.

o litúrgico e o parenético. Devemos esclarecer que esta classificação não quer, primeiramente, definir o *Sitz im Leben*, e sim o estilo dos textos ora considerados.

A) Material litúrgico

Nitidamente de origem cristã, são fortemente marcados pelo tom celebrativo.

a) Hinos:

Exceto Rm 11,33-36, totalmente dedicado a Deus, todos os hinos do NT são cristológicos: Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; 1Tm 3,16; 1Pd 2,21-24. Tais textos possuem as seguintes características de estilo: uso da 3ª pessoa para descrever a atuação do Redentor, presença de orações que se iniciam com o pronome relativo, palavras sem artigo, construção antitética. À semelhança dos hinos do AT, que têm como referência a atuação histórica de YHWH, os hinos do NT descrevem o caminho redentor que Jesus percorreu e que o conduziu à exaltação.

b) Confissões de Fé:

Na Igreja primitiva, a celebração do batismo e da eucaristia requer a profissão de fé. Trata-se de uma formulação breve e expressiva daquilo que a comunidade crê (1Cr 15,3-5; Rm 1,3-4). À diferença dos hinos, os textos desse Gênero não apresentam um estilo laudativo e nem uma estrutura em forma de cântico. Admite-se que, em 1Pd 1,18-21 e 3,18-22, encontramos elementos provenientes de antigas confissões de fé.

B) Material parenético

Diferentemente do material hínico, que é de origem cristã, o material parenético é mais judeu e helenístico. Com efeito, o cristianismo nascente teve necessidade de enraizar-se no cotidiano concreto e isso suscitou não poucos problemas para os missionários do Evangelho, pois, para a maioria das situações não havia “um preceito do Senhor” (cf. 1Cor 7,25). A comunidade assumia os costumes então vigentes e a eles imprimia um espírito cristão.

a) Catálogos de vícios e de virtudes:

Tanto quanto nas listas enciclopédicas da tradição sapiencial, textos desse tipo apresentam um elenco de atitudes dignas (virtudes) ou reprováveis (vícios). Vícios: Rm 1,29-31; 1Cor 5,10-11; Gl 5,19-21; 1Tm 1,9-10; Mc 7,21-22. Virtudes: Gl 5,22-23; Fl 4,8.9; Cl 3,12-14; 2Pd 1,5-7.

b) Moral familiar:

São os textos que opinam sobre a ordem doméstica e o comportamento da família cristã, diante do mundo que a rodeia. Quase sempre, são respostas circunstanciais a problemas concretos e situados. Em alguns casos apenas segue-se a moral judeu-helenista, ou mesmo a estoíca. Mais que uma legitimação das atitudes propostas, o que temos é uma motivação para assumilas: Ef 5,22-6,9; Cl 3,18-4,1; 1Pd 2,18-3,12.

c) Catálogos de deveres:

Os textos assim classificados estão presentes apenas nas espístolas pastorais e são estreitamente relacionadas à moral familiar. Enquanto, nos preceitos para a família, admoestam-se os que pertencem à “casa”, nos catálogos de deveres, apresenta-se o perfil dos que pertencem à “casa de Deus”. Com efeito, esses catálogos estabelecem diretrizes para os bispos (1Tm 3,1-7; Tt 1,7-9), os presbíteros (1Tm 5,17-19; Tt 1,5-6), os diáconos (1Tm 3,8-13) e as viúvas (1Tm 5,3-16). No entanto, note-se que a maioria dessas normas refere-se, não ao exercício do ministério, e sim à vida pessoal e familiar dos líderes da Igreja. Assim, tais determinações podem ser muito bem aplicadas a qualquer pai e chefe de família cristão. Sem contar o fato de que não há muita diferença entre o que se pede de um bispo e o que se pede de um diácono...

3.3.3. Apocalipse de João

O último livro da Bíblia possui uma estruturação complexa e altamente elaborada²⁹. Dos Gêneros Literários nele utilizados, citaremos apenas um exemplo:

As cartas às sete Igrejas:

Essas missivas preenchem os caps. 2-3 do Apocalipse e são apresentadas como um ditado de Cristo ao profeta. A seqüência das cartas descreve uma rota circular, tendo como ponto de partida Éfeso, o porto de entrada na Ásia Menor. Tal localização geográfica levou essas sete comunidades, desde os tempos de Paulo, a se tornarem centros organizacionais e distributivos para as demais igrejas da região. O esquema básico para cada carta é o seguinte:

	Ap 2,1-7	Ap 3,14-22
• endereço	v. 1a	v. 14a
• auto-apresentação de Cristo	v. 1b	v. 14b
• juízo de Cristo sobre a situação da Igreja	vv. 2-4	vv. 15-17
• exortação ou conselho e motivação	vv. 5-6	vv. 18-20
• promessa ao vencedor	v. 7a	v. 21
• exortação de caráter geral	v. 7b	v. 22

3.4. Um exemplo

Depois dessa longa (e, no entanto, sumária) apresentação dos Gêneros Literários do AT e do NT, é chegado o momento de

²⁹ Algumas indicações bibliográficas: CHARPENTIER, E. et alii. *Uma Leitura do Apocalipse*. São Paulo, Paulus, 1983; CORSINI, E. *O Apocalipse de São João*. 2. ed. São Paulo, Paulus, 1992; ELLUL, J. *Apocalipse, arquitetura em movimento*. São Paulo, Paulus, 1980; PRIGENT, P. *O Apocalipse*. São Paulo, Loyola, 1993; VANNI, U. *L'Apocalisse - ermeneutica, esegesi, teologia*. Bologna, EDB, 1988.

analisar, com o instrumental apenas proposto, o relato marcado da tempestade acalmada.

O primeiro passo é a escolha do material. Isso supõe já uma hipótese de trabalho. Em nosso caso, a primeira tentativa é começar comparando a versão de Marcos com os episódios paralelos de Mateus e Lucas. Mas, dada sua dependência de Marcos, as versões mateana e lucana não nos ajudarão a progredir muito. Então é necessário utilizarmos outros textos. A Crítica dos Gêneros Literários preferirá comparar narrativas independentes entre si, mesmo se presentes no mesmo livro. Assim agimos anteriormente, ao contrapor Mc 4,35-41 e Mc 1,23-27, textos que parecem estar construídos sobre um esquema comum.

O segundo passo tem como objetivo comprovar tal hipótese. Para tanto, devemos estabelecer a estrutura formal de cada perícopo que assumimos em nossa hipótese de trabalho e montar um quadro sinótico que evidencie os elementos comuns. Em nosso exemplo, operaremos uma tríplice comparação:

Mc 4,35-41 A tempestade acalmada	Mc 1,23-27 Um exorcismo	Lc 17,12-16 A cura de dez leprosos
Introdução: entra em cena a tempestade v. 37 $\kappa\alpha\iota$ γίνεται λαίλαψ μεγάλη άνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἦδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.	introdução: entra em cena o doente v. 23 $\kappa\alpha\iota$ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραζεν	introdução: entram em cena os leprosos v. 12 $\kappa\alpha\iota$ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἷς τινα κώμην ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες,
“súplica”: os discípulos repreendem Jesus v. 38 $\kappa\alpha\iota$ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;	“súplica”: o espírito impuro interpela Jesus v. 24 $\tau\acute{\iota}$ ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.	súplica: os leprosos pedem piedade v. 13 $\kappa\alpha\iota$ αὐτοὶ ἦραν φωνὴν λέγοντες, Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.
a intervenção de Jesus v. 39 $\kappa\alpha\iota$ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ άνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο.	a intervenção de Jesus v. 25 Ἰησοὺς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.	a “intervenção” de Jesus v. 14 Πορευθέντες ἐπιδίξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν.
o efeito produzido v. 39 $\kappa\alpha\iota$ ἐκόπασεν ὁ άνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	o efeito produzido v. 26 πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλη ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.	o efeito produzido v. 14 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν.
a reação das testemunhas v. 41 $\kappa\alpha\iota$ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ άνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;	a reação das testemunhas v. 27 $\kappa\alpha\iota$ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, Τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.	a reação de um leproso v. 15 εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν,

A tradução:

Mc 4,35-41 A tempestade acalmada	Mc 1,23-27 Um exorcismo	Lc 17,12-16 A cura de dez leprosos
Introdução: entra em cena a tempestade v. <i>E acontece grande</i> 37 <i>tempestade de vento e as ondas lançavam-se para dentro do barco a ponto de já ficar cheio o barco.</i>	introdução: entra em cena o doente v. <i>E logo estava na</i> 23 <i>sinagoga deles um homem possuído por um espírito impuro e que gritava:</i>	introdução: entram em cena os leprosos v. <i>Ao entrar em um</i> 12 <i>povoado, vieram ao seu encontro dez homens leprosos,</i>
“súplica”: os discípulos repreendem Jesus v. <i>E despertam-no e dizem</i> 38 <i>a ele: “Mestre, não importa a ti que pereçamos?”.</i>	“súplica”: o espírito impuro interpela Jesus v. <i>Que há entre nós e ti,</i> 24 <i>Jesus Nazareno? Vieste para nos destruir? Eu sei quem tu és: o santo de Deus.</i>	súplica: os leprosos pedem piedade v. <i>E eles elevaram a voz,</i> 13 <i>dizendo: “Jesus, Mestre, piedade de nós!”</i>
a intervenção de Jesus v. <i>E tendo-se levantado,</i> 39 <i>repreendeu o vento e disse ao mar: “Fica quieto! Fica amordaçado!”.</i>	a intervenção de Jesus v. <i>E Jesus o repreendeu,</i> 25 <i>dizendo: “Coloca a mordaça e sai dele”</i>	a “intervenção” de Jesus v. <i>E vendo, disse a eles:</i> 14 <i>“Ide apresentar-vos aos sacerdotes”.</i>
o efeito produzido v. <i>E o vento cessou e</i> 39 <i>aconteceu grande bonança.</i>	o efeito produzido v. <i>E o espírito impuro,</i> 26 <i>sacudindo-o violentamente e soltando um grande grito, saiu dele.</i>	o efeito produzido v. <i>E aconteceu que,</i> 14 <i>enquanto iam, ficaram purificados.</i>
a reação das testemunhas v. <i>E ficaram muito</i> 41 <i>amedrontados e diziam uns aos outros: “Quem é este, afinal, pois até o vento e o mar obedecem a ele?”</i>	a reação das testemunhas v. <i>E todos ficaram</i> 27 <i>admirados, de modo a perguntar uns aos outros, dizendo: “Que é isto? Um ensinamento novo com autoridade: e ele ordena aos espíritos impuros e obedecem a ele?”</i>	a reação de um leproso v. <i>Um deles, vendo que</i> 15 <i>fora curado, voltou atrás, com grande voz, glorificando a Deus.</i>

Sem nenhuma dificuldade, podemos constatar que esses três relatos possuem elementos comuns que aparecem na mesma ordem. Tal fato nos leva a concluir que estamos diante de um mesmo Gênero Literário.

Como sabemos, cada narrativa terá suas particularidades (acréscimo, ausência ou modificação de algum elemento). Por isso, o passo seguinte consiste em explicar tais diferenças. Em nosso caso:

a) A primeira particularidade a ser observada é que, nos dois primeiros textos, em lugar da súplica (presente em Lc 17,13) há uma repreensão da parte dos discípulos (Mc 4,38) ou uma interpelação (quase em tom de desafio) da parte do espírito impuro (Mc 1,24).

b) Outro detalhe: em Mc 4,38 e Lc 17,13, são os discípulos e os leprosos, respectivamente, que interpelam Jesus; inversamente, em Mc 1,24, quem se dirige ao taumaturgo é o próprio espírito impuro. Compreende-se porque, neste último caso, há mais propriamente um desafio, e não um pedido de socorro. Fica por explicar a repreensão feita pelos discípulos em Mc 4,38, o que faremos em breve.

c) Enquanto em Mc 4 e Mc 1 a reação é coletiva e unânime, em Lc 17 temos a notícia da reação de somente um dos dez ex-leprosos, a quem o autor do terceiro evangelho insiste em qualificar como Σαμαρίτης [*samaritano*] (v.16) e ἄλλογενής [*estrangeiro*] (v.18). Com isso, Lucas deixa patente dois pontos importantes de sua teologia: a salvação (a) chega aos pagãos e (b) não se reduz aos milagres (notar a contraposição: todos *foram purificados* [ἐκαθαρίσθησαν], mas somente ao samaritano que retornou Jesus diz: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε [*tua fé te salvou*]).

d) Além disso, o leproso de Lucas não é tomado pelo espanto (Mc 1,27), nem pelo medo (Mc 4,41), e sim pela alegria (Lc 17,15). Em decorrência, em vez do questionamento acerca da identidade (Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν [*quem, afinal, é este?*]) e da autoridade (Τί ἐστιν τοῦτο; [*que é isto?*]) de Jesus, temos o louvor a Deus (ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν

θεόν [voltou atrás, com grande voz, glorificando a Deus]). Tais diferenças se explicam pelo desenvolvimento programático de cada evangelho: Marcos quer levar seu leitor a responder gradativamente à questão “Quem é Jesus?” (resposta: o Messias, cf. Mc 1,1), ao passo que Lucas quer apresentar Jesus como Salvador (cf. Lc 2,11).

Outros elementos surgiriam em um estudo mais aprofundado do vocabulário e das estruturas. Acreditamos que estes são suficientes para a compreensão do terceiro passo.

O quarto passo tratará de encontrar a designação apropriada para o Gênero Literário. Embora já possamos contar com muitos trabalhos sobre o assunto, resta sempre a possibilidade da descoberta de um novo Gênero ou de uma nova abordagem do que já está sistematizado. Os exegetas deixam algumas recomendações³⁰:

- usem-se, de preferência, categorias bíblicas (por exemplo, *māshāl*, *lamentação*, *parábola*).
- visto que nem sempre isso é possível, evitem-se definições genéricas demais (tal como “*oração*”) ou, no extremo oposto, específicas demais (por exemplo: “*oração do rei vencido na guerra contra Amalec*”). No primeiro caso, temos uma categoria tão ampla que abrange uma enorme variedade de textos; no segundo, uma tão restrita, que pode nos impedir de utilizá-la para outro texto.
- a terminologia não deve provocar conotações inadequadas.

Nossa perícopes já aparecera dentre os exemplos de “relato de milagre”. Mas, podemos atribuir a ela uma nomenclatura ainda mais afinada, pois, como vimos, há vários tipos de milagre. Estamos diante de um milagre sobre a natureza. Mas isso ainda não é suficiente. Podemos ser mais precisos, sem que, com isso,

caíamos no erro de uma definição exclusivista, conforme a segunda observação apenas enunciada. Em nosso caso, não tendo razões para propor uma nova, vamos adotar a já consagrada designação “milagre de salvação marítima”.

O quinto passo nos leva a ultrapassar os limites dos evangelhos e a buscar em outros livros, bíblicos ou não, relatos de milagre semelhantes, a fim de traçarmos, ainda que de forma rudimentar, a história do Gênero Literário. Em nosso caso específico, a utilização e o desenvolvimento dos relatos de salvação marítima.

Começamos pelos textos bíblicos. Quase que espontaneamente, nossos olhares se voltam para o livro de Jonas. Com efeito, uma leitura sinótica de nossa perícopes e do primeiro capítulo de Jonas pode ser muito reveladora. No quadro a seguir, consideraremos as duas versões do AT: o Texto Massorético e a Septuaginta. Vejamos:

³⁰ Cf. SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: _____, (ed.). *Metodologia do Antigo Testamento*. Vozes, Loyola, 2000. pp. 101-102.

A tradução:

Mc 4,35-41 A tempestade de Jesus	Jn 1,4-16 (TM) A tempestade de Jonas	Jn 1,4-16 (LXX) A tempestade de Jonas
Introdução: entra em cena a tempestade v. 37 Καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου, καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἦδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.	introdução: entra em cena a tempestade v. 4 וַיְהִי הַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַתְּהִי רַחַב הַיָּם וַתֵּרָם הַגּוֹלִים וַיִּהְיֶה כְּסַעַר גְּדוֹל בְּיָם הַיָּהוּנָה הַשְּׂבָה לְהַשְׁבֵּר:	introdução: entra em cena a tempestade v. 4 καὶ κύριος ἐξήγειρεν πνεῦμα εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἐγένετο κλύδων μέγας ἐν τῇ θαλάσῃ, καὶ τὸ πλοῖον ἐκινδύνευεν συντριβῆναι.
o que Jesus está fazendo? v. 38 Καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρῶμῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων.	o que Jonas está fazendo? v. 5b וַיֹּנֶה יוֹנָה אֶל-יַרְכֵי וַיִּסְבֶּה וַיִּרְדָּם:	o que Jonas está fazendo? v. 5b Ἰωῆας δὲ κατέβη εἰς τὴν κοίτην τοῦ πλοίου καὶ ἐκάθευδεν καὶ ἔρρεγχεν.
“súplica”: os discípulos repreendem Jesus v. 38 καὶ ἐγείρουν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλώμεθα;	“súplica”: o capitão repreende Jonas v. 6 וַיִּקְרַב אֵלָיו רַב הַחֶבֶל וַיֹּאמֶר לוֹ מַה-לָּךְ נִרְדָּם כִּים קְרָא אֶל-אֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי יַתְעַשֵּׂת הָאֱלֹהִים לָנוּ וְלֹא נִאֲכָר:	“súplica”: o capitão repreende Jonas v. 6 καὶ προσῆλθεν πρὸς αὐτὸν ὁ πρωρεὺς καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἵ ἴ οὐ βέγγεις; ἀνάστα καὶ ἐπικαλῶ τὸν θεόν σου, ὅπως διασώσῃ ὁ θεὸς ἡμᾶς καὶ μὴ ἀπολώμεθα.
a intervenção de Jesus v. 39 καὶ διεγερθεὶς ἐπέτιμήσεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο.	a solução proposta por Jonas v. 12 וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם וַהֲשִׁלְנִי אֶל-הַיָּם וַיִּשְׁתַּק הַיָּם מֵעַלְיָכֶם v. 15a וַיִּשְׂאוּ אֶת-יוֹנָה וַיִּשְׁלְחוּ אֶל-הַיָּם	a solução proposta por Jonas v. 12 καὶ εἶπεν Ἰωῆας πρὸς αὐτούς· ἄρατέ με καὶ ἐμβάλετέ με εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ κοπάσει ἡ θάλασσα ἀφ’ ὑμῶν· ... v. 15a καὶ ἔλαβον τὸν Ἰωῆαν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν εἰς τὴν θάλασσαν.
o efeito produzido v. 39 καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.	o efeito produzido v. 15b וַיַּעֲמֵר הַיָּם מִזְעֵפוֹ:	o efeito produzido v. 15b καὶ ἔσθη ἡ θάλασσα ἐκ τοῦ σάλου αὐτῆς.
a reação das testemunhas v. 41 καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Ἵ ἴς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;	a reação das testemunhas v. 16 וַיִּירָאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְּדוֹלָה אֶת-יְהוָה וַיִּזְבְּחוּ זֶבַח לַיהוָה וַיִּרְדּוּ נְדָרִים:	a reação das testemunhas v. 16 καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβῳ μεγάλῳ τὸν κύριον καὶ ἔθυσαν θυσίαν τῷ κυρίῳ καὶ εὗξαντο εὐχάς.

Mc 4,35-41 A tempestade de Jesus	Jn 1,4-16 (TM) A tempestade de Jonas	Jn 1,4-16 (LXX) A tempestade de Jonas
Introdução: entra em cena a tempestade v. 37 <i>E acontece grande tempestade de vento e as ondas lançavam-se para dentro do barco, a ponto de já ficar cheio o barco</i>	introdução: entra em cena a tempestade v. 4 <i>E YHWH lançou grande vento sobre o mar e houve grande tempestade no mar e o navio estava a ponto de se romper.</i>	introdução: entra em cena a tempestade v. 4 <i>E o Senhor suscitou vento sobre o mar e houve grande tormenta no mar e o navio estava a ponto de se romper.</i>
o que Jesus está fazendo? v. 38 <i>E ele estava na popa, sobre o travesseiro, dormindo.</i>	o que Jonas está fazendo? v. 5b <i>Mas Jonas descera para o fundo do navio e deitara-se e dormia profundamente.</i>	o que Jonas está fazendo? v. 5b <i>Jonas, porém, descera ao fundo do navio e dormia e roncava.</i>
“súplica”: os discípulos repreendem Jesus v. 38 <i>E despertam-no e dizem a ele: “Mestre, não importa a ti que pereçamos?”</i>	“súplica”: o capitão repreende Jonas v. 6 <i>E aproximou-se dele o capitão do barco e disse a ele: “Como podes dormir profundamente? Levanta-te, clama ao teu Deus. Talvez Deus se lembre de nós e não pereçamos.”</i>	“súplica”: o capitão repreende Jonas v. 6 <i>E aproximou-se dele o capitão e disse a ele: “Como podes roncar? Levanta-te e invoca teu Deus, de sorte que Deus nos leve a salvo e não pereçamos”.</i>
a intervenção de Jesus v. 39 <i>E levantando-se, repreendeu o vento e disse ao mar: “Fica quieto! Fica amordaçado!”</i>	a solução proposta por Jonas v. 12 <i>E disse a eles: “Tomai-me e lançai-me ao mar e se acalmará o mar ao vosso redor.”</i> ... v. 15a <i>e tomaram Jonas e o lançaram ao mar</i>	a solução proposta por Jonas v. 12 <i>“Tomai-me e lançai-me ao mar e se acalmará o mar ao vosso redor”.</i> ... v. 15a <i>e tomaram Jonas e o lançaram ao mar</i>
o efeito produzido v. 39 <i>E o vento cessou e aconteceu grande bonança</i>	o efeito produzido v. 15b <i>e o mar cessou seu furor</i>	o efeito produzido v. 15b <i>e o mar ficou firme de sua agitação</i>
a reação das testemunhas v. 41 <i>E ficaram muito amedrontados e diziam uns aos outros: “Quem é este, afinal, pois até o vento e o mar obedecem a ele?”</i>	a reação das testemunhas v. 16 <i>E os homens temeram grandemente a YHWH e ofereceram um sacrifício a YHWH e fizeram votos.</i>	a reação das testemunhas v. 16 <i>E os homens temeram grandemente ao Senhor e ofereceram um sacrifício ao Senhor e fizeram votos.</i>

São nítidos os pontos de contato entre o texto de Marcos e o relato de Jonas. Além da estrutura formal (os elementos típicos de um “relato de milagre de salvação marítima”), devemos observar a estrutura semântica (o conjunto de elementos e de relações que determinam o sentido do texto). Em ambos os relatos, segue-se o mesmo padrão para ...

a) ... descrever o perigo:

- a fúria do mar é provocada por um forte vendaval (Jn 1,4; Mc 4,37).
- o barco está prestes a romper-se (Jn 1,4) ou a encher-se de água (Mc 4,37).
- a bonança começa imediatamente depois de lançarem Jonas ao mar (Jn 1,15) ou depois da palavra imperiosa de Jesus (Mc 4,39).

b) ... descrever as atitudes dos personagens:

- alguém está dormindo no fundo do barco (Jn 1,5) ou na popa (Mc 4,38).
- esse mesmo alguém parece estar tranqüilo, enquanto os outros estão desesperados (Jn 1,5.12; Mc 4,38.40).
- os demais personagens consideram-se destinados a perecer (Jn 1,5a.6b; Mc 4,38).
- ao final, o ambiente geral é de grande temor (Jn 1,16; Mc 4,41).

Se considerarmos a versão da Septuaginta, as referências literais tornam os laços ainda mais estreitos:

- em primeiro lugar, note-se o vocabulário comum: πλοῖον [*barco*], θάλασσα [*mar*], μέγας [*grande*], καθίζω [*ador-meço, deito-me*], απόλλυμι [*pereço*], φοβέομαι [*temo, fico amedrontado*], φόβος [*temor, medo*], κοπάζω [*cesso*].
- e, ainda, a mesma fórmula καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (φόβῳ μεγάλῳ) [*e ficaram muito amedrontados*], presente em Jn 1,10.16, é repetida literalmente em Mc 4,41.

Esse forte paralelo, por vezes literal, levou L. Goppelt a afirmar que Marcos tinha o relato de Jonas em mente quando escreveu o seu³¹.

Não obstante, devemos também notar as diferenças:

- Em Jonas, o vento e o mar são desencadeados por Deus, cuja ira foi provocada pela fuga de Jonas (1,4); em Marcos, ao contrário, a tempestade de vento e a agitação do mar são apresentados como fenômenos naturais comuns no Lago de Genezaré (4,37).
- Em ambos os relatos, há alguém dormindo e que vem a ser despertado. Em Jonas, o profeta é instado a invocar seu Deus (1,6); em Marcos, porém, os discípulos acordam Jesus para que ele, em pessoa, encontre uma solução (4,38).
- No relato do AT, sómente depois de Jonas ser lançado ao mar este se aplaca (1,12.15); em Marcos, basta uma palavra imperativa de Jesus para que haja bonança (4,39).
- Os companheiros de viagem de Jonas, todos pagãos, temem (uso transitivo), oferecem sacrifícios e fazem votos a YHWH (Jn 1,16); os discípulos de Jesus, por sua vez, ficam amedrontados (uso intransitivo) e se perguntam sobre a identidade do Mestre (4,41).

Outro texto veterotestamentário paralelo a estes é Sl 107,23-32. Nele, a tempestade é convocada por Deus (v. 25), os que estão ameaçados de perecer invocam-no (vv. 26-28a) e ele os liberta (v. 28b) e reduz o vento e as ondas ao silêncio (v. 29). Note-se ainda a inclusão com a fórmula וַיִּפְלְאוּ יָמָיו [e as suas maravilhas / e os seus milagres], que a versão grega³² traduz καὶ τὰ θαυμάσια αὐτοῦ [e os seus milagres] (vv. 24.31). Além da

³¹ GOPPELT, L. *Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Güsttersloh, 1939, citado por LANE, W. L. *The Gospel of Mark*, reimpr. Grand Rapids, Eerdmans, 1993. p. 175. n. 91.

³² Convém recordar a diferença de numeração entre o Texto Massorético e a Septuaginta. Nesta, o salmo que nos interessa é o 106.

temática, o texto do Salmo usa alguns vocábulos também presentes em Mc: *θάλασσα* [mar], *πλοῖον* [barco], *κύμα* [onda].

Uma vez estudados os paralelos do AT, precisamos buscar fora da Sagrada Escritura textos que pertençam ao mesmo Gênero Literário. No âmbito da própria tradição judaica, encontramos um relato similar no tratado *jBerakôt* (9,1) do *Talmud de Jerusalém*³³:

אמר רבי הנחומא מעשה בספינה אחת של גוים
שהיתה פורשת מים הגדול והיה בה תינוק אחד יהודי:
עמד עליהן סער גדול בים ועמד כל אחד
ואחד מהן והחזיל נוטל יראתו בידו וקורא ולא הועיל כלו':
כיון שראו שלא הועילו כלום:
אמרו לאותו יהודי
בני קום קרא אל אלהיך
ששמענו שהוא עונה אתכם כשאתם צועקים אליו והוא גיבור:
מיד עמד החינוק בכל לבו וצעק
וקיבל ממנו הב' ה תפילתו ושחק הים:
כיון שירדו ליבשה ירדו כל אחד ואחד לקנות צרכיו:
אמרו לו לאותו תינוק לית את בעי מזבין ללך כלום:
אמר להין מה אתון בעי מן ההן אכסינא עלובה:
אמרו לו את אכסינה עלובה:
אינון אכסינה עלובה אינון הכא ושעווחתון בבבל:
ואינון הכא ושעווחתון ברומי
אבל את כל אהן דאת אזל אלה' עמך:
הה' ר' כה' אלהינו בכל קראינו אליו:

³³ O *Talmud* foi conservado em duas versões: o de *Jerusalém* e o de *Babilônia*. O primeiro, tendo sido compilado em um período de perseguições (século IV), é mais incompleto e incoerente que o segundo. O Babilônico, por sua vez, teve sua redação concluída nas últimas décadas do século V, mas recebeu acréscimos até a Idade Média (séculos X e XI). Para se citar um ou outro, normalmente, utilizam-se as iniciais TJ ou TB. Para indicar a versão, acrescenta-se um pequeno “b” ou “j” antes do nome do tratado: *jBerakôt* = tratado *Berakôt* na versão do *Talmud de Jerusalém*; *bBaba Mezia* = tratado *Baba Mezia* na versão babilonesa.

[*Rabi Tanchuma* contou: “Aconteceu que certo navio de carga pertencente aos gentios estava cruzando o Grande Mar e nele havia um rapaz judeu.

Uma grande tempestade desabou sobre eles no mar e cada um deles começou a tomar seu ídolo em sua mão e a clamar, mas sem nenhum proveito.

Então, quando viram que isso para nada servia, eles disseram ao tal (ao mesmo) judeu:

‘Meu filho, levanta-te! Clama ao teu Deus, para que ele nos ouça, pois ele vos responde quando vós o invocais, e ele é forte’.

Imediatamente, o rapaz, com todo o seu coração, clamou e o Santo, Bendito seja ele, recebeu sua oração e o mar se acalmou.

Logo que chegaram à terra seca, todos eles desceram para comprar as coisas de que necessitavam.

Disseram a ele, ao tal (ao mesmo) rapaz: ‘Tu não vens? Não te falta nada?’

Ele respondeu a eles: ‘Por que vós quereis saber se vou comprar qualquer coisa, quando eu sou um estrangeiro?’

Eles disseram a ele: ‘Tu, um estrangeiro!?’

Nós somos estrangeiros! Nós estamos aqui, mas nossos deuses estão na Babilônia;

nós estamos aqui, mas nossos deuses estão em Roma; nós estamos aqui, e mesmo aqueles que estão com seus deuses, estes não servem para nada.

Tu, porém, onde quer que vás, teu Deus estará contigo,

conforme está escrito: Qual grande nação é tal que tem um Deus tão perto a ela como o nosso Deus cada vez que o invocamos? (Dt 4,7)’ ”]³⁴.

³⁴ *TALMUD de Jerusalém*. Shiloh, Shiloh, 5729/1969. Para uma versão em inglês, cf. CARLIDGE, D. R. & DUNGAN, D. L. (eds.). *Documents for the Study of the Gospels*. 2. ed. Minneapolis, Fortress, 1994. p. 159. Para esta versão em português, diretamente do aramaico, contamos com a preciosa colaboração do professor Pe. Vitório Maximino Cipriani.

Rabi Tanchuma viveu por volta do ano 350 d.C. Embora bem posterior à redação dos evangelhos, esse relato reflete a mesma piedade judaica presente na elaboração do NT. Se comparamos o relato talmúdico com Jn 1 e Mc 4, notaremos semelhanças e diferenças, mas alternadamente.

Para evidenciar tais elementos, utilizamos um expediente muito simples, que descrevemos a seguir:

a) transcrevemos os textos (ou os elementos que nos interessam) em colunas paralelas, procurando deixar na mesma linha os termos equivalentes

b) evidenciamos as semelhanças com cores ou, quando o jogo de cores não é possível, estilos de letra diferentes. Em nosso caso, o que é comum a Jonas, Marcos e *jBerakôt*, assinalamos com um duplo sublinhado; o que é comum a Jonas e Marcos, mas não se encontra em *jBerakôt*, com um sublinhado simples; o que está em Jonas e *jBerakôt*, mas não em Marcos, com **negrito**; o que está em Marcos e *jBerakôt*, mas não em Jonas, com *itálico*³⁵. Assim:

Jonas 1	Marcos 4	<i>jBerakôt</i> 9
• a tempestade é desencadeada pela ira de YHWH	• <i>a tempestade é um fenômeno natural</i>	• <i>a tempestade é um fenômeno natural</i>
• os marinheiros pagãos gritam por socorro invocando seus deuses	• — [os discípulos irão repreender Jesus por sua inatividade]	• cada um dos pagãos se agarra à imagem de seu deus e reza lançando gritos
• <u>há alguém tranquilo, dormindo</u>	• <u>há alguém tranquilo, dormindo</u>	• <u>há alguém tranquilo</u> , desperto, mas que não reza
• <u>esse alguém é despertado, repreendido e instado a clamar a seu deus antes que todos pereçam</u>	• <u>esse alguém é despertado, repreendido</u> e instado a fazer algo <u>antes que todos pereçam</u>	• esse alguém é convocado a também rezar a seu Deus
• é necessário lançar Jonas ao mar para que o mar se acalme	• <i>basta a palavra de Jesus para que o vento e o mar se acalmem</i>	• <i>basta a oração do rapaz judeu para que Deus acalme o mar</i>
• os marinheiros são tomados de pavor e fazem sacrifícios e votos	• os discípulos são tomados de pavor e se questionam sobre a identidade de Jesus	• os marinheiros querem oferecer um presente ao rapaz judeu e reconhecem a identidade do Deus dele

³⁵ Este mesmo procedimento pode ser utilizado no estudo sinótico dos evangelhos.

Fica-nos clara a presença do mesmo esquema básico presente nestes três relatos:

- introdução, cenário e descrição do perigo marítimo
- os esforços para superar o perigo
- a súplica
- a intervenção de Deus (ou de Jesus ou do rapaz judeu)
- o efeito produzido
- a reação das testemunhas

R. Bultmann é da opinião que o relato de Marcos constitui uma ponte ou um elo de ligação entre Jonas e o relato talmúdico. E, considerando as transposições realizadas pela tradição cristã (os marinheiros pagãos / os discípulos; o passageiro judeu, isto é, Jonas / Jesus), não duvida que o relato de Marcos seja um relato de milagre oriundo de uma outra cultura (*fremde Wundergeschichte*) e transposto para Jesus³⁶. Menos radical, J. Gnilka nos alerta que a posição de Bultmann esbarra nas diferenças entre os relatos, diferenças estas que fazem emergir temas com campos de ação muito amplos e tornam difícil se pensar em uma dependência mecânica e direta de um modelo literário³⁷.

Concluindo tudo, que podemos dizer de nosso texto e seus correspondentes?

Conforme já tivemos a oportunidade de afirmar, um Gênero Literário é sempre uma abstração a partir de textos concretos, cada qual com suas particularidades. Com efeito, as diferenças de estilo e de teologia são próprios dos autores bíblicos, que lançaram mão de um modelo preestabelecido, sem perder, porém, a liberdade para modificá-lo. Os primeiros anunciadores do

³⁶ BULTMANN, R. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 9. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. pp. 249-250. Na página 250, ao final da nota de rodapé, Bultmann chama a atenção para um motivo literário presente em outras obras: o sorteio entre os prováveis culpados em uma situação de perigo marítimo.

³⁷ GNILKA, J. *El Evangelio según San Marcos*. Salamanca, Sígueme, 1986. v. I. p. 226.

Evangelho encontraram, na própria tradição judaica, um substrato literário adequado para apresentar Jesus como salvador, bem como para falar de sua identidade messiânica e divina. O autor de Marcos, por sua vez, reforçou ainda mais tais laços ao manter relações literais com a versão grega de Jn 1 e do Sl 107.

3.5. Exercícios

Retomemos os textos sobre os quais nos exercitamos desde o início:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7.

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

Precisam todos eles, necessariamente, se encaixar em um Gênero Literário? Claro que não. Alguns desses textos propostos nem mesmo pertencem aos Gêneros que acabamos de arrolar. Mesmo assim, precisamos praticar. Por isso, eis outros textos que podem ser classificados a partir do que discutimos neste capítulo da nossa *Metodologia*: Gn 22,1-9; Jz 13,1-7; Sl 1; 47; Lc 6,20-26; 1Cor 11,23-25.

4. SITZ IM LEBEN (SITUAÇÃO OU CONTEXTO VITAL)

Ao iniciarmos o estudo dos Gêneros Literários, vimos que Gunkel estabelecera quatro princípios. Até agora, ocupamo-nos dos dois primeiros (determinar a estrutura formal de um texto e identificar seu Gênero Literário). Chegou o momento de abordar os outros dois.

O terceiro princípio de Gunkel afirma que situações típicas da vida da comunidade acabam forjando formas esquematizadas de discurso. Às formas de discurso, Gunkel denominou Gêneros Literários; às situações típicas, "*Sitze*³⁸ *im Leben*". Ambos são o

³⁸ Plural de *Sitz*.

resultado de uma abstração: de elementos semelhantes a vários textos, no caso do Gênero Literário; de experiências análogas a várias pessoas ou comunidades, no caso do *Sitz im Leben*.

Por *Sitz im Leben*, portanto, não se entende o ambiente histórico, político, social ou econômico no qual o texto foi composto, e sim uma situação padrão ou regular que motiva o surgimento dos Gêneros Literários. Não se trata de um evento histórico isolado, e sim de uma atividade generalizada e exercida em circunstâncias típicas, uma experiência partilhada e, a princípio, repetível. Por exemplo, as festas litúrgicas, a pregação missionária, o restabelecimento da saúde, a derrota em uma guerra. Por isso, a datação, os eventos históricos e os personagens reais a que se refere o texto têm importância secundária.

Uma boa explicação sobre a diferença entre acontecimento histórico e *Sitz im Leben* é apresentada por D. Arenhoevel³⁹, a partir do seguinte exemplo: um acidente entre dois motociclistas oferece material para três tipos diferentes de discurso: a descrição acalorada feita por um transeunte a seus amigos, o boletim de ocorrência escrito por um policial e o sermão de um padre sobre a fugacidade da vida humana. O *Sitz im Leben* não é o acidente, mas a situação na qual se fará uma descrição do acidente. A conversa entre amigos apresentará detalhes e expressões totalmente diferentes dos detalhes e das expressões presentes no boletim policial e no sermão. Mesmo desconhecendo o fato e a identidade dos que o descrevem, apenas analisando as três versões, somos capazes de reconstruir o contexto em que cada uma delas foi utilizada, bem como as prováveis intenções de seus autores.

Com os textos bíblicos acontece o mesmo. Independente das circunstâncias históricas em que algo acontece, cada um dos momentos da vida da comunidade ou de seus membros gera formas de articular e de exprimir os sentimentos, ou maneiras de sintetizar e de divulgar propostas para a superação de crises e dificuldades. Isso acontece porque os Gêneros Literários têm a finalidade de cumprir uma função na vida da comunidade da qual

³⁹ ARENHÖVEL, op. cit. pp. 82-84.

brotam, de conduzir a comunidade e os seus membros a uma tomada de consciência ou a uma opção, de produzir um efeito.

Com isso, passamos ao quarto princípio de Gunkel: buscar a finalidade do Gênero Literário e, mais especificamente, do texto que estivermos analisando.

Para exemplificar o que este princípio significa, desdobramos o exemplo de Arenhoevel. A pregação do padre pode tomar vários direcionamentos, tais como uma meditação sobre a fugacidade da vida humana, uma lamentação pela morte trágica de dois jovens, uma crítica à falta de responsabilidade no trânsito, uma palavra de consolação para ambas as famílias. Somos levados a admitir que um mesmo *Sitz im Leben* pode fazer surgir mais de um Gênero Literário, segundo o objetivo buscado por quem fala ou escreve. Mas, se é possível questionar um autor vivo sobre seus objetivos, o mesmo não acontece com os autores bíblicos: não podemos mais atingir, com absoluta certeza, a intenção deles, como pretendia Gunkel⁴⁰.

Sem dúvida, a intenção do autor pode ser um princípio hermenêutico, mas não pode ser o único, pois entramos novamente no terreno das suposições. Daí a necessidade da prudência ao se fazer afirmações do tipo “o autor QUER DIZER tal coisa”.

4.1. *Sitze im Leben* no Antigo e no Novo Testamentos⁴¹

Antes de continuarmos, uma afirmação evidente: os *Sitze im Leben* são numerosos, variáveis, múltiplos e complexos, tan-

⁴⁰ Gunkel julgava possível chegar à experiência religiosa original dos hagiógrafos, a partir da catalogação e da descrição dos gêneros literários. A respeito das bases e da aceitação do projeto exegetico de Gunkel, cf. ALONSO-SCHÖKEL, L. *Treinta Salmos: poesia y oración*. 2. ed. Madrid, Cristiandad, 1986. pp. 13-15. O mesmo Alonso-Schökel qualifica o projeto gunkeliano como “hermenêutica do autor” e não do texto e, portanto, de tendência psicologizante, isto é, usa o texto como um trampolim para uma análise psicológica do autor e abandona o próprio texto. Cf. ALONSO-SCHÖKEL, L. & BRAVO, J. M. *Apuntes de hermenêutica*. Madrid, Trotta, 1994. pp. 27-28.52.

⁴¹ DROGE, A. J. Apologetics, NT. In: FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*. DoubleDay, New York, 1992. v. 1. pp. 302-307; HARRINGTON,

to quanto a própria vida. Queremos, com isso, afirmar que é impossível qualquer catalogação completa dos *Sitze im Leben* presentes na Bíblia. Não obstante, é sempre necessário buscar conhecer e compreender, cada vez mais, as situações existenciais dos autores bíblicos, pois só assim poderemos compreender os Gêneros Literários por eles utilizados e a mensagem que, provavelmente, queriam transmitir.

Vejamos, pois, apenas alguns *Sitze im Leben* e exemplos a eles correspondentes:

a) Liturgia e culto:

São as várias situações da vida humana ligadas à religião: peregrinação, chegada a um santuário, votos e sacrifícios. Nesse universo ganham especial importância as sagas e as lendas, como narrativas etiológicas, que explicam a origem de um santuário ou de um rito. Há diversas subdivisões ou ramificações. Dentre elas, destacamos duas:

aa) Práticas culturais: Gn 22 é uma saga que explica a razão pela qual Israel não faz sacrifícios humanos; os Salmos 15 e 24 originam-se da chegada dos peregrinos à Cidade de Sião; Mc 1,9-11 refere-se à celebração do batismo na antiga comunidade cristã.

bb) Existência ou fundação de determinado santuário: as origens do santuário de Dã e de seu sacerdócio, ambos julgados negativamente (Jz 17-18).

b) Tribunal de justiça:

O processo de acusação ou de defesa também oferece um esquema de pensamento e de articulação de conteúdos. Este é o *Sitz im Leben* de textos do tipo *rib* (רִיב) ou *requisitória*: YHWH entra em processo contra seu povo, acusa-o de transgressões e

emite uma sentença (Dt 32,1-25; Is 1,2-3.10-20; Sl 50). Alguns estudiosos relacionam textos desse tipo aos ritos de renovação da Aliança, no santuário de Siquém (Js 24), ou mesmo à pregação dos profetas do Norte (Amós e Oséias).

c) Catequese e instrução de discípulos:

Nesse ambiente surgem ensinamentos cuja finalidade é aprofundar a opção e aprimorar o caráter de quem já pertence à comunidade ou ao grupo de discípulos. Podemos destacar os chamados salmos sapienciais (Sl 1; 19,8-15; 112), os catálogos de vícios e virtudes (Gl 5,19-23; Eclo 41,17-42,8), a doutrina moral de Jesus (Mt 5-7).

d) Pregação missionária da Igreja Primitiva:

A Igreja primitiva anunciou, quer entre gentios quer entre judeus, a vida, a mensagem e o destino de Jesus. Para tanto, lançou mão de vários Gêneros Literários: querigma (1Cor 15,3-5), milagres (Lc 7,18-23; Mc 1,21-28), controvérsias (Mc 11,27-33).

e) Polêmica e apologia:

O movimento cristão surgiu em um ambiente dominado por duas mentalidades antagônicas: o Judaísmo e o Helenismo. Por isso, desde muito cedo precisou encontrar seu espaço. Muitos textos foram escritos para promover e defender o Cristianismo nascente e são considerados “apologéticos”. Por meio deles, podemos estabelecer quatro grupos de adversários contra os quais a Igreja primitiva precisou se defender:

aa) Judaísmo: Mt 2,15; Mc 8,31; Lc 24,26-27; Gl 3,7-14;

bb) Paganismo: At 17,16-34; 1Cor 1,18-2,16; 1Jo 5,21; Ap 9,20;

cc) Império Romano: Lc 23,13-25; Rm 13,1-7; 1Pd 2,13-17;

dd) Outras Formas de Cristianismo: Gl 2,15-21; 1Tm 1,6-7; Tt 1,10-12; 1Jo 4,2; 5,6-8.

Não podemos nos enganar, pensando que essas categorias se excluem mutuamente. Em alguns casos, os argumentos visam

W. J. Chave para a Bíblia. São Paulo, Paulus, 1985. pp. 435-436; SELLIN & FOHRER, op. cit. v.1. pp. 103-120; SICRE, J. L. op. cit. pp. 142-146; STRECK, O. H. *Exegese des Alten Testaments*, 13 ed. Neukirchen, Neukirchener, 1993. pp. 114-119; ZIMMERMANN. Metodologia..., art. cit. pp. 152-154 (= ZIMMERMANN. Formas..., art. cit., pp. 328-331).

simultaneamente a mais de um desses grupos. Devemos, ainda, lembrar que os argumentos apologéticos encontrados no NT anteciparam a apologética cristã do II século.

4.2. Um exemplo

Retornemos aos três relatos de milagre de salvação marítima anteriormente confrontados. Os primeiros anunciadores do Evangelho encontraram, na própria tradição judaica, substrato suficientemente rico para tecer a narrativa primitiva que, mais tarde, seria utilizada por Marcos. O pano de fundo e as categorias são nitidamente veterotestamentários. Mas, há um elemento perturbador nisso tudo: os personagens que aparecem nos relatos.

Tornemos a confrontar Jn 1 e *jBerakôt* 9:

- Há um único judeu (o relato do *Talmûd* dá especial ênfase a este detalhe, utilizando o numeral אחד [um, único]) em um barco pagão entre marinheiros pagãos.

- O judeu é qualificado como “fiel a YHWH” e, conseqüentemente, distinto dos pagãos. Jonas se apresenta como “hebreu e adorador de YHWH Criador” (Jn 1,9). Com efeito, após o Exílio, o termo עֵבֶר [hebreu] caiu em desuso. Sua presença, neste texto, equivale a uma profissão de fé⁴². No relato talmúdico, por duas vezes aparece a designação יהודי [judeu].

- Há um primeiro reconhecimento, negativo: os ídolos não são capazes de salvar e se faz necessário apelar para outro Deus. O capitão ordena a Jonas que reze a seu Deus (Jn 1,6), mesmo não sabendo de qual divindade se trata, pois Jonas ainda não revelara sua própria identidade. A partir do momento que Jonas se apresenta, fica-se também sabendo quem é seu Deus (Jn 1,9). No *Talmûd*, diante da inutilidade dos ídolos, os marinheiros pedem ao rapaz judeu: “Clama ao teu Deus, para que ele nos ouça, pois ele vos responde quando vós o invocais, e ele é forte”. Sua identidade já é conhecida e a de seu Deus também.

- A salvação vem pela intervenção do judeu. Jonas dá a receita: “lançai-me ao mar” (Jn 1,12.15). O rapaz judeu intercede e sua súplica é acolhida por YHWH.

- Ao final, dá-se o reconhecimento positivo: os pagãos reconhecem a soberania do Deus dos judeus. Os marinheiros de Jonas temem, oferecem sacrifícios e fazem votos a YHWH. Os pagãos de *jBerakôt* querem oferecer presentes ao rapaz judeu e reconhecem que nenhuma outra nação tem um “Deus tão perto”.

Em Jonas não é o hebreu quem invoca a YHWH, e sim os pagãos (1,14). No *Talmud*, são os pagãos que citam a Torah.

Esses elementos colocam em evidência a problemática de fundo: a identidade do judeu e de seu Deus. A fim de levar os personagens pagãos a reconhecer a identidade e o senhorio de YHWH, há, em ambos os textos, um processo de diminuição do personagem judeu e, paralelamente, um crescente reconhecimento de YHWH por parte dos pagãos. Vejamos esquematicamente:

⁴² Cf. *TEB*, Jn 1,9, nota h.

	Jn 1	<i>jBerakôt</i> 9
Diminuição do personagem judeu	Jonas faz um caminho de descida: <ul style="list-style-type: none"> • desce a Jafa • desce ao navio • desce ao fundo do navio • dorme profundamente⁴³ • é atirado ao mar • e, depois, irá parar nas entranhas do grande peixe! 	A diminuição se dá na designação do rapaz : <ul style="list-style-type: none"> • um único rapaz judeu • o tal (mesmo) judeu • rapazinho • o tal (mesmo) rapaz • pobre estrangeiro (auto-designação)
Crescente reconhecimento de YHWH	Em contrapartida, YHWH é cada vez mais reconhecido: <ul style="list-style-type: none"> • o capitão insta que Jonas invoque o SEU deus (de Jonas) • os pagãos ficam com medo ao saber que Jonas é hebreu e adorador de YHWH Criador • os pagãos oferecem sacrifícios e fazem votos a YHWH 	O reconhecimento de YHWH é expresso em termos de poder e proximidade (note-se o quiasmo): <ul style="list-style-type: none"> • YHWH responde quando invocado • YHWH é forte • YHWH acalma o mar • YHWH está próximo quando invocado

⁴³ A raiz ירד [*descer*] aparece três vezes nos vv. 3.5. Mas devemos notar também o jogo de palavras com a forma verbal ירדם [*dormia profundamente!*].

Podemos inferir que tal tipo de relato surge do confronto entre fé judaica e religiões gentílicas, em um ambiente pagão, fora da Palestina (em ambos os relatos, os barcos pertencem aos pagãos). Nesse contexto vital, *Sitz im Leben*, o judeu piedoso deve professar sua fé e dar as razões que o fazem manter-se fiel a YHWH. Entretanto, adverte-se também uma função missionária nesses relatos: levar os pagãos a reconhecer o senhorio do Deus de Israel.

E o milagre de Jesus? À luz do que acabamos de expor, não podemos deixar de notar duas grandes diferenças:

- O judeu piedoso (Jesus) não está em um barco de pagãos, e sim com outros judeus.
- Quem realiza o milagre não é outro senão o próprio judeu piedoso.

Começemos pela segunda. Os relatos de Jonas e de *jBerakôt* terminam com o reconhecimento da soberania do Deus que operou o milagre. No relato da Igreja primitiva, o poder criador de Deus é transferido para Jesus, o qual é apresentado como epifania do Deus Criador: é em Jesus que os ouvintes do relato devem ter fé, porque ele é alguém a tal ponto credenciado por Deus, que até mesmo a natureza reconhece sua autoridade.

A primeira diferença entre o milagre de Jesus e os milagres de Jonas e *jBerakôt* (o judeu piedoso não navega em um barco pagão entre pagãos, e sim em um barco judeu entre judeus) também está direcionada para a pergunta final, que os discípulos fazem entre si. Como seria inconcebível colocar Jesus em um barco pagão entre pagãos, a problemática é deslocada. Jesus não está entre infiéis, mas entre discípulos incrédulos, entre homens que ainda não entenderam nada acerca da real identidade de seu companheiro de travessia. O milagre torna-se ocasião para um questionamento mais profundo sobre o assunto, pois o que ocorre é uma fusão entre a identidade do judeu piedoso (Jesus) e a identidade do deus que opera o milagre.

Por outro lado, devemos notar que o relato talmúdico se enquadra em uma conversação do Rabi Tanchuma com não-ju-

deus sobre questões de fé. No relato marcano, por sua vez, Jesus interpela diretamente seus discípulos: “*Ainda não tendes fé?*”!

Concluimos que nossa perícopa tem seu *Sitz im Leben* na pregação missionária da Igreja primitiva, missão endereçada aos pagãos, mas também aos judeus. As diferenças citadas evidenciam que não estamos diante de uma narrativa direcionada a quem já aderiu a Jesus e quer aprofundar sua fé. Isso seria o *Sitz im Leben* catequético. Também não encontramos nada que ligue nossa narrativa à vida litúrgica da comunidade. Ao contrário, o querigma direcionado aos ainda não-membros da comunidade era grandemente potenciado por relatos nos quais a autoridade de Jesus é reconhecida nas mais diversas instâncias: os demônios, as doenças, as forças da natureza.

Ora, tal tipo de epifania é facilmente aceito pelos pagãos⁴⁴, mas é algo difícil de ser digerido pelos judeus. Marcos, por isso, usa outras artimanhas para ganhar também a atenção dos conterrâneos de Jesus. Sobre elas falaremos mais à frente, ao tratarmos da crítica da redação.

4.3. Exercícios

Embora os textos sobre os quais trabalharemos agora já nos sejam conhecidos, isso não torna mais fácil identificar o *Sitz im Leben*, pois engloba a complexidade da própria vida, conforme afirmáramos anteriormente. Por outro lado, convém recordar que por *Sitz im Leben* não se designa o fato histórico apresentado no texto, e sim a situação padrão que gera determinada forma de discurso.

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7.

⁴⁴ PESCH, R. *Il Vangelo di Marco*. Brescia, Paideia, 1982. v. 1. p. 435, informa-nos que, “no âmbito greco-helenístico, a salvação sobre o mar advém, na maioria dos casos, mediante a aparição de um deus que, às vezes, é invocado em oração”.

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

E repetamos os textos complementares propostos para os gêneros literários: Gn 22,1-9; Jz 13,1-7; Sl 1; 47; Lc 6,20-26; 1Cor 11,23-25.

5. BIBLIOGRAFIA

- ARENHOEVEL, D. *Assim se formou a Bíblia*. 2. ed. São Paulo, Paulus, 1978.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. & BRAVO, J. M. *Apuntes de hermenêutica*. Madrid, Trotta, 1994.
- BARTON, J. Form Criticism (OT). In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. DoubleDay, New York, 1992. v. 2. pp. 838-841.
- BRISEBOIS, M. *Des méthodes pour mieux lire la Bible - l'exégèse historico-critique*. Montréal, SOCABI-Paolines, 1983.
- BULTMANN, R. *Die Gheschichte der Synoptischen Tradition*. 9. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- COATS, G.W. (ed.). *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985.
- DROGE, A. J. *Apologetics, NT*. In: FREEDMAN, D.N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. DoubleDay, New York, 1992. v. 1. pp. 302-307.
- EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994.
- GONZALEZ LAMADRID, A. *As tradições históricas de Israel*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- MONLOUBOU, L. et alii. *Os Salmos e outros escritos*. São Paulo, Paulus, 1996.
- PESCH, R. *Il Vangelo di Marco*. Brescia, Paideia, 1980. 2 v.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. Exemplificação do método exegético. In: SCHREINER, J. (ed.). *Palavra e Mensagem*. São Paulo, Paulus, 1978. pp. 497-526.

SELLIN, E. & FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo, Paulus, 1983. 2 v.

SICRE, J. L. *Profetismo em Israel*. Petrópolis, Vozes, 1996.

SIMIAN-YOFRE, A. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: _____, (ed.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo Loyola, 2000, pp. 73-108.

SMITMANS, A. Los métodos exegéticos en un ejemplo tomado del Nuevo Testamento (los): Ap 14. In: SCHREINER, J. (dir.). *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona, Herder, 1974. pp.195-252.

SOULEN, R. N. *Handbook of Biblical Criticism*. 2. ed. Atlanta, John Knox, 1981.

STECK, O. H. *Exegese des Alten Testaments*. 13. ed. Neukirchen, Neukirchener, 1993.

STENGER, W. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991.

STRECKER, G. & SCHNELLE, U. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 4. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Petrópolis, Vozes, 1996.

WEISER, A. *O que é milagre na Bíblia*. 2. ed. São Paulo, Paulus, São Paulo 1978.

VILCHEZ LÍNDEZ, J. *Sabedoria e Sábios em Israel*. São Paulo, Loyola, 1999.

VON RAD, G. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. 2. ed. Salamanca, Sígueme, 1982.

ZENGER, E. Los métodos exegéticos en un ejemplo tomado del Antiguo Testamento. In: SCHREINER, J. (dir.). *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona, Herder, 1974. pp. 129-194.

ZIMMERMANN, H. *Metodologia del Nuovo Testamento*. Torino, Marietti, 1971. pp. 110-191. (= ZIMMERMANN, H. Formas y Géneros Literários en el Nuevo Testamento. In: SCHREINER, J., (dir.). *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*. Barcelona. Herder, 1974. pp. 299-334).

Capítulo 7

Leituras sob o aspecto diacrônico - 2

Crítica da Tradição

Certa vez, Zeca e seus amigos foram assistir a um show de música popular. Os estilos eram bem variados, mas o Zeca ficou incomodado com uma coisa: as introduções das músicas lhe deram a impressão de serem parecidas com algo que ele julgava conhecer, mas que ele não conseguiu identificar de imediato. Naquela noite, durante o sono, Zeca encontrou a resposta: a seqüência harmônica era a mesma de "La Bamba". Que coisa! A mesma frase, o mesmo motivo, nem sempre disfarçado, gerou tantas músicas diferentes!

... E a Bíblia?

Será que, nela, também encontraremos imagens e temas que aparecem nos mais diversos tipos de textos? Quando um autor ou redator bíblico aproveita esquemas e fórmulas tradicionais, ele está simplesmente copiando? Ou está fazendo uso legítimo de um material que se encontra à sua livre disposição?

1. MAIS UMA VEZ, O PROBLEMA DA TERMINOLOGIA

Crítica (ou História) da Tradição, das Tradições ou dos Motivos Literários? Eis outra daquelas discussões entre exegetas a respeito de distinções, definições e objetivos. Para alguns há de se diferenciar entre a *Traditionsgeschichte* (História / Crítica da Tradição: estudo das tradições orais e dos estágios da composição de um texto), a *Überlieferungsgeschichte* (História / Crítica das Tradições ou da Transmissão do Texto: estudo de sua pré-história oral) e a *Motivgeschichte* (História / Crítica dos Motivos Literários: estudo dos elementos tradicionais que circulam livremente, sem ligar-se a um grupo específico de pessoas). Para outros, tudo isso não passa das várias etapas de um único método: a *Traditionsgeschichte* (História / Crítica da Tradição).

Como vemos, a discussão é bem complexa, e não é nossa finalidade chegar a um veredito sobre qual a melhor terminologia e qual o objetivo específico de tal método. Não adentraremos no labirinto de tais distinções, pois muitas vezes são apenas virtuais e fictícias. Nossa postura será mais didática e “descomplicante”: utilizaremos “*Crítica ou História da Tradição*” (*Traditionsgeschichte*) para definir o método que estuda o substrato cultural de um texto. Trata-se de um trabalho de certa forma paralelo ao da Crítica dos Gêneros Literários, mas com o particular de retroceder ainda mais e incluir também elementos pré-codificados (expressões, imagens, temas e motivos), que já haviam atingido um estágio de fixação antes de serem utilizados pelo hagiógrafo.

Devemos ainda ter claro o seguinte: elementos provenientes da tradição podem ser modificados na fase de redação. Com efeito, o redator, ao assumir um motivo tradicional e inseri-lo num determinado ponto de sua fonte, modifica a ambos, motivo tradicional e fonte, segundo sua teologia. É o caso do já acenado **motivo** “os discípulos incrédulos”, que, em Marcos, torna-se um *Leitmotiv*.

2. CRITÉRIOS PARA A CRÍTICA DA TRADIÇÃO, OU ... O MATERIAL TRADICIONAL: OS “TÓPOI”¹

Para este trabalho também encontraremos algumas dicas já sistematizadas pelos estudiosos: são os chamados “*tópoi*”. Os teóricos da Literatura têm utilizado o termo “*tópos*” (do grego τόπος [*lugar*]) para designar um conceito geral que serve para articular um argumento ou uma história. Em outras palavras, uma tradição cultural ou literária que se torna de domínio comum e convencional e que gera vários episódios ou reflexões².

Entretanto, devemos estar atentos para não cairmos no engano de considerar os *tópoi* como meros estereótipos, isto é, fórmulas tradicionais e esquemas de pensamento herdados pelo autor. As recentes pesquisas literárias no campo da retórica reconhecem que os *tópoi* tinham a função de, numa situação determinada, descobrir e articular os argumentos a serem nela utilizados³. Ou seja, um papel ativo, e não passivo: semelhantemente aos Gêneros Literários, os *tópoi* oferecem elementos para desenvolver um raciocínio ou uma trama.

Como *tópoi* podemos arrolar⁴:

¹ Nesta fase do trabalho, será novamente indispensável o uso dos Dicionários Teológicos e Bíblicos, bem como das Concordâncias. Pelos Dicionários ficaremos informados acerca do desenvolvimento dos termos e dos conceitos, dentro da Escritura e fora dela; recorrendo às Concordâncias, teremos um elenco das ocorrências destes mesmos termos e conceitos e poderemos observar as características e as preferências dos redatores.

² Por que “lugar”? “Porque, diz Aristóteles, para recordar-se das coisas, basta recordar-se dos lugares nos quais elas se encontram (o lugar é, portanto, um elemento de associação de idéias, de condicionamento, de um adestramento, de uma mnemotécnica); os lugares não são, portanto, os argumentos em si, mas os compartimentos nos quais são dispostos”. BARTHES, R. *La Retorica Antica*. 2. ed. Milano, Bompiani, 1985. p. 75.

³ Cf. GARAVELLI, B. M. *Manuale di Retorica*. 5. ed. Milano, Bompiani, 1991. pp. 80-90; PERELMAN, C. *The Realm of Rhetoric*. Notre Dame, UNDP, 1982. pp. 29-31; BARTHES, op. cit. pp. 74-82; SOULEN, R. N. *Handbook of Biblical Criticism*. 2. ed. Atlanta, John Knox, 1981. pp. 199-200.

⁴ Como sempre, também neste caso não encontraremos unanimidade quanto à terminologia. Vários comentadores utilizam indistintamente os termos “motivo”, “tema”, “concepção” etc.

a) Motivo⁵:

Situação típica que impulsiona, coloca em movimento, vários e semelhantes episódios, cada um de modo diferente. Exemplos: os irmãos-inimigos (Gn 4,1-16: Abel e Caim; Gn 27,1-28,5; 33,1-17: Jacó e Esaú), o justo sofredor (Jó; Jr 26-28.36-45: Jeremias; Mc 14,43-15,41: Jesus); a mulher estéril curada (Gn 21,1-17: Sara; Jz 13,2-24: a mãe de Sansão; Lc 1,5-25.39-45.57-66: Isabel). Este último motivo está também presente em Lc 1,26-38; 2,6-20: Maria, a virgem, torna-se mãe. O que para o homem é um problema, para Deus é algo facilmente superável.

b) Imagem:

Elemento utilizado como símbolo, a fim de evocar outra realidade, outros sentimentos, outras experiências. O livro dos Salmos oferece abundantes exemplos de simbolismo. Para falar de Deus como herói transcendente, as imagens usadas são hile-morfias, isto é, tiradas do mundo natural (rocha: 18,3; 31,3) ou bélicas (escudo: 18,3; 144,2; guerreiro: 35,2-3); para falar de si mesmo e de seu estado de ânimo, o salmista utiliza muitos zoomorfismos (animais em geral: 18,34; 42,2), teriomorfismos (feras: 73,22) e hilemorfismos (vegetais, óleo, sangue: 1,3; 92,13-15; 133,2; 58,11)⁶. Também os evangelhos utilizam um grande número de imagens: Jesus como noivo (Mc 2,19), e sua novidade como vinho (Mc 2,22)⁷.

⁵ Certo estudioso, chamado Engnell, enfatizou tanto o estágio final da tradição que chegou a propor a substituição do termo “*Crítica da Tradição*” (*Traditionsgeschichte*) por “*Crítica dos Motivos*” (*Motivgeschichte*). Mas a definição de “*tópos*” é muito mais ampla que a de “*motivo*”, abrangendo também as categorias que serão tratadas a seguir: imagens, temas etc. Cf. SOULEN op. cit. p. 199; STENGER, W. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991. p. 87. n. 24.

⁶ Para um estudo mais aprofundado do “microcosmo simbólico” do saltério, cf. RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi - commento e attualizzazione*. 4. ed. Bologna, EDB, 1988. v. 1. pp. 30-34.

⁷ Um bom estudo sobre isso encontramos em MATEOS, J. & CAMACHO, F. *Evangelhos, figuras e símbolos*. São Paulo, Paulus, 1992.

c) Tema e tese:

Esses dois *tópoi* devem ser tratados conjuntamente a fim de que os distingamos claramente. Ambos são conceitos abstratos (idéias, pensamentos, doutrinas) propostos em dado texto — seja ele narrativo, poético ou argumentativo — e que exercem o poder de unificação de elementos distintos e descontínuos. No entanto, enquanto o tema não oferece respostas, mas levanta questões; a tese sugere respostas em vez de problematizar. Em outras palavras, o tema exige do leitor reflexão, a tese pede para ser aceita⁸. No entanto, ambos, tema e tese, aparecem sempre juntos: em Eclo, o tema é o temor a YHWH, ao passo que a tese é o temor a YHWH como sabedoria superior à filosofia grega; em Jó e Ecl, o tema é a doutrina da retribuição, enquanto a tese é a rejeição de tal doutrina; em Hb, o tema é o sacerdócio de Cristo e a tese é a superioridade deste sacerdócio em relação ao sacerdócio da antiga Aliança.

d) Concepção:

Termo ou frase que condensa um significado consolidado e aceito. Muitas vezes, concepção é confundida com tema. Porém, o tema faz uso de argumentos e situações existenciais, ao passo que a concepção utiliza imagens. O Dia de YHWH (Am 5,18-20; Jr 30,7; Jl, Sf 1,2-2,3), o Templo como casa da Divindade (Jr 7,1-15; Is 56,7; Mc 11,17; Jo 2,16).

e) Esquema tradicional:

Estrutura de pensamento mais ou menos abstrata, que exprime as convicções do autor e funciona como pano de fundo para o texto. Os dois caminhos (Dt 30,15-20; Sl 1; Mt 7,13-14; Lc 13,24); o princípio da retribuição⁹ (Pr 10,24-25; 11,18-21; Jo 9,1-2).

⁸ Cf. PRINCE, G. *Dizionario di Narratologia*. Firenze, Sansoni, 1990. pp. 139.141.

⁹ Quando um autor coloca em questão ou revisita uma visão de mundo, temos um tema, como no caso anterior: o princípio da retribuição é o argumento que motiva a elaboração de Jó e Ecl. No presente caso, ao contrário, o mesmo princípio da retribuição aparece como um critério aceito (esquema de pensamento) para julgar um fato ou uma realidade.

f) Fórmula fixa e vocabulário consolidado:

Frases e termos que surgiram para responder às necessidades de um grupo e que passaram a ser usados com tal frequência, a ponto de o significado original ser perdido ou deslocado. Não são utilizadas isoladamente, mas em contextos que, de certa forma, são análogos àqueles em que surgiram. A fórmula de ressuscitamento (“*Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos*”: Rm 10,9; 1Cor 6,14; 15,15; 1Ts 1,9-10); a fórmula que indica a presença de Deus com alguém, em suas variações: uma promessa de Deus (“*Eu estou contigo*”: Gn 26,3; Ex 3,12), uma promessa ou um desejo dos homens (“*Deus estará / esteja contigo*”: Gn 28,20; Jz 1,17; 2Sm 14,17), uma constatação feita pelo homem (“*Tu estás comigo*”: Sl 23,4; 46,8.12; Nm 23,21; Jr 20,11).

3. ALGUMAS DICAS PRÁTICAS

H. Simian-Yofre¹⁰ sugere algumas perguntas que ajudam a identificar uma tradição subjacente a um texto:

- Há formulações similares em textos literariamente independentes uns dos outros?
- Há uma estrutura comum na formulação?
- Há conteúdos comuns?
- Tais conteúdos transmitem a mesma mensagem?
- Há variantes na formulação que podem ser explicadas em cada caso, mesmo quando se mantém a tradição comum?

E, depois de se identificar uma tradição, continua-se com:

- A tradição identificada pertence a um conjunto de tradições? A qual?

A diferença pode ser assim formulada: enquanto tema, a questão é: “A Teologia da Retribuição funciona, sim ou não?”; enquanto esquema tradicional, pergunta-se: “Como a Teologia da Retribuição explica tal fato?”.

¹⁰ SIMIAN-YOFRE, H. *Diacronia: os métodos histórico-críticos*. In: _____ (ed.), *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola, 2000, pp. 106-107.

- Tal conjunto de tradições possui uma tendência particular, que a tradição identificada confirma ou dela se afasta?
- Pode-se identificar o lugar cultural de tal tradição ou conjunto?
- Pode-se conjecturar uma história da tradição, desde sua origem até o texto estudado, bem como sua eventual ulterior evolução?

E, por fim, retornar ao texto:

- O texto está plenamente de acordo com a tradição identificada? O autor pode ser considerado um novo representante de tal tradição?
- O autor do texto continua a tradição, desenvolvendo-a e completando-a?
- O autor do texto modifica a tradição e a corrige?

4. UM EXEMPLO

Várias das informações que já surgiram ao longo de nosso estudo serão agora retomadas sob outro ponto de vista, a fim de ajudar-nos a compreender quais elementos que, embora utilizados no texto de Marcos, denunciam a influência de uma tradição da qual o redator depende e se torna continuador (e modificador).

No relato que estudamos, podemos identificar, entre outros prováveis, o seguinte material tradicional:

- motivo: **os discípulos incrédulos** (que na obra de Marcos torna-se um *Leitmotiv*)
- motivo: **o taumaturgo desaparece**
- motivo: **há um passageiro salvador, geralmente desconhecido**
- tema: **o senhorio de YHWH / tese: Jesus partilha do senhorio de YHWH**
- esquema tradicional: **a fé vence o medo**

Em nosso exemplo, desenvolveremos os dois últimos:

**a) Tema: o senhorio de YHWH / tese:
Jesus partilha do senhorio de YHWH**

Como vimos anteriormente, tema e tese sempre estão juntos. Devemos começar estudando o tema no contexto da perícope e sua frequência na Escritura. Ao retornarmos ao nosso texto, ficará evidenciada também a tese.

• O tema no contexto da perícope

Desde a análise sincrônica, sabemos que um dos conflitos subjacentes ao nosso texto é o confronto entre Jesus e a tempestade. Mas, estranhamente, Jesus só se move para a superação da querela depois do pedido (ou repreensão) de seus discípulos. Aquilo que os discípulos consideram como uma indiferença da parte de Jesus parece ser mais a tranquilidade de quem conhece seu próprio poder.

• Frequência na Escritura

No AT e na literatura judaica, o dominar as águas é uma das manifestações do poderio de YHWH. Já desde a criação, ele age subjugando o mar e confinando-o dentro de seus limites (Gn 1). O poder de YHWH sobre as inundações das águas, sobre a tormenta e sobre o mar é repetidamente descrito e celebrado no AT, principalmente nos Salmos, e faz brotar, no judeu piedoso, uma atitude de admiração pela grandeza do Deus de Israel (Sl 74,13-14; 89,10-14; Jó 9,8; 38,8-11.22-27; Is 51,9-10, Jr 5,22).

Ligado a isso tudo, está a crença de que YHWH resgata de situações de perigo (Sl 32,6; 69,2-3.15-16; 107,23-30; Is 43,2), bem como a idéia de que este mesmo YHWH luta contra os monstros, símbolos das potências do caos (Sl 74,13-14; 89,10-11, Jó 26,12-13).

O domínio de YHWH abrange também o vento, pois este pertence a Deus e é prerrogativa divina enviar o vento sobre a terra (Sl 104,4). A presença desta força cósmica no relato da saída do Egito (Ex 10,13.19; 14,21; 15,8.10) revela que o Deus de Israel é operador de prodígios e insuperável em suas façanhas.

Por fim, o autor de 2Mc ridiculariza Antíoco IV Epífanes: está reduzido a nada e apodrecendo quem acreditava ter o poder de subjugar o mar, isto é, ser tão poderoso quanto YHWH (9,8-10).

• Retornando ao nosso texto

Convém recordar o já afirmado no estudo do Gênero Literário: em Jonas e no relato de *jBerakôt*, YHWH atende às orações do judeu piedoso e realiza o milagre; em Marcos, porém, é o próprio judeu piedoso (Jesus) quem acalma o mar, em virtude de seu poder pessoal.

Define-se, assim, a tese do redator: o que, anteriormente, era prerrogativa exclusiva de YHWH, agora é atribuído a Jesus, a saber, a autoridade para repreender (ἐπιτιμάω [*repreendo / ameaço*]) o vento e silenciar (σιωπάω [*fico quieto*], φιλώ [*colo-co a mordaca*]) o mar.

A resposta para a questão final (v. 41) supõe não só que se tenha presente o substrato veterotestamentário desse *tópos*, mas também que se perceba o deslocamento ocorrido no relato evangélico.

Aliás, devemos notar que a pergunta do v. 41 pertence a uma série de outras, acerca da identidade ou das atitudes de Jesus (Mc 1,27; 2,7; 3,20-24; 6,2-3; 8,27-29 e, talvez, também 8,16-21). Como decorrência, questiona-se também a identidade e as atitudes dos discípulos de Jesus (Mc 2,18.24; 7,5). Tais questões são motivadas e encontram sua resposta na manifestação da autoridade de Jesus sobre os mais diversos elementos: os demônios, as doenças, a natureza, as conseqüências do pecado.

Ao utilizar o referido tema e defender a citada tese, Marcos se faz continuador da tradição eclesial e neotestamentária, tradição esta que transpõe para Jesus o senhorio e o domínio de YHWH sobre todos os elementos cósmicos (Fl 2,6-11; Cl 1,15-17) e, até mesmo, sobre a morte (1Cor 15,26; Ap 20,14).

b) Esquema tradicional: a fé vence o medo

• O esquema no contexto da perícope

Mesmo quando um versículo (ou parte dele) provém do expediente redacional de um autor, este mesmo versículo pode

conter idéias e concepções já assumidas anteriormente pela tradição. Tal é o caso do v. 40: na boca de Jesus, encontramos uma afirmação que une, em termos de causa e consequência, a fé e a coragem do discípulo.

• Frequência na Escritura

Numerosos são os textos na Bíblia Hebraica que retratam situações de medo. Tal sentimento floresce quando o indivíduo se sente ameaçado e, ao mesmo tempo, se considera inferior ou mais fraco do que a ameaça¹¹. A resposta de Deus, muitas vezes, começa com uma exortação ao encorajamento: אַל-תִּירָא [não temas] (Gn 15,1; Nm 14,9; Js 10,8; 1Sm 12,20). No entanto, para que o medo seja superado, há uma condição indispensável: a fé. Ainda que Deus prometa ou conceda um sinal (Ex 4,1-9; Jz 6,36-40; Is 7,10-17), este não é suficiente sem a fé, uma vez que só Deus mesmo pode garantir sua própria fidelidade à palavra dada. Além disso, a falta de fé e de confiança na palavra de Deus pode, igualmente, provocar o medo e a angústia (Jz 6,15; 1Sm 17,34-37; Is 7,2.4; Jr 1,17).

Também o NT oferece vários exemplos de fórmulas de encorajamento: μή φοβοῦ (φοβεῖσθε) [não temas (temais)] (Mt 1,20; Mc 5,36; Lc 1,30; 8,50; Ap 15,4). Os evangelistas não se cansam de mostrar Jesus acentuando a importância da fé para a superação do medo e de toda dificuldade: Mc 5,36; 9,23; 11,23-24; 16,17; Mt 17,20; 21,21-22; Lc 8,50; 17,6; Jo 11,25-26.40¹². Outrossim Paulo conhece o dito de Mc 11,23p: καὶ ἂν ἔχω πάσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι [e se eu tivesse toda a fé de modo a remover montanhas] (1Cor 13,2).

O que se deve notar, porém, é que não se trata da fidelidade à Aliança ou aos preceitos de Jesus, e sim o simples ato da

adesão a YHWH ou a Jesus, adesão esta que provoca encorajamento e confiança no adepto¹³.

• Retornando ao nosso texto

Vemos que há uma estreita relação entre as duas fórmulas fixas “não temas” e “se tiverdes fé” e o esquema tradicional “a fé vence tudo”.

Marcos, portanto, conta com duas possibilidades para compor seu relato. Por ocasião de outro milagre de salvação marítima (6,45-52), irá lançar mão da fórmula fixa de encorajamento (θαροεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε [coragem, sou eu: não temas]) e dará a tal texto uma impostação positiva.

Em nossa perícopie, porém, faz outra opção. Embora mantendo o esquema mental da vitória da fé sobre o medo, Marcos prefere uma abordagem de sabor negativo e substitui ambas as fórmulas anteriormente citadas, por uma pergunta dupla: τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν; [Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?] (v. 40). É o equivalente a uma condicional: “se tivésseis fé, não teríeis medo”, que, por sua vez, seria uma variação da fórmula fixa presente em Mt 17,20; 21,21-22; Lc 17,6: εἰ ἔχετε πίστιν [se tivésseis fé] + faríeis x..

¹¹ Cf. COSTACURTA, B. *La Vita minacciata - il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1988.

¹² JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 1980. v. 1. p. 254, chama-nos a atenção para o fato de que, nos sinóticos, com poucas exceções, os termos πίστις [fé] e πιστεύω [creio, acredito, tenho fé] aparecem sempre na boca de Jesus.

¹³ Não podemos deixar de citar a premiada tradução da Bíblia, em vários volumes, realizada pelo judeu francês André Chouraqui. Nos livros do “Novo Pacto” (Novo Testamento), πιστεύω [creio, acredito], ἔχω πίστιν [tenho fé] e μαθητής [discípulo] são vertidos “adiro”, “tenho adesão” e “adepto”, respectivamente (em francês: “j’adhère”, “j’ai adhérence”, “adepte”). Mc 4,40 é traduzido: “Ele lhes diz: ‘Por que sois tão covardes? Então! Ainda não tendes adesão?’” (CHOURAQUI, A. *Marcos (O evangelho segundo Marcos)*. Rio de Janeiro, Imago, 1996. p. 90). Para este versículo, Chouraqui anota: “O grego *pistis* traduz frequentemente o termo hebraico *émuna* e a adesão a IHVH, à sua palavra e à sua vontade. A covardia dos adeptos vem da sua falta de fé em IHVH”.

5. EXERCÍCIOS

A Crítica da Tradição nos ajuda a compreender o pano de fundo cultural dos textos bíblicos. Vejamos o que podemos descobrir nos textos que já conhecemos:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7.

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

E para continuarmos a nos exercitar: 1Rs 22,13-28; 2Rs 13,14-19.20-21; Sl 23; Mc 7,24-30; Mt 5,3-12; At 17,22-34.

6. BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE MONASTERIO, R. & RODRIGUEZ CARMONA, A. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Ave Maria, 1994.

BARTHES, R. *La Retorica Antica*. 2. ed. Milano, Bompiani, 1985.

CHOURAQUI, A. *Marcos (O evangelho segundo Marcos)*. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

COSTACURTA, B. *La Vita minacciata - il tema della paura nella Bibbia Ebraica*. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1988.

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994.

GARAVELLI, B. M. *Manuale di Retorica*. 5. ed. Milano, Bompiani, 1991.

GNILKA, J. *El Evangelio según San Marcos*. Salamanca, Sígueme, 1986. v. 1.

HARRINGTON, D. J. The Gospel according to Mark. In: BROWN, R. E.; FITZMYER J. A.; MURPHY, R. E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. London, Geoffrey Chapman, 1990. pp. 596-629.

JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 1980. v. 1.

LANE, W. L. *The Gospel of Mark*. reimpr. Grand Rapids, Eerdmans, 1993.

LE DÉAUT, R. La Septante, un Targum? In: ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE. *Études sur le Judaïsme Hellénistique*. Paris, Cerf, 1984. pp. 147-195.

MATEOS, J. & CAMACHO, F. *Evangelhos, figuras e símbolos*. São Paulo, Paulus, 1992.

MYERS, C. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo, Paulus, 1992.

PERELMAN, C. *The Realm of Rhetoric*. Notre Dame, UNDP, 1982

PESCH, R. *Il Vangelo di Marco*. Brescia, Paideia, 1980. v. 1.

PRINCE, G. *Dizionario di Narratologia*. Firenze, Sansoni, 1990.

SCHÜSSLER-FIORENZA, E. Exemplificação do método exegético. In: SCHREINER, J. (ed.). *Palavra e Mensagem*. São Paulo, Paulus, 1978. pp. 497-526.

SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: _____, (ed.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola, 2000. pp. 73-108.

SMITMANS, A. Los Métodos Exegéticos en un ejemplo tomado del Nuevo Testamento: Ap 14. In: SCHREINER, J. (dir.). *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*. Barcelona, Herder, 1974. pp. 195-252.

SOULEN, R. N. *Handbook of Biblical Criticism*. 2. ed. Atlanta, John Knox, 1981.

STECK, O. H. *Exegese des Alten Testaments*. 13. ed. Neukirchen, Neukirchener, 1993.

STENGER, W. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991.

STRECKER, G. & SCHNELLE, U. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 4. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

TERRY, M. S. *Biblical Hermeneutics*. 4. reimpr. Grand Rapids, Zondervan, 1976.

TOV, E. *The Text-Critical use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem, Simor, 1981.

TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Petrópolis, Vozes, 1996.

ZENGER, E. Los métodos exegéticos en un ejemplo tomado del Antiguo Testamento. In: SCHREINER, J. (dir.). *Introducción a los métodos de la exégesis Bíblica*. Barcelona, Herder, 1974. pp. 129-194.

Capítulo 8

Leituras sob o aspecto diacrônico - 3

Crítica da Redação

Houve um festival de canto coral e o Zeca não perdeu nenhuma apresentação. Mas houve um fato que deixou nosso amigo intrigado: vários corais chegaram a cantar as mesmas peças, mas nunca eram iguais. Foi aí que o Zeca descobriu o que significa aquela informação que vem sempre nos programas: “arranjo vocal de Fulano de Tal”. Quer dizer que cada maestro organiza as vozes, o contra-canto, a harmonia, às vezes até mudando a ordem das estrofes, segundo suas tendências pessoais e o efeito que quer produzir. É isso que significa fazer um “arranjo”.

... E a Bíblia?

Será que os autores / redatores bíblicos também fizeram um “arranjo” com o material que encontraram? Teriam eles feito mudanças, inversões na ordem, prolongamentos, cortes e omissões de textos, substituições de palavras e versículos, e até composições de novos textos, com o propósito de atingir efeitos diferentes?

1. CRÍTICA (OU HISTÓRIA) DA REDAÇÃO¹

Se a Crítica Literária chegou ao veredito de que o texto é compósito, a Crítica da Redação (*Redaktionsgeschichte*) deve intervir, a fim de estudar as modificações que o redator final introduziu em sua obra. A Crítica ou História da Redação surgiu como reação à Crítica das Formas (*Formgeschichte*), que considerava os autores bíblicos meros compiladores do material transmitido pela tradição (oral e escrita). Neste caso, o trabalho dos hagiógrafos teria sido apenas o de conservar e aglutinar o material recebido. Em decorrência, os livros bíblicos estariam redigidos aleatoriamente, sem uma organização do conjunto. No entanto, isso não é verdade.

A Crítica da Redação procura corrigir tal imprecisão, defendendo que os redatores bíblicos são verdadeiros autores, que selecionaram, modificaram e organizaram o material proveniente da tradição, acrescentaram (criaram) novos textos e estabeleceram uma estrutura geral da obra. Neste trabalho, o redator deixa patente seu estilo, suas habilidades literárias, sua teologia, seu *Sitz im Leben* (do autor, não do Gênero Literário).

Além disso, como já asseveramos no capítulo quinto, jamais podemos afirmar que dois textos (dois evangelhos, por exemplo) “*dizem a mesma coisa com palavras diferentes*”. Se há modificações no texto, isto é, se as palavras são diferentes, então o conteúdo apresentado também já não é mais o mesmo, toma outras nuances, permite outras interpretações, abre outras perspectivas históricas, culturais, teológicas.

1.1. O expediente redacional dos hagiógrafos

É verdade que os hagiógrafos tiveram grande respeito pelo material que herdaram, mas isso não significa que nunca fizeram

mudanças. Antes, seu *Sitz im Leben*², por ser diferente daquele da fonte utilizada, tornou obrigatórias adaptações e atualizações. A forma final do Livro dos Reis, por exemplo, pode nos oferecer informações a respeito dos redatores deuteronomistas e da comunidade judaica nos tempos de sua elaboração: sua situação, suas expectativas, seus temores. Igualmente no caso dos evangelhos.

Em sua atividade literária, os redatores dos livros bíblicos efetuaram os seguintes passos³:

1. A escolha do material tradicional: Como já afirmado, os hagiógrafos são verdadeiros autores. No entanto, muitos textos não surgiram *ex novo*. Antes, foram elaborados a partir de material preexistente. Tendo em vista objetivos próprios, os hagiógrafos apropriaram-se daqueles materiais que lhes interessavam e descartaram os demais. Vejam-se, por exemplo, os relatos que o Cronista não aproveitou de Sm e Rs, bem como as perícopes de Mc que Lc rejeitou.

2. A estruturação geral da obra: Cada redator tinha uma tese a propor e a defender. Por isso, embora Lucas, por exemplo, tenha utilizado o mesmo material que os demais sinóticos, organizou-o de forma diferente. A disposição e a estruturação do material oferecem excelentes critérios para a interpretação de um livro.

3. A moldura: Os textos herdados pelos redatores eram completos em si mesmos. Mas, não bastou aglutiná-los para obter um relato coerente. Em muitos casos, foi necessário “costurá-los”, isto é, elaborar passagens e transições, por vezes transformando o texto. Esse trabalho recebeu o nome de “moldura”. Há casos em que, acredita-se, a moldura já provinha da tradição. Mas, na maioria das vezes, foi expediente literário do redator, e pode nos revelar sua teologia. Por exemplo: Mc 9,2 || Lc 9,28. Segundo Marcos,

² MARXSEN, W. *El evangelista Marcos - Estudio sobre la Historia de la Redacción del Evangelio*. Salamanca Sígueme, 1981. pp. 21-22, fala de três distintos *Sitze im Leben*: o de Jesus, o da comunidade primitiva e o da comunidade do redator de Marcos (e, conseqüentemente, dos demais evangelistas).

³ GRECH, P. & SEGALLA, G. *Metodologia per uno studio della Teologia del Nuovo Testamento*. Torino, Marietti, 1978. pp. 74-75.

¹ Para um aprofundamento sobre a história desse método, cf. ZIMMERMANN, H. *Metodologia del Nuovo Testamento*. Torino, Marietti, 1971. pp. 193-199.

a transfiguração ocorre *seis dias depois da* confissão de Pedro e o primeiro anúncio da Paixão. Na versão de Lucas, porém, esses mesmos fatos distam *cerca de oito dias*. Em Marcos, a referência talvez seja a Festa das Tendas, que começava seis dias depois do Dia da Expição⁴, enquanto, em Lucas, o autor talvez queira voltar nossos olhos para Ex 24,16: no sétimo dia, Deus chamou Moisés do meio da nuvem que pousara sobre o Sinai.

4. A modificação do material tradicional: Modificar significa também interpretar. Os redatores da Sagrada Escritura não se utilizaram ingenuamente de suas fontes. Ao contrário, souberam manipulá-las em favor de seus objetivos. Além disso, uma leitura atenta pode revelar-nos tensões e contradições, nas quais se identificam tradição e redação. Esse trabalho, iniciado pela crítica literária, é desenvolvido pela crítica da redação, pois enquanto aquela se limitava a identificar a presença de elementos perturbadores no texto, esta quer explicar o seu porquê, qual sua importância no conjunto e na teologia da configuração final do livro.

1.2. Critérios para a crítica da redação⁵

É necessário não confundir a Crítica da Redação com a Crítica Textual. Embora alguns casos brotem da mesma motivação (operar mudanças conscientes no texto recebido por tradição, oral ou escrita), a Crítica Textual preocupa-se com as mudanças ocorridas na transmissão de um texto fixado (cópias e manuscritos), enquanto a Crítica da Redação procura evidenciar as alterações operadas pelos redatores DURANTE O PERÍODO DE FIXAÇÃO do texto.

⁴ No Dia da Expição (Yom Kipur), o sumo-sacerdote penetrava no Santo dos Santos e pronunciava o nome divino; seis dias antes da transfiguração, Simão Pedro faz sua profissão de fé e pronuncia: “*tu és o Cristo*”!

⁵ GRECH & SEGALLA, op. cit. pp. 75-77; ZIMMERMANN, op. cit. pp. 202-208; BARTON, J. Redaction Criticism (OT). In: FREEDMAN, D. N. (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992. v. 5, pp. 644-647; MAINVILLE, O. *A Bíblia à luz da História. Guia de exegese-histórico-crítica*. São Paulo, Paulinas, 1999. pp. 131-134.

Como sempre, nossos amigos exegetas sistematizaram algumas informações que indicam a presença de um expediente redacional. Entre vários outros, podemos destacar (principalmente para textos narrativos):

a) Correções estilísticas, gramaticais ou lingüísticas:

Facilmente identificáveis nos sinóticos, principalmente de Lucas em relação a Marcos. Como exemplo podemos citar: o presente histórico quase sempre é mudado em uma forma do passado (λέγω [*digo*]: Mc 2,5 || Lc 5,20; ἀποστέλλω [*envio*]: Mc 11,1 || Lc 19,29).

O Texto Massorético também contém exemplos desse expediente redacional. Sob esse aspecto, podemos repropor dois exemplos tratados anteriormente, por ocasião da crítica textual do AT (mudanças conscientes por razões teológicas). Em 2Sm 2-4, o nome do filho de Saul, איש-בעל [*Ishbaal: homem de Baal*], é sistematicamente mudado para איש-בשה [*Ishboshet: o homem da vergonha*] (alterações anti-politeístas); em Jó 2,9, o discurso da mulher de Jó, בְּרַךְ אֱלֹהִים וָמָת [Abençoa a Deus e morre!], utiliza ברך [*abençoar*] em lugar do pesado ארר [*amaldiçoar*] (alterações eufemísticas).

b) Explicações:

Quando quer tornar compreensível uma expressão ou uma situação que julga não muito clara ou mesmo quando quer informar ao seu leitor como o texto deve ser interpretado, o redator final introduz acréscimos elucidativos. Em alguns casos, tais explicações ocupam um ou mais versículos (Os 14,10; Ecl 12,13-14; Jo 10,6); em outros, ocorre a simples inserção de uma ou mais palavras: δύναμις [*poder*] (Mc 14,62) || δύναμις τοῦ θεοῦ [*poder de Deus*] (Lc 22,69). Entretanto, devemos notar que há casos especiais de explicações, que merecem ser tratados com mais atenção:

aa) Contextualizações culturais: Visam fazer uma ponte entre dois universos, o do autor e o do leitor. O redator fornece esclarecimentos a respeito de costumes (Est 4,2; Mc 7,2b-4) e de palavras (1Sm 9,9; Mc 5,41; 14,36).

bb) Referências históricas e biográficas: O redator procura atualizar dados (Jz 19,10) e notícias históricas (2Sm 21,2); bem como suprir informações cronológicas e biográficas (1Rs 15,1-2.8; 15,33-34; Lc 2,1-3; 3,1-2).

cc) Apêndices ou acréscimos etiológicos: Nas autênticas etiologias, todo o relato é construído em função do que se afirma, isto é, a narrativa foi criada tendo em vista a explicação que se quer dar (Gn 11,1-9). Mas não é este o caso que ora tratamos. Temos um apêndice etiológico quando a explicação é acrescentada a um relato já antes existente (Gn 32,33; Jz 18,12).

c) Omissões:

Em alguns casos, os redatores de Mateus e/ou de Lucas descartam expressões ou frases de Marcos. Em Lucas, omite-se a repreensão de Jesus a Pedro (Mc 8,32-33; Mt 16,22-23), para não arranhar a imagem do apóstolo como rocha da Igreja fiel a Cristo. Algo semelhante acontece em 1Cr 20,1-3 (|| 2Sm 11,1-12,31): o redator evita tudo o que possa ofuscar a glória e a santidade de Davi e deixa de fora o adultério com Betsabéia, o assassinio de Urias, as censuras de Natan, a morte do filho de Davi e o nascimento de Salomão (2Sm 11,2-12,25).

d) Transposições de uma imagem:

O ambiente em que vive o redator influencia seu trabalho. Lucas, por não viver em ambiente palestino, e sim helenístico, modifica alguns detalhes em seus relatos: em Mt 7,24-27, a casa é fundada sobre a rocha; em Lc 6,47-49, porém, é necessário primeiro escavar, aprofundar e, por fim, lançar o alicerce. Outros casos: Mc 2,4 || Lc 5,19; Mc 4,21 || Mt 5,15 || Lc 8,16; 11,33.

e) Transposições de textos tradicionais:

Não se trata da citação (explícita ou implícita), e sim da aplicação de um texto da Escritura em outro contexto. Com o mesmo título: אָבִי אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרָשָׁיו [Meu pai! Meu pai! Carro de Israel e sua cavalaria!] são conclamados Elias e Eliseu (2Rs 2,12 || 2Rs 13,14). A questão é: Quem contaminou quem? Os comentaristas preferem considerar tal título como uma ex-

pressão originária do ciclo de Eliseu (por causa de sua atuação política) e que os redatores deuteronômistas aplicaram a Elias. Na “paixão de Estêvão” (At 6,13-14), também comparecem falsas testemunhas, com as mesmas acusações anteriormente feitas a Jesus (Mc 14,57-58; Mt 26,60-61).

f) Deslocamentos ou inversões:

O redator utiliza livremente as fontes de que dispõe e varia a ordem dos elementos, quer alterando a seqüência dos acontecimentos narrados, quer invertendo os elementos dentro de uma mesma perícopa.

Inversões entre perícopas: O cronista faz Davi ir buscar a Arca da Aliança em Kiriat-Ierain antes de iniciar a construção de seu palácio (1Cr 13 || 2Sm 5-6). Jesus é batizado antes (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17) ou depois (Lc 3,19-22) da prisão de João Batista?

Inversões dentro da mesma perícopa: Qual a ordem exata das tentações sofridas por Jesus no deserto? Deserto - Jerusalém - monte (Mt 4,1-11)? Ou deserto - monte - Jerusalém (Lc 4,1-13)? Um dos dois evangelistas modifica a fonte comum a ambos. Qual a razão? Teológica, mnemônica ou literária?

g) Acréscimos de outros textos da tradição e de ditos errantes:

Aforismos independentes e fragmentos pertencentes a fontes tradicionais provocam uma ruptura no texto em que são encaixados ou mudam totalmente o sentido do relato. 1Cr 4,9-10.38-43 interrompe as listas de descendentes de Judá e de Simeão, para reportar episódios particulares; Mt 22,11-13 transforma profundamente a parábola original (Mt 22,1-10 || Lc 14,16-24).

Como *lógion* (dito) errante, podemos citar Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι [Com efeito, os últimos serão (os) primeiros e os primeiros (serão os) últimos], que encontramos em Mt 20,16; Mc 10,31; Lc 13,30 e no próprio Mt 19,30, sempre em contextos diferentes.

h) Inserções de ditos tradicionais:

Entre a parábola do semeador (Mc 4,3-9) e sua explicação (Mc 4,13-20), Marcos insere um *lógion* que fala da inteira atividade de Jesus (vv.11-12). Para introduzi-lo, faz, de próprio punho, uma observação marginal (v.10).

i) Acréscimos de relatos complementares:

Episódios provenientes da tradição oral ou de outras fontes escritas (documentos paralelos e arquivos oficiais) foram aproveitados por razões teológicas e/ou literárias. Os seis apêndices de 2Sm 21-24 interrompem a crônica das intrigas palacianas relativas à sucessão dinástica e ilustram o reinado de Davi. O sonho da mulher de Pilatos (Mt 27,19), talvez oriundo da tradição oral, provoca uma dilação e acrescenta um sabor dramático ao processo de Jesus.

j) Abreviações da fonte:

Lucas e, sobretudo, Mateus não hesitaram em abreviar Marcos, quando o consideraram muito detalhista e prolixo: Mc 5,1-20 || Mt 8,28-34 || Lc 8,26-39; Mc 4,30-32 || Mt 13,31-32 || Lc 13,18-19. Nesse sentido, deve ser entendido o já citado texto 1Cr 20,1-3 (|| 2Sm 12,26-31).

k) Composição com “palavra-gancho”:

A presença da mesma palavra pode motivar a aglutinação de ditos e provérbios originariamente independentes. Tal recurso, provavelmente, tem finalidade mnemônica: Pr 15,13-14 (לֵב [coração]).16-17 (טוֹב [bom, melhor]); 26,1-12 (פְּטִיל [estulto]); Mc 9,42 (σκανδαλίζω [escandalizo / faço tropeçar]) + 9,43-48 (σκανδαλίζω + πῦρ [escandalizo / faço tropeçar + fogo]) + 9,49 (πῦρ + ἀλίζω [fogo + salgo]) + 9,50a (ἄλας [sal]) + 9,50b (ἄλας [sal]).

l) Conexões hermenêuticas de textos independentes:

No caso anterior, a justaposição de textos é motivada pela presença, já no material tradicional, de uma palavra comum; neste caso, a costura é construída intencionalmente pelo redator e, por

vezes, possui uma finalidade hermenêutica, isto é, indica em qual sentido a nova perícopa (ou o conjunto) deve ser interpretada.

Em geral, utilizam-se indicadores de sucessão cronológica para realizar passagens de um texto a outro: וַיְהִי בְּעַתָּה הַהוּא [e aconteceu naquele tempo] (Gn 38,1); וַיְהִי בְּיָמִים הָהֵם [e aconteceu naqueles dias] (Ex 2,11); ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ [naquele tempo] (Mt 11,25; 12,1); τότε [então] (Mt 9,14; 11,20); כֵּן וַיְהִי אַחֲרָיו [e aconteceu depois disso] (1Sm 10,1); μετὰ ταῦτα [depois disso] (Lc 5,27; Jo 3,22; 5,1). Entretanto, pode acontecer de não haver nenhum ligame e novo episódio simplesmente começar com um novo início: וַיְהִי [e aconteceu / havia (= era uma vez)] (Jz 17,1); ἤν δέ [ora, havia] Jo 3,1); καὶ ἐγένετο [e aconteceu (que)] (Mc 2,23); ו [e / então] (Gn 21,1; Ex 1,8); καὶ [e] (Mc 6,6b.14; Lc 6,14).

m) Sumários:

Típicos da narrativa, os sumários são versículos que apresentam uma série de eventos de forma sintética. Detectam-se, nos sumários, três distintas funções, por vezes, simultâneas: (a) abreviar a narrativa, para chegar logo ao episódio que realmente interessa; (b) assinalar a conclusão ou o início da cena; (c) dar o sentido do que acaba de ser exposto (sumários analépticos ou retrospectivos) ou do que virá a seguir (sumários prolépticos ou prospectivos). O sumário diferencia-se da “moldura”, pois apresenta o sentido dos acontecimentos e, por isso, serve como fonte primária para se estudar a teologia do redator. Sumários analépticos: Js 5,4-5; 1Sm 2,18-21; 2,26 || Lc 2,40.52 (!); Mc 1,34; 4,33-34; Lc 1,80. Sumários prolépticos: 1Sm 15,35; 2Sm 14,24 (cf. 2Sm 14,28); At 4,32-35.

n) Indicações geográficas e topográficas:

Quando quer situar o ambiente físico em que determinado evento acontece, o autor / redator dá ao leitor as coordenadas espaciais gerais (nome da cidade ou da região) e, eventualmente, as coordenadas espaciais específicas (dentro ou fora da casa, pelo caminho, sobre o monte etc.). As primeiras são consideradas indicações geográficas; as segundas, indicações topográficas.

Nos evangelhos, algumas dessas indicações provêm da tradição (Cafarnaum, em Mc 2,1; Cesaréia de Filipe, em Mc 8,27). Mas a necessidade de unir redacionalmente os episódios isolados levou os evangelistas a compor verdadeiras “geografia e topografia teológicas”. O termo ὄρος [*montanha*], em Mt (5,1; 15,29), é o local de onde Jesus, o novo Moisés, revela a nova Lei, ao passo que, em Lc (6,12; 9,28), é o local da oração solitária; na obra lucana, Jerusalém é o centro da história da Salvação (Lc 1,8-23; 2,22-38; At 1,8; 2,1-4; 19,21).

Nas primeiras redações do Deuterônimo, parece que a lei do santuário único não se referia a Jerusalém (Dt 12; 14,22-29; 15,19-23), e sim a um dos lugares santos do Reino do Norte: Siquém (Dt 11,29-30; Js 8,30-35) ou, mesmo, Silo (Jr 7,12).

o) Cumprimentos do Antigo Testamento:

A fim de evidenciar a realização das Escrituras, os autores neotestamentários referem-se constantemente ao Antigo Testamento, por meio de citações, ora explícitas, ora implícitas. As citações explícitas podem ou não ser introduzidas por uma fórmula de cumprimento (Mc 14,49; Mt 1,22-23; 2,15.17-18; Lc 24,44; Jo 12,38-40). Por sua vez, as citações implícitas se dão pela ocorrência de palavras-gancho (Mt 24,15 || Dn 9,27; 11,31).

p) Referências bibliográficas:

Também são citações, mas diferem-se das tratadas no item anterior, por afirmar que o texto (anterior ou a seguir) traz o resumo ou o extrato de uma fonte da qual se serve o redator: 1Rs 14,19.29; 1Cr 29,29-30⁶; 1Mc 8,22.

q) *Leitmotiv*⁷ (motivos condutores):

A estilização de personagens, de situações ou de eventos pode gerar, em um mesmo livro, diferentes episódios, de forma a estabelecer o fio condutor (ou um deles) do relato. Como exemplo

⁶ Cf. a nota y da *TEB*.

⁷ Uma situação ou um personagem típico que é utilizado em diferentes episódios é denominado “motivo” (etimologicamente “que coloca em movi-

de situações podemos citar as pragas do Egito *versus* a dureza do coração do Faraó (Ex 7-10) e as ordens de silêncio dadas por Jesus em Mc (1,25.43-45; 7,36; 8,30). Em se tratando de personagens, o redator constrói uma espécie de perfil psicossocial: Saul é sempre mais reprovado, enquanto Davi é sempre mais exaltado (1Sm 16 - 2Sm 1); os discípulos de Jesus não compreendem seu Mestre (entre outras: Mc 8,31-33; 9,30-37; 10,32-45).

r) Títulos e subtítulos:

Esse recurso pode identificar o início de uma coletânea (Pr 10,1), de uma fonte (Jr 46,1; Is 38,9) ou, mesmo, de uma obra (Ecl 1,1; Mc 1,1).

1.3. Expediente redacional também na LXX⁸

Ao falarmos na Septuaginta (LXX) como a versão grega do AT, duas considerações devem ser feitas. A primeira refere-se ao texto hebraico que está na base (em alemão, a *Vorlage*) de tal tradução. Não se trata do Texto Massorético, mas de outro texto hebraico, anterior e, com certeza, mais original que o Texto Massorético. A segunda refere-se ao processo mesmo da tradução. Influenciados pela tendência midráshica, que se faz presente até mesmo no Texto Massorético, os tradutores realizam um trabalho de verdadeira adaptação ou, como diríamos hoje, inculturação do texto para o ambiente social, histórico e cultural em que vivem.

Esses dois pressupostos inserem a LXX no processo de Revelação e de Inspiração. Com efeito, há estudiosos que defen-

mento”). Quando o motivo se repete em um texto ou em uma obra, fala-se de *Leitmotiv*. O motivo, por estar ligado à origem e à transmissão do texto, é estudado pela crítica da tradição, enquanto o *Leitmotiv* é estudado pela crítica da redação, pois trata-se de um motivo assumido e reiteradamente usado pelo autor.

⁸ Tov, E. *The Text-Critical use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem, Simor, 1981; LE DÉAUT, R. La Septante, un Targum?. In: ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE. *Études sur le Judaïsme Hellénistique*. Paris, Cerf, 1984. pp. 147-195.

dem a canonicidade e a inspiração da LXX. Isso equivale dizer que nossas Bíblias deveriam conter DOIS Antigos Testamentos: o hebraico e o grego. Nada de se admirar, pois temos QUATRO evangelhos!

Pois bem, utilizando alguns dos critérios do elenco que acabamos de apresentar, podemos compreender as diferenças entre o Texto Massorético e o seu “irmão” grego. Não nos referimos, neste momento, aos casos que a Crítica Textual considera mudanças inconscientes: diferentes manuscritos, confusão de letras, erro na divisão das palavras etc. Interessam-nos as mudanças conscientes: glosas, omissões, estilismos.

A lista dos casos é enorme. Por isso, vejamos apenas alguns:

a) Adições:

A LXX surge como tradução litúrgica e, portanto, deve ser compreendida imediatamente. Nesta busca de clareza, os tradutores acrescentam vários elementos que não estão presentes no texto original. Entre outros textos, podemos citar Gn 9,22; Ex 32,26; Js 5,3; Jô 5,27.

Jô 5,27:

וְאַתָּה יָדַעְתָּךְ	σὺ δὲ γινῶθι σεαυτῷ εἴ τι ἔπραξας
<i>quanto a ti, sabe por ti mesmo</i>	<i>quanto a ti, fica sabendo por ti mesmo se fizeste algo</i>

b) Omissões:

Inversamente ao caso anterior, os tradutores omitiram vários outros elementos, por considerá-los supérfluos. Js 4,14; 5,8.

Js 4,14:

וַיִּירָאוּ אֹתוֹ כִּי [אֲשֶׁר יִרְאוּ אֹתוֹ] מֹשֶׁה	καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ὥσπερ [] Μωσῆν
<i>e eles o temeram como [havi- am temido] a Moisés</i>	<i>e eles o temeram como [] a Moisés</i>

c) Mudanças interpretativas:

Textos difíceis exigem uma interpretação imediata. Por isso, os tradutores operaram algumas mudanças. Gn 1,1; 6,9; 2Sm 4,6; 17,3.20; Is 9,13.

2Sm 17,3:

וְאֲשִׁיבָה כָּל-הָעָם אֵלַיךְ כְּשׁוֹב הַכּוֹל הָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה מְבַקֵּשׁ כָּל-הָעָם יִהְיֶה שְׁלוֹם	καὶ ἐπιστρέψω πάντα τὸν λαὸν πρὸς σέ, ὃν τρόπον ἐπιστρέφει ἡ νύμφη πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς· πλὴν ψυχῆν ἑνὸς ἀνδρὸς σὺ ζητεῖς, καὶ παντὶ τῷ λαῷ ἔσται εἰρήνη. <i>E retornará a ti o povo todo, como retorna a noiva a seu marido. Pois buscas a vida de um só homem, e para todo o povo haverá paz.</i>
<i>Farei retornar a ti todo o povo. Como a volta de todos (é) o homem que procuras. Todo o povo estará em paz.</i>	

d) Substituições de palavras raras (e hapax legómena) por palavras comuns:

Quando o texto Hebraico traz um vocábulo raro ou um hapax, os tradutores optam por outro mais simples e mais coloquial, mesmo em se tratando de um nome próprio. Gn 33,19; Nm 13,33; Js 24,32; Jô 42,11; Sl 78,25.

Gn 33,19:

קִשְׁיָה	ἄμνος
moeda? quantidade de dinheiro? ou uma antiga medida de peso, de valor desconhecido? Aparece 3 vezes no TM.	<i>cordeiro (!)</i>

e) Adaptações e atualizações midráshicas:

Ocorre, principalmente, com termos técnicos de administração (Is 19,2), de culto (Is 22,15) etc. Detalhes referentes à geografia, ao hábitat e ao modo de vida dos egípcios ficam patentes na versão grega (Gn 41,45; 45,10; Ex 1,11; 10,13; Is 27,12).

Ex 1,11:

<p>וַיִּבֶן עָרֵי מִסְכָּנוֹת לְפָרְעֹה אֶת־פִּתּוֹם וְאֶת־רַעַמְסֵס</p> <p><i>e edificou cidades-entrepósitos para o Faraó: Pitom e Ramsés</i></p>	<p>καὶ ὠκοδόμησαν πόλεις ὄχυράς τῷ Φαραῶ, τήν τε Πιθῶμ καὶ Ραμεσση καὶ Ὠν, ἣ ἐστὶν Ἑλίου πόλις.</p> <p><i>e edificaram cidades-entrepósitos para o Faraó: Pitom e Ramsés e On, que é Heliópolis</i></p>
---	---

f) Atualizações históricas:

Os tradutores da LXX não evitam substituir os nomes antigos e obsoletos pelos usados em seu tempo (Dt 2,23; Is 37,38; 49,12; Dn 11,30). O mesmo princípio de atualização leva esses mesmos tradutores a introduzir elementos da história sua contemporânea (Dt 26,5; Is 9,11; Os 8,13, Est 8,12k.n).

Is 37,38:

<p>וְהָמָּה נִמְלְטוּ אֶרֶץ אֲרָרָט</p> <p><i>e eles fugiram para a terra de Ararat</i></p>	<p>αὐτοὶ δὲ διεσώθησαν εἰς Ἀρμενίαν</p> <p><i>e eles fugiram para a Armênia</i></p>
---	---

Is 9,11:

<p>אֲרָם ... וּפְלִשְׁתִּים</p> <p><i>Aram ... e os filisteus</i></p>	<p>Συρίαν ... καὶ τοὺς Ἑλληνας</p> <p><i>Síria ... e os gregos</i></p>
---	--

g) Mudanças de ordem teológica:

Certas divergências entre o Texto Hebraico e a LXX não se devem apenas a questões de tradução ou esclarecimentos de tipo targúmico. Elas podem ter um valor teológico. Entre outros, destacamos:

aa) Deus: Há uma evolução na concepção da divindade e de suas relações com o homem: Deus se revela (Ex 33,13), perdoa (Jó 42,9-10), cura dos pecados (Dt 30,3), educa Israel (Os 5,2). Também a idéia de um Deus guerreiro é alterada, para não ofender a sensibilidade de alguns judeus helenistas (Ex 15,3; Is 42,13; Jt 9,7). Quanto aos antropomorfismos, embora não haja uma regra fixa, há uma tendência a evitá-los e substituí-los por uma teologização ou uma espiritualização (Gn 18,30.32; Nm 1,53).

bb) Anjos: Também a angeologia conhece um notável desenvolvimento no período intertestamentário. Há textos em que a Torah grega afasta-se do hebraico e introduz anjos (Ex 4,24; Dt 32,8.43), que, agora, tornam-se os intermediários entre Deus e o homem (Dt 4,37; 26,8; Is 63,9).

cc) Torahcentrismo: O próprio vocabulário da LXX (ἄνομος [quem não segue a Lei, perverso, transgressor]: 3Mc 6,12; παρανομία [transgressão]: 4Mc 4,19; ἀνομία [iniqüidade, desrespeito à Lei]: Jt 5,21; Sb 5,23; Eclo 21,3) e, principalmente, a exaltação da Lei no âmbito religioso (Eclo 24,23; Pr 13,15; 4Mc 1,17) são manifestações de uma cada vez maior centralidade da Torah no judaísmo antigo.

1.4. Um exemplo

Para estudar a redação de nossa perícopes, precisamos retomar as informações trazidas pela Crítica Literária. Naquela ocasião, havíamos identificado a presença de elementos perturbadores e chegado à conclusão de que estamos diante de um texto não unitário, e sim compósito.

Agora, nossa tarefa consiste em procurar dizer por que o redator operou tais mudanças e qual a função delas no texto e, se

possível, no conjunto da obra. Relendo Mc 4,35-41 com os critérios há pouco enumerados, encontramos o seguinte:

Os segmentos 35a-36a constituem, claramente, uma **moldura**, pois estabelecem uma transição entre o discurso parabólico (encerrado com o sumário dos vv. 33-34) e a travessia do mar. Neste caso, a moldura é bem dilatada, englobando outros critérios:

a) uma **conexão hermenêutica**, em 35b-c (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης [*naquele dia, quando se fez tarde*]), por meio da qual Marcos constrói uma **ligação cronológica** estreita e imediata com o apresentado anteriormente;

b) o **deslocamento topográfico**, em 35d-36a (Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν. καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον [*Atravessemos para a outra margem. E, tendo eles despedido a multidão*]), deve ser considerado um acréscimo redacional que visa **explicar** a mudança de cenário (da praia para o meio do lago) e o desaparecimento da multidão.

Vê-se, pois, que Marcos quer criar uma conexão com o narrado anteriormente. Entrementes, a composição do texto deixa uma questão em aberto: De quem é a iniciativa de atravessar o mar? De Jesus (35d) ou dos discípulos (36b)? Para suprir tal lacuna, Marcos acrescenta o fragmento ὡς ἦν [*como estava*] (36b): além de coligar a presente perícope a 4,1, ameniza a força de παραλαμβάνουσιν αὐτόν [*tomam-no consigo*]. Atribuindo a iniciativa ao Mestre, Marcos estabelece uma continuidade entre a presente travessia e a decisão, tomada por Jesus em 1,38, de levar o Evangelho a toda parte.

A própria travessia deve ser analisada com mais atenção. Entre 4,35 e 8,22, ocorrem nada menos que cinco travessias do mar da Galiléia: 4,35-5,1; 5,21; 6,45-53; 8,10; 8,13; 8,22. Desde muito tempo, os estudiosos perceberam que há, nesses capítulos, um ciclo duplo de milagres: Jesus realiza, em território pagão, os mesmos milagres que opera em território judeu. Além disso, em seu aspecto objetivo, a geografia de Marcos é bastante confusa e, em nosso caso, o itinerário percorrido por Jesus sobre o lago é mais um zigue-zague do que travessias propriamente ditas. Trata-

se, portanto, de **geografia** e de **topografia teológicas**. Com efeito, não podemos deixar de notar que as viagens de ida para o lado pagão (4,35-5,1; 6,45-53) caracterizam-se pela ocorrência de tempestades, o que não se dá nas viagens de volta (5,21; 8,13.22)⁹.

Em resumo, o expediente redacional de Marcos criou uma moldura (segmentos 35a-36a) com o *Leitmotiv* marcano da “travessia para o território pagão”. A cada viagem de ida, Jesus e seus discípulos enfrentam um perigo marítimo. Haveria, nisso, uma referência a Roma?

Também o segmento 37c (ὥστε ἤδη γεμίεσθαι τὸ πλοῖον [*a ponto de já ficar cheio o barco*]), conforme já afirmáramos na Crítica Literária, deve ser considerado como uma **explicação** ou um **comentário** secundário do redator. Com efeito, fiel a seu estilo popular, Marcos acrescenta detalhes para tornar o relato mais vivo e dramático¹⁰.

Os ocupantes do barco, em Marcos, não dirigem a Jesus uma súplica, e sim uma repreensão: Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; [*Mestre, não importa a ti que pereçamos?*] (segmentos 38e-f). Como resposta, depois de realizar o milagre, Jesus repreende a incredulidade dos discípulos: καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν; [*e disse a eles: “Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?”*] (v. 40). Esses dois elementos correspondem-se mutuamente, pois, por meio deles, Marcos deixa patente o *Leitmotiv* com que apresenta os discípulos, sempre incrédulos e sem compreender o que estão testemunhando. A repreensão do v. 40 é a primeira de uma série que Jesus faz a seus discípulos (7,18; 8,17-21.32-33; 9,19; e ainda 16,14 e 4,13) e reforça a ligação redacional entre o episódio que estudamos e o discurso parabólico que o precede. Com efeito, o disciplado é uma das principais temáticas desse evangelho, mas,

⁹ Cf. MYERS, C. *O evangelho de Marcos*. São Paulo, Paulus, 1992. pp. 233-235, texto que traz as posições de estudiosos como Kelber e Fowler. Sobre a rota exata das travessias, cf. p. 234, nota 2.

¹⁰ Outros exemplos de Marcos, com tais detalhes: a filha de Jairo e a hemorroíssa (5,21-43); paixão de João Batista (6,17-29); a purificação do Templo (Mc 11,15-17).

estranhamente, os companheiros mais íntimos de Jesus são sempre os últimos a captar o real significado dos acontecimentos.

Em conclusão, podemos afirmar que o expediente redacional de Marcos converteu a narrativa, originalmente um “relato de salvação marítima”, em um “relato de discípulos”, no qual a epifania da autoridade e do poder de Jesus serve como pretexto para uma discussão sobre a incredulidade de seus seguidores¹¹. Essa estratégia literária do redator tem uma finalidade eminentemente catequética: corrigir falsas idéias a respeito do Messias e da era messiânica e levar os discípulos a um compromisso radical com o Mestre, a ponto de não renunciar ao discipulado diante da perseguição e das crises.

1.5. Exercícios

Como vimos, o expediente redacional dos hagiógrafos pode provocar vários tipos de transformações no material do qual se serviram ao longo da composição dos livros bíblicos. Os textos propostos como exercício ao longo dessa metodologia, quais surpresas ainda nos reservam?

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7.

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

E, para quem quer mais, exercícios complementares: Rt 4,7; 2Sm 13,1; Pr 31,1; Es 7,11; Jz 10,1-2.3-5; Lc 23,39-43; Jo 4,1-3; At 6,1-7.

2. SITZ IN DER LITERATUR (COLOCAÇÃO LITERÁRIA)

Uma vez estudadas as modificações que o redator final introduziu em sua versão, a crítica da redação pergunta-se sobre

¹¹ GNILKA, J. *El Evangelio según San Marcos*. Salamanca, Sígueme, 1986. v. 1, pp. 225-226.

a colocação literária da perícopes no conjunto da obra. É o *Sitz in der Literatur*. Trata-se de contextualizar a perícopes, a partir de sua função no desenvolvimento geral da obra.

Utilizando os mesmos critérios de delimitação do texto, mas fazendo um caminho oposto, procura-se, agora, explicar as relações entre a perícopes que estudamos e suas adjacentes. Com isso, quer-se identificar e delimitar um bloco de perícopes que, de alguma forma, estejam coligadas. Esse bloco, por sua vez, também se relaciona com os blocos seus adjacentes, com os quais forma um bloco ainda maior, e assim por diante. É a partir dessas conexões que o *Sitz in der Literatur* busca uma compreensão do conjunto do livro.

Além disso, não sejamos “franco-atiradores”, começando do zero. Muitos já realizaram este trabalho antes de nós. Portanto, consultemos os comentários de que pudermos lançar mão. Um só não basta, pois, ainda que os estudiosos utilizem os mesmos critérios, sempre há espaço para interpretação e subjetividade, o que ocasiona discordâncias quanto às delimitações dos blocos e o nome pelo qual devem ser tratados. Por isso, confrontemos vários autores e procuremos compreender as razões de suas opções. Caso tenhamos nossa própria interpretação, não nos esqueçamos de formulá-la de modo coerente.

2.1. O problema da terminologia ... ainda uma vez!

Infelizmente, não há uma uniformidade, por parte dos exegetas, quanto aos termos pelos quais se deve designar as várias divisões e subdivisões do texto. Alguns falam de “cena”, outros, de “seqüência”, em lugar do genérico “perícopes”. Esta, por sua vez, pode ser subdividida em “quadros” ou “atos”. Tal inconsistência é devida, grandemente, à subjetividade dos estudiosos.

Como nossa finalidade não é encontrar a solução definitiva para tal discussão, e sim introduzir nosso leitor na problemática, vamos adotar uma terminologia menos complicada e, de certa forma, já consagrada: perícopes, subseção, seção, parte, obra ou livro. Várias perícopes formam uma subseção; várias subse-

ções formam uma seção; várias seções formam uma parte; as várias partes compõem a obra.

Um esquema básico pode ser o seguinte:

PERÍCOPE PERÍCOPE PERÍCOPE	SUBSEÇÃO	SEÇÃO	PARTE	OBRA
PERÍCOPE PERÍCOPE PERÍCOPE	SUBSEÇÃO			
PERÍCOPE PERÍCOPE PERÍCOPE	SUBSEÇÃO	SEÇÃO		
PERÍCOPE PERÍCOPE	SUBSEÇÃO	SEÇÃO	PARTE	
PERÍCOPE PERÍCOPE PERÍCOPE PERÍCOPE	SUBSEÇÃO			
PERÍCOPE PERÍCOPE PERÍCOPE	SUBSEÇÃO	SEÇÃO		

No entanto, o fato de um estudioso usar esses ou outros termos (e fazê-lo com rigor) não significa, necessariamente, que sua proposta de divisão e de estruturação geral da obra seja sustentável. Trata-se apenas de uma questão de terminologia. Pode ocorrer de um exegeta usar outros rótulos, mas ter detectado com precisão as divisões, as passagens e as rupturas no conjunto.

2.2. Contexto, plano e escopo ¹²

A partir do que acabamos de afirmar, podemos dizer que o *Sitz in der Literatur* busca evidenciar as relações, manifestas ou latentes, entre o texto que estudamos e as demais perícopes do mesmo livro. Nessa abordagem, busca-se estabelecer os **contextos** próximo e remoto de determinada perícope, o **plano** geral da obra e o **escopo** pretendido pelo autor/redator.

Esclareçamos cada um dos termos em itálico, começando pelo *contexto*, que pode ser próximo ou remoto.

a) *Contexto próximo*: Também chamado contexto imediato. Trata-se da articulação da perícope que estudamos com a que imediatamente a precede e com a que imediatamente a segue.

b) *Contexto remoto*: Refere-se ao relacionamento de nossa perícope com outras um pouco mais distantes, menos estreitamente a ela ligadas. Abrange perícopes da mesma ou de outras subseções, ou até mesmo de outro livro, no caso de uma obra em mais de um volume (como a obra do Deuteronomista, ou a de Lucas). Não se trata de referências paralelas ou citações da escritura, e sim de pressupostos no desenvolvimento da trama ou do argumento.

Quando dividimos uma obra em partes, seções e subseções, estamos, em outras palavras, buscando estabelecer o *plano* geral de tal escrito. Para logarmos tal objetivo, são de extrema valia os critérios para a delimitação do texto (cf. capítulo terceiro), pois eles constituem o elemento objetivo deste trabalho, isto é, quais os indícios com os quais o hagiógrafo assinala o fechamento ou o início de uma nova parte ou de uma nova seção em seu escrito.

Por *escopo*, designa-se a finalidade a que o autor se propõe, qual o objetivo que tem em vista ao escrever sua obra.

Contexto, plano e escopo são elementos que se mesclam em uma obra e, portanto, devem ser considerados juntos. Apenas

¹² TERRY, M. S. *Biblical Hermeneutics*. 4. reimpr. Grand Rapids, Zondervan, 1976. pp. 210-220; EGGER, W. *Metodologia Bíblica*. São Paulo, Loyola, 1994. pp. 54-55.

por uma questão metodológica é que são tratados em separado. Podemos começar estudando o escopo do livro (qual tese o autor quer provar). Em seguida, buscaremos estabelecer o plano da obra (quais as divisões e subdivisões). Com isso, tomaremos consciência dos contextos próximo e remoto do texto que analisamos (com quais outras perícopes a nossa se articula).

Dito de outra forma, a articulação da perícope que analisamos com outras perícopes (contexto imediato e contexto remoto) não é algo aleatório, mas deve ser considerada a partir da organização geral da obra (plano), a fim de evidenciarmos como e em que medida essa mesma perícope colabora para que o autor prove suas teses (escopo).

2.3. Um exemplo

a) O escopo:

Começamos procurando identificar o que o autor pretendia transmitir com seu escrito. Marcos não inicia seu relato sem antes nos dar a conhecer suas pretensões: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ [*Início do Evangelho de Jesus Cristo Filho de Deus*] (Mc 1,1). Além de ser o título do livro, tal versículo já exprime o que a obra em seu conjunto pretende ser: uma apresentação do surgimento e dos primeiros passos (“início”) da Boa Nova de Jesus.

A partir de tal compreensão do título, podemos abordar também a discussão a respeito do final de Marcos. Várias foram as propostas que visavam superar a dificuldade causada pelo insólito Mc 16,8, considerado a conclusão original: καὶ ἐξεληθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ [*e saíram e fugiram do túmulo, pois o temor e o estupor as possuíam; e não disseram nada a ninguém, pois estavam amedrontadas*].

Copistas do Evangelho, por não terem dado a devida atenção ao título, julgaram que o escrito estava incompleto e trata-

ram de acrescentar¹³ um final que respondesse a uma objeção do gênero: “Como as mulheres não contaram nada a ninguém? Se nós estamos sabendo, hoje, que Jesus ressuscitou, é porque, ao menos para alguém, elas narraram o acontecido!”.

No entanto, o próprio Marcos dá à sua obra um título que exprime suas pretensões: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου... [*INÍCIO do Evangelho...*]. É como se o autor nos dissesse: “O que está escrito aqui não é tudo, é só o INÍCIO. Muitas outras coisas, com certeza, aconteceram e ainda vão acontecer. Eu estou escrevendo só o que se deu no começo. O resto vocês devem buscar na caminhada da Igreja...”.

Portanto, o final “abrupto e estranho” de Marcos não tem nada de abrupto e estranho. Antes, está altamente coerente com o que o autor já havia dito no título de sua obra: ele não quer narrar tudo minuciosamente, não quer esgotar a história. Quer apenas dizer como foi que tudo começou... o início (ἀρχή).

b) O plano:

Uma vez definido ou esclarecido o que o autor pretende, passemos à organização geral do livro, isto é, ao seu **plano**. Para tanto, observemos as propostas de vários estudiosos. A primeira coisa a ser notada é que determinar o plano de Marcos e, por conseguinte, a colocação literária (*Sitz in der Literatur*) de nossa perícope não é um trabalho muito fácil. Com efeito, os exegetas e comentadores, partem, muitas vezes, dos mesmos pressupostos e dos mesmos critérios, mas acabam chegando a conclusões bem diferentes. Vejamos brevemente:

J. Gnilka¹⁴ evita uma estruturação muito elaborada. Em sua proposta, Mc 1,1-15 é denominado “o começo” e considerado um bloco à parte. O restante do evangelho é dividido em seis seções

¹³ Cf. as notas da *Bíblia de Jerusalém* e da *TEB* para 16,9. Para um aprofundamento da questão: AGUIRRE MONASTERIO, R. & RODRIGUEZ CARMONA, A. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Ave Maria, 1994. pp. 116-119; GNILKA, op. cit. v. 2, pp. 411-419; LANE, W. L. *The Gospel of Mark*. reimpr. Grand Rapids, Eerdmans, 1993. pp. 601-611, entre outros.

¹⁴ GNILKA, op. cit. v. 1, pp. 38.9-10.

(terminologia de Gnilka). Cada uma delas subdivide-se em várias perícopes, sem nenhum outro agrupamento intermediário.

Como critério delimitador de cada nova seção, Gnilka assume a temática do discipulado. Exceto a última (“paixão e vitória”), todas as seções se iniciam com um relato no qual a presença dos discípulos e o tema do seguimento estão fortemente acentuados. E, como veremos a seguir, Mc 4,35-41 constitui a décima perícopa da segunda seção (“doutrina e milagres de Jesus”). Fiel ao seu critério do discipulado, Gnilka assim intitula nosso relato: “os discípulos fracassam na tempestade”.

Esquemáticamente, temos (com destaque para a seção que nos interessa)¹⁵:

O começo (1,1-15).

1. Jesus atua soberanamente diante de todo o povo (1,16-3,12).
2. Doutrina e milagres de Jesus (3,13-6,6a).
 1. Instituição do círculo dos Doze (3,13-19).
 2. Repreensões de amigos e parentes. A verdadeira família de Jesus (3,20-35).
 3. A parábola do semeador (4,1-9).
 4. Sobre o ministério do reino de Deus e o ensinamento da parábola (4,10-12).
 5. Explicação da parábola do semeador confiante (4,13-20).
 6. Da revelação do oculto e do presente de Deus (4,21-25).
 7. A parábola da semente (4,26-29).
 8. A parábola do grão de mostarda (4,30-32).
 9. Conclusão das parábolas (4,33-34).
10. Os discípulos fracassam na tempestade (4,35-41).
11. Um possesso se converte em pregador (5,1-20).
12. A cura da mulher e a ressurreição da menina morta (5,21-43).
13. Jesus é rejeitado em sua pátria (6,1-6a).

¹⁵ Neste e nos demais exemplos, seguimos fielmente o método de numeração dos autores citados.

3. Continuamente em viagem (6,6b-8,26).
4. Convite ao seguimento da cruz (8,27-10,45).
5. A atuação de Jesus em Jerusalém (10,46-13,37).
6. Paixão e vitória (14,1-16,8).

W. L. Lane¹⁶ divide a obra em oito unidades. Exceto a primeira (1,1-13, o prólogo) e a última (16,1-8, o relato da ressurreição), todas as unidades são denominadas “seções” e subdivididas em blocos, que, por sua vez, podem ser também subdivididos. Nessa proposta, algumas perícopes, por si sós, constituem uma espécie de subseção, enquanto outras subseções são formadas pelo agrupamento de várias perícopes. E, para ajudar a complicar, não há uma definição muito clara da terminologia.

Diferentemente de Gnilka, que delimita as seções a partir das narrativas que envolvem o discipulado, Lane prefere o critério espacial (Galiléia, fora da Galiléia, a caminho de Jerusalém, Jerusalém). Contudo, para diferenciar as duas fases do ministério na Galiléia, apóia-se em sumários (1,14-15; 3,7-12). No esquema de Lane, nossa perícopa encontra-se na seção III (“fases finais do ministério na Galiléia”). Por outro lado, essa seção se subdivide em sete subseções (algumas constituídas por uma única perícopa). O texto que estudamos é considerado a primeira perícopa da quinta subseção (4,35-5,43), a qual se intitula “o aniquilamento dos poderes hostis a Deus”.

O plano proposto por Lane é o seguinte:

- I. Prólogo do evangelho (1,1-13).
- II. A fase inicial do ministério na Galiléia (1,14-3,6).
- III. Fases finais do ministério na Galiléia (3,7-6,13).
 1. Afastamento para o mar (3,7-12).
 2. A escolha dos Doze (3,13-19a).
 3. O caráter da família de Jesus (3,19b-35).
 4. Parábolas referentes ao Reino de Deus (4,1-34).
 5. O aniquilamento dos poderes hostis a Deus (4,35-5,43).

¹⁶ LANE, op. cit. pp. 28-32.

- (a) A sujeição do mar (4,35-41).
- (b) O geraseno endemoninhado: a sujeição do demônio (5,1-20).
- (c) O apelo de Jairo (5,21-24).
- (d) A mulher com hemorragia (5,25-34).
- (e) A ressurreição da filha de Jairo: a sujeição da morte (5,35-43).

6. Rejeição em Nazaré (6,1-6a).

7. A missão dos Doze na Galiléia (6,6b-13).

IV. Afastamento além da Galiléia (6,14-8,30).

V. A viagem para Jerusalém (8,31-10,52).

VI. Ministério em Jerusalém (11,1-13,37).

VII. A narrativa da paixão (14,1-15,47).

VIII. A ressurreição de Jesus (16,1-8).

D. J. Harrington¹⁷ defende uma rígida estrutura geográfico-teológica. O aspecto geográfico refere-se ao deslocamento de Jesus (da Galiléia para Jerusalém); o aspecto teológico evidencia a autoridade de Jesus. Não obstante, a terminologia utilizada é insólita: cada “seção” está dividida em “partes”.

Também este estudioso chama a atenção para 4,35-5,43, como um provável agrupamento de relatos tradicionais de milagres. Segundo Harrington, nosso texto foi encaixado na quarta parte (“três ações milagrosas”) da terceira seção (“Jesus é rejeitado na Galiléia”).

Vejamos:

I. Prólogo (1,1-15).

II. A autoridade de Jesus é revelada na Galiléia (1,16-3,6).

III. Jesus é rejeitado na Galiléia (3,7-6,6a):

(A) Respostas positivas (3,7-19a).

(B) Respostas negativas (3,19b-35).

(C) Parábolas e explicações (4,1-34).

(D) Três ações milagrosas (4,35-5,43):

(a) Silenciando a tempestade (4,35-41).

(b) Exorcizando um demônio (5,1-20).

(c) Curando os doentes (5,21-43).

(E) Rejeição de Jesus por seu próprio povo (6,1-6a).

IV. Jesus é mal compreendido por seus discípulos na Galiléia e fora dela (6,6b-8,21).

V. Jesus instrui seus discípulos no caminho para Jerusalém (8,22-10,52).

VI. Primeira parte da semana da paixão em Jerusalém (11,1-13,37).

VII. Morte de Jesus em Jerusalém (14,1-16,20).

P. J. Achtmeier¹⁸ também defende uma organização geral em termos teológicos: a estrutura da narrativa é demarcada por pontos teologicamente importantes. Segundo esse estudioso, o expediente redacional de Marcos foi bem restrito, mas destaca-se pelo acurado arranjo e pela cuidadosa justaposição das várias tradições de que dispunha.

Marcos estaria organizado em cinco partes, cada uma delas é aberta e é encerrada por relatos estrategicamente localizados, embora nem sempre do mesmo tipo. Além disso, cada parte se subdivide em cinco segmentos (terminologia de Achtmeier). Nossa perícopes está englobada no segmento D (“Jesus realiza ações poderosas”) da parte 2 (“o ministério de Jesus na Galiléia”), que se inicia com uma ação envolvendo os Doze discípulos (tal qual partes 3 e 4) e se encerra com uma oposição a Jesus (tal qual partes 1 e 3).

¹⁷ HARRINGTON, D. J. The Gospel according to Mark. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. London Geoffrey Chapman, 1990. p. 598.

¹⁸ ACHTMEIER, P. J. Mark, Gospel of. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992. v. 4, p. 541.

A estrutura geral proposta por esse comentador é a seguinte:

1. Jesus aparece pregando o Reino de Deus (1,11-3,6).
2. O ministério de Jesus na Galiléia (3,7-6,6):
 - A. Jesus elege os Doze (3,7-19).
 - B. Jesus elege os verdadeiros seguidores (3,20-35).
 - C. Jesus ensina em parábolas (4,1-34).
 - D. Jesus realiza ações poderosas (4,35-5,43).
 - E. Jesus rejeitado; conflito com os seus (6,1-6).
3. Jesus e os discípulos a caminho (6,7-8,21).
4. Jesus cura cegos; ensinamentos sobre a vida de discipulado (8,22-10,52).
5. Jesus em Jerusalém (11,1-16,8).

A. Rodriguez Carmona¹⁹ assume vários critérios conjuntamente (literários, geográfico-cronológicos e teológicos) e utiliza uma terminologia mais estável. Na proposta desse comentador, o evangelho de Marcos se divide em uma introdução (1,1-13) e em duas grandes partes, as quais pretendem desenvolver as duas teses presentes no título (1,1). A primeira parte (1,14-8,30) quer apresentar Jesus como Messias e se encerra com a confissão de Pedro (8,27-30). A segunda (8,31-16,8), pretende mostrar que tipo de Messias é Jesus, Filho de Deus - Servo Sofredor, e terá seu desfecho na profissão de fé do centurião (15,39).

Nossa perícope localiza-se na primeira parte (“Evangelho é Jesus enquanto Messias que proclama o Reino de Deus”), na segunda seção (“atuação de Jesus e resposta do povo”), no “agrupamento topográfico e cronológico: atividade ao redor do mar da Galiléia”, como o primeiro dos “sinais no lago e seus arredores, a partir do entardecer”.

¹⁹ AGUIRRE MONASTERIO & RODRIGUEZ CARMONA, op. cit. pp. 105-109.

Esquemáticamente:

Introdução (1,1-13).

- I. Evangelho é Jesus enquanto Messias que proclama o Reino de Deus (1,14-8,30).
 1. Atuação de Jesus e resposta dos fariseus (1,14-3,6).
 2. Atuação de Jesus e resposta do povo (3,7-6,6a):
 - sumário-anúncio: Jesus rodeado pelo povo (3,7-12).
 - relato sobre os discípulos: eleição dos Doze (3,13-19).
 - agrupamento quiástico de quem se opõe a Jesus: família + escribas hierosolimitanos + escribas + família (3,20-35).
 - agrupamento topográfico e cronológico: atividade ao redor do mar da Galiléia (4,1-5,43):
 - * discurso parabólico (4,1-34).
 - * sinais no lago e seus arredores, a partir do entardecer (4,35-5,43).
 - conclusão: os nazarenos se escandalizam de Jesus (6,1-6a).
 3. Atuação de Jesus e resposta dos discípulos (6,6b-8,30).
- II. Evangelho é Jesus enquanto Filho de Deus que morre e ressuscita (8,31-16,8).
 1. Caminhando pela Galiléia e Judéia, Jesus se dirige a Jerusalém, anunciando sua morte e ressurreição (8,31-10,52).
 2. Atividade de Jesus em Jerusalém, antes da paixão (11-13).
 3. Paixão, morte e proclamação da ressurreição em Jerusalém (14,1-16,8).

Caso consultemos outros comentários, veremos tantas outras propostas. Estas, porém, já nos bastam. Uma vez estudada cada uma delas em separado, o próximo passo é montar uma sinopse, a fim de avaliar as semelhanças e as diferenças entre os planos propostos pelos vários comentadores. De modo especial, tal quadro sinótico deve evidenciar a perícope que nos interessa. Algo do tipo:

Gnilka	Lane	Harrington	Achtmeier	Rodriguez Carmona
O Começo 1. Jesus ... 2. Doutrina... [...] 10. Os discípulos ... [...] 3. Continuamente ...	I. Prólogo ... II. A fase ... III. Fases finais ... [...] (a) A sujeição... [...] IV. Afastamento ...	I. Prólogo ... II. A autoridade ... III. Jesus ... [...] (a) Silenciando ... [...] IV. Jesus ...	1. Jesus aparece... 2. O Ministério ... [...] ... (D) Jesus realiza ... [...] 3. Jesus ...	Introdução I. Evangelho é ... [...] * Sinais ... [...] II. Evangelho é ...

Trata-se de uma espécie de painel (algo impossível de se fazer em uma simples folha de sulfite) a ser utilizado como ferramenta, mas que não necessariamente deva aparecer na redação final de uma dissertação.

O que podemos deduzir a partir desse confronto de propostas? Escolher uma delas ou formular a nossa própria?

Eis aí uma questão para a qual não há uma resposta pré-definida. Tudo vai depender de nosso objetivo e do trabalho que estamos elaborando. Como já afirmado, antes de qualquer decisão, procuremos compreender os critérios de cada comentador e avaliar cada plano proposto a partir do texto bíblico. Obviamente, nossa opção deverá recair sobre o que nos parecer mais bem fundamentado.

Em nosso exemplo, vemos que há um bom número de elementos comuns entre as propostas confrontadas. Exceto na de Gnilka, Mc 4,35-5,43 é considerada uma subseção internamente articulada, na qual estão agrupados relatos de ações poderosas de Jesus ao redor do lago da Galiléia. No entanto, é unânime o parecer de que tal agrupamento de milagres tem a finalidade de potencializar ou de acrescentar autoridade à pessoa e ao ensinamento de Jesus. Ou melhor, demonstrar que a doutrina de Jesus e seus milagres provêm da mesma autoridade²⁰. Com efeito, a

²⁰ Na opinião de ACHTMEIER, op. cit. p. 555, “o ponto é que o poder que Jesus demonstrou em seus atos poderosos ele também demonstrou em sua doutrina. Como uma consequência, mesmo se o poder demonstrado em seus atos poderosos não for mais disponível após sua morte, não obstante, o poder envolvido em sua doutrina é”.

(sub)seção na qual nosso texto se encaixa apresenta a sujeição dos poderes hostis ao Reino de Deus — os elementos cósmicos (4,35-41), os demônios (5,1-23), a doença (5,25-34) e a morte (5,21-24.35-43) — à autoridade de Jesus. Com isso, retornamos ao problema da identidade de Jesus.

Recordemos, porém, que nosso objetivo não é dar a palavra final sobre a questão do plano da obra marcana (isso implicaria confrontar o maior número possível de propostas), e sim oferecer pistas metodológicas para o trabalho exegético. Por isso, dentre esses poucos comentadores que tomamos como exemplo, optamos, como hipótese de trabalho, pela proposta de Rodriguez Carmona, por considerá-la como a que procura articular o maior número de critérios. Dizer que a tomamos como hipótese de trabalho significa que não descartamos as demais como absolutamente falhas. Antes, significa deixar aberta a possibilidade de que intuições e análises presentes nas demais venham a completar a que escolhemos²¹.

c) O contexto próximo ou imediato:

Como nosso texto se relaciona com aqueles que o rodeiam, isto é, com o precedente e com o seguinte?

A perícopie imediatamente anterior é o sumário conclusivo do discurso parabólico (4,33-34). Nele encontramos dois esclarecimentos sobre a atividade doutrinal de Jesus: é uma palavra (a) sábia (παραβολή [*parábola*]²², vv. 33-34a) (b) ministrada em

²¹ Na verdade, estamos diante de uma questão espinhosa: como garantir que o hagiógrafo tivesse consciência de todos os elementos, até mesmo os detalhes, que os exegetas assumem como critérios para estabelecer a organização geral de um livro bíblico? Se tais critérios fossem 100% inquestionáveis e a estrutura da obra igualmente segura e evidente, não haveria tantas divergências entre os estudiosos. Quase que anedoticamente podemos dizer que a única delimitação com a qual absolutamente todos os exegetas concordam é que determinado livro (seja ele qual for) começa no capítulo 1, versículo 1. De resto, não há unanimidade. Nem mesmo quanto ao último versículo de um livro (neste particular, pensamos no caso de Marcos, conforme a discussão indicada anteriormente).

²² Ao estudarmos os gêneros literários, vimos que os evangelistas não são muito precisos na utilização deste termo, pois denominam “parábolas” aos

dois níveis (um, destinado às multidões, outro, reservado aos discípulos, v. 34b). Por sua vez, nossa perícopes marca o início de outro tipo de atividade, a taumatúrgica. Até agora, a palavra de Jesus era reconhecida como sábia. A partir deste momento, é necessário averiguar sua eficácia. Para tanto, Mc 4,35-5,43 apresenta uma série de milagres nos quais, com a força de sua palavra, Jesus enfrenta as forças opostas ao Reino de Deus e, por elas, tem reconhecida a sua autoridade.

Vemos, portanto, que a relação de nosso texto com aquele que o precede é de descontinuidade: encerrada uma subseção, tem-se o início de outra, da qual o relato da tempestade acalmada é a porta de entrada.

Isso será confirmado ao considerarmos a perícopes que segue imediatamente à que estamos estudando. O primeiro ligame com o episódio posterior encontra-se na movimentação geográfica. Em 4,35, Jesus decide passar para a outra margem. Tal deslocamento será concluído em 5,1.

Mas não só. O episódio narrado ao longo da travessia tem ligações mais profundas com aquele que o segue: durante a travessia temos um confronto cósmico (Jesus *versus* a tempestade) que prepara o confronto político em território pagão (Jesus *versus* a Legião)²³.

Começemos considerando, brevemente, o Gênero Literário “relato de exorcismo”, que é um tipo específico de relato de milagre. Os relatos de exorcismo possuem algumas características particulares que convém abordar aqui²⁴:

- a indicação do estado do possesso.
- o encontro do exorcista com o possesso.
- a tentativa de defesa por parte do demônio.

mais diversos tipos de discursos, até mesmo aos que a literatura sapiencial classificaria de “*māshāl*”.

²³ Para as referências deste texto à dominação romana, cf. MYERS, op. cit. pp. 237-241.

²⁴ Cf. WEISER, A. *O que é milagre na Bíblia*. 2. ed. São Paulo, Paulus, 1978. pp. 89-90.

- a ordem do exorcista ao demônio para que saia do possesso.
- a saída acompanhada de demonstração.
- a reação dos espectadores.

Ora, não nos será difícil evidenciar, em nossa perícopes, boa parte desses elementos:

- o estado do possesso, expresso na agitação do vento e do mar (v. 36):

καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου,

E acontece grande tempestade de vento

καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλον εἰς τὸ πλοῖον,

e as ondas lançavam-se para dentro do barco,

ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.

a ponto de já ficar cheio o barco.

- o encontro do exorcista com o possesso (v. 39a):

καὶ διεγερθεὶς

E, tendo-se levantado,

- a ordem do exorcista ao demônio (v. 39b-e):

ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ

repreendeu o vento

καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ,

e disse ao mar:

Σιώπα,

“Fica quieto!”

πεφίμωσο.

Fica amordaçado!”

- a saída acompanhada de demonstração (v. 39f-g)

καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος

E o vento cessou

καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

e aconteceu grande bonança.

- a reação e o questionamento dos espectadores (v. 41):

καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν

E ficaram muito amedrontados

καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους,

e diziam uns aos outros:

Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν

“Quem é este, afinal,

ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

pois até o vento e o mar obedecem a ele?”

Temos, pois, um relato de salvação marítima que emprega o vocabulário e alguns elementos dos relatos de exorcismo. Mas tal afirmação não diz muita coisa a respeito do contexto imediato. Ou seja, não basta dizer que o relato da tempestade acalmada se relaciona com o episódio do endemoninhado geraseno porque, em ambos, Jesus realiza um exorcismo. Devemos buscar algo mais.

Além do aspecto formal, essas duas narrativas articulam conteúdos que se reclamam mutuamente:

- A insistência em que ninguém conseguia dominar / subjugar o endemoninhado, nem mesmo com correntes e grilhões (5,3.4), faz pensar no vento e no mar, os quais ninguém consegue dominar. Nesse sentido, a pergunta final dos discípulos, em 4,41, pode ser assim interpretada: “Quem é esse que domina / subjuga o vento e o mar?”.
- A descrição da atividade do endemoninhado em seu delírio (5,5) é descrita como as ações de um vento impetuoso ou de um mar agitado. Em outras palavras, a tempestade de vento e a agitação do mar equivalem aos fenômenos desencadeados no rapaz geraseno, quando possuído pela Legião.

- Igual correlação pode ter a grande bonança (4,39) com o são juízo do já não mais endemoninhado, mas agora sentado e vestido (5,14).
- O mar no qual se afogam os porcos possuídos agora pela Legião de espíritos impuros (5,13) é o mesmo mar ao qual, momentos antes, Jesus colocara a mordaça (4,39).
- A palavra eficaz de Jesus é portadora de autoridade suficiente para derrotar as forças adversas ao anúncio do Evangelho. A tempestade, o mar e a legião são apenas diferentes faces de Satã, entidade que personifica as potências opostas ao Reino.

Em resumo, essas duas narrativas foram agrupadas²⁵ não só por razões de ordem formal (estrutura semelhante), mas também por causa de seus conteúdos: são como dois quadros que devem ser lidos conjuntamente.

Tal afirmação, porém, nos leva a perguntar se a cena completa compõe-se apenas desses dois quadros, ou se abrange ainda outros. Ora, o estudo do plano da obra já nos havia fornecido a resposta: a cena engloba ainda outros episódios. Estamos, portanto, diante de um “políptico”, isto é, uma cena composta por vários quadros — em nosso caso, quatro —, nos quais o Jesus taumaturgo continua a subjugar os poderes opostos ao projeto de Deus.

Tais relatos, porém, serão objeto do **contexto remoto**.

d) O contexto remoto:

Para não nos prolongarmos demais, visto que nosso objetivo é ensinar um método, e não fazer a exegese completa de Mc 4,35-41 (é sempre bom lembrarmos isso!), vamos começar com algumas breves indicações.

Antes de mais nada, devemos recordar que nosso texto se liga a eventos narrados anteriormente em Marcos. Já havíamos

²⁵ Vários estudiosos defendem uma coleção pré-marcana de sete milagres estruturados quiasticamente e incluídos entre dois sumários: 3,7-12 e 6,53-56. Cf. PESCH, R. *Il Vangelo de Marco*. Brescia, Paideia, 1980. v. 1, pp. 441-444, e a bibliografia citada por Pesch, à p. 447.

notado, por exemplo, que a decisão da parte de Jesus de atravessar o mar está em consonância com seu desejo de pregar o Evangelho alhures (Mc 1,38). Além disso, o barco já fora preparado em 3,9, embora Jesus só entre nele em 4,1.

A pergunta dos discípulos, igualmente, deve ser considerada em conexão a, pelo menos, três outras, referentes à autoridade de Jesus. A primeira delas é a formulada pelos presentes na sinagoga de Cafarnaum, por ocasião do primeiro exorcismo: *Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ. [Que é isto? Um ensinamento novo com autoridade! E até aos espíritos impuros ele dá ordens e eles obedecem a ele!]* (1,27). A segunda é aquela que será dirigida aos discípulos pelo próprio Jesus, em Cesaréia de Filipe: *ὁμῆς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; [vós, porém, quem dizeis que eu sou?]* (8,29). E a última sai da boca dos adversários de Jesus, quando este expulsa os vendedores do Templo: *Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς; [Com qual autoridade fazes estas coisas? Ou, quem te deu tal autoridade para que faças tais coisas?]* (11,28).

Vejam-se, ainda, as várias repreensões que Jesus dirige aos discípulos (7,18; 8,17-21.32-33; 9,19; e ainda 16,14 e 4,13). Nelas, a causa é sempre a incredulidade dos que deveriam ser os primeiros a reconhecer e a aderir ao Mestre como Messias.

São outros, porém, os pontos que queremos agora focar. Para tanto, retomaremos a segunda informação do sumário de 4,33-34: em particular, aos discípulos, Jesus ministrava ensinamentos mais profundos do que os dirigidos à multidão.

Sem nenhuma dificuldade podemos constatar que essa mesma duplicidade ocorre em relação aos milagres que Jesus realiza. Isso é, embora em Marcos a maioria dos milagres seja realizada em público, não podemos deixar de notar que há também milagres que Jesus opera apenas na presença dos discípulos (4,35-41; 6,45-52; 11,12-14.20-25), ou na presença de alguns deles (5,35-43), ou mesmo a sós com o agraciado (1,40-45; 7,31-36). Os três milagres realizados somente na presença dos discípulos não são curas, e sim milagres sobre a natureza: as duas travessi-

as sobre o mar (4,35-41; 6,45-52) e a figueira que seca (11,12-14.20-25). A subseção que nos interessa (4,35-5,43) é bastante curiosa, pois nenhum dos milagres nela narrados é presenciado pela multidão enquanto acontece. Haveria nisso uma referência à rejeição, por parte dos judeus, de Jesus como Messias?

Vejamos o seguinte quadro:

	o milagre	quem presencia o milagre acontecendo
4,35-41	Jesus acalma a tempestade	apenas os discípulos
5,1-20	Jesus expulsa o demônio	os discípulos e o posseso (os guardas dos porcos não presenciam o milagre em si, somente a precipitação dos animais)
5,25-34	Jesus cura (sem querer ²⁶) a mulher com um fluxo de sangue	só a mulher (além de Jesus) tem consciência do que está acontecendo (os discípulos e a multidão nem mesmo parecem tomar conhecimento do milagre)
5,21-24.35-43	Jesus ressuscita a filha de Jairo	três dos discípulos e os pais da criança presenciam o ato do milagre (a multidão apenas constata o acontecido)

²⁶ Sob esse aspecto, temos um milagre bastante curioso. Embora a cura aconteça em meio a uma multidão, a percepção do ocorrido se dá em forma gradativa: primeiro, a mulher curada; depois, Jesus, que realiza um milagre sem querer (em contraste com Mc 1,40-41: *θήλω, καθάρισθητι. [quero, fica purificado!]*); a seguir, os discípulos, que, apesar da insistência de Jesus, não confiam em sua advertência de que algo ocorrera; por fim, a multidão, quando a mulher confessa a verdade. Ou seja, trata-se de um milagre realizado em público, mas não percebido durante sua atuação, somente em seus efeitos.

Em nossa perícopes, portanto, temos um milagre cuja realização é presenciada tão-só pelos discípulos, em consonância com o princípio exposto no v. 34b: κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίους μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα [em particular, porém, a seus discípulos explicava tudo]. Como já tivemos a oportunidade de estudar, por ocasião da estruturação do texto, os vv. 35-36 insistem que o grupo de discípulos se afasta da multidão.

Além disso, lancemos nosso olhar para o outro relato de salvação marítima, narrado em Mc 6,45-52. Este possui vários pontos de contato com Mc 4,35-41 e parece supô-lo:

- Em ambos os relatos, a iniciativa é apresentada como sendo de Jesus: διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν [atravessemos para a outra margem] (4,35d); ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν [obrigou seus discípulos a entrar no barco e precedê-lo para a outra margem, rumo a Betsaida] (6,45). Jesus ἠνάγκασεν [forçou, obrigou] os discípulos a empreender a viagem (v.45). Por quê?
- Na segunda travessia, Jesus mesmo despede a multidão (6,45). Na primeira, ao contrário, são os discípulos que realizam tal ação (4,36a).
- Na segundo relato, Jesus permanece em terra (6,45-46); no primeiro, está no barco, mas dormindo (4,38a₁-a₂). Em ambos, portanto, os discípulos estão a sós contra o vento.
- Os discípulos ficam apavorados. Em 4,38c-f, pela fúria do vento e do mar; em 6,49-50a, por julgarem ver um fantasma quando Jesus se aproxima, caminhando sobre o mar.
- A palavra de encorajamento presente em 6,50b parece supor uma experiência anterior do poder de Jesus sobre a tempestade. Com efeito, que implica dizer Θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε [Coragem! Sou eu! Não temais!]? Talvez algo a ser interpretado assim: “Coragem, não sejais covardes! Sou eu! Vocês já me viram

acalmar o vento. Portanto, não tenhais medo como da outra vez!”.

- Quando Jesus se levanta e pronuncia uma palavra eficaz, o vento e o mar se tornam inativos (4,39); basta a chegada de Jesus no barco, para que o vento se acalme (6,51). Notar que a salvação é descrita com as mesmas palavras: καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος [e o vento cessou].

Devemos, agora, observar a lógica das quatro ações de poder que compõem esta subseção. Como afirmamos há pouco, em Mc 4,35-5,43, temos um políptico: quatro quadros que refletem as várias dimensões do conflito contra Satã:

- 4,35-41: na natureza, que retorna ao caos (dimensão cósmica);
- 5,1-20: na possessão (ou invasão), que destrói a imagem de Deus impressa no homem (dimensão política);
- 5,25-34: na doença, que torna a mulher impura (dimensão religiosa);
- 5,21-24,35-42: na morte, que abala a fé (dimensão existencial).

Curioso é notar que a técnica da intercalação está também presente nos dois últimos relatos: Jesus está a caminho da casa de Jairo quando a mulher com o fluxo de sangue “rouba” dele uma cura. Tanto quanto no caso da tempestade e do endemoninhado geraseno, o texto intercalado antecipa o sentido do intercalante. Lane assim o exprime: “a cura da mulher que viveu com a ameaça da morte antecipa a cura da menina que está atualmente experimentando a morte. [...] A cura experimentada pela mulher é ela mesma um reverso da morte e uma garantia da ressurreição da filha de Jairo”²⁷.

Além disso, o tema da fé, que estivera ausente no episódio do endemoninhado geraseno (talvez por estarmos em território pagão), reaparece nestes dois últimos quadros. Nas três vezes

²⁷ LANE, op. cit. pp. 189-190.

em que tal tema se faz presente nesta subseção, encontra-se sempre na boca de Jesus:

- 4,41: καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν; [*e disse a eles: “Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?”*].
- 5,34: ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι ὑγιῆς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου. [*Mas ele disse a ela: “Filha, tua fé te salvou! Vai em paz e fica curada deste teu tormento!”*].
- 5,36: ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλοῦμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγῶγῃ· Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε. [*Mas Jesus, ouvindo a palavra que fora pronunciada, diz ao chefe da sinagoga: “Não temas, apenas tem fé!”*].

No episódio da tempestade, trata-se de uma repreensão, enquanto, nos outros dois, temos um encorajamento. Por outro lado, nos dois primeiros casos, temos o milagre já realizado, enquanto, no terceiro, ainda estamos à espera.

Talvez devamos ver, nesses relatos, três aspectos daquela fé que Jesus espera dos discípulos:

- na tempestade acalmada: quem não tem fé fracassa no confronto com os inimigos do Reino de Deus;
- na cura da mulher: a fé impede que a salvação trazida pelo Reino permaneça submissa aos preceitos religiosos;
- na ressurreição da filha de Jairo: mesmo quando os poderes opostos ao Reino parecem ter vencido, a fé dos discípulos pode reverter a situação.

Em conclusão, o estudo do contexto remoto abre-nos a seguinte perspectiva: embora sejam expressões que aparecerão apenas em Mateus e Lucas, Marcos parece querer apresentar Jesus como superior a Salomão (discurso parabólico) e também superior a Jonas, a Elias e a Eliseu (coleção de milagres). O relato da tempestade acalmada inicia o desenvolvimento do segundo aspecto, a saber: Jesus não é somente o Messias da pala-

vra, mas também o Messias da ação, pois repete e supera as ações dos profetas do AT. Com efeito, Jesus realiza os milagres, não mais com a força de Deus, mas por seu próprio poder. Ou, de outra forma, a palavra de Jesus não é apenas plena de sabedoria, mas também plena de poder e eficácia, pois ele tem o mesmo poder criador de Deus, poder este capaz de subjugar as forças demoníacas e de estabelecer uma realidade nova e libertada.

2.4. Exercícios

Começemos com os textos que nos acompanham desde o início:

Antigo Testamento: Gn 39,1-6a; 2Sm 16,5-14; 2Rs 4,1-7; Is 21,1-10; 45,1-7.

Novo Testamento: Mt 11,20-24; 26,6-13; Mc 1; Lc 6,1-11; Rm 11,16-24; Ap 3,1-6.

E mais alguns outros, pois, como diz um ditado, “é a prática que faz o mestre”: Jz 2,11-19; 1Rs 21,17-29; Am 1-2; Mt 8,5-13; Lc 9,18-27.

3. BIBLIOGRAFIA

- ACHTMEIER, P. J. Mark, Gospel of. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992. v. 4. pp. 541-557.
- AGUIRRE MONASTERIO, R. & RODRIGUEZ CARMONA, A. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Ave Maria, 1994.
- BRISEBOIS, M. *Des méthodes pour mieux lire la Bible - l'exégèse historique-critique*. Montréal, SOCABI-Paolines, 1983.
- BULTMANN, R. *Die Gheschichte der Synoptischen Tradition*. 9. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Loyola, 1994.

GNILKA, J. *El Evangelio según San Marcos*. Salamanca, Sígueme, 1986. 2 v.

HARRINGTON, D. J. The Gospel according to Mark. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. London, Geoffrey Chapman, 1990. pp. 596-929.

HUMPREYS, W. L. Novella. In: COATS, G. W. (ed.). *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985. pp. 82-96.

LANE, W. L. *The Gospel of Mark*. reimpr. Grand Rapids, Eerdmans, 1993.

LE DÉAUT, R. La Septante, un Targum? In: ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE. *Études sur le Judaïsme Hellénistique*. Paris, Cerf, 1984. pp. 147-195.

MAINVILLE, O. *A Bíblia à luz da História. Guia de exegese-histórico-crítica*. São Paulo, Paulinas, 1999.

MARXSEN, W. *El evangelista Marcos - Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio*. Salamanca, Sígueme, 1981.

MYERS, C. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo, Paulus, 1992.

PESCH, R. *Il Vangelo di Marco*. Brescia, Paideia, 1980. 2 v.

SCHÜSSLER-FIORENZA, E. Exemplificação do método exegético. In: SCHREINER, J. (ed.). *Palavra e Mensagem*. São Paulo, Paulus, 1978. pp. 497-526.

SIMIAN-YOFRE, H. (ed.). *Metodologia do antigo Testamento*. São Paulo, Loyola, 2000.

SMITMANS, A. Los métodos exegéticos en un ejemplo tomado del Nuevo Testamento: Ap 14. In: SCHREINER, J. (dir.). *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona, Herder, 1974. pp. 195-252.

SOULEN, R. N. *Handbook of Biblical Criticism*. 2. ed. Atlanta, John Knox, 1981.

STECK, O. H. *Exegese des Alten Testaments*. 13. ed. Neukirchen, Neukirchener, 1993.

STENGER, W. *Metodologia Bíblica*. Brescia, Queriniana, 1991.

STRECKER, G. & SCHNELLE, U. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 4. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

TERRY, M.S. *Biblical Hermeneutics*. 4. reimpr. Grand Rapids, Zondervan, Grand Rapids, 1976.

TOV, E. *The Text-Critical use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem, Simor, 1981.

ZENGER, E. *Los métodos exegéticos en un ejemplo tomado del Antiguo Testamento*. In: SCHREINER, J., (dir) *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona, Herder, 1974. pp. 129-194.

ZIMMERMANN, H. *Metodologia del Nuovo Testamento*. Torino, Marietti, 1971. pp. 192-233.

Noções de poética hebraica bíblica

O Zeca está já quase se formando no Conservatório. Mas sempre tem algo novo para aprender. Agora ele está estudando técnicas de harmonia.

“Êta coisinha complicada”: dissonâncias, tônica oitavada, intervalo de quinta aumentada...! Tudo isso para fazer as músicas ficarem com um som mais cheio, mais “redondo”.

... E a Bíblia?

Será que há textos bíblicos nos quais tem importância o som, isto é, aquilo que se ouve quando tais textos são lidos em voz alta? Será que há trechos que o autor elaborou de tal forma a provocar um impacto no leitor e no ouvinte? Será que os autores bíblicos também tinham técnicas para fazer com que o texto não fosse apenas um amontoado de palavras, e sim frases que extraem o pleno significado de cada palavra? Em outras palavras, eles se preocupavam em escrever de forma mais poética?

1. “HOJE A POESIA VEIO AO MEU ENCONTRO...”

Vamos, por fim, tomar alguns contatos com a poesia hebraica bíblica ou clássica. Tanto quanto nas línguas modernas, a essência da poesia na Bíblia encontra-se na densidade ou no uso intenso de conotações, de comparações e de metáforas, mais do que em características formais (rima, métrica etc.). E, nesse sentido, todo o exposto até aqui em nossa *Metodologia* pode, e deve, ser aplicado também a poemas. Análises como a da sintaxe, do estilo, dos gêneros literários, dos *tópoi* nos ajudam a perceber a densidade poética de um texto.

Resta em aberto, porém, a questão da forma, isto é, a da verbalização dos sentimentos do poeta. A bibliografia a respeito é abundante. Nas páginas a seguir, vamos apresentar o resumo de alguns capítulos do excelente manual de W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*¹, livro que recomendamos vivamente para os leitores que desejarem aprofundar a questão.

2. DE NOVO... PROBLEMAS COM A TERMINOLOGIA!

Como não poderia deixar de ser, não há um consenso entre os estudiosos quanto à terminologia a ser empregada na definição dos versos e das partes de um poema. Advogando uma nomenclatura que evite inconsistências e ambigüidades, Watson² propõe:

Hemistíquio = subdivisão do colon, quase sempre correspondendo à metade do comprimento do colon. Sl 69,18:

כִּי־צַר־לִי ִּֿ מְהֵרָה עֲנֵנִי

Porque estou oprimido // depressa, responde-me.

Colon (Estíquio) = uma linha singular na poesia. Temos um “monocolon” quando um único colon constitui uma unidade

semi-independente. Estrofes maiores são denominadas “bicolon”, “tricolon” e assim por diante, segundo o número de cola que a compõem. Os 6,4:

מָה אַעֲשֶׂה־לְךָ יְהוָה *Que farei por ti, Judá?*

Para a identificação dos cola no Texto Massorético, são de grande valia os acentos ou sinais distintivos (pausas).

Monocolon = colon que forma, por si só, uma estrofe no poema, embora não totalmente isolado, isto é, cumpre uma função estrutural (abertura, fecho, clímax, refrão) no conjunto do poema. Um exemplo de monocolon como refrão (conjugado com outros elementos do poema) temos em Os 4,6.8.9.10.11:

נְאֻם־יְהוָה *Oráculo de YHWH.*

Bicolon = um par de linhas ou cola³, geralmente (mas não sempre) paralelas, que formam um todo único ou estrofe. Pr 7,3:

קָשְׂרָם עַל־אֶצְבָּעֶתֶיךָ *Ata-as aos teus dedos.*
כְּחֻבָּם עַל־לִיחַ לְבָבְךָ *escreve-as na tábua do teu coração.*

Tricolon = um conjunto de três cola que formam uma estrofe. Jó 21,8⁴:

זְרָעָם נֹכוֹן *Sua linhagem é estável,*
לְפָנֵיהֶם עֵמָם *seus pais estão com eles*
וַצִּאֲצִיאֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם *e seus renovos perante seus olhos.*

Tetracolon, pentacolon etc. = grupos de quatro, cinco ou mais cola.

Estrofe = unidade de versos constituída por um ou mais cola, considerada como parte do todo maior.

¹ WATSON, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1986.

² Idem, *ibidem*, pp. 11-15.

³ Plural de colon.

⁴ WATSON, *op.cit.* p. 13, n. 5, informa-nos que adota a tradução de DAHOOD, M. *Hebrew-Ugaritic Lexicography (IV)*. *Biblica* 47 (1966): 411.

Stanza = subseção do poema, muitas vezes assinalada com um refrão. Cada *stanza* é constituída por uma ou mais estrofes. 2Sm 1,19-27 é um poema composto por cinco *stanze*:

I	19-20
II	21-22a
III	22b-23
IV	24-25
V	26-27a

Poema = uma unidade independente (perícope) de poesia, tal como um salmo ou um oráculo profético. Jr 9,17-21; Jô 25; Pr 31,10-31 (acróstico).

A fim de clarificar o que acabamos de expor, reproduzimos o seguinte esquema⁵:

HEMISTÍQUIO

COLON *hemistíquio hemistíquio*

BICOLON *colon
colon*

TRICOLON *colon
colon
colon*

ESTROFE *monocolon / bicolon / tricolon (etc.)*

STANZA *estrofe 1
estrofe 2
estrofe 3 (etc.)*

POEMA *stanza I
stanza II
stanza III (etc.)*

⁵ WATSON, op. cit. p. 14.

Note-se que o procedimento que subjaz a essa problemática é a segmentação do texto poético, que, neste caso, recebe o nome de *esticometria* ou, como alguns preferem, *lineação*. Não confundamos, portanto, verso com segmento (linha ou estíquio). Ao aplicarmos os critérios da segmentação anteriormente expostos (capítulo quinto) a uma poesia, veremos que há versos formados por dois ou mais segmentos, isto é, hemistíquios.

Ligado a tudo isso, há ainda um recurso poético muito utilizado, do qual devemos falar: o *anacrusis*. Trata-se de uma sílaba ou palavra no início de uma linha, e que se encontra fora da métrica e do ritmo, e cuja função é abrir a *stanza*, a estrofe ou o poema todo. Sl 33,9:

כִּי	<i>Pois</i>
הוּא אָמַר וַיְהִי	<i>Ele falou e aconteceu,</i>
הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֵד	<i>Ele ordenou e se afirmou.</i>

3. PARALELISMO⁶

Já falamos anteriormente desse recurso literário (como figura de linguagem, no capítulo quinto; como uma das possíveis formas de *māshāl*, no capítulo sexto). Chegou, por fim, o momento de estudá-lo mais profundamente.

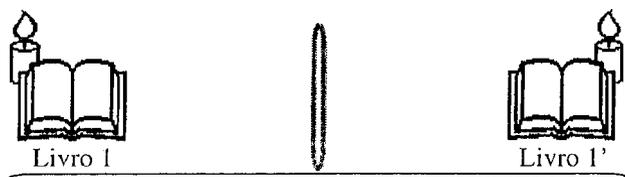
De forma quase unânime, o paralelismo é considerado “a” característica típica da poesia hebraica bíblica. Mas, seria isso correto?

Para responder a tal questão, devemos observar as duas noções fundamentais sobre as quais se apóia o paralelismo: *o signo e a seqüência*.

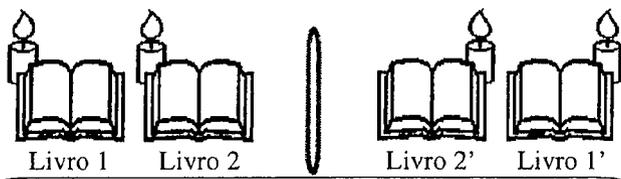
⁶ WATSON, op. cit. pp. 114-159.

3.1. Signo e seqüência

Tomemos como exemplo objetos colocados diante de um espelho: a imagem refletida estará invertida e proporcional à distância entre o espelho e o objeto real. Dizemos que o objeto e a imagem são simétricos entre si.



Consideremos, agora, dois conjuntos dos mesmos objetos diante de um espelho. Temos dois grupos simétricos entre si.



Isso tudo ilustra as duas noções essenciais apenas introduzidas: *signo* (ou *elemento*) e *seqüência*⁷ (ou *ordem*). O *signo* vem indicado pela posição das velas; a *seqüência*, pela numeração dos livros.

No entanto, se ignorarmos o espelho, poderemos, com esses mesmos objetos, obter outras combinações, conforme o uso das duas variantes *signo* e *seqüência*. Vejamos:

⁷ Este termo, no atual contexto, significa "ordem". Não confundir com as "seqüências" ou "blocos" da análise de estrutura literária (capítulo quinto).

a) Paralelismo (congruência própria):

mesmos signos, mesma seqüência.



Jr 51,27:

שֹׂאוּרִים בְּאֶרֶץ	Levantai	um estandarte	<u>sobre a terra</u>
תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּנֹגִים	Tocai	um shofar	<u>entre as nações</u>

b) Quiasmo (congruência reflexiva):

mesmos signos, seqüência invertida.



SI 107,16:

פִּי	Pois	
שִׁבַּר דְּלֹחֹת נְחֹשֶׁת	ele quebrou	portas de bronze,
וּבְרִיחַי בְּרִזְלֵי גַדְעַ	e trancas de ferro	despedaçou.

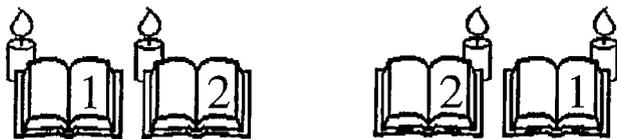
c) Anticongruência própria: signos opostos, mesma seqüência.



SI 85,12 (com inversão no gênero e na semântica):

אֱמֶת מֵאֶרֶץ תִּצְמַח	A verdade (f)	desde a terra (f)	brotará (↑),
וְצֶדֶק מִשָּׁמַיִם יִשְׁקַף	e a justiça (m)	desde o céu (m)	descerá (↓).

d) Anticongruência reflexiva (quiástica):
signos opostos, seqüência invertida.



Sl 37,30 (com inversão do gênero: m-m-f//f-f-m):

פִּי־צַדִּיק יְהַנֶּה חֻכָּמָה A boca (m) do justo murmura (m) a sabedoria (f),
וּלְשׁוֹנוֹ תִּדְבֵּר מִשְׁפָּט e sua língua (f) fala (f) da justiça (m).

Compreende-se, portanto, por que não podemos simplificar as coisas. O paralelismo não é “o” aspecto característico da poesia hebraica. Nela, mais do que rimar os sons, quer-se “rimar” as idéias ou os conceitos. Para tanto, utilizam-se várias analogias matemáticas (ou melhor, geométricas), dentre as quais está o paralelismo, como uma das possíveis combinações *signo-seqüência*.

Além disso, devemos observar que quanto maior o número de signos (elementos) utilizados, maiores serão as possibilidades de variar a seqüência (ordem), ou mesmo de aglutinar duas ou mais das combinações desse elenco.

3.2. Exercícios

Vamos praticar um pouco. Procuremos identificar qual combinação *signo-seqüência* temos nos seguintes versículos pinçados:

Is 5,7b:

וַיִּקְוֶה לְמִשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׁפַּח Ele esperava pelo direito, mas eis o crime,
לְצַדִּיקָה וְהִנֵּה צָעָקָה pela justiça, mas eis o clamor (dos oprimidos).

Jó 8,3:

הֲאֵל יַעֲוֶה מִשְׁפָּט Acaso Deus falseia o direito?
וְאִם־שֹׁדֵד יַעֲוֶה־צְדָקָה: Ou o Poderoso falseia a justiça?

Pr 7,21:

הִטְתּוּ בְּרַב לְקַחָהּ Ela o seduz com sua grande persuasão,
בְּחַלְקֵךָ שִׁפְתֶיהָ תִּדְרִיחֵנִי: com a sedução de seus lábios o arrasta.

Is 22,22:

וְנָתַתִּי מִפֶּתַח בֵּית־דָּוִד עַל־שִׁכְמוֹ Colocarei a chave da casa de Davi sobre seu ombro,
וּפְתַח וְאֵין סָגַר e ele abrirá e ninguém fechará,
וְסָגַר וְאֵין פִּתְחָה: e ele fechará e ninguém abrirá.

Hab 3,18:

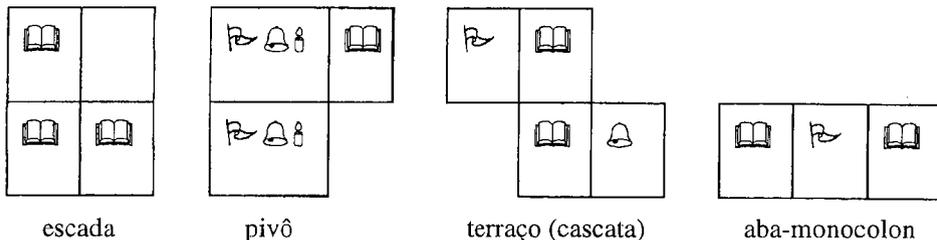
וְאָנִי בִיהוָה אֶעְלוֹזָה Mas, por causa de YHWH, alegrar-me-ei,
אֲגִילָה בְּאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל exultarei no Deus meu salvador.

Sl 33,4:

כִּי־יֵשֶׁר דְּבַר־יְהוָה Pois é reta a palavra de YHWH
וְכָל־מַעֲשָׂהוּ בְּאֱמוּנָה: e todas as suas obras são verdadeiras.

3.3. Alguns casos especiais

Muitas vezes, o poeta consegue fundir outros recursos às combinações *signo-seqüência*, de modo a atingir uma elaboração mais sofisticada. Começemos com alguns diagramas. Uma ilustração gráfica será melhor do que palavras para dar-nos uma idéia das estruturas formais resultantes. Depois, poderemos constatar como isso se concretiza no texto bíblico.



a) Escada: Jz 5,3

אֲנֹכִי לַיהוָה אֲשִׁירָה *Eu, a YHWH, eu cantarei.*
 אֲזַמְּרָה לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל *Louvarei a YHWH, o Deus de Israel.*

b) Pivô: Jr 51,31

רֵץ לַקְּרֹאֲתֵיךְ וְרוּץ *O estafeta ao encontro do estafeta corre,*
 וּמְגִיד לַקְּרֹאֲתֵיךְ *e o mensageiro ao encontro do mensageiro.*

c) Terraço (cascata): Jz 5,23

כִּי *Pois*
 לֹא־בָאוּ לְעֹזְרֹת יְהוָה *não vieram para socorrer YHWH,*
 לְעֹזְרֹת יְהוָה בַּגְּבוּרִים *para socorrer YHWH com os guerreiros.*

d) Aba-monocolon: Sl 57,2

חַנּוּנֵי אֱלֹהִים חַנּוּנֵי *Misericórdia de mim, ó Deus, misericórdia de mim!*

3.4. Exercícios

Continuemos colocando à prova nossa veia poética, com os seguintes textos:

Ez 32,13:

וְלֹא תִדְלַחֵם רֶגֶל־אָדָם עוֹד *E não as turvará o pé do homem novamente (mais)*
 וּפְרָסוֹת בְּהֵמָה לֹא תִדְלַחֵם *e os cascos dos animais não as turvarão*

Ecl 1,2⁸:

הַבֵּל הַבְּלִים אָמַר קְהֵלֶת *Mentira das mentiras, diz o pregador,*
 הַבֵּל הַבְּלִים הַכֹּל הַבֵּל *Mentira das mentiras, tudo é mentira!*

Ct 2,15:

אֲחֻזּוּ־לָנוּ שׁוּעָלִים *Capturai-nos as raposas,*
 שׁוּעָלִים קְטַנִּים *as raposas pequeninas,*
 מְחַבְּלִים בְּרָמִים *que invadem as vinhas*
 וַיִּכְרְמֵנוּ סְמֹרֶר *pois nossas vinhas estão em flor.*

2Sm 19,1a:

בְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנֵי *Meu filho, Absalão, meu filho!*

Sl 114:

בְּצֵאתָ יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם *Quando saiu Israel do Egito*
 בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לְעֹז: *e a casa de Jacó de um povo bárbaro,*
 הַיְתָה יְהוּדָה לְקָרְשׁוֹ *Tornou-se Judá seu santuário,*
 יִשְׂרָאֵל מִמִּשְׁלֹחַיָו: *Israel seu domínio.*

⁸ Nossa tradução leva em conta dois dados. Primeiro, o próprio termo hebraico הַבֵּל. Normalmente, este vocábulo é traduzido por “ vaidade”. Seu significado, porém, é bem mais amplo: vapor, névoa, nevoeiro, fumaça, sopro, fôlego, vento impalpável, o vazio, o que se dissolve (não é à toa que, em Gn 4,2-9, o nome do primeiro homem a morrer é הַבֵּל [Hebel (Abel) = alguém que não vai durar muito tempo...]). Em consequência, vários textos utilizam הַבֵּל em referência aos ídolos (Dt 32,21; 2Rs 17,15; Is 30,7; Jr 2,5), a fim de caracterizá-los como nulidade, mentira, falsidade, o absurdo, o enganoso. Segundo, o escopo do livro do Eclesiastes: provar que a Teologia da Retribuição carece de bases sólidas. Como não se cansará de afirmar ao longo de sua obra, tendo submetido os dogmas da sabedoria tradicional ao crivo de sua experiência pessoal, o sábio é levado a assumir a postura crítica do ceticismo. Afirmamos, portanto, que a tese fundamental expressa na inclusão הַבֵּל הַכֹּל הַבְּלִים [mentira das mentiras, tudo é mentira] (Ecl 1,2; 12,8; mas também repetida variadamente cá e acolá em todo o livro) se refere à tradicional doutrina retributiva: a Teologia da Retribuição é הַבֵּל הַבְּלִים [mentira das mentiras, o maior dos enganos, uma falsidade tremenda, um absurdo excessivamente grande], הַכֹּל הַבֵּל [é tudo / tudo é mentira, é o total engano, é a completa falsidade, é o absoluto absurdo].

הַיָּם רָאָה וַיִּנָּס	<i>O mar viu e fugiu,</i>
הַיַּרְדֵּן יָסַב לְאַחֲוֹר:	<i>o Jordão voltou para trás.</i>
הַהָרִים רָקְדוּ כְּאֵילִים	<i>As montanhas saltaram como cordeiros,</i>
וְגִבְעוֹת כְּבָנֵי-צֹאן:	<i>as colinas como cabritos.</i>
מִה־לֵּד הַיָּם כִּי תִנוּס	<i>Que tens, ó mar, pois foges?</i>
הַיַּרְדֵּן תִּסָּב לְאַחֲוֹר:	<i>Por que, Jordão, voltas para trás?</i>
הַהָרִים תִּרְקְדוּ כְּאֵילִים	<i>As montanhas, saltais como cordeiros?</i>
וְגִבְעוֹת כְּבָנֵי-צֹאן:	<i>As colinas como cabritos?</i>
מִלִּפְנֵי אֲדוֹן חוֹלֵי אֶרֶץ	<i>Diante da face do Senhor trema a terra,</i>
מִלִּפְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב:	<i>Diante da face do Deus de Jacó.</i>
הַחֲפָכִי הַצּוֹר אֲנִים-מַיִם	<i>Aquele que torna a rocha em pântano,</i>
חֲקָמִישׁ לְמַעַיְנֵי-מַיִם:	<i>a pedra em fonte de água.</i>

4. PROCEDIMENTOS POÉTICOS⁹

Vejamos, por fim, alguns recursos literários utilizados pelos poetas veterotestamentários.

a) Repetição:

Trata-se da reiteração ou da duplicação de sons (aliteração, assonância, rima, jogos de palavras), de palavras (palavras-chave, quiasmos, expressões), de frases (*cola*) completas (refrão, antífona, inclusão). Is 28,10¹⁰:

כִּי	<i>Pois</i>
צֹו לְצֹו	<i>Ordem sobre ordem,</i>
צֹו לְצֹו	<i>Ordem sobre ordem,</i>
קֹו לְקֹו	<i>regra sobre regra,</i>
קֹו לְקֹו	<i>regra sobre regra,</i>
זְעִיר שָׁם	<i>um pouco ali,</i>
זְעִיר שָׁם	<i>um pouco ali.</i>

Outros exemplos: Jz 5,12; Is 52,1; Ecl 1,5.

b) Inclusão:

Como vimos, ao tratarmos da delimitação do texto (capítulo terceiro), temos uma inclusão quando a mesma palavra ou frase, presente no início da *stanza* ou do poema, reaparece no final. O texto fica, assim, enquadrado e nitidamente delimitado. Sl 103,1.22:

בְּרַכֵּי נַפְשֵׁי אַחֲיֵיהֶןָ *Bendiz, ó minha alma, a YHWH.*

Outros exemplos: Sl 150,1.6; Jr 5,21; 1Sm 2,1.10.

Em alguns casos, temos inclusão também dentro de um único versículo. Is 29,9:

שָׁכְרוּ וְלֹא-יִנְיִן *Estão bêbados, mas não de vinho;*
נָעוּ וְלֹא שָׁכְרוּ *Cambaleiam, mas não estão bêbados.*

c) Palavra-chave:

Trata-se de uma questão de julgamento, não tanto de estatística (frequência). Pode ser uma palavra dominante (סִירָ [caldeirão], em Ez 24,3-13), uma palavra repetida (קוֹל [voz], em Sl 29) ou um tema (o *tempo* é o pano de fundo em Sl 90, mas o vocábulo עֵת [tempo] jamais é utilizado em tal poema).

d) Refrão:

Palavra, linha ou estrofe que se repete com função estrutural. Ct 2,7 (=3,5; 5,8):

הַשְּׁבַעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַיִם *Eu vos conjuro, filhas de Jerusalém, ...*

Outro exemplo: Is 9,11 (=9,16.20; 10,4).

e) Alusão:

É a referência a outro texto, por vezes extra-bíblicos: Is 9,3 alude a Jz 7,15-25:

כִּי	<i>Pois</i>
אֶת־עַל סִבְלוֹ וְאֵת מִטָּה שְׂכָמוֹ	<i>o jugo de sua carga e o bastão de seus ombros</i>
שָׁבַט הַנִּגְשׁ בּוֹ	<i>o bastão do seu opressor</i>
הַחֲתָתָ כְּיוֹם מִדְיָן	<i>tu o quebraste como no dia de Midian.</i>

⁹ WATSON, op. cit., pp. 273-348. Cf. o excelente BULLINGER, E. W. & LACUEVA, F. *diccionario de figuras de Dicción usadas en la Biblia*. Terrassa, CLIE, 1985.

¹⁰ Texto de difícil tradução. Na realidade, as palavras foram escolhidas apenas por sua sonoridade.

Outros exemplos: Mi 7,3 faz alusão a Jz 9; Sf 1,3 faz alusão a Gn 1,26 e a cosmogonias (mitos da criação) em geral.

f) Elipse:

Quando se omite um elemento (uma ou mais palavras) exigido pelo contexto. Os 5,8:

תקעו שופר בנגבה *Tocai o shofar em Gabaá,*
הצצרה ברמה *— a trombeta em Ramá.*

Outros exemplos: Jr 22,10; Nm 23,19a; Mi 7,1b; Is 38,18.

g) Ironia:

Quando se diz o oposto do que deve ser entendido. Pode ser verbal (quando se diz o contrário do que se pensa) ou dramática (quando apresenta uma ação cujo resultado é o contrário do planejado ou quando o leitor conhece e compreende a situação, mas o personagem não).

Ironia verbal. Sl 114,5-6 (cf. vv. 3-4):

מהלך הים כי תנוס *Que tens, ó mar, pois foges?*
היירדן חסב לאחור: *Por que, Jordão, voltas para trás?*
ההרים תרקדו כאילים *As montanhas, saltais como cordeiros?*
גבעות כבני צאן: *As colinas como cabritos?*

Outros exemplos de ironia verbal: Am 4,4-5; Mi 2,6.11.

Ironia dramática. Ecl 10,3¹:

וְנִם־בְּדֶרֶךְ פְּשָׁה־סָבֵל הַלֵּךְ *E mesmo pelo caminho pelo qual o estulto anda,*
לְבוֹ חָסֵר *seu discernimento falha,*
וְאָמַר לְכָל־ *e ele diz a respeito de todos:*
סָבֵל הוּא *“ele é um estulto”.*

Outros exemplos de ironia dramática: Jr 14,6; Jz 5,30.

h) Oxímoro:

Trata-se da combinação de duas palavras ou de duas expressões semanticamente incompatíveis. Desta forma, realça-se determinado aspecto de uma situação ou coisa, para, a seguir, negá-lo. Pr 28,19:

עבד אדמחו ישבע לחם *Quem cultiva sua terra sacia-se de pão,*
וּמְרִדֵי רִקִּים יִשְׁבַּע־רִישׁ *mas quem persegue o vazio sacia-se de pobreza.*

Outros exemplos: Jr 22,19; Os 10,1; 12,12; Pr 17,26.

i) Abstrato por concreto:

Um termo abstrato adquire um significado concreto. Is 3,25:

מִחֵיךְ בַּחֶרֶב יִפְלוּ *Teus varões pela espada cairão,*
וּגְבוּרְתֶךָ בְּמִלְחָמָה *e tua força (isto é, teus heróis) na guerra.*

Outros exemplos: Pr 22,12; Sl 36,12; 37,28.

j) Hipérbole:

Um exagero (referente a tamanho, números, perigo, poderes, fertilidade etc.) expresso por termos da linguagem comum. Sl 5,10:

קִבְר־פֶּתוּחַ גְּרוֹנִים *Um sepulcro aberto é sua garganta.*

Outros exemplos: Os 12,12; Sl 69,5; Ct 1,4b.8b.

k) Merismo:

Eis outra figura literária à qual já havíamos nos referido anteriormente (capítulo quinto). É uma fórmula abreviada para exprimir totalidade. Há quatro tipos de merismos:

- lista seletiva ou merística (enumeram-se algumas partes para se referir ao todo: Os 4,3; Sl 146,6-9);
- expressão polar (usam-se os extremos para se falar do todo: Sl 95,5; 50,13; Jó 29,8);
- quiasmo (congruência reflexiva: Is 10,4a; Ez 17,27);
- paralelismo antitético do gênero (anticongruência própria: Sl 98,5-6; Is 41,4; Pr 22,17).

¹¹ Versículo com tradução e interpretação discutíveis. GINSBURG, C. D. *Cohemoth*. London, Longman, 1861. p. 426, defende que, se o sentido fosse “diz a todos que ele mesmo é estulto”, a frase seria *הוא סבל כל* [que ele é estulto] ou *אני סבל* [eu sou um estulto]. GLASSER, E. *O processo da felicidade por Coélet*. São Paulo, Paulinas, 1975. p. 189, por sua vez, evocando outro texto (2,2), faz notar que a construção *ל אמר* tem o sentido de “dizer de, a respeito de”.

Vejam apenas Os 4,3 (lista seletiva ou merística):

בְּחַיַּת הַשָּׂדֶה *Com as feras do campo*
וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם *e com as aves do céu*
וְגַם דְּגַי הַיָּם יִאֲסָפוּ *e também os peixes do mar serão retirados.*

l) Hendíadis:

Dois substantivos ou dois verbos ligados por uma conjunção, a fim de exprimir uma idéia simples mas, ao mesmo tempo, complexa. Os dois elementos envolvidos não devem ser considerados em separado, e sim combinados. Sl 42,5:

בְּקוֹל־רִנָּה וְתוֹרָה *Com voz de alegre ação de graças*
(literalmente: *Com voz de alegria e ação de graças*).

Outros exemplos: Sl 42,3; 78,56; Ex 15,2; Jó 12,4; Os 7,15.

m) Fórmula quebrada:

Quando os termos que compõem uma expressão ou uma frase já consagrada pelo uso são redistribuídos em duas linhas paralelas. Pr 1,11:

נִאֲרָבֵה לְדָם *Espreitemos o sangue,*
נִצְפְּנָה לְנִקְי חַנּוּם *embosquemos o inocente sem nenhuma razão.*

Outros exemplos: Is 27,2-3; Nm 24,4, Pr 11,1.

n) Enjambment

Normalmente, o fim de um colon coincide com o fim gramatical da sentença. Isso é assinalado com a pontuação apropriada (ponto final, ponto de interrogação etc.) Entretanto, há versículos em que a frase não termina com o colon, mas “escorrega” para o seguinte. Tal recurso chama-se *enjambment*. Sua função é tornar o discurso mais próximo ao ritmo natural da fala e quebrar a monotonia das linhas pontuadas. Lm 1,7:

רְאוּהָ צָרִים שָׁחֲקוּ *Viram-na seus inimigos, riram-se*
עַל מִשְׁבַּתָּהּ *de sua destruição.*

Outros exemplos: Jó 4,8; 13,7; Sl 32,5; 59,8; 129,4.

o) Identificação tardia:

Primeiro se descrevem as características ou as ações de alguém, que só será identificado mais tarde (às vezes, dois ou três cola à frente). Sl 34,18-19:

צָעֲקוּ וַיהוָה שָׁמַע *Eles clamam e YHWH os escuta,*
וּמִכָּל-צָרוֹתָם הִצִּילָם *e de todas as suas angústias ele os liberta.*
קָרוֹב יְהוָה לְנִשְׁבָּרֵי-לֵב *Próximo está YHWH dos corações quebrantados*
וְאֶת-דְּכַאֲרוֹתָ יוֹשִׁיעַ *e os espíritos abatidos ele salva.*

Outros exemplos: Sl 110,2; Jr 5,30-31.

p) Questão retórica:

Pergunta para a qual já se sabe a resposta. Por isso, não há necessidade de se responder. Por vezes, temos não uma única, mas uma série, tal como em Jó 6,30 (duas):

הֲיִשְׁבַּלְשׁוּנִי עוֹלָה *Acaso há em minha língua iniquidade?*
אִם-חֲפִי לֹא-יִבִין הַדּוֹת *Ou o meu palato não pode discernir as desgraças?*

Outros exemplos: Jl 1,2; Is 10,9.15; Jr 2,14.31 (série de três); Am 3,3-6 (série de sete); Is 66,7-9 (série de oito); Jó 40,24-31 (série de dezesseis).

q) Variação no Lastro:

No paralelismo, os dois cola devem estar balanceados. Se um elemento do primeiro colon falta no segundo, esta ausência deve ser compensada pelo alongamento de outro componente. Jz 5,28:

מִדּוּעַ בָּשַׁשׁ רֶכְבוֹ לְבוֹא *Por que tarda seu carro a vir?*
מִדּוּעַ אֶחָרוּ פָּעַמִּי מִרֶכְבוֹתָיו *Por que demoram os tropéis de seus carros?*

Outros exemplos: Nm 21,18; Jz 5,19 (invertido); Sl 146,10; Os 4,13; Is 5,2.

5. EXERCÍCIOS

Os textos poéticos da Bíblia sempre nos atraem. Talvez o leitor já tenha seu salmo preferido, ou mesmo outro poema bíblico, ao qual gostaria de aplicar o exposto neste capítulo. Com certeza, é um bom começo, pois já existe uma ligação afetiva com o texto. Em todo caso, gostaríamos de recomendar os seguintes: Sl 2; Is 40,1-8; Jó 28; Ct.

6. BIBLIOGRAFIA

BULLINGER, E. W. & LACUEVA, F. *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*. Terrassa, CLIE, 1985.

WATSON, W. G. E. *Classical Hebrew Poetry*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1986.

Capítulo 10

Outras leituras

Um dia o Zeca foi passear pelo centro na cidade. Entrou numa loja de discos, só por curiosidade. Que susto ele tomou! Não podia acreditar: encontrou, lá, um disco com músicas clássicas tocadas em ritmo de rock, e outro com música popular brasileira cantada em estilo gregoriano.

O Zeca então começou a se perguntar: será que existe mais de um jeito de ler uma partitura e de tocar uma música?

... E a Bíblia?

Será que existe mais de uma maneira de ler a Sagrada Escritura? Será que nossos interesses podem mudar nossa interpretação?

1. A SAGRADA ESCRITURA TEM SETENTA FACES

Segundo a tradição judaica, “a Torah tem setenta faces”. Com tal afirmação, os rabinos querem dizer que nenhum comentário será capaz de esgotar o sentido da Torah, uma vez que ela é divina. Quanto mais interpretações para o mesmo texto, tanto melhor!

Tudo o que foi exposto, até o momento, neste livro, é apenas UM entre outros métodos de leitura da Bíblia. Um método que não quer substituir nem invalidar os demais. Antes, quer oferecer fundamentos e novas pistas para outras leituras, principalmente para as realizadas na América Latina, de cunho mais engajado.

Este e o próximo capítulo de nosso livro querem, precisamente, oferecer-nos uma visão panorâmica de outros métodos de interpretação bíblica.

Vamos começar discutindo, ainda que brevemente, a problemática do fundamentalismo. Depois, passaremos a cinco outras leituras. Elas estão agrupadas segundo o tipo de abordagem que fazem do texto bíblico, a saber, duas leituras baseadas na Tradição (Leitura judaica e Leitura patrística) e três leituras de tipo contextual (Leitura popular, Leitura feminista e Leitura Sócio-Antropológica).

Para tanto, contamos com a preciosa colaboração de colegas biblistas, que trabalham o texto bíblico na linha das leituras que introduzirão. Já o fato de serem cinco formas diferentes de ler a Bíblia apresentadas por diferentes professores nos indica que estaremos diante de estilos diferentes. Há no entanto algo comum entre as colaborações que vêm a seguir. Visto que cada uma dessas leituras mereceria um volume à parte, se quiséssemos expor, passo a passo, seus pressupostos, sua metodologia e exemplos de textos bíblicos interpretados, teremos aqui somente uma introdução a cada uma dessas leituras.

No entanto, devemos fazer uma exceção à Leitura Sócio-Antropológica, pois julgamos oportuno e necessário aproveitar a publicação deste livro para tratar com maior profundidade dos pressupostos teóricos e ideológicos desse método de leitura tão

difuso atualmente e muito em voga na América Latina, mas, infelizmente, nem sempre praticado com a seriedade e o rigor científicos necessários. Com isso, a Leitura Sócio-Antropológica recebeu uma tratamento diferente e bem mais extenso em relação às outras quatro, levando-nos a reservar para ela um capítulo exclusivo.

Esperamos que essas abordagens sejam também provocativas e incentivem o leitor a aprofundá-las recorrendo, principalmente, às bibliografias utilizadas e recomendadas por cada um dos autores.

2. LEITURA FUNDAMENTALISTA

Embora nosso interesse seja a leitura fundamentalista da Bíblia, precisamos começar notando que o fundamentalismo é algo bem mais amplo do que uma simples postura hermenêutica diante dos livros sagrados. E não obstante esteja, hoje, presente também no Islamismo, no Judaísmo, no Hinduísmo, no neoconfucionismo e em outras seitas asiáticas radicais e extremistas, o fundamentalismo teve seus inícios entre os cristãos protestantes nos Estados Unidos e no Canadá, no período imediatamente posterior à Primeira Guerra Mundial. Suas raízes, no entanto, remontam à ortodoxia confessional do século XVIII.

2.1. O fundamentalismo

O tema é, sem dúvida, bastante complexo e não é nossa pretensão esgotá-lo aqui. Cada vez mais, sociólogos, antropólogos, psicanalistas, historiadores e estudiosos da religião se interessam por esse fenômeno que tende a crescer em períodos de incerteza, ocasionados por mudanças sociais, econômicas, culturais e políticas, a serem enfrentadas tanto pela coletividade como pelo indivíduo. Com efeito, Shupe e Hadden definem “em termos extremamente simples” o fundamentalismo como “um movimento que visa recuperar a autoridade sobre uma tradição sa-

grada que deve ser reintegrada como antídoto contra uma sociedade que se soltou de suas amarras institucionais”¹.

Em quase todas as línguas, o termo “fundamentalismo” evoca as idéias de reacionário, antimoderno, conservador, contrário à evolução da ciência, adverso a novas idéias, literalista e até paranóide.

Em uma abordagem psiquiátrica, Hole confronta fundamentalismo, dogmatismo e fanatismo e procura distinguir estes três fenômenos tão aparentados. A atitude fundamentalista é entendida como “a orientação para um *valor* ou uma *idéia básica* que tem que ser *perfeccionisticamente protegida*; além disso, o medo de perder esse valor mediante compromissos” e caracteriza-se “pela necessidade de:

- embasamento (*Verankerung*),
- identificação clara,
- perfeccionismo,
- simplicidade”².

2.2. Fundamentalismo e Bíblia

Após essas premissas, podemos retornar à temática que nos interessa e fazer algumas ponderações breves e sumárias.

O fato de se ler a Bíblia de forma fundamentalista, isto é, acentuar e aferrar-se à autoridade absoluta da Escritura entendida como inspirada e infalível, reflete uma atitude, uma tomada

de posição diante da vida e da conjuntura social. Em um mundo sempre mais complexo, incoerente, plurifacetado e em mutação, a busca de valores simples, coerentes, unitários e perenes acaba excluindo os pontos de vista diferentes.

A honestidade científica nos leva, porém, a reconhecer que um fenômeno tão ligado à subjetividade humana adquire manifestações bastante complexas e variadas (mesmo especificamente quanto à leitura da Bíblia), decorrentes de uma “atitude fundamentalista”, presente em maior ou menor grau e, por vezes, inconsciente e bem articulada. Em outras palavras, tratar o fundamentalismo de modo simplista e descartá-lo *a priori* como característico de indivíduos afetiva e intelectualmente inferiores ou perturbados seria encarar o fundamentalismo fundamentalisticamente.

Devemos, portanto, focar as variadas facetas da atitude fundamentalista quanto à leitura da Bíblia. A primeira delas é a dificuldade em lidar com a complexidade do texto bíblico e o pluralismo de idéias e de teologias por ele propostas, o que leva a uma rejeição. Para o fundamentalista, a Palavra de Deus está livre dos erros e das incoerências próprias da palavra humana. As limitações culturais, lingüísticas e científicas dos hagiógrafos são minimizadas, quando não descartadas, pois os autores/redatores agiram sob a divina inspiração, capaz de remover e superar todos os obstáculos.

A segunda pode ser definida como realismo ingênuo³. O leitor fundamentalista julga desnecessário interpretar o escrito e tende a ignorar outras possíveis significações e as variadas perspectivas de abordagem do mesmo texto. Para tal leitor, o sentido é claro e está claramente expresso em palavras perfeitamente adequadas. Questionado acerca das dificuldades e das várias opções de uma tradução, o realista ingênuo dirá que, mesmo no original, o sentido é claro e, portanto, também a tradução o será. E qualquer tradução divergente daquela que tal leitor acredita ser autêntica será tida como falsificação realizada por gente mal-intencionada.

¹ SHUPE, A. & HADDEN, J. (eds.). *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. v. III. New York, Paragon, 1989. p. 111. Citado por COLEMAN, J. A. Fundamentalismo global - Perspectivas sociológicas. *Concilium* 241 (1992/3): 55. Este número da revista *Concilium* teve como título *Fundamentalismo: um desafio ecumênico* e foi inteiramente dedicado à problemática. Trata-se de um excelente ponto de partida para quem deseja aprofundar o assunto.

² HOLE, G. Fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo - Perspectivas psiquiátricas. *Concilium* 241 (1992/3): 37. (itálicos do autor).

³ Atitude epistemológica que considera as idéias, os conceitos e as palavras como descrições verdadeiras, transparentes e não problemáticas da realidade. Uma exposição breve e bem humorada da questão encontra-se em CARRAHER, D. W. *Senso-crítico: do dia-a-dia às ciências humanas*. São Paulo, Pioneira, 1983. pp.100-101.

A terceira faceta disfarça a atitude fundamentalista sob a égide da confessionalidade e se manifesta quando determinada doutrina ou teologia se utiliza do texto bíblico para comprovar seus dogmas. O texto bíblico, visto como linear, coerente e harmônico, torna-se um tesouro de argumentos que corroboram o credo e a doutrina de um grupo. Típico desse expediente é a utilização de variados versículos, que foram pinçados de seus contextos e sem levar em consideração a questão do gênero literário, para comprovar um artigo da fé e motivar ou legitimar um comportamento.

A confessionalidade se desdobra em espiritualidade. Bem mais numerosos que os fundamentalistas crassos e declarados são os que abdicam do senso crítico e da própria capacidade de buscar sentidos novos para as perícopes bíblicas e se deixam conduzir acriticamente por líderes e movimentos espirituais. Esses leitores interpretam o texto bíblico sempre da mesma perspectiva, normalmente de cunho moralizante, e descartam (ao menos para a própria vivência) a possibilidade de interpretações baseadas nas ciências bíblicas. Quando muito, aproveitam-se das conclusões e dos questionamentos dos estudiosos apenas para comprovar as interpretações que já operavam anteriormente, mas rejeitam tudo o que coloca em dúvida uma leitura já assumida e tida como o sentido evidente e claro do texto.

Por fim, a última faceta do fundamentalismo aponta para a própria ciência bíblica. Mesmo entre os exegetas, não pode haver um “fundamentalismo”? Não falamos apenas das pesquisas históricas, arqueológicas, antropológicas etc., que se empenham em provar a historicidade dos relatos bíblicos. Falamos de algo bem mais sutil. Em vez de dar a liberdade ao texto para que diga o que quer (ou o que pode), a atitude fundamentalista pode levar o exegeta a realizar uma trapaça metodológica, que pode ser assim definida: não é a “interpretação” que abre o texto e sim o texto que comprova a “interpretação”. O termo “interpretação” aparece entre aspas, pois não se trata mais de uma verdadeira interpretação, e sim de uma abordagem pseudocientífica: o que deveria ser provado é utilizado como pressuposto. Em decorrência, não importa qual o texto — se do Antigo ou do Novo

Testamento, se um Salmo ou uma perícopa tirada da epístola de Tiago, se uma lei do Deuteronômio ou a genealogia de Jesus no evangelho de Mateus —, ele será sempre lido de modo a confirmar determinada “interpretação”. Imaginemos um estudioso da Sagrada Escritura que adota somente uma teoria ou uma linha de interpretação e que força os textos para fazê-los concordar com as idéias que quer provar. Não haveria nisso uma manifestação de fundamentalismo? Em outras palavras, só porque utilizamos o Método Histórico-Crítico, ou fazemos uma leitura feminista, ou realizamos estudos sócio-antropológicos, isso significa que tenhamos superado a atitude fundamentalista?

2.3. Bibliografia

- BARR, J. A compreensão fundamentalista da Bíblia. *Concilium* 158 (1980/8): 87-93
- COLEMAN, J. A. Fundamentalismo global - Perspectivas sociológicas. *Concilium* 241 (1992/3): 53-64.
- HOLE, G. Fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo - Perspectivas psiquiátricas. *Concilium* 241 (1992/3): 36-52.
- SUAIDEN, S. O Fundamentalismo na leitura da Bíblia. *Cadernos de Teologia*⁴ 2 (1996): 28-37.

⁴ Publicação semestral do Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP).

3. LEITURAS BASEADAS EM UMA TRADIÇÃO

3.1. Leitura judaica⁵

Vitório Maximino Cipriani*

A expressão “Leitura Judaica da Escritura” possui alguns pressupostos indispensáveis, os quais apresentamos, resumidamente, a seguir⁶:

1. Por “Escritura” entende-se o que no mundo cristão é comumente, embora não corretamente⁷, designado por “Antigo Testamento”.

2. Há um cânone chamado “hebraico” da Escritura, a Bíblia hebraica, que deve ser distinguida da *Septuaginta* ou LXX, a Escritura grega, quanto aos livros contidos e à razão de sua ordem.

3. Com base na crença de que essa Escritura (hebraica) é a Palavra de Deus escrita, nasce e desenvolve-se, a partir da volta do Exílio da Babilônia, a convicção de que essa Palavra escrita deve, precisa e, mesmo, pede para ser atualizada, mediante a leitura e re-leitura ao longo dos tempos. Estabelece-se assim, para a comunidade judaica, uma outra fonte de autoridade que acompanha, comenta, interpreta e, eventualmente, inclui a Palavra escrita. Trata-se da Palavra oral. A Tradição judaica, antes mesmo do Novo Testamento, fala, portanto, na Torah escrita (Escritura) e na Torah oral (comentário, interpretação). Ambas constituem “toda a Torah”, como as fontes, a autoridade da Revelação, o Sinai.

⁵ Seguirei, fundamentalmente, o trabalho de AVRIL, A. C. & LENHARDT, P. *La Lettura Ebraica della Scrittura*. 2. ed. Magnano, Qiqajon, 1989.

* Especialista em Línguas Bíblicas pelo Instituto Ratisbone de Jerusalém. Professor de Hebraico Bíblico na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo. Consultor da edição em português da *Bíblia - Tradução Ecumênica (TEB)*.

⁶ É meu dever prevenir o leitor quanto à natureza absolutamente esquemática da exposição. A falta de exemplos, principalmente no que diz respeito à Leitura-Comentário e à Leitura-Busca (*Midrash*), deve-se à exigüidade de espaço.

⁷ O próprio Novo Testamento emprega a expressão “Antigo Testamento” uma única vez, em 2Cor 3,14.

4. Esta relação entre Palavra escrita e Palavra oral acontece, até hoje, entre os Judeus, em diversos momentos e maneiras:

- na liturgia;
- na leitura-comentário;
- na leitura-busca.

3.1.1. Liturgia: lendo o texto da Escritura

Quando falamos em liturgia sinagoga, devemos ter em mente que não nos referimos apenas ao ofício religioso realizado na casa de oração. O ofício é, sem dúvida, o centro da liturgia, mas ele faz parte de um quadro bem mais amplo, que envolve outros momentos que o preparam e o prolongam.

São quatro os modos litúrgicos em que a comunidade sinagoga emprega a Escritura⁸:

- a) a leitura solene e contínua no ofício sinagoga;
- b) a leitura de textos escolhidos como prolongamento do ofício;
- c) a leitura de textos escolhidos para preparar a oração;
- d) textos escolhidos que integram a oração.

a) A leitura solene e contínua no ofício sinagoga:

Segundo a Literatura Rabínica (*jMegillah*⁹ 4,1; 75a) e o Novo Testamento (At 13,15; 15,21), a leitura regular e contínua da Torah (Pentateuco), na liturgia sabática e nas Festas, remonta aos tempos de Moisés.

⁸ Cf. AVRIL & LENHARDT, op. cit. p. 20.

⁹ Tratado *Megillah* na versão do *Talmud de Jerusalém*. Este texto diz: “Moisés instituiu, em Israel, a leitura da Torah para os sábados e os dias de festa, as luas novas e os dias semi-festivos, como se diz: ‘E Moisés falou a respeito dos encontros festivos (*mo’adim*) do Senhor aos filhos de Israel’ (Lv 23,44). Esdras instituiu em Israel a leitura da Torah para as segundas e as quintas-feiras, bem como para o sábado, no ofício da tarde”. (AVRIL & LENHARDT, op. cit. p. 21).

Atualmente, tanto nas comunidades judaicas como nas samaritanas, a leitura completa da Torah (Pentateuco) se cumpre no decurso de um ano de liturgia sabática (54 seções). Esta divisão e esta periodicidade correspondem ao antigo costume babilônico que se impôs a todas as comunidades da terra de Israel (judaicas e samaritanas), desde o décimo século de nossa era. Antes dessa data, o ciclo era trienal, seguindo uma divisão em seções que variam conforme o lugar e o tempo (a divisão massorética atesta 154 seções, mas há outras divisões que propõem 161, 167 e 175 seções, essa última correspondendo a um ciclo de três anos e meio!).

A leitura de textos dos Profetas também remonta a tempos imemoriais e é atestada tanto pela Literatura Rabínica como pelo Novo Testamento (Lc 4,15-20). A escolha das perícopes varia segundo os tempos, os lugares e, eventualmente, as comunidades, é feita em função do texto da Torah lido no sábado ou no dia de festa e se tornou estável também a partir do décimo século. Com a leitura dos Profetas, encerra-se o ofício das leituras.

Lêem-se, igualmente, em momentos fixos do ano litúrgico, as *Megillôt* (Rolos). Trata-se de cinco livros, todos pertencentes ao terceiro grupo dos livros da Bíblia hebraica, os Hagiógrafos (Ketubím), que vem depois da Torah e dos Profetas. Cada um desses cinco livros é lido por ocasião de uma festa ou comemoração:

- Cântico dos Cânticos: lido por ocasião da festa da Páscoa (*Pêssah*) — 14/15 do mês de *nisan* (março/abril);
- Rute: lido por ocasião da festa de Pentecostes (*Shabuôt*) — sete semanas após *Pêssah* (maio/junho);
- Qohelet (Eclesiastes): lido por ocasião da festa das Tendões (*Sukkôt*) — 15 a 23 de *tishri* (setembro/outubro);
- Ester: lido por ocasião da festa de *Purim* — 14/15 de *adar* (fevereiro/março);
- Lamentações: lido na comemoração simultânea da queda do primeiro e do segundo Templos (respectivamente, 587 a.C. e 70 d.C.) — 9 de *ab* (julho-agosto)¹⁰.

¹⁰ Um dia de jejum e de luto, no qual se comemoram também outras catástrofes da história judaica, todas ocorridas nesta data: queda nas mãos dos roma-

Não como a Torah e os Profetas, a inclusão da leitura dos Rolos na liturgia sinagoga foi definida de modo variável, mais ou menos antiga, dependendo do Rolo e das comunidades. Embora, atualmente em Israel, tenha um uso generalizado, ainda apresenta variações segundo as comunidades.

Os textos essenciais, Torah e Profetas, são lidos na manhã do Sábado ou da festa, entre o ofício da manhã (*shaharít*) e o ofício adicional (*mussaf*), que conclui a oração da manhã. Para que o Sábado ou o dia de festa adquira sua tonalidade própria, essas leituras devem ser preparadas pelo estudo e esclarecidas pela leitura-busca (notadamente homilética) e pela prática.

b) A leitura de textos escolhidos como prolongamento do ofício:

Diariamente, a leitura solene sinagoga é prolongada pela leitura do *Shema' Israel*. Nos dias de festa, após o ofício matutino, lê-se o *Hallel*.

Na liturgia, a expressão *Shema' Israel* designa, no sentido estreito, o texto de Dt 6,4-9 e, em sentido lato, abrange dois outros textos, Dt 11,13-21 e Nm 15,37-41. A tradição de leitura regular dos três parágrafos é confirmada pela Literatura Rabínica (*Mishnah*, *Tamid* 5,1¹¹). A posição do primeiro parágrafo, como expressão fundamental da comunidade judaica, é igualmente confirmada pelo Novo Testamento (Mc 12,28-34p).

Realizada toda manhã e, pelo menos os dois primeiros parágrafos (Dt 6,4-9; 11,13-21), toda tarde, a leitura obrigatória do *Shema' Israel* era realizada, individualmente ou em comunidade, em comunhão com o Templo e seu culto. Tal prática re-

nos da última fortaleza judia (135 d.C.); expulsão dos judeus da Espanha (1942); Primeira Guerra Mundial.

¹¹ “O tratado *Tamid* ('holocausto perpétuo'; cf. Nm 28,3; 6;10; etc.) da *Mishnah*, reúne tradições muito preciosas sobre a vida do Templo. Este é um dos primeiros tratados redigidos em Jâmnia, depois da destruição do Templo. Com efeito, os Sábios quiseram, em nome do povo, que a memória do Templo permanecesse concreta na vida e na oração da nação, enquanto o Senhor não restabelecer sua Habitação, sua Presença real (*shekinah*) em Sion”. (AVRIL & LENHARDT, op. cit. p. 63).

monta a tempos imemoriais e modelou o povo de Israel. É essa leitura na oração, esclarecida pela leitura-busca, da qual falaremos à frente, que sustentou inumeráveis judeus chamados a testemunhar pelo martírio seu amor a Deus.

O *Hallel* (Salmos 113 a 118), por sua vez, constitui um canto de louvor a YHWH pelos atos de libertação, tanto os passados como os vindouros, que se realizarão no tempo messiânico. Por isso, é recitado, desde tempos muito antigos, por ocasião das três festas de Peregrinação (Páscoa, Pentecostes e Cabanas) e da festa da Dedicção (*hanukkah*), depois do ofício da manhã. A partir de uma época mais recente, tal recitação se dá igualmente por ocasião da Neomênia (surgimento da Lua nova que marca o início de um novo mês). O emprego desses Salmos é claramente indicado no Novo Testamento, no evangelho de Mateus 26,30 e seus paralelos.

c) A leitura de textos escolhidos para preparar a oração:

Os Salmos em geral oferecem uma oração que, por si mesma, prepara e fornece o pano de fundo para a leitura solene sinagoga. A *Mishnah*, *Tamid* 7,4, fala de sua recitação no quadro do próprio culto do Templo.

De fato, paralelo ao *Hallel* dos dias festivos (Salmos 113 a 118), temos o chamado “*Hallel* de cada dia” (Salmos 145 a 150) lido todas as manhãs, antes da oração comunitária. No sábado e na noite de Páscoa, recita-se, também, “o grande *Hallel*” (Sl 136).

O ofício comunitário vespertino é, preparado diariamente, pela recitação do Sl 145, precedido por dois versículos pinçados, Sl 84,5 e Sl 144,15. A oração comunitária das *Shemoneh 'Eshreh* [Dezoito Bênçãos], rezada três vezes ao dia, é sempre precedida pelo Sl 51,17. Ao término da oração, recita-se o Sl 19,15.

Devemos ainda assinalar que, no sábado entre a festa dos Tabernáculos e a festa da Páscoa, após o ofício da tarde, lêem-se também o Salmo 104 e os “cânticos de subidas”, isto é, Salmos 120 a 134.

d) Textos escolhidos que integram a oração:

A Tradição não só organiza as leituras sinagoga, mas também redige e dá forma às orações que nasceram da piedade popular. Nesse processo, cita e transpõe trechos da Escritura para o corpo das próprias orações. Rabbi Hillel¹² dizia que o Espírito Santo repousa sobre o povo. Portanto, inspirada pelo Espírito, a oração deve levar o povo à Escritura, “em vista de uma coerência que seja a melhor expressão possível da fé”¹³.

Dentre inúmeros exemplos desse trabalho da Tradição sobre a Escritura, a fim de adaptá-la para a oração comunitária, escolhemos dois que ilustram o poder de adaptação que a Torah oral tem.

Para evitar vãs dificuldades¹⁴ no momento da oração, a Tradição modifica o texto de Is 45,7, “Eu formo a luz e crio as trevas, eu faço a paz e crio a desgraça. Eu, YHWH, faço todas estas coisas”. Este versículo, sofre uma adaptação para abrir a primeira bênção que antecede a recitação matutina do *Shema' Israel*:

“Bendito és Tu, YHWH nosso Deus, Rei do Universo, que formas a luz e crias as trevas, fazes a paz e crias *todas as coisas*”.

Quanto ao texto original do versículo, sua discussão é reservada para os momentos de estudo, e não para os momentos de oração.

O segundo exemplo é tomado da oitava bênção do *Shemoneh 'Eshreh*, que pede de YHWH a cura das doenças. Começa nestes termos :

“Cura-nos, YHWH, e nós seremos curados; salva-nos e nós seremos salvos, porque Tu és o *nosso* louvor”.

O texto da bênção se inspira em Jr 17,14: “Cura-me, YHWH, e eu serei curado; salva-me e serei salvo; porque Tu és o meu louvor”. A passagem para o plural é mais do que uma

¹² Cf. *Toséfta Pesahim* 4,13-14.

¹³ AVRIL & LENHARDT, op. cit. p. 28.

¹⁴ Cf. *bBerakôt* (tratado *Berakôt* na versão do *Talmud da Babilônia*) 11b.

modificação estilística; trata-se de uma adaptação de ordem teológica: uma vez que a oração é comunitária, deve ser formulada na primeira pessoa do plural, e não na primeira do singular.

3.1.2. *Leitura-comentário*

Tão antiga quanto a própria Escritura é a busca de seu significado. Essa busca se concretiza nos comentários que surgem ao redor de determinado texto: esclarecimento de termos difíceis e obscuros, justificativa de prescrições da Torah, aplicação a casos práticos e a circunstâncias concretas, atualização de narrativas, transposições de linhas de conduta em situações diferentes.

Os textos mais recentes da própria Escritura apresentam exemplos desse esforço de comentário, atualização e releitura de textos mais antigos. A Literatura Rabínica continuou essa busca do significado da Escritura, na tentativa de fazer uma ponte entre o tempo da Escritura e o tempo de seus leitores. Quanto maior a distância, em termos de língua e de mentalidade, tanto mais criativo o trabalho dos comentadores judaicos.

a) O método targúmico

Em certos lugares e épocas, não bastou comentar e explicar o texto; antes de mais nada, foi preciso traduzi-lo. É precisamente dessa necessidade que nasce o *Targum* (*tradução-comentário*) e a própria Bíblia grega (*Septuaginta*).

O capítulo oitavo desta *Metodologia* reservou algumas páginas para a *Septuaginta*, ao falar dos critérios para a crítica da redação. Queremos, agora, dedicar alguns parágrafos ao *Targum*. Interessamo-nos, em particular, o método targúmico de interpretação da Escritura. De antemão, devemos salientar que “método targúmico” não significa um esquema de trabalho exclusivo do que chamamos de *Targum*. A própria *Septuaginta* e, como veremos em breve, a *leitura-busca* (*Midrash*) partilham de várias características que ora passamos a enumerar, ainda que sucintamente¹⁵:

¹⁵ Cf. LE DÉAUT, R. *Targum du Pentateuque. Tome I. Genèse*. (Sources Chrétiennes 246). Paris, Cerf, 1978. pp. 43-62.

- *O Targum está ligado à liturgia sinagoga*: Surge da necessidade de adaptar o texto a um auditório concreto. Nesse esforço de clareza, são inseridos no texto interpelações, doxologias, dramatizações, parêneses, repressões e exclamações.
- *O Targum é uma literatura de caráter popular*: Voltado para a gente inculta, o *Targum* é uma tradução popular que ama, entre outras coisas, os exageros, os personagens lendários, as associações populares, as etimologias fantasiosas, a simbologia dos números, a nomeação dos anônimos, as genealogias, a tipologia *bons versus maus*.
- *O Targum deve ser compreendido de imediato*: Para fazer com que o significado da Escritura seja claro, utiliza-se um vocabulário mais simples que o texto hebraico (evitam-se palavras raras e dá-se o significado de palavras obscuras), muda-se a estrutura gramatical, suprem-se nomes, números e datas, completam-se lacunas (por exemplo, textos ou discursos a que o texto hebraico apenas faz referência), usa-se uma linguagem concreta (parábolas, metáforas, comparações).
- *O Targum traduz um livro sagrado*: A Escritura não pode conter erro, nem contradição, nem palavra sem sentido. Tudo nela deve ter significado e importância. O *Targum* procura solucionar as mínimas dificuldades textuais, dar o significado profundo mesmo a expressões em si mesmas não importantes, fazer a exegese de cada detalhe, interpretar textos obscuros, harmonizar textos contraditórios e responder de pronto a questões que possam surgir na assembléia.
- *O Targum considera a Escritura uma unidade*: A Escritura interpreta a Escritura. Muitos textos são considerados paralelos mesmo que o nexos entre eles seja apenas uma palavra comum. Toda a Escritura pode explicar um versículo em particular, porque na Palavra de Deus não existe um antes e um depois. Assim, abole-se a cronologia e a perspectiva histórica.

- *O Targum apresenta uma Escritura atualizada*: A Escritura deve mudar sempre se quiser continuar sempre a mesma, isto é, deve estar constantemente atualizada às condições concretas da vida do fiel. Assim, no *Targum*, o passado projeta-se no presente e o presente tira seu sentido do passado. Essa atualização é histórica, geográfica, cultural e religiosa.

b) Os rabinos comentam a Escritura

A destruição do Segundo Templo, 70 d.C., foi um duro golpe para a comunidade judaica. O Judaísmo estava fracionado e precisava se recompor. Sem o Templo, como no Exílio, a Torah torna a ocupar o centro da vida do povo. Agora, porém, graças a essa fragmentação do Judaísmo, o que incluía também o grupo dos seguidores de Jesus de Nazaré, sentiu-se a necessidade de estabelecer critérios mais claros para a interpretação da Torah. Esse foi um dos desafios assumidos no concílio de Jâmnia (90 d.C., aproximadamente), que provocou a reorganização e a redação da Tradição oral. É então que a *leitura-busca* (*Midrash*) começa a se impor, retomando, reorganizando e fundindo os comentários rabínicos à Escritura anteriores à redação do Novo Testamento.

O comentário nos moldes antigos quase não encontra mais espaço no Judaísmo e apenas no século décimo surgem, na África do Norte e na Babilônia, comentários que evitam as referências sistemáticas à Torah oral e procuram fazer uma leitura contínua e explicar a Escritura por si mesma.

No século seguinte, na Europa, em Troyes de Champagne, Rashi (*Rabbi Shelomo ben Yishac*, 1040-1105)¹⁶ escreve um comentário a toda a Bíblia hebraica, no qual, antes de tirar a inter-

¹⁶ O comentário de Rashi, sobre o Pentateuco, também se encontra em edição bilíngüe, hebraico-espanhol. Uma edição bilíngüe hebraico-português já está sendo publicada. Sobre Rashi, sua vida, sua obra, seus comentários da Bíblia e do Talmud, ver SED-RAJNA, G. (ed.). *Rashi - 1040-1990 — Homage à Ephraïm E. Urbach*. Paris, Cerf, 1993; ROTHKOFF, A. et alii. Rashi. In: ROTH, C. & WIGODER, G., (eds.). *The Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, Keter, 1971. v. 13. cols. 1558-1565.

pretação (*derash*) da tradição rabínica, faz uma explicação simples do texto (*peshat*), o que inclui a tradução de algumas palavras para o francês de sua época.

Sua obra abre perspectivas inovadoras que serão a base de comentários até hoje, potenciados, principalmente, pelo uso da gramática, da lingüística, da filosofia e da *Qabbalah*.

3.1.3. Leitura-busca (*Midrash*)

No entanto, é a *leitura-busca* (*Midrash*) o método preferido pela Literatura Rabínica antiga. O pano de fundo, novamente, é a busca empreendida pelos rabinos participantes de Jâmnia da unidade e da coerência da Torah em si mesma e desta com a Tradição.

O termo *Midrash* deriva do radical ררש [*buscar*], que aparece 164 vezes na Escritura. O substantivo מדרש aparece somente duas vezes (2Cr 13,22; 24,27) e seu sentido provavelmente é *pregação, comentário* da Escritura. Será na Literatura Rabínica que se firmará como “*a busca amorosa do Senhor, do sentido de sua Palavra, para colocá-la em prática*”¹⁷. Daí seu nome “*midrash*” ou “*derash*” [*investigação, busca*]¹⁸.

a) *Targum e Midrash*

Devemos, no entanto, ter clara a distinção entre *Targum e Midrash*. Esses dois tipos de literatura partilham métodos e resultados. Como já definimos anteriormente, o *Targum* é uma *tradução-comentário* para uso litúrgico, o que implica dizer que se trata de uma tradução na qual as paráfrases e as expansões têm limites demarcados tanto pelo texto original como pelo

¹⁷ AVRIL & LENHARDT, op. cit. p. 38.

¹⁸ Díez MACHO, A. *Derash y exégesis del Nuevo Testamento*. *Sefarad* 35 (1975) 37-41; Idem. *El Targum. Introducción a las traducciones aramais de la Biblia*. Madrid, Textos y Estudios “Cardenal Cisneros”, 1979, pp. 12-31; ambos citados por PÉREZ A. A. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia, Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1985. p. 34. n. 19.

Sitz im Leben litúrgico. Sem dúvida, o *Targum* é midráshico por natureza, pois é uma tradução que traz consigo o resultado do *Midrash*, mas de forma condensada, em poucas palavras. O *Midrash*, por sua vez, pode romper os limites apenas citados e deter-se mais longamente no seu verdadeiro propósito: comentar o texto da Escritura bem como atualizá-lo constantemente e aplicá-lo ao maior número de situações possíveis a fim de que o texto sempre tenha uma resposta a dar a qualquer situação, real ou possível. O fator decisivo, porém, para distinguir *Targum* e *Midrash* não é a quantidade, e sim o propósito e a intenção¹⁹.

Midrash, portanto, é a exegese ou a “hermenêutica do judaísmo antigo”²⁰. Exegese porque busca a plenitude de sentido da Escritura; hermenêutica, porque utiliza técnicas e procedimentos determinados²¹, a saber, os mesmos do *Targum*. No entanto, por não ter as limitações impostas ao *Targum*, o *Midrash* os eleva ao máximo grau, chegando a fazer exegese não só de seções, de frases e de palavras, mas também de letras.

De fato, visto que cada consoante de alfabeto hebraico tem um valor numérico, além do conjunto da palavra, cada letra mantém seu significado e valor próprios. Por isso, a atual divisão de palavras não é obrigante (uma palavra pode ser decomposta em duas ou mais) e palavras de mesmo valor numérico (a soma dos valores das letras que as compõem) relacionam-se e interpretam-se mutuamente.

b) O *Midrash* cumpre a Escritura

O termo **קִיַּם** [*cumprir*] é elemento central na linguagem do *Midrash*²². A Literatura Rabínica, já desde antes do final do primeiro século da era comum, no que se refere à Escritura, emprega esse verbo em três níveis²³:

- **קִיַּם** [*cumprir*] = *dar sentido*. No primeiro nível, o *Midrash* *descobre*, na Escritura, qual deve ser nossa fé (teologia) em vista de nossa ação (prática). É o chamado “cumprimento exegético”.
- **קִיַּם** [*cumprir*] = *agir*. No segundo nível, o *Midrash* apresenta alguém que *age* de maneira conforme o sentido descoberto no primeiro nível.
- **קִיַּם** [*cumprir*] = *realização das promessas*. Cabe agora a YHWH *cumprir* as *promessas* da Torah e dos Profetas.

Esses três níveis são inconfundíveis e irreduzíveis, ao menos na tradição rabínica. A tradição rabínica, pelo menos no que lhe toca, não permite que se confundam ou se reduzam os níveis. “O fim da história, a vinda do Reino de Deus, é, sem dúvida, o cumprimento de todas as coisas, mas, no centro e na base de todas essas coisas, está a Torah estudada e praticada por Israel”²⁴.

c) *Midrash Haggadah* e *Midrash Halakah*

A Literatura Rabínica divide a Escritura em dois gêneros literários: aquele dos mandamentos (jurídico) e aquele dos relatos (narrativo). Para cada um deles, há um tipo diferente de *Midrash*.

Começamos pela *leitura-busca* aplicada aos relatos. O *Midrash* resultante é chamado *Haggadah* (do radical נגד [*narrar, contar, relatar*], do qual deriva o sentido de *relato, conto*). Sua natureza é homilética, espiritual, teológica, não legal, isto é, sem a intenção de determinar uma prática concreta, mas de elucidar um relato por meio de outro relato. A literatura rabínica produziu *Midrashim* deste gênero sobre, praticamente, todos os livros da Escritura. Dentre eles, destaca-se o *Midrash Rabba'* [*Grande Midrash*].

Quando o *Midrash* se ocupa de textos jurídicos, como, por exemplo, os mandamentos²⁵, para cumprir a Escritura em vista da ação e da prática, temos a chamada *Halakah* (do radical הלך

¹⁹ Cf. LE DÉAUT, op. cit. 43-45; DIEZ MACHO, A. *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Madrid, Textos y Estudios “Cardenal Cisneros”, 1979, pp. 12-13.

²⁰ DIEZ MACHO, A. *El Targum...* op. cit., p. 13.

²¹ Cf. PÉREZ, op. cit. pp. 31-79.

²² Observe-se sua presença explícita em numerosas passagens do Novo Testamento, tais como Mt 5,17.

²³ Cf. AVRIL & LENHARDT, op. cit. pp. 48-49.

²⁴ Idem, ibidem, pp. 48-49.

²⁵ Veja-se Mt 5,20-48.

[andar, caminhar, conduzir-se, comportar-se], do qual deriva o sentido de *norma de conduta*). O *Midrash Halakah* cobre apenas os livros da Escritura nos quais se encontram os mandamentos (Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio). Na Literatura Rabínica, encontramos cinco obras principais desse tipo de *Midrash*, todas de caráter acadêmico ou escolar (exegese minuciosa, versículo a versículo) *Mekilta* de Rabbi Ishmael e a *Mekilta* de Rabbi Shim'on ben Yohay, ambas sobre Ex 12,1-23; 31,12-17; 35,1-3; a *Sifra'*, sobre o livro do Levítico; *Sifrê Números*, sobre o livro dos Números, e *Sifrê Deuteronômio*, sobre o livro do Deuteronômio.

“Por tudo isso, não nos deve surpreender que estejamos assistindo a uma revalorização do *Midrash*, compreendido, já não como sinônimo de fábula, lenda ou narrativa lendária, algo fruto da capacidade imaginativa, definitivamente não histórico, mas como a mentalidade hermenêutica com a qual o Judaísmo antigo (e o Cristianismo primitivo) atualizava(m) o texto bíblico, considerando-o como tradição viva, iluminadora da realidade presente e futura”²⁶.

3.1.4. Bibliografia

AVRIL, A. C. & LENHARDT, P. *La Lettura Ebraica della Scrittura*. 2. ed. Magnano, Qiqajon, 1989.

DÍEZ MACHO, A. *El Targum. Introducción a las Traducciones Aramaicas de la Biblia*. Madrid, Textos y Estudios “Cardenal Cisneros”, 1979.

HERR, M. D. *Midrash*. In: *The Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, Keter, 1971. v. 11. cols. 1507-1514.

KETTERER, E. & REMAUD, M. *O Midrax*. São Paulo, Paulus, 1996.

LE DÉAUT, R. *Targum du Pentateuque. Tome I. Genèse*. (Sources Chrétiennes 246). Paris, Cerf, 1978. pp. 43-62.

²⁶ PÉREZ, op. cit. p. 32.

LIMENTANI, G. *O Midrax*. São Paulo, Paulinas, 1998.

MUNK, E. *The World of Prayer*. New York, Philipp Felheim, 1961. (também em francês: *Le Monde des Prières*. Paris, Presse du Temps Présent, 1970).

PÉREZ, A. A. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia, Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1985. pp. 31-79.

PÉREZ FERNANDEZ, M. *Literatura Rabínica*. In: ARANDA PÉREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; PÉREZ FERNANDEZ, M. *Literatura judía intertestamentária*. Estella, Verbo Divino, 1996. pp. 419-562.

ROTHKOFF, A. et alii. *Rashi*. In: ROTH, C. & WIGODER, G. (eds.). *The Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, Keter, 1971. v. 13. cols. 1558-1565.

SED-RAJNA, G., (ed.). *Rashi - 1040-1990 — Homage à Ephraïm E. Urbach*. Paris, Cerf, 1993.

TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Petrópolis, Vozes, 1996. pp. 562-592.

3.2. Leitura patrística

Domingos Zamagna*

A exegese patrística deu início ao que hoje chamamos de hermenêutica cristã.

Sabe-se que alguns textos de literatura patrística, tais como a Didaqué, a Carta de Clemente Romano aos Coríntios, a Explicação das Palavras do Senhor e as Cartas de Inácio de Antioquia são praticamente contemporâneos às últimas redações dos livros neotestamentários.

* Mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma, mestre em História pela Universidade de São Paulo. Professor de Filosofia nas Faculdades Associadas Ipiranga, São Paulo. Professor de Grego Bíblico, Patrologia e Gênero Apocalíptico na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo. Professor de Patrologia, Introdução a Santo Tomás, Introdução à Bíblia, Apocalipse e Cartas Católicas na Escola Dominicana de Teologia. Membro do comitê tradutor da Bíblia de Jerusalém.

O trabalho dos Padres da Igreja e dos escritores eclesiásticos, nos primeiros séculos de nossa era, até contribuiu para a formação do Cânon cristão, bem como para formar a Tradição. Da contribuição deles, portanto, foi tomando corpo a norma da fé cristã para os séculos vindouros.

A interpretação bíblica desses autores privilegiados encontra-se nos comentários e nos escritos apologéticos, nas instruções catequéticas e, especialmente, nas reuniões de oração, com destaque para as homilias realizadas nas celebrações litúrgicas.

Nas páginas a seguir, vamos propor uma breve visão histórica da interpretação cristã das Escrituras na Igreja dos primeiros séculos.

3.2.1. Os primeiros passos

As origens da exegese cristã, contudo, ainda estão envolvidas em mistério. É claro que, desde as primeiras pregações, os mensageiros da Boa Nova apoiaram seu trabalho sobre os Livros Sagrados. Nisso, seguiram o Mestre Jesus, que diversas vezes declarou que, em sua pessoa, realizavam-se todas as profecias concernentes ao Messias. Com todas as chances de verossimilhança, atribuem-se sentenças bíblicas à pregação oral do próprio Jesus. Sob esse aspecto, portanto, tão antiga quanto a própria Igreja é a exegese cristã, cujo desenvolvimento contou com a colaboração das exigências da pregação, a começar pelo século II, particularmente as da polêmica anti-judaica.

Livros como o Diálogo com Trifão, de Justino, nada mais são, substancialmente, que um comentário dos principais textos messiânicos.

Mas, uma coisa é explicar um texto ou uma série de textos isolados, em vista da comprovação de uma tese; outra coisa é comentar um livro bíblico do começo ao fim, com o intuito de edificar ou instruir os fiéis.

É curioso constatar que o primeiro cristão a realizar esse propósito foi um gnóstico da escola valentiniana, Heraclião (século II), que escolheu como tema de suas reflexões o evangelho

de João. O que se conhece desse comentário, hoje, são apenas os fragmentos citados por Orígenes.

A literatura latina cristã não produziu nada de grande importância antes do fim do primeiro século. Nessa época, porém, a literatura grega cristã já havia produzido obras muito marcantes.

Os primeiros textos pós-apostólicos têm uma história semelhante à redação do próprio Novo Testamento: necessidade de preservar a memória (Papias de Hierápolis), correspondências intereclesiais (Clemente Romano), *vademecum* missionário (Didaqué), peças litúrgicas ou aprimoramento moral (Carta de Barnabé, O Pastor de Hermas), mística do martírio (Inácio de Antioquia) etc. A primeira lírica cristã surge com as Odes de Salomão.

Até a metade do segundo século, os cristãos se comunicavam praticamente apenas entre si (literatura *ad intra*, de edificação mútua), em um tom familiar, muito próximo à linguagem do Novo Testamento. A partir da segunda metade do século II, surgem as apologias (defesa da fé, da doutrina e do comportamento cristãos), as quais, direta ou indiretamente, eram dirigidas à opinião pública, aos judeus, aos pagãos e às autoridades (Justino, Aristides, Carta a Diogneto, Melitão de Sardes). Surge, também, uma literatura polêmica, anti-herética, dada a necessidade de se fazer frente às opiniões heterodoxas, geralmente gnósticas, que se introduziam no seio das comunidades. Uma abundante produção literária resulta, enfim, nos apócrifos do Novo Testamento.

Somente no século II começou entre os cristãos o gênero do *comentário escriturístico*. Mas tais comentários foram precedidos por alguns esforços de abordagem sistemática da Escritura. Os gnósticos deram os primeiros passos. Além do já mencionado Heraclião, costuma-se citar Ptolomeu, cuja Carta a Flora já faz uma primeira tentativa de exegese científica. Por volta de 172, Taciano, que já tinha se enveredado pelo encratismo, redigiu (em siríaco?) uma harmonia dos quatro evangelhos (*Diatéssaron*), com a intenção de apresentar aos cristãos um relato contínuo. A tradução dessa obra para o latim pode ter sido a primeira versão latina do evangelho.

O fato é que, diante das orientações heréticas, a Igreja começou a sentir a necessidade de um maior esclarecimento da fé cristã, a partir do verdadeiro sentido das Escrituras. Como resultado, a controvérsia contra os gnósticos, nos séculos II e III, foi eminentemente exegetica.

3.2.2. As duas grandes linhas

Mais especificamente, se nos perguntarmos acerca do problema hermenêutico da interpretação da Bíblia na era patrística, podemos resumi-lo apontando as duas grandes linhas brotadas do amadurecimento de uma prática cujas origens permanecem, como se viu, difíceis de precisar.

A hermenêutica patrística oscilou sempre entre o *alegorismo* e o *literalismo*. Estas duas palavras servem para caracterizar as duas famosas escolas de interpretação da Bíblia na antiguidade cristã: a alexandrina e antioquena.

Não se trata de “escolas” no sentido técnico, como se fossem duas instituições; nem se trata de orientações opostas, pois, muitas vezes, um mesmo autor soube se servir com genialidade de ambas as metodologias.

a) A escola alexandrina:

À escola alexandrina ficaram ligados os nomes do fundador Panteno, mas, sobretudo, de Clemente (c. 150 - c. 215) e de Orígenes (c. 184 - 254). Este último, embora alegorista, demonstrou grande conhecimento de crítica textual, a ponto de elaborar uma Bíblia em seis colunas (*Hexapla*), contendo o texto hebraico, a transcrição deste em caracteres gregos, a LXX e as três edições gregas mais conhecidas: Áquila, Símaco e Teodociação. O mais antigo comentário bíblico (a Daniel) escrito na Igreja, de autoria de Hipólito de Roma, contemporâneo de Orígenes, foi alegórico.

Orígenes ensinou que a Sagrada Escritura possui três sentidos:

- sentido literal, corporal, somático ou histórico;
- sentido psíquico ou moral;
- sentido espiritual, místico ou anagógico.

O primeiro sentido tem valor propedêutico, sem ele não se pode chegar aos demais. O segundo sentido consiste em extrair do texto sagrado normas de tipo prático ou moral, mediante uma leitura atualizante das Escrituras, as quais interpelam o leitor; estabelece-se uma relação pessoal entre a alma humana e o Senhor. O terceiro sentido é o mais profundo, pois atinge o mistério cristão na sua plenitude cristológica, eclesial e sacramentária.

Por essa ótica, para os alegoristas, a história pode mais ocultar do que revelar a verdade.

Mesmo não deixando regras rígidas de interpretação, confiando na capacidade intelectual e no bom senso do exegeta, Orígenes propôs que aos três sentidos da Bíblia (literal, moral e espiritual) conviria corresponder uma tríplice interpretação: gramático-histórica, física e alegórica, respectivamente.

Essa metodologia produziu bons frutos, mas deu também oportunidades para o que A. von Harnack chamava de “alquimia bíblica”, ou seja, muitas acomodações arbitrárias.

b) A escola antioquena:

Nos ambientes judaicos, muitas vezes, predominou o literalismo (a Carta de Barnabé é do tipo alegorista contra o literalismo judaico). Enquanto a tradição judaica acentuou o alegorismo (Filão de Alexandria), a exegese cristã preferiu temperá-lo: Irineu, por exemplo, recusou decididamente o alegorismo, muito embora tivesse lançado as bases do figurismo ou tipologia, para preservar a unidade da Revelação cristã.

A tradição de Antioquia desenvolveu uma metodologia que valorizava o sentido literal do texto sagrado. Mas os antioquenos propunham também uma exegese supraliteral, que implicava a *theoría*, o que, na prática, equivalia à alegoria alexandrina.

na. A tônica de seus comentários, entretanto, seguia a linha da acentuação do caráter histórico da salvação. Numa palavra: o sentido cristocêntrico da Escritura era implícito no texto (importância da filologia) e não sobreposto ao texto.

Os nomes mais marcantes dessa corrente antioquena foram Luciano de Samósata (†312), que lançou os fundamentos da escola, Diodoro de Tarso (†390), Teodoro de Mopsuéstia (†429) e João Crisóstomo (c. 354-407).

c) Em busca de um equilíbrio:

Nem alegorismo exacerbado, nem literalismo extremo. O exagero da metodologia alegórica de Alexandria tendia a conduzir à negação da verdade histórica; o exagero da metodologia literalista de Antioquia despojava a Escritura de sua dimensão mística.

A exuberância alexandrina, contudo, difundiu-se pelo Ocidente e atingiu autores como Hilário de Poitiers (c. 316-367), Ambrósio (†397) e, especialmente, Agostinho de Hipona (354-430).

Surgem, porém, autores que se mostram sensíveis ao que ambas as metodologias têm de positivo. Bons exemplos podem ser recordados através dos nomes de Cirilo de Alexandria e Jerônimo. Cirilo (†444) demonstrou sensibilidade pela exegese literal, fato que o situa entre as duas escolas. Jerônimo (347-420), primeiramente, seguiu os passos de Orígenes, mas em seus últimos comentários bíblicos demonstra maior interesse pelo sentido literal.

Prevaleceu, enfim, a metodologia alegórica em quase todo o Ocidente latino.

3.2.3. Bibliografia

BARDY, G. *Commentaires Patristiques de la Bible*. In: PIROT, L. (dir.). *Dictionnaire de la Bible, Supplément*. Paris, Letouzey et Ané, 1924. v. 2. cols. 73-103.

BROWN, R. E. *Hermeneutica*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (eds.). *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Madrid, Cristiandad, 1972. tomo 5. pp. 279-323.

BROWN, R. E. & SCHNEIDERS, S. M. *Hermeneutics*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (eds.). *The New Jerome Biblical Commentary*. London, Geoffrey Chapman, 1989. pp. 1146-1165.

DE MARGERIE, B. *Introduction à l'histoire de l'exégèse*. 3 v. Paris, Cerf, 1983.

GARGANO, I. *A metodologia exegética dos Padres*. In: SIMIAN-YOFRE, H. (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Loyola, 2000. pp. 171-192.

GILBERT, P. *Pequena história da exegese bíblica*. Vozes, Petrópolis, 1995.

SIMONETTI, M. *Profilo storico dell'esegesi patristica*. Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1981. (Sussidi patristici, 1).

TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Vozes, Petrópolis, 1996. pp. 611-642.

4. LEITURAS CONTEXTUAIS

4.1. Leitura popular

Sônia de Fátima Batagin*

Que significa fazer, hoje, uma leitura popular da Bíblia e por que fazê-la? Tem a Sagrada Escritura, ainda, o seu significado próprio? É um livro que envolve todos os aspectos de nossa vida, ou diz respeito somente à nossa dimensão espiritual?

Tais questões ajudam a despertar em nós, agentes de pastoral, questões sobre como exercemos, hoje, a nossa função de leitores(as), ou melhor, “leitores(as) apaixonados(as)” da Palavra de Deus, redescobrimo a função social de personagens e de movimentos que são contextualizados e que marcaram o seu tempo, fazendo acontecer o projeto de Deus no interior da história.

* Mestranda em Sagrada Escritura pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo. Professora de Hermenêutica Bíblica, Atos dos Apóstolos e Literatura Joanina na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

4.1.1. Fazer uma leitura do texto: Somos bons hermeneutas?

Ler o texto bíblico implica, portanto, estar sintonizado com o contexto (social, cultural, político e econômico) dos personagens, do redator e da comunidade. A partir daí, podemos constatar que a Palavra de Deus continua viva porque ela é vida e gera vida. Ela continua viva e eficaz pois quem dá vida ao texto é o leitor, a quem podemos denominar “hermeneuta”. Bom(a) hermeneuta não é só aquele(a) que estuda a disciplina de Hermenêutica nas Faculdades de Teologia, ou aquele(a) que faz um curso de pós-graduação em Sagrada Escritura, ou mesmo aquele que se apropria do texto. Bom(a) hermeneuta é aquele(a) que é capaz de familiarizar-se com o texto. Por isso se enamora do mesmo, ou seja, cria uma relação de “proximidade”, porque o lê diversas vezes e penetra em suas entrelinhas, para cavar a realidade desse mesmo texto. Podemos ainda dizer que existe um canal liberado e aberto entre a comunidade e o texto em estudo.

Às vezes, utilizam-se linguagem e recursos mais sofisticados (Crítica Textual, Crítica Literária, Leitura Sociológica etc.), bem como outras mediações (arqueologia, antropologia, história) para se interpretar uma períclope. O autor / redator utilizou os recursos literários próprios de seu tempo e de sua cultura. Por vezes, ficamos assustados e confusos: Será realmente imprescindível utilizar tais instrumentais científicos para ler a Bíblia?

Com efeito, tais instrumentos de análise são meios importantes para uma leitura fiel da Sagrada Escritura e, ao mesmo tempo, para corrigir erros primários tais como permanecer nos “achismos e chavões” de uma leitura simplista e reducionista.

Além disso, uma leitura meramente científica pode, igualmente, ser reducionista. Faz-se, portanto, importante uma aproximação ao texto analisado de forma mais existencial e meditada, fazendo-o falar, na medida em que recupera sua função de luz para a vida da comunidade.

4.1.2. A comunidade é eterna aprendiz da integração: realidade atual e texto bíblico

As questões que acabamos de pontualizar nos permitem expressar o pensamento de muitas pessoas que vão, paulatinamente, vivenciando aquele tipo de aproximação em que o estilo de vida do leitor está em sintonia com o estilo de vida do povo da Bíblia. Em conseqüência, cada pessoa e cada comunidade saem da passividade de uma leitura meramente racionalista e são levadas a administrar o ministério do entusiasmo e a lutar constantemente contra as apatias e as paralisias da vida. Uma vez que a pessoa e a comunidade não são neutras, elas tomam consciência de que a Bíblia também é assim: não há lugar para a neutralidade, porque encontramos nela a memória de uma experiência comunitária do Deus Vivo, o Defensor dos pobres.

A comunidade local, que tem seus pés situados no coração de um mundo onde predominam as dores do cotidiano, é fazedora (com suas angústias e esperanças, lágrimas e alegrias, lamentações e conquistas) de uma leitura realista que, ao vivenciar a inquietude evangélica, desinstala a própria comunidade e impõe a esta uma contínua dinâmica. É por isso, com efeito, que a comunidade é aberta aos desafios emergentes e professa um credo que transmite o sentimento de solidariedade. É impossível conviver com uma situação que impede o outro de viver e crescer.

Vive-se a busca da dignidade, o anseio por transformar uma vida oprimida em vida libertada. Como motivação está a (re)descoberta da razão utópica ou do significado do projeto de Jesus, que é a vida na sua essência: “*Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância*” (Jo 10,10).

A comunidade vive, de fato, sintonizada, angustiada e questionada pela realidade que a envolve. Há uma tentativa solidária de solucionar os fatos absurdos com que se depara no dia-a-dia. Por exemplo, como um trabalhador e pai de família pode viver com salário, tão baixo sem casa, sem usufruir de uma assistência médica digna, sem poder oferecer a seus filhos uma educação que favoreça e garanta um futuro melhor? E não podemos descartar a grande e dolorosa via sacra do mundo do desemprego!

Uma enorme massa de seres humanos não é contada nem considerada no vigente sistema de prática neoliberal. Aos olhos desse sistema, são pessoas descartáveis; mas, aos olhos de Deus, tal qual o povo da Bíblia, são homens e mulheres que gritam pela humanização, por um espaço debaixo do céu.

Ao falarmos de uma leitura popular da Bíblia não podemos deixar de considerar tal realidade, porque são essas as pessoas que estão em nossas comunidades. São elas que tomam a Bíblia nas mãos e, a partir do contato com este poço profundo de sabedoria e de luz, alimentam a esperança e são capacitadas, ainda mais, para “arregaçar as mangas” e encontrar novas alternativas, a fim de superar a conflitividade vigente. Ao ler o texto sagrado, encontram elas a força, o dinamismo e a esperança que só a Palavra de Deus é capaz de oferecer.

A Sagrada Escritura, com efeito, não é um conjunto de idéias, mas a revelação amorosa de Deus na vida do povo de Israel. E, se este povo caminhou na teimosia, é porque sentiu a ternura materna e paterna do Pai, revolucionou situações de morte e transformou-as em situações de vida. Da mesma forma, as comunidades mais carentes, ao ler o texto bíblico, têm, como referencial, aquela união e aquela proteção mútua que inspiraram e fortaleceram o povo eleito. As situações concretas da vida dos pobres exige que se elimine a dicotomia entre a vida vivida e a leitura realizada. O povo mais sofrido tem um horizonte amplo, aberto e sutil, embora frágil, pois experiencia as artimanhas da sociedade e conhece, cada vez mais, as respostas encontradas pelo povo da Bíblia. Assim, a Palavra de Deus se torna uma pedagogia libertadora.

Portanto, podemos dizer que a comunidade vai se tornando aprendiz da Bíblia e tem, como critério fundamental, priorizar a vida do irmão e da irmã. A solidariedade não é fictícia, mas uma prática concreta, pois partilha-se o pouco que se tem: remédios, comida, espaço na casa etc. Como o povo da Bíblia, a comunidade é vigilante na defesa da vida. Por isso, dizemos que há uma sintonia entre “o hoje nosso” (que estamos vivendo) e “o hoje do povo da Bíblia” (a época em que foi vivida e/ou escrita a experiência de fé transcrita no livro sagrado, quer a do povo da Anti-

ga Aliança, quer a das comunidades cristãs primitivas que compreenderam e acolheram o projeto histórico de Jesus de Nazaré).

Além disso, não se trata de uma simples transposição do texto para o tempo de hoje. O que ocorre na realidade é uma leitura a partir da chamada “analogia das situações”: os problemas que vivemos hoje não são exatamente os mesmos enfrentados por Israel ou pela comunidade primitiva; mas são análogos, possuem o mesmo significado, atingem de igual modo a vida de nosso povo.

A riqueza de se fazer uma leitura popular da Bíblia está em sentir o fenômeno palpável da solidariedade. Na cidade e no campo, muitas das comunidades antecipam a realidade do Reino de Deus porque, nelas, os pobres encontram apoio, sustentáculo e motivação para percorrer o caminho do projeto de Deus.

4.1.3. Um exemplo — uma leitura popular de Mc 4,35-41

O episódio narrado nessa perícopes faz parte do gênero literário “relato de milagre”. Ora, sabemos que muitos milagres são sinais que expressam a revelação da vinda do Messias na história. Ele vem para transformar as relações e revelar a novidade do amor de Deus.

Nesse sentido, Mc 4,35-41 é provocador. O mesmo evento é narrado em Mt 8,23-27 e Lc 8,22-25. É interessante observar alguns detalhes comuns. Nas três versões, insiste-se no fato da tempestade e na repreensão que Jesus faz a ela. Mas só em Marcos Jesus grita forte, e só contra o mar, não contra a tempestade. A tempestade parece ser um “acidente de percurso”, diríamos hoje. No entanto, a realidade do mar é existencial. Ele precisa ser acalmado para não engolir o pequeno barco, ou a frágil comunidade. O mar representa o medo, a insegurança... É preciso recordar que o exército romano, que atormentava as comunidades judaicas e cristãs, chegava através do mar. A questão é muito séria. É necessário silenciar o mar, para que o povo possa navegar na bonança.

Como calar o mar, isto é, o sistema social, político, econômico de hoje? Nossa palavra, da nossa comunidade, tem autoridade? O povo tem o direito de fazer seu percurso, tem o direito de não ver sua caminhada interrompida e o barco de sua esperança naufragado. Para isso é necessário ter fé. A pergunta de Jesus em Marcos é oportuna: “*Por que sois covardes?*” (Mc 4,40). Quem conhece Jesus e seu projeto não tem o que temer.

A leitura dessa narrativa de milagre, no qual Jesus acalma a tempestade e o mar, sugere-nos alguns elementos para uma reflexão:

1. Nas três versões aparece uma crise profunda de fé. A cena está bem definida: os discípulos estão atravessando o mar, emerge uma tempestade forte e eles, apavorados, descobrem que Jesus dorme. Despertam-no e repreendem-no, pois parece não se importar com o fato de estarem prestes a morrer. Só na versão de Mateus (8,25), os discípulos pedem a Jesus que os salve. Observemos ainda: em Mt 8,26, Jesus vai questionar os discípulos dizendo: “*Por que sois covardes, homens de pouca (fracos na) fé?*”; em Lc 8,25, Jesus simplesmente os questiona: “*Onde está a vossa fé?*”. A versão de Marcos parece ser mais contundente e deixa entender que Jesus os corrige e repreende, dizendo: “*Por que sois covardes? Ainda não tendes fé?*” (4,40). Em resumo, em Mateus, a fé existe mas é pouca; em Lucas, a fé existe, mas precisa ser despertada diante das emergências da vida; em Marcos, ao contrário, os discípulos (os cristãos) são tímidos, covardes, pois a eles falta a fé. Ou seja, as pessoas não se pronunciam, não se expõem, não enfrentam os fatos de cabeça erguida. É importante olharmos essas diferenças que parecem insignificantes, mas que afetam nosso jeito de ser e de viver no dia-a-dia da vida. Com efeito, podemos ser homens e mulheres que experienciam um desses aspectos da caminhada de fé. Portanto, faz-se sempre mais necessário tomarmos consciência e reagirmos diante do que nos cerca, pois é a fé pessoal e da comunidade que liberta do medo.

Os cristãos são chamados a fazer um exercício contínuo de fé no Jesus ressuscitado que caminha com seu povo. Em consequência, a comunidade vence o medo (que é o “grande

empecilho”) e torna-se capaz de recolocar cada homem e cada mulher na sua situação de fazedor(a) da história. Isso só acontece quando a pessoa deixa de ser dominada e passa a dominar o que está à sua volta; ela reconquista sua identidade, passa a acreditar em si mesma e assume a sua função social. Do mesmo modo, somente sem medo os pobres poderão superar a dominação a que estão submetidos e construir juntos um mundo novo, uma sociedade nova.

2. Em Mt 8,26, o protagonista repreende os ventos e o mar. Em Lc 8,24, porém, Jesus repreende o vento e a fúria da água. E, em Mc 4,39, Jesus repreende o vento e diz ao mar: “*Fica quieto! Fica amordaçado!*”. No grego encontramos as seguintes palavras: *σιώπα*, *πεφίμωσο*. São dois verbos no imperativo. O primeiro significa *fazer ou estar em silêncio* e está no imperativo presente; o segundo está no imperativo perfeito da voz passiva e significa *amordaçar, silenciar* ou, melhor ainda, *colocar a mordaça e mantê-la aí*. Esta é uma tradução mais apropriada, que nos ajuda a compreender a situação da época do contexto de Jesus e da própria comunidade primitiva. As palavras de Jesus ao mar são fortes, uma resposta à violência com que seu movimento (e os povos dominados) era tratado pelo Império Romano. A identidade das pessoas era reduzida a nada, não era permitido a elas desbravar novos horizontes, muito menos formar comunidades ou tornar-se discípulos de alguém que oferecesse uma nova opção de vida. Jesus, ao repreender o vento, revela como é desgastante esse sistema manipulador que aterroriza os cristãos ainda frágeis e mostra a necessidade de questionar tal sistema em voz alta. Podemos dizer que a comunidade vê em Jesus uma autoridade capaz de enfrentar e ferir o Império Romano.

3. “*Quem é este, afinal, pois até o vento e o mar obedecem a ele?*”. Os três textos reportam tal questionamento, resultado da admiração que é própria de quem passa por uma experiência difícil e encontra uma passagem, uma saída. Podemos dizer que é uma admiração messiânica: Jesus é o profeta que fala com autoridade. E a comunidade precisa seguir essa mesma direção, isto é, precisa de ousadia para corrigir, com a força do Evangelho-

lho, os acidentes e os erros de percurso que entravam sua caminhada e se interpõem entre ela (a comunidade dos pobres) e o outro lado, isto é, a sociedade não dominada pelo sistema de exclusão, na qual reina a libertação.

4.1.4. Bibliografia

DE OLIVEIRA, E. M. et alii. Métodos para ler a Bíblia. *Estudos Bíblicos* 32 (1991).

DA SILVA, A. J. Notas sobre alguns aspectos da leitura da Bíblia no Brasil hoje. *REB* 50 (março 1990), pp. 117-137.

MESTERS, C. *Flor sem defesa*. Petrópolis, Vozes, 1983.

MOSCONI, L. *Para uma leitura fiel da Bíblia*. São Paulo, Loyola, 1996.

4.2. Leitura feminista

Silvana Suaiden*

A leitura feminista da Bíblia está relacionada com a teologia feminista e com os diversos movimentos pelos direitos de mulheres, na América Latina e em todo o mundo, visto que tal leitura depende, de alguma maneira, da vivência dessas mulheres e teólogas. Na América Latina, as exegetas têm proposto construir uma “*hermenêutica feminista de libertação*”. Nesta pequena explanação, pretendo explicitar o que me parece ser consenso na área de hermenêutica feminista, especialmente entre as exegetas de nosso continente. Procuo também esclarecer conceitos fundamentais e alguns pressupostos para uma compreensão dessa questão.

Algumas pessoas, sobretudo homens dos meios eclesiais, ficam chocadas quando se fala de hermenêutica “feminista”,

* Mestra em Sagrada Escritura pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo. Professora de História de Israel, Pentateuco, Literatura Profética e Literatura Sapiencial no Instituto de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

como se tal abordagem fosse anular o que há de masculino. Dizem: “Não deveria ser uma leitura ‘feminina’ da Bíblia?”. Devo começar discordando e esclarecendo. Uma leitura “feminina” da Bíblia, seria ela a anular o que há de masculino. Não é isso o que a hermenêutica “feminista” pretende, e sim a superação do androcentrismo, coisa que é bem diferente. Também não se trata de uma leitura feita apenas por mulheres. Hoje, há muitos companheiros conscientes de que o androcentrismo afeta a todos nós — mas, especialmente, as mulheres — e que, portanto, deve ser combatido por todos.

4.2.1. A “questão de gênero” e a suspeita hermenêutica

A principal perspectiva da hermenêutica feminista está na “*questão de gênero*” ou, como algumas exegetas afirmam, no “*método de gênero*”. Outras representantes da teologia feminista questionam se a hermenêutica feminista consistiria propriamente em um “*método*” específico de interpretação da Bíblia, ou em uma *abordagem* feminista dos textos. A questão procede e é complexa. Se, por um lado, o que acontece de fato é uma abordagem feminista; por outro lado, ela compreende uma ótica que se serve da *questão de gênero* como uma ferramenta de interpretação da vida e do sentido subjacente ao texto.

A categoria de gênero tem, de alguma maneira, modificado as ciências exegéticas, pois parte das seguintes “*suspeitas*” hermenêuticas:

a) A Bíblia nasceu em uma estrutura de patriarcado e foi escrita, quase que em sua totalidade, numa perspectiva androcêntrica.

b) A Bíblia não só está condicionada ao contexto e à linguagem patriarcais, mas também o estão as suas traduções e interpretações, que acrescentaram à herança patriarcal da Bíblia hebraica e do Testamento cristão, ao longo de séculos e milênios, os ranços e as cristalizações de outras culturas igualmente patriarcais.

c) O texto bíblico é um texto estruturado “genericamente” (a partir de um gênero). São homens falando de mulheres e colocando a sua própria visão de mundo no centro da construção literária. Esse caráter “*de gênero*” do texto afeta a linguagem, a gramática e também a sociologia subjacentes ao texto. Mas não só isso. Tudo está genericamente estruturado: dicionários, resenhas, concordâncias... Por isso, torna-se necessário fazer uma leitura diferenciada, em cada momento, de cada texto e também dos instrumentais.

Uma leitura feminista dos textos supõe:

a) Libertar (evidenciar) a linguagem simbólica e erótica de alguns textos: a linguagem sensível do Cântico dos Cânticos, e não uma interpretação alegórica; igualmente, os episódios narrados em Jz 4-5.

b) Destacar questões de produção e de reprodução de textos: Por que há tantas mulheres importantes na Bíblia que ficaram no anonimato? Por que se tem preferido usar a linguagem do masculino para se falar de Deus?

c) Revelar e questionar a estrutura patriarcal, genérica e androcêntrica: Por que o Javismo deuteronomista não tolera mulheres fortes no poder, como Atalia e Jezabel? Com efeito, há um verdadeiro ódio na avaliação dessas duas “rainhas” de Israel: suas mortes são descritas como as mais truculentas da Bíblia.

Essas, assim como outras perguntas, podem nos permitir analisar e interpretar não só os textos que falam de mulheres (profetisas ou heroínas, escravas ou excluídas, propriedades de homens ou vítimas de violência), que falam mal delas (Ecl 9,1-13; 25,24; Ecl 7,26), ou que, simplesmente, as omitem (entre os 72 discípulos enviados por Jesus, entre os ministérios ou as lideranças nas comunidades cristãs primitivas, na santa ceia... Inclua-se, ainda, o episódio da tempestade acalmada: Havia ou não discípulas no barco?), mas todo e qualquer texto numa perspectiva feminista, em vista de superar o androcentrismo existente na leitura e na realidade de quem lê. É preciso ler o conjunto da Bíblia para ver se, também nessa estrutura patriarcal, não existem poderosas brechas feministas.

A hermenêutica feminista da Bíblia aplica, a partir de seus próprios pressupostos e segundo a categoria da suspeita, os métodos da exegese moderna, da análise literária sustentada pelas ciências históricas e sociais e da própria análise sociológica da Bíblia. O método sociológico, por exemplo, é aplicado não somente na análise das macroestruturas das realidades mas, especialmente, na análise das microestruturas, pois nelas podem aparecer as “brechas” e as “armadilhas” da questão de gênero. Em decorrência, a história de Israel é vista pelo reverso, a partir dos não protagonistas, o que inclui a maioria das mulheres, das crianças e dos(as) estrangeiros(as). O papel público, religioso e social da mulher é analisado, segundo os diversos períodos da história de Israel, pelo estudo sociológico dos grupos minoritários e dos que sustentam uma produção literária independente da teologia oficial.

Finalmente, cabe destacar que o objetivo último da hermenêutica feminista é avaliar, iluminar e libertar nossa vida social, política e eclesial, nossa prática familiar, comunitária e religiosa, das amarras do androcentrismo, da discriminação e de toda relação de dominação entre homens e mulheres. Essa libertação, para a hermenêutica feminista, passa pelo peso da história e da religião que herdamos e, também, das que produzimos.

4.2.2. Bibliografia

- BRENNER, A. *A mulher israelita*. São Paulo, Paulinas (no prelo).
- _____. (org.). *Cânticos dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo, Paulinas, 2000.
- _____. (org.). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo, Paulinas, 2000.
- _____. (org.). *De Êxodo a Deuterônimo a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo, Paulinas, 2000.²

² Esta coletânea de artigos organizada pela professora Athalya Brenner, pretende ser uma espécie de “*Suma Teológica*” da leitura feminista da Bíblia. Alguns artigos fazem uma abordagem transdisciplinar dos textos bíblicos,

- FIALHO ROCHA, M. O. et alii. A mulher na sociedade tribal. *Estudos Bíblicos* 29 (1991).
- FERREIRA VAZ, J. F. et alii. *Na voz das mulheres*. São Paulo, CEDI, s.d.
- GÖSSMANN, E. et alii. *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- HURTADO, J. Entrevista a Mary Hunt - Teología de la Liberación y Feminismo. *Evangelio y Sociedad* 12 (1992) 24-25.
- LAFHEY, A. L. *Introdução ao Antigo Testamento. Perspectiva feminista*. São Paulo, Paulus, 1994.
- MEYERS, C. L. et alii. A mulher na Bíblia. *Estudos Bíblicos* 20 (1990).
- REIMER, I. R. *Mulheres na prática da justiça e da solidariedade. Uma leitura feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo, CEDI, 1992.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. et alii. Diferença na Solidariedade. *Concilium* 263 (1996/1).

envolvendo antropologia, sociologia, psicanálise etc. A primeira série dessa coleção, intitulada originalmente *The Feminist Companion to the Bible* (Sheffield, Sheffield Academic Press) consta de 10 volumes e começa a ser publicada no Brasil por Paulinas Editora sob o título *A Bíblia: uma leitura de gênero*.

Capítulo 11

Leitura sócio-antropológica

Airton José da Silva*

Na primeira vez em que a namorada do Zeca foi com ele passar férias na vila do Caapora, no dia que eles chegaram, à noite, o povo, como de costume, se sentou na roda e começou a contar os "causos", tocar e cantar aquelas modas típicas da região. Ela achou a coisa mais chata do mundo ter de ficar ali ouvindo aquelas músicas que falavam de boiada, casinha de sapé, cigarro de palha.

Quando ela comentou com o pai do Zeca, seu Januário, ele respondeu a ela: "Sabe o que é, moça? Voismecê acha estranho porque vive no mundo da cidade e não entende a cultura da gente do mundo da roça. Quem sabe se, até o fim das férias, a moça não se assenta co'a gente e não canta também?"

Realmente, depois de algumas semanas, ela já tinha se aculturado e não perdia uma noitada na roda de música.

E a Bíblia?...

Será que precisamos quebrar algumas barreiras culturais para entendê-la melhor? Há algum método de leitura que possa nos ajudar a estarmos em sintonia com a sociedade e o mundo em que os textos bíblicos foram escritos?

* Mestre em Sagrada Escritura pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. Professor de Pentateuco, Literatura Profética no Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas

1. POR QUE UMA LEITURA SÓCIO-ANTROPOLÓGICA DA BÍBLIA?

Philip R. Davies, exegeta britânico, ao falar dos métodos usados na leitura da Bíblia nas últimas duas décadas, sugere que a combinação das abordagens literárias e sociológicas apresenta hoje o caminho mais promissor para o avanço dos estudos da Bíblia hebraica. É que essas abordagens examinam não só a literatura e a realidade social de Israel, mas também as forças sociais subjacentes à produção da literatura bíblica, onde se distingue a sociedade que está *por trás do texto* da sociedade que aparece *dentro do texto*. Além disso, sublinha ainda Philip R. Davies, tais abordagens situam Israel no seu contexto histórico apropriado e questionam preconceitos teológicos que, frequentemente, estorvam os especialistas em exegese bíblica¹.

Na mesma direção sinaliza Norman K. Gottwald, quando diz que a leitura sociológica fecha a porta “firme e irrevogavelmente, às ilusões idealistas e supernaturalistas que ainda impregnam e enfeitçam nossa perspectiva religiosa”, quando abordamos um texto bíblico. E acrescenta: “Cumpra que tanto Iahweh como ‘seu’ povo sejam desmistificados, desromantizados, desdogmatizados e desidolizados. Somente quando realizarmos essa desmitologização da fé javista, e dos seus derivados judaico e cristão, seremos capazes, aqueles dentre nós que foram formados e alimentados por esses símbolos judeus e cristãos curiosa-

(SP) e do Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto (SP). Autor de vários artigos e livros, entre eles *Nascido Profeta*, São Paulo, Paulus, 1992 e *Voz Necessária (a)*, São Paulo, Paulus, 1998.

¹ Cf. DAVIES, PH. R. *In Search of ‘Ancient Israel’*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. pp. 11-12. Idem, *The Society of Biblical Israel*. In: ESKENAZI, T. C. & RICHARDS, K. H. (eds.). *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994. pp. 22-23. Cf. também ODEN, R. *Historical Understanding and Understanding the Religion of Israel*. In: CARTER, C. E. & MEYERS, C. L. (eds.). *Community, Identity and Ideology. Social Sciences Approaches to the Hebrew Bible*. Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1996. pp. 201-229.

mente ambíguos, de alinharmos coração e cabeça, de combinarmos teoria e prática”².

Vale lembrar aqui outro aspecto: a aplicação das Ciências Sociais ao estudo da Bíblia vem conseguindo responder satisfatoriamente a questões que a clássica “teologia bíblica” não conseguiu abordar de modo adequado até agora³.

É igualmente importante salientar que a leitura sociológica da Bíblia está relacionada especialmente com os métodos histórico-críticos e com a leitura popular. Na medida em que toda abordagem sociológica de um texto histórico é também uma abordagem histórica, a leitura sociológica tem complementado e corrigido a leitura histórico-crítica. Especialmente importante é a percepção de que sua colaboração se faz necessária quando a historiografia não se contenta em descrever as ações dos grupos dominantes de determinada sociedade, mas a história quer revelar a atividade total de um povo. Do mesmo modo, a leitura popular que vem sendo feita entre nós se beneficia das contribuições das Ciências Sociais. No estudo do contexto em que foram escritos os textos bíblicos, por exemplo, costuma-se olhar os quatro lados da situação enfocada: os lados econômico,

² GOTTWALD, N. K. *As tribos de Iahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo, Paulus, 1986. p. 709. (original em inglês: *The Tribes of Iahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Maryknoll, New York, Orbis Books, 1979).

³ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 669-700. A teologia bíblica é um movimento paralelo à neo-ortodoxia de Karl Barth (1885-1968) e ao existencialismo de Rudolph Bultmann (1884-1976), que surgiu depois da Primeira Guerra Mundial e atingiu o seu apogeu na década de 50. A teologia bíblica tenta harmonizar a descontinuidade histórica de Israel, procurando demonstrar a unicidade religiosa do “pensamento bíblico”. E acaba falindo ao tratar a religião de Israel como um fenômeno social. Diz Gottwald na p. 669: “As boas intenções da teologia bíblica foram frustradas constantemente pelo seu insucesso em tratar a religião de Israel como um fenômeno social. Ao contrário, tentarei mostrar que pelo menos algumas das afirmações do movimento da teologia bíblica podem ser expressas de maneira coerente e convincente numa teoria sociológica da religião, interessada em descobrir de que modo símbolos religiosos funcionam com respeito aos seres sociais dentro de uma perspectiva cultural-material histórica de desenvolvimento humano”.

social, político e ideológico. Esta é uma atitude sociológica, entre outras que poderiam ser aqui citadas⁴.

É sobre essa atitude que David J. Chalcraft, organizador de um livro sobre a aplicação das Ciências Sociais ao Antigo Testamento, diz: “A crítica social científica não deve se restringir a modelos e teorias preditivas no seu esforço para reconstruir o que está ‘atrás dos textos’: mais do que isso, ela abarca toda uma série de questões, teorias, conceitos e metodologias. Ela, e isso é o mais importante, implica em ‘modos de pensar’ sociológico e antropológico”⁵.

Até aqui falamos quase que só da Bíblia hebraica e das questões que ela propõe a uma leitura sociológica, mas se considerarmos mais especificamente o Novo Testamento hoje com o auxílio da antropologia, perceberemos que o mundo mediterrâneo no qual ele foi gestado tem muito menos em comum com o Ocidente moderno do que imaginamos. É que costumamos olhar o texto com os parâmetros sociais atuais e não conseguimos, freqüentemente, perceber a diferença do mundo antigo.

Considerações desse gênero são feitas, por exemplo, por Richard L. Rohrbaugh, na *Introdução* de um volume sobre “As Ciências Sociais e a Interpretação do Novo Testamento”, obra escrita por membros do *The Context Group*, “uma associação de estudiosos interessados no uso das Ciências Sociais como um instrumento heurístico na interpretação do Novo Testamento”⁶, que ao longo de mais de uma década vem trabalhando com a questão da antropologia do mundo mediterrâneo, visto como uma unidade cultural na qual foi escrito o NT.

O autor nos oferece alguns exemplos que apontam para o risco da projeção de nossa visão moderna de mundo para o universo do NT. Tomemos a questão da expectativa de vida hoje nos países ricos e nas cidades pré-industriais do Império Romano: “Cerca de 1/3 daqueles que ultrapassavam o primeiro ano de vida (portanto, não contabilizados como vítimas da mortalidade infantil) morriam até os seis anos de idade. Cerca de 60% dos sobreviventes morriam até os dezesseis anos. Por volta dos vinte e seis anos 75% já tinha morrido e aos quarenta e seis anos, 90% já desaparecido, chegando aos sessenta anos de idade menos de 3% da população”⁷.

É claro que esses dados não são uniformemente distribuídos por toda a população da época. Os que mais sofriam pertenciam às classes mais pobres das cidades e povoados, já que um pobre em Roma, no século I de nossa era, tinha uma expectativa de vida de 30 anos, quando muito. E o autor acrescenta: “Estudos feitos por paleopatologistas indicam que doenças infecciosas e desnutrição eram generalizadas. Por volta dos 30 anos a maioria das pessoas sofria de verminose, seus dentes tinham sido destruídos e sua vista acabado [...]. 50% dos restos de cabelo encontrados nas escavações arqueológicas tinham lândeas”⁸.

Com moradias precárias, sem condições sanitárias adequadas, sem assistência médica, com uma má alimentação... se visto assim, o quadro romântico que um leitor de um país rico de nossa época faz da audiência de Jesus começa a ruir. Este mesmo Jesus, com seus trinta e poucos anos de idade, era mais velho do que 80% de sua audiência... uma audiência doente, desnutrida e com uma expectativa de mais dez anos de vida, se tanto!

Douglas E. Oakman, em um estudo sobre as condições de vida dos camponeses palestinos da época de Jesus, mostra que a violência que sofriam era brutal. Fraudes, roubos, trabalhos forçados, endividamento, perda da terra através da manipulação das dívidas atingiam a muitos. Havia uma violência epidêmica na

⁴ Cf. DA SILVA, A. J. Leitura sociológica da Bíblia. In: DE OLIVEIRA, E. M. et alii. Métodos para ler a Bíblia. *Estudos Bíblicos* 32 (1991): 81; Idem. Notas sobre alguns aspectos da leitura da Bíblia no Brasil hoje. *REB* 50 (março 1990): 126-128. Cf. também FERREIRA, J. A. et alii. Sociologia das Comunidades Paulinas. *Estudos Bíblicos* 25 (1990), que utiliza a leitura dos quatro lados.

⁵ CHALCRAFT, D. J. Introduction. In: _____. (ed.). *Social Scientific Old Testament Criticism. A Sheffield Reader*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. pp. 16-17.

⁶ ROHRBAUGH, R. L. Introduction. In: _____. (ed.). *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1996, p. 10.

⁷ Idem, ibidem, pp. 4-5.

⁸ Idem, ibidem, p. 5.

Palestina⁹. E é neste contexto que Oakman propõe uma leitura radical do pai-nosso. “Ele sugere” — diz R. L. Rohrbach — “que o pedido ‘perdoa-nos as nossas dívidas’ (Mt 6,12) refere-se aos processos nos quais os camponeses perdiam sua terra para os credores urbanos que sistematicamente exploravam as condições econômicas precárias em que viviam. Além disso, argumenta Oakman, a prece final (Mt 6,13) ‘não nos ponha em teste’ — normalmente traduzida com a idéia anacrônica de não cair em tentação — é o apelo do camponês para que não seja levado a um tribunal de cobrança de dívidas e colocado diante de um juiz corrupto (‘mas livra-nos do Maligno’) cujo veredito daria à expropriação de sua terra força de lei”¹⁰.

⁹ Cf. OAKMAN, D. E. The Countryside in Luke-Acts. In: NEYREY, J. H. (ed.). *The Social World of Luke-Acts: Models of Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991. p. 168.

¹⁰ ROHRBAUGH, R. L. Introduction..., op. cit., p. 6. Mt 6,12-13 diz: καὶ ἄφεσ ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ [e perdoa-nos as nossas dívidas, como também nós perdoamos os nossos devedores; e não nos conduzas à tentação, mas livra-nos do mal]. Εἰσενέγκης [conduze, introduze] é um aoristo ingressivo e pode significar que alguém é arrastado e levado perante um juiz ou um tribunal (cf. Lc 12,11: “Quando vos *conduzirem* [εἰσφέρωσιν] às sinagogas, perante os principados e perante as autoridades, não fiquéis preocupados como ou com o que vos defender”). O genitivo πονηροῦ pode vir do neutro, significando “o mal” em geral, como a tradição latina o leu, influenciada por santo Agostinho, ou pode vir do masculino, “o Maligno”, opção mais adequada à mentalidade dos primeiros cristãos. Assim o leram os Padres orientais. É que o uso do neutro τὸ πονηρὸν no sentido de “o mal” não pertence ao vocabulário do Novo Testamento, nem combina com a mentalidade semítica, que foge das abstrações. Cf. também HANSON, K. C. & OAKMAN, D. E. *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis, Fortress Press, 1998. Apesar da fascinante leitura de D. Oakman, a maioria dos especialistas lêem τοῦ πονηροῦ, tanto no masculino como no neutro em sentido escatológico. Tal é, por exemplo, a posição de KRETZER, A. πονηρός. In: BALZ, H. & SCHNEIDER, G., (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*. Salamanca, Sígueme, 1998. col. 1079: “A decisão em favor de um ou de outro não modifica essencialmente a intenção do que foi dito por Mateus, porque aqui se trata da realidade e atividade urgente e da realidade e atividade escatológica iminente do mal [...]”.

E conclui o autor: “Refletir sobre como a oração de Jesus deve ter sido recebida pelos camponeses mediterrâneos angustiados com a perda potencial da terra e do seu sustento pode nos causar certo choque cultural, mas pode também nos ensinar quão autenticamente aquela oração expressava a experiência de vida daquelas pessoas concretas. Há um rico sentido aqui, mas que só emerge quando nos preocupamos em captar o ambiente social do qual o texto provém”¹¹.

2. ORIGEM E CARACTERÍSTICAS DO DISCURSO SOCIOLÓGICO

2.1. O homem torna-se a medida de seu mundo

Do século XV ao século XVIII acontecem dois deslocamentos no pensamento humano na Europa.

O primeiro é a **passagem da especulação escolástica à filosofia da natureza**. A natureza passa a ser entendida e explicada experimentalmente: “O que antes era visto como mero local de tentações para uma alma que aspirasse a recompensas noutra mundo, torna-se objeto de conhecimento científico. Em conseqüência, desenvolvem-se tentativas de estudo experimental dos fenômenos — esboçadas desde o século XIII nas Universidades de Paris e Oxford. Este tipo de investigação é que ganhará contornos definidos com os trabalhos científicos de Leonardo da Vinci (1452-1519) e de outros pensadores, a prenunciar a física de Galileu e Newton, desenvolvida no século XVII. Copérnico (1473-1543) formula a célebre teoria heliocêntrica. Tycho Brahe (1546-1601) prepara o caminho para a descoberta da lei da gravitação universal de Newton”¹².

¹¹ ROHRBAUGH, R. L., Introduction..., op. cit., p. 6.

¹² VIDA e obra de Bruno. In: BRUNO, Galileu, Campanella. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (coleção “Os Pensadores”), pp. VII-VIII. Cf. também LARA, T. A. *Caminhos da Razão no Ocidente. A filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias*. 2 ed. Petrópolis, Vozes, 1986. pp. 26-30.

A natureza, considerada pelo sobrenaturalismo da Idade Média como objeto de medo e de contemplação, torna-se objeto de estudo e de atuação do homem que procura modificá-la para que se adapte melhor às suas necessidades. Surgem, para isso, métodos mais empíricos e precisos, como acabamos de mencionar. Esse fenômeno se dá com a ascensão da burguesia, na forma de capitalismo mercantilista.

É importante observarmos que, norteando-se por três princípios fundamentais para a ciência moderna — 1. É necessário observar os fenômenos tais como eles ocorrem, sem se deixar perturbar por preconceitos de natureza filosófica ou religiosa; 2. Toda afirmação sobre os fenômenos naturais deve ser verificada empiricamente; 3. A matemática oferece ao cientista a linguagem rigorosa de que ele necessita para descrever a natureza — Galileu (1564-1642) destrói a concepção anterior do universo como sistema imutável e hierarquizado, governado por Deus e reduz o universo a um mundo geométrico, a uma física mecanicista. Em *O Ensaíador*, Galileu deixa claro que a matemática é a linguagem da física que começa a se constituir, quando diz: “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”¹³.

¹³ GALILEU. *O Ensaíador*. In: BRUNO..., op. cit. p. 119. Cf. ainda VIDA e obra de Galileu. In: BRUNO..., op. cit. pp. 97-98. De Galileu devem ser lidos *O Ensaíador (Il Saggiatore de 1623)*, neste volume citado de “Os Pensadores”, e o fundamental *A Mensagem das Estrelas (Sidereus Nuncius de 1610)*. Rio de Janeiro, Museu de Astronomia e Ciências Afins/Salamandra, 1987. Sobre Galileu devem ser lidos KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 2 ed. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1986. pp. 90-100; Idem. *Estudos Galilaicos*. Lisboa, Dom Quixote, 1986; PAGANI, S. M. & LUCIANI, A. *Os documentos do processo de Galileu Galilei*. Petrópolis, Vozes, 1994.

O segundo deslocamento se dá quando se passa da **análise da natureza para a análise da sociedade**. Percebe-se, então, que a organização da sociedade não é natural, mas histórica. Questionam-se, filosoficamente, os fundamentos da sociedade a partir da ótica da nova ordem burguesa. É uma crítica ao poder absoluto, no qual Deus criava, organizava e geria o mundo por meio da Igreja e de suas leituras da realidade.

É de se notar: Descartes (1596-1650) descobre o sujeito pensante autônomo, coloca a consciência como a medida e a forma do ser, marcando uma definitiva virada antropocêntrica¹⁴. De outro lado, o empirismo inglês do século XVII, representado especialmente por T. Hobbes (1588-1679) e J. Locke (1632-1704), é responsável por uma nova abordagem da questão política. Hobbes e Locke viveram intensamente o processo de consolidação do poder político da burguesia inglesa.

Como tão bem explica Tiago Adão Lara, “ao terminar o século XVII, estavam consolidadas as duas correntes modernas de pensamento”, o racionalismo e o empirismo. “O Estado substitui a Igreja, na tarefa de marcar os limites da racionalidade, para a convivência humana [...]. Nessa sociedade, desvinculada da Igreja, embora ainda religiosa, não é mais à teologia que se vai pedir a última palavra a respeito dos princípios supremos da moralidade e da política, mas sim, à filosofia, enquanto produção da razão humana. E a filosofia inovava e abria horizontes mais largos. O empirismo rompia com as barreiras tradicionais da cultura. Não era mais a partir do alto, do mundo das essências, mas a partir de baixo, do mundo dos fatos ou dos fenômenos que se devia construir algo de positivo. O Estado, concebido pelo empirismo, é criatura humana, fruto da convenção, destituído de sacralidade, religiosa ou profana. É o próprio homem que dá as cartas de

¹⁴ De Descartes devem ser lidos o famoso *Discurso do método*, de 1637, e outros textos, em DESCARTES. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (coleção “Os Pensadores”). Em o *Discurso do método*, Descartes formula a proposta de um novo método, baseado no procedimento da matemática. Esse método deverá servir “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade das ciências”, conforme expresso no título original do livro: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité à travers les sciences*.

leitura da sua existência e do mundo que o cerca. O homem torna-se, realmente, a medida do seu mundo significativo”¹⁵.

Mas se Descartes, no século XVII, representa a burguesia progressista pela racionalização (“penso, logo existo”) é Kant, no século XVIII, quem incorpora ao racionalismo os elementos do empirismo inglês (existo como um feixe de sensações organizadas), resultando que o homem pode ser feliz e organizar a sociedade com o uso de sua razão. Não é Deus, mediante a Revelação, que ordena a sociedade, mas é a própria Razão humana que fornece ao homem os instrumentos políticos para organizar e alcançar a sua felicidade.

Kant (1724-1804), de tradição racionalista, faz uma síntese entre o empirismo inglês e o racionalismo europeu. Nega que o homem possa conhecer algo que transcenda completamente a matéria (solução empirista), mas nega também que a experiência baste para o homem conhecer a matéria (solução racionalista).

Afirma que aquilo que conhecemos da matéria, cientificamente, é o que a razão dá à matéria, ou seja, as formas. O fenômeno torna-se compreensível pelas aplicações das categorias *a priori* do Espírito. Mas o Espírito não conhece o em si, o *noumenon*, a essência da coisa: Kant assim interdita a metafísica e fundamenta a física, a ciência por excelência.

As questões básicas para Kant são:

- Como fundamentar, filosoficamente, a nova ciência, ou seja, a física?
- Como fundamentar a moralidade?

Kant é a encarnação filosófica da classe burguesa, confiante no poder demiúrgico do homem: nada melhor do que a concepção de um homem que cria o universo científico e o universo moral, segundo as normas da própria razão, para traduzir a experiência histórica do burguês que descobre, inventa, constrói e domina. Não é mais Deus o fiador do conhecimento científico nem da vida moral. É o homem¹⁶.

¹⁵ LARA, op.cit. pp. 49-50.

¹⁶ “O que são as Luzes? A saída do homem de sua menoridade pela qual ele próprio é responsável. Menoridade, isto é, incapacidade de se servir de seu

Se o idealismo metodológico de Descartes privilegia a razão ante os sentidos e a tradição, o idealismo gnoseológico de Kant privilegia a forma do conhecimento — produto espontâneo da razão — ante a matéria do conhecimento — que é oferecida na sensação¹⁷.

Mas é Hegel (1770-1831) o intérprete fiel do momento histórico da Revolução. Ele é o representante máximo do idealismo alemão do século XVIII. A razão é, para ele, uma deusa. A idéia é a totalidade. Tudo o que existe é a exteriorização da idéia. O real é o racional e vice-versa! O idealismo hegeliano é ontológico. O mundo é a explicitação da idéia que lhe é imanente.

Hegel filosofou assim porque viveu plenamente a Revolução Francesa (1789). A burguesia triunfara, vencendo o clero e a nobreza. Era uma nova ordem, ordem racional baseada nos moldes que o homem queria, e não mais em tradições e fé religiosas. A razão humana conseguira sua libertação. Explodiam as instituições liberais vigorosamente, com toda a sua pujança. Era o homem, era a razão humana — da burguesia, mas que se julgava universal! — que triunfara. A sensibilidade pela história estava no auge. A burguesia estava consciente de que suas idéias, finalmente, se encarnavam em estruturas sociopolíticas, aptas a viabilizar a nova realidade econômica.

No hegelianismo, a ordem estabelecida não retrata mais um plano divino, mas a racionalidade imanente da própria história. História que é palco de lutas entre contrários, fruto da contradição, superando-se sempre (tese, antítese, síntese). Daí a grande novidade hegeliana: a dialética.

entendimento sem a direção de outrem, menoridade pela qual ele é responsável, uma vez que a causa reside não em um defeito do entendimento, mas numa falta de decisão e coragem em se servir dele sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento. Eis a divisa das Luzes” diz Kant, E. *O que é a Aufklärung?* De Kant deve ser lida pelo menos a *Crítica da Razão Pura*, de 1781, em KANT (I). 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (coleção “Os Pensadores”). Mas são importantes também a *Crítica da razão prática*, de 1788, e a *Crítica da faculdade de julgar*, de 1790.

¹⁷ Cf. LARA, op. cit. pp. 60-64.

No plano dos fatos, temos classes sociais antagônicas em luta: é a revolução. No plano do pensamento, temos dois pólos contraditórios que, mediante superação contínua, constituem o avançar histórico, encarnação da idéia em contínua tensão. A dialética é a revolução vitoriosa, em forma conceitual! O mundo, a história, não são réplicas imperfeitas de um mundo transcendente e estático na sua perfeição. Eles são a idéia, fazendo-se, procurando a perfeição. É a superação da metafísica¹⁸.

Estes são, resumidamente, alguns dos pressupostos nos quais as Ciências Sociais se fundamentam. Entre os vários tipos de abordagens das sociedades humanas e de suas instituições que podemos chamar de Ciências Sociais estão, entre outras, a sociologia, a antropologia, a arqueologia, a economia, a psicologia, as ciências políticas.... Vamos nos restringir aqui à sociologia e à antropologia.

2.2. A sociologia, ciência da sociedade e de suas instituições

Quando Auguste Comte (1798-1857)¹⁹ e Émile Durkheim (1858-1917)²⁰ procuram formular as leis que regem a organização social, a especulação filosófica sobre a sociedade transforma-se em **sociologia**, ciência que pode ser sumariamente definida como o estudo da sociedade humana e de suas instituições.

Podemos, assim, verificar que a sociologia nasce mesmo é como conseqüência das profundas transformações geradas pela Revolução Francesa e pela Revolução Industrial. É a formação da sociedade capitalista “que impulsiona uma reflexão sobre a sociedade, sobre suas transformações, suas crises, seus antagonismos de classe”²¹.

Ou seja: na Europa, duas condições precedem o aparecimento do pensamento sociológico:

- uma secularização de atitudes e dos modos de compreender a natureza humana, a origem e o fundamento das instituições.
- um processo de racionalização que projeta na esfera da ação coletiva a ambição de conhecer, explicar e dirigir os acontecimentos e a vida social²².

Vamos exemplificar esse processo com uma síntese do pensamento de Comte, que, abalado com os resultados mais radicais da Revolução Francesa, e ao considerar que a humanidade se encontrava numa fase de desorganização social perigosa, propõe uma nova ordem social que deve nascer de um sólido espírito positivo em oposição ao espírito negativo do Iluminismo, segundo seu parecer.

Comte estrutura seu pensamento em torno de *três temas básicos* que são: uma filosofia da história, uma classificação das ciências e uma reforma das instituições.

A *filosofia da história* de Comte pode ser resumida na sua lei dos três estágios ou *três fases* pelas quais o espírito humano passou historicamente: a teológica, a metafísica e a positiva. Na *fase teológica*, o homem, impotente diante dos fenômenos naturais, apela para seres sobrenaturais aos quais atribui sua origem. Isto se dá na Idade Antiga. Na *fase metafísica*, o homem, mais habituado ao manejo da racionalidade, passa a atribuir a causa dos fenômenos naturais a forças da natureza, incontroláveis do

¹⁸ Cf. LARA, op.cit. pp. 64-69. De Hegel deve ser lida a *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, em “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1980 (esta tradução traz apenas o Prefácio, a Introdução e os capítulos I e III); outra edição da *Fenomenologia do Espírito*: Petrópolis, Vozes, 1997 (3 ed. do volume I) e 1993 (2 ed. do volume II).

¹⁹ De A. Comte devem ser lidos o *Curso de filosofia positiva*, de 1839/42 e o *Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo*, de 1848, que contêm suas principais idéias sobre o positivismo. Ambos estão em “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

²⁰ De E. Durkheim pode ser lido, na mesma coleção “Os Pensadores”, *As regras do método sociológico*, de 1895. Fundamental também é o livro *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulus, 1989. É importante observarmos que Durkheim ocupou, a partir de 1887, na Universidade de Bordéus, a primeira cátedra exclusivamente dedicada ao estudo da sociologia no ensino superior francês.

²¹ MARTINS, C.B. *O que é sociologia*. São Paulo, Brasiliense, 1982. p. 16.

²² FERNANDES, F. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1977. p. 25.

ponto de vista prático, mas passíveis de serem pensadas de modo abstrato. Isso ocorre na Idade Média. *Na fase positiva*, já presente entre os gregos e que agora reaparece com Bacon, Galileu e Descartes, o homem abandona a consideração das causas dos fenômenos, que era uma atitude teológica ou metafísica, e põe-se a pesquisar as suas leis, entendidas como relações constantes entre os fenômenos.

Em suas palavras: “O caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a *leis* naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços [...]. Cada um sabe que, em nossas explicações positivas, até mesmo as mais perfeitas, não temos de modo algum a pretensão de expor as *causas* geradoras dos fenômenos, posto que nada mais faríamos então além de recuar a dificuldade. Pretendemos apenas analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e de similitude”²³.

A *classificação das ciências* é o segundo tema básico de Comte, que, partindo da que julga mais simples, as ordena de acordo com sua complexidade: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia. A sociologia, no topo da classificação, é para Comte “a única meta essencial de toda filosofia positiva, considerada de agora em diante como formando, por sua natureza, um sistema verdadeiramente indivisível, em que toda decomposição é radicalmente artificial, sem ser aliás, de modo algum, arbitrária, já que tudo se reporta finalmente à Humanidade, única concepção plenamente universal”²⁴.

O terceiro tema básico da filosofia de Comte é *a reforma das instituições* que tem seus fundamentos teóricos na sociologia. Diz Comte que “conforme o sentimento, cada vez mais desenvolvido, de igual insuficiência social que hoje oferecem o

espírito teológico e o espírito metafísico, os únicos até agora a disputar ativamente um lugar ao sol, a razão pública deve encontrar-se implicitamente disposta a acolher o espírito positivo como a única base possível para uma verdadeira resolução da anarquia intelectual e moral, que caracteriza sobremaneira a grande crise moderna”²⁵.

E acrescenta um pouco mais adiante: “Não se pode primeiramente desconhecer a aptidão espontânea dessa filosofia a constituir diretamente a conciliação fundamental, ainda procurada de tão vãs maneiras, entre as exigências simultâneas da ordem e do progresso [...] Para a nova filosofia, a ordem constitui sem cessar a condição fundamental do progresso e, reciprocamente, o progresso vem a ser a meta necessária da ordem [...]. Especialmente considerado, em seguida, no que respeita à ordem, o espírito positivo apresenta-lhe hoje, em sua extensão social, poderosas garantias diretas, não somente científicas mas também lógicas, que poderão logo ser julgadas muito superiores às vãs pretensões duma teologia retrógrada...”²⁶.

Ou seja: para o conservador Comte, como a Revolução Francesa destruíra as instituições sociais por ter sido negativa e metafísica em seus pressupostos, mas ao mesmo tempo tinha sido necessária para superar as anacrônicas instituições políticas e sociais ainda teológicas, só uma nova elite científico-industrial seria capaz de instaurar o espírito positivo na organização social e política, fazendo com que as ciências se tornassem bem comum.

Esse anseio por uma reforma intelectual e social levou Comte a desenvolver, nos últimos quinze anos de sua vida, uma *religião da humanidade*, com novo calendário, cujos meses tinham os nomes de grandes figuras da história do pensamento, com dias santos, em que se deveriam comemorar as obras de Dante, Shakespeare, Adam Smith e outros, e com novo catecismo, que substitui Deus pela Humanidade. A Igreja Positivista do Brasil existe até hoje no Rio de Janeiro, nossa bandeira tem o lema comteano “Ordem e Progresso” e a Constituição de 1891 foi fortemente influenciada pelos positivistas.

²³ COMTE, A. *Curso...*, op. cit. p. 7. Cf. uma síntese do pensamento de Comte em LARA, op.cit. pp. 82-85; MARTINS, op. cit. pp. 43-46; e ainda na introdução do volume dedicado a Comte da coleção “Os Pensadores”, pp. VI-XVIII.

²⁴ COMTE. *Discurso...*, op. cit. p. 90.

²⁵ COMTE. *Discurso...*, op. cit. pp. 68-69.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 69.

Por sua vez, E. Durkheim, em *Da divisão do trabalho social*, de 1893, coloca duas questões sobre as relações entre os indivíduos e a coletividade²⁷:

- Como pode um conjunto de indivíduos constituir uma sociedade?
- Como esse conjunto de indivíduos consegue obter um consenso para a convivência?

Segundo Durkheim, duas formas de solidariedade social podem ser constatadas: *a solidariedade mecânica*, típica das sociedades pré-capitalistas, em que os indivíduos se identificam por meio da família, da religião, da tradição, dos costumes. É uma sociedade que tem coerência porque os indivíduos ainda não se diferenciam. Reconhecem os mesmos valores, os mesmos sentimentos, os mesmos objetos sagrados, pois pertencem a uma coletividade. E *a solidariedade orgânica*, característica das sociedades capitalistas, nas quais, pela divisão do trabalho social, os indivíduos tornam-se interdependentes, garantindo, assim, a união social, mas não pelos costumes, tradições etc. Os indivíduos não se assemelham, são diferentes e necessários, como os órgãos de um ser vivo. Assim, o efeito mais importante da divisão do trabalho não é o aumento da produtividade, mas a solidariedade que gera entre os homens.

Algumas idéias fundamentais decorrem desta análise, como o conceito de consciência coletiva: “O conjunto de crenças e de sentimentos comuns entre os membros de uma mesma sociedade, forma um *sistema determinado que tem sua vida própria; podemos chamá-la de consciência* coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem como substrato um órgão único; é, por definição, difusa, ocupando toda a extensão da sociedade; mas nem por isso deixa de ter características específicas, que a tornam uma realidade distinta. Com efeito, ela é independente das condições particulares em que se situam os indivíduos. Estes passam, ela fica. É a mesma no Norte e no Sul, nas grandes e nas

²⁷ Cf. ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 2 ed. São Paulo/Brasília, Martins Fontes/Editora da UnB, 1987. pp. 295-375.

pequenas cidades, nas diferentes profissões. Por outro lado, não muda em cada geração, mas, ao contrário, liga as gerações que se sucedem. Portanto, não se confunde com as consciências particulares, embora se realize apenas nos indivíduos. É o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, condições de existência, seu modo de desenvolvimento, exatamente como os tipos individuais, embora de outra maneira”²⁸.

Nas sociedades dominadas pela solidariedade mecânica a consciência coletiva abrange a maior parte dos membros dessa sociedade. Nas sociedades dominadas pela solidariedade orgânica há uma redução dessa consciência coletiva porque os indivíduos são diferenciados. Por isso, nestas últimas, em oposição às primeiras, ocorre um enfraquecimento das reações coletivas contra a violação das proibições sociais e há, especialmente, uma margem maior na interpretação individual dos imperativos sociais.

Durkheim defende também o primado da sociedade sobre o indivíduo:

- as sociedades têm prioridade histórica sobre os indivíduos;
- as sociedades têm prioridade lógica sobre os indivíduos, porque se a solidariedade mecânica precede à solidariedade orgânica, não se pode explicar a diferenciação social a partir dos indivíduos, pois a consciência de individualidade não pode existir antes da solidariedade orgânica e da divisão do trabalho social.

Daí que os fenômenos individuais devem ser explicados a partir da coletividade, e não a coletividade pelos fenômenos individuais. Onde a divisão do trabalho ser um fenômeno social que só pode ser explicado por outro fenômeno social, como a combinação do volume, densidade material e moral de uma sociedade, sendo que o único grupo social que pode proporcionar a integração dos indivíduos na coletividade é a corporação profissional.

²⁸ DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. Paris, PUF, 1960. p. 46, ou em http://gallica.bnf.fr/Fonds_Frertext/T0088267.htm, p. 46.

Em outra importante obra, publicada em 1912, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, E. Durkheim propõe a elaboração de uma teoria geral da religião fundamentada nas formas mais simples e primitivas das instituições religiosas. Durkheim acredita, assim, que se possa apreender a essência de um fenômeno social observando suas formas mais elementares. Por isso parte do estudo do totemismo nas tribos australianas, chegando à conclusão de que os homens adoram uma realidade que os ultrapassa, que sobrevive a eles, mas que essa realidade é a própria sociedade sacralizada como força superior. Nem as forças naturais, nem os espíritos, nem as almas são sagradas por si mesmas. Só a sociedade é uma realidade sagrada por si mesma. Pertence à ordem da natureza, mas a ultrapassa. É ao mesmo tempo causa do fenômeno religioso e justificativa da distinção entre sagrado e profano. Para Durkheim, qualquer crença ou prática religiosa é semelhante às práticas totêmicas.

Mas, por que a própria sociedade torna-se objeto de crença e de culto? Durkheim explica: “De maneira geral, não há dúvida de que uma sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos, unicamente pela ação que ela exerce sobre eles, a sensação do divino; porque ela é para os seus membros o que um deus é para os seus fiéis. Um deus, com efeito, é antes de tudo um ser que o homem imagina, em determinados aspectos, como superior a si mesmo e de quem acredita depender. Quer se trate de personalidade consciente, como Zeus ou Javé, ou então de forças abstratas como as que estão presentes no totemismo, o fiel, tanto num caso como no outro, acredita-se obrigado a determinadas maneiras de agir que lhe são impostas pela natureza do princípio sagrado com o qual se sente em relação. Ora, a sociedade também alimenta em nós a sensação de contínua dependência. Como tem natureza que lhe é própria, diferente da nossa natureza de indivíduo, ela visa a fins que lhe são igualmente especiais; mas, como só pode atingi-los por nosso intermédio, reclama imperiosamente nosso concurso. Ela exige que, esquecidos de nossos interesses, nos tornemos seus servidores e nos impõe toda espécie de incômodos, de privações e de sacrifícios sem os quais a vida social seria impossível. É por isso que a cada instante somos obrigados a nos submeter a

regras de comportamento e de pensamento que não fizemos nem quisemos e que, às vezes, são até contrárias às nossas tendências e aos nossos instintos fundamentais.

Todavia, se a sociedade obtivesse de nós essas concessões e esses sacrifícios apenas por imposição material, só poderia despertar em nós a idéia de força física à qual devemos ceder por necessidade, e não a idéia de força moral do gênero das que as religiões adoram. Mas, na realidade, o domínio que ela exerce sobre as consciências vincula-se muito menos à supremacia física, de que tem o privilégio, do que à autoridade moral de que está investida. Se nos submetemos às suas ordens, não é simplesmente porque está armada de maneira a triunfar das nossas resistências, é, antes de tudo, porque constitui o objeto de autêntico respeito”²⁹.

Em *As Regras do Método Sociológico*, de 1895, Durkheim propõe, com sua sociologia, formular uma teoria do fato social, demonstrando que pode haver uma ciência sociológica objetiva e científica, como nas ciências físico-matemáticas.

Para que haja tal ciência, são necessárias duas coisas: um objeto específico que se distinga dos objetos das outras ciências e um objeto que possa ser observado e explicado, como se faz nas ciências.

Daí duas outras importantes afirmações de Durkheim:

- os fatos sociais devem ser considerados como coisas;
- os fatos sociais exercem uma coerção sobre os indivíduos.

E explica: “É um fato social toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior; ou ainda, que é geral no conjunto de uma determinada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais”³⁰.

²⁹ DURKHEIM. *As Formas...*, op. cit. pp. 260-261.

³⁰ DURKHEIM. *As Regras...*, op. cit. pp. 92-93.

E, na conclusão desse mesmo livro, resume as características desse método sociológico: “Em primeiro lugar, é independente de qualquer filosofia [...] Em segundo lugar, o nosso método é objetivo. É totalmente dominado pela idéia de que os fatos sociais são coisas e devem ser tratados como tais [...]. Mas, se consideramos os fatos sociais como coisas, consideramo-los como *coisas sociais*. A terceira característica de nosso método é ser exclusivamente sociológico [...]. Mostramos que um fato social só pode ser explicado por um outro fato social e, simultaneamente, como esse tipo de explicação é possível assinalando no meio social interno o motor principal da evolução coletiva [...]. Tais nos parecem ser os princípios do método sociológico”³¹.

Contudo, Comte e Durkheim são pensadores positivistas. Ambos acreditam que a sociedade pode ser analisada da mesma forma que os fenômenos da natureza. A sociologia tem, assim, como tarefa, o esclarecimento de acontecimentos sociais constantes e recorrentes. O papel fundamental da sociologia seria o de explicar a sociedade para manter a ordem vigente.

Na clara síntese de Michel Löwy, o **tipo ideal de positivismo** pode ser dito em três idéias principais:

- a primeira é a hipótese fundamental do positivismo: “a sociedade humana é regulada por leis naturais”, leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas, como a lei da gravidade ou do movimento da terra em torno do sol, de modo que na sociedade reina “uma harmonia semelhante à da natureza, uma espécie de harmonia natural”.
- dessa primeira hipótese decorre, para o positivismo, a conclusão epistemológica de que “a metodologia das ciências sociais tem de ser idêntica à metodologia das ciências naturais, posto que o funcionamento da sociedade é regido por leis do mesmo tipo das da natureza”.
- a terceira idéia básica do positivismo, talvez a de maior consequência, diz que “da mesma maneira que as ciên-

³¹ Idem, *ibidem*, pp. 159-161.

cias da natureza são ciências objetivas, neutras, livres de juízos de valor, de ideologias políticas, sociais ou outras, as ciências sociais devem funcionar exatamente segundo esse modelo de objetividade científica”. Ou seja: o positivismo “afirma a necessidade e a possibilidade de uma ciência social completamente desligada de qualquer vínculo com as classes sociais, com as posições políticas, os valores morais, as ideologias, as utopias, as visões de mundo, pois este conjunto de opções são prejuízos, preconceitos ou prenoções que prejudicam a objetividade das Ciências Sociais”³².

Entretanto, o marxismo dá um passo a mais: o conhecimento da realidade social é um instrumento político que pode orientar os grupos sociais na luta pela transformação da sociedade. É no terreno da prática que se deve demonstrar a verdade da teoria.

Na segunda de suas onze teses contra Feuerbach, de 1845, diz Karl Marx (1818-1883): “A questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão **prática**. É na **práxis** que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento”. Para concluir na última tese: “Os filósofos têm apenas **interpretado** o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é **transformá-lo**”³³.

Vista por esse ângulo, a função da sociologia não é o restabelecimento da ordem social ou a determinação das normas do bom funcionamento da sociedade, como dizem os positivistas. Ela deve, antes de mais nada, contribuir para a mudança social. É aí que reside sua função crítica, na medida em que apóia os movimentos de transformação da ordem existente.

³² Löwy, M. *Ideologias e Ciência Social. Elementos para uma análise marxista*. São Paulo, Cortez, 1985. pp. 35-36; cf. Idem. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. São Paulo, Busca Vida, 1987. pp. 17-18.

³³ MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. In: _____. & ENGELS, F. *Obras escolhidas. Tomo I*. Lisboa, Avante, 1982. pp. 1-3.

Com isso, já conseguimos definir o discurso sociológico em relação à história como aquele que não se limita a descrevê-la como uma sucessão de fatos e acontecimentos, mas como um conjunto de situações, de normas, de usos, de instituições.

Mais ainda, nas palavras do exegeta alemão Gerd Theissen, as questões sociológicas “ganham significação central também onde se busca clarear as grandes transformações da história, suas revoluções e crises, declínios e renascimentos, em ligação com as tensões estruturais”³⁴.

Assim foi que, de 1830 às primeiras décadas do século XX, se consolidaram os principais métodos e conceitos sociológicos³⁵.

Além disso, a existência de interesses opostos e conflitantes na sociedade se manifesta igualmente no pensamento sociológico. Há diferentes tradições sociológicas e modos diversos de entender o papel da religião na sociedade. Os especialistas costumam dizer, certamente com alguma simplificação, que as diversas sociologias podem ser reconduzidas a três tendências básicas: *funcionalista, compreensiva e marxista*.

2.3. A sociologia funcionalista

A **sociologia funcionalista** é hoje uma das mais difundidas nas sociedades capitalistas, em primeiro lugar nos Estados Unidos. O pensamento de Émile Durkheim foi retomado e desenvolvido especialmente por dois sociólogos americanos, Robert K. Merton e Talcott Parsons, sem dúvida os maiores responsáveis pelo desenvolvimento do funcionalismo moderno.

³⁴ THEISSEN, G. *Sociologia da cristandade primitiva. Estudos*. São Leopoldo, Sinodal, 1987. p. 9.

³⁵ Cf. ARON, op. cit., onde este autor diz que “tendo partido em busca da sociologia moderna, cheguei, de fato, a uma galeria de retratos individuais” (p. 11). Raymond Aron divide esses sete “retratos” em dois grupos: os fundadores, que são, no seu entender, Montesquieu, Comte, Marx e Tocqueville e a geração da passagem do século, constituída por Durkheim, Pareto e Weber.

Na opinião de Peter Berger, “Robert K. Merton, da Universidade de Colúmbia, representa, juntamente com Talcott Parsons, de Harvard, o mais destacado teórico da sociologia americana contemporânea. A análise de Merton sobre as funções ‘manifesta’ e ‘latente’, bem como outras exposições importantes do que ele considera ser a abordagem funcionalista da sociedade, será encontrada em seu livro *Social Theory and Social Structure* [Teoria Social e Estrutura Social], Chicago, Free Press, 1957”³⁶. Funções manifestas são as funções conscientes e deliberadas dos processos sociais, enquanto as funções latentes são inconscientes e involuntárias. Um exemplo dado por Berger nos ajuda a entender a distinção: “Missões cristãs em certas partes da África tentaram ‘manifestamente’ converter os africanos ao cristianismo, mas ajudaram ‘latentemente’ a destruir as culturas tribais, proporcionando condições para rápida transformação social”³⁷.

O funcionalismo, ao analisar qualquer elemento de um sistema social, procura saber de que maneira esse elemento se relaciona com os outros elementos do mesmo sistema social e com o sistema social como um todo, para daí tirar as consequências que interferem no sistema, provocando sua *disfunção*, ou, por outro lado, contribuem para a sua manutenção, sendo, portanto, *funcionais*.

Esses conceitos foram desenvolvidos a partir do pensamento de Durkheim, que, como vimos, se esforçou para mostrar a existência própria e independente dos *fatos sociais* em relação aos indivíduos particulares. Durkheim chamou de *consciência coletiva* as formas padronizadas de conduta e de pensamento

³⁶ BERGER, P. *Perspectivas sociológicas. Uma visão humanista*. 9 ed. Petrópolis, Vozes, 1989. p. 197. Merton nasceu em 1910.

³⁷ Idem, ibidem, p. 51. JOHNSON, A. G. *Dicionário de Sociologia. Guia Prático da Linguagem Sociológica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, verbete *Merton, Robert K.*, observa que “sua dissertação de doutorado sobre o desenvolvimento da ciência no século XVII é em geral creditada por ter provocado uma grande mudança nos métodos sociológicos de estudar a ciência, que influencia desde então o trabalho nesse campo”. Sua tese tem por título *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, e data de 1938.

que se observam no interior de um grupo social: “Sem dúvida, é evidente que nada existe na vida social que não esteja nas consciências individuais; mas quase tudo que se encontra nestas últimas vem da sociedade. A maior parte de nossos estados de consciência não seriam produzidos pelos indivíduos isolados, mas seriam produzidos pelos indivíduos agrupados de outra maneira. Eles derivam, portanto, não da natureza psicológica do homem em geral, mas da maneira segundo a qual os homens, uma vez associados, interagem mutuamente, dependendo de serem mais ou menos numerosos, de estarem mais ou menos próximos. Sendo produtos da vida em grupo, somente a natureza do grupo pode explicá-los”³⁸.

Citando ainda uma vez Peter Berger: “Segundo a perspectiva durkheimiana, viver em sociedade significa existir sob a dominação da lógica da sociedade. Com muita frequência, as pessoas agem segundo essa lógica sem o perceber. Portanto, para descobrir essa dinâmica interna da sociedade, o sociólogo terá muitas vezes de desprezar as respostas que os próprios atores sociais dariam a suas perguntas e procurar as explicações de que eles próprios não se dão conta. Esta atitude essencialmente durkheimiana foi levada à abordagem teórica hoje chamada de funcionalismo. Na análise funcional, a sociedade é analisada em termos de seus próprios mecanismos como sistema, e que muitas vezes se apresentam obscuros ou opacos àqueles que atuam dentro do sistema”³⁹.

Segundo o pensamento de Durkheim, a função da sociologia “seria a de detectar e buscar soluções para os ‘problemas sociais’, restaurando a ‘normalidade social’ e se convertendo dessa forma numa técnica de controle social e de manutenção do poder vigente”, explica C. B. Martins⁴⁰.

Com efeito, no início do segundo capítulo de seu livro *As regras do método sociológico*, E. Durkheim define seu princípio metodológico fundamental: “A primeira regra e a mais funda-

mental é a de *considerar os fatos sociais como coisas*”. Para acrescentar mais adiante, neste mesmo capítulo: “De fato, Comte proclamou que os fenômenos sociais são fatos naturais, submetidos a leis naturais. Reconheceu, assim, o seu caráter de coisas, visto que na natureza só há coisas”⁴¹.

Michel Löwy observa que essa abordagem de Durkheim é perfeitamente homóloga à desenvolvida pela economia política burguesa e explica: “É aqui que provavelmente se encontram as raízes do naturalismo positivista enquanto discurso ideológico típico da nova ordem industrial (burguesa)”. E, citando Durkheim, no texto *La science et l’action* [A ciência e a ação]. Paris, PUF, 1970, pp. 80-81, Michel Löwy acrescenta que “o próprio Durkheim apresenta a economia política como precursora da *démarche* positivista nas ciências sociais: ‘Os economistas foram os primeiros a proclamar que as leis sociais são tão necessárias como as leis físicas. Segundo eles, é tão impossível a concorrência não nivelar pouco a pouco os preços[...] como os corpos não caírem de forma vertical[...]. Estenda este princípio a todos os fatos sociais e a sociologia estará fundada”⁴².

Ainda citando Durkheim, M. Löwy mostra que “desde os seus primeiros escritos em 1867, o pensamento de Durkheim exprime com precisão, clareza, coerência e rigor exemplares esta nova função social: ‘É ainda ao professor de filosofia que cabe despertar nos espíritos que lhe são confiados a idéia do que é uma lei; de lhes fazer compreender que os fenômenos físicos e sociais são fatos como os outros, submetidos a leis que a vontade humana não pode interromper à sua vontade, e que, por consequência, as revoluções no sentido próprio do termo são coisas tão impossíveis como os milagres”⁴³.

⁴¹ DURKHEIM. *As regras ...*, op. cit. pp. 94 e 96.

⁴² LÖWY. *As aventuras...*, op. cit. p. 26.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 27. Löwy cita o texto de DURKHEIM, E. *La philosophie dans les Universités allemandes, 1866-67*. In: _____. *Textes 3, Fonctions sociales et institutions*. Paris, Ed. de Minuit, 1975. p. 485. Esta é também a perspectiva funcionalista de Peter Berger, em *Perspectivas sociológicas. Uma visão humanista*, p. 58, quando diz que “a percepção sociológica é refratária a ideologias revolucionárias, não porque traga consigo alguma espécie de

³⁸ DURKHEIM. *De la division...*, op. cit. p. 342.

³⁹ BERGER, op. cit. pp. 50-51.

⁴⁰ MARTINS, op. cit. p. 50.

Finalmente, diz Löwy: “Entre as leis naturais da sociedade que seria vã, utópico, ilusório — em uma palavra: *anticientífico* — querer ‘interromper’ ou transformar, Durkheim situa com destaque a *desigualdade social*”⁴⁴. Os argumentos estão na obra *Da divisão do trabalho social*, de 1893: as sociedades “são constituídas, não por uma repetição de segmentos semelhantes e homogêneos, mas por um sistema de órgãos diferentes, onde cada um tem um papel particular, sendo eles mesmos formados de partes diferenciadas”. Isto é absolutamente normal, pois se encontra em qualquer organismo, como, por exemplo, “nos animais, [onde] a predominância do sistema nervoso sobre os outros sistemas se reduz ao direito, se se pode falar assim, de receber um alimento mais seletivo e de receber sua parte antes dos outros”⁴⁵. E ainda: “Pois, se nada entrava ou nada favorece injustamente os concorrentes que disputam entre as tarefas, é inevitável que apenas os que são os mais aptos a cada gênero de atividade a alcancem”⁴⁶.

O próprio Durkheim não faz segredo do conservadorismo do seu método positivista: “O nosso método não tem, portanto, nada de revolucionário. É até, num certo sentido, essencialmente conservador, uma vez que considera os fatos sociais como coisas cuja natureza, por mais elástica e maleável que seja, não é, no entanto, modificável à nossa vontade”⁴⁷.

Ao ler essa afirmação, Michel Löwy chega, finalmente, ao âmago do problema quando diz que é inútil ficar discutindo, como o fazem alguns sociólogos hoje, quais são os elementos formais e doutrinários do conservadorismo de Durkheim: o seu problema está “na sua própria concepção do método. É seu

preconceito conservador, e sim porque ela enxerga não só através das ilusões do *status quo* atual como também através das expectativas ilusórias concernentes a possíveis futuros, sendo tais expectativas o costumeiro alimento espiritual dos revolucionários. Em nossa opinião, essa sobriedade não revolucionária e moderadora da sociologia é altamente valiosa”.

⁴⁴ Löwy. *As aventuras...*, op. cit. p. 27.

⁴⁵ DURKHEIM. *De la division...*, op. cit. pp. 157-158.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, pp. 369-370.

⁴⁷ DURKHEIM. *As regras...*, op. cit. p. 74.

método positivista que permite legitimar constantemente, através de argumentos científico-naturais, a ordem (burguesa) estabelecida”. Isso lhe possibilita passar “sem hesitação das leis da seleção natural às ‘leis naturais’ da sociedade, e dos organismos vivos aos ‘organismos sociais’”. O apoio para esse enfoque? “A *homogeneidade epistemológica* dos diferentes domínios e, por consequência, das ciências que os tomam como objeto”⁴⁸.

Raymond Aron, escrevendo em 1966, olha com desgosto para a sociologia funcionalista americana, herdeira desse pensamento, e classifica-a como essencialmente analítica e empírica. Multiplicando questionários para saber como vivem os homens em sociedade, transformando-se, deste modo, em mera sociografia, caricatura de uma autêntica ciência social, ela deixa de ser crítica, no sentido marxista do termo, não questionando a ordem social nos seus traços fundamentais e admitindo implicitamente a visão de mundo da sociedade norte-americana⁴⁹.

2.4. A sociologia compreensiva

Foram os alemães, sobretudo, os defensores de uma atitude antipositivista nas ciências sociais, herdeiros que eram dos filósofos da época do Romantismo. Os neokantianos, por exemplo, estabeleceram algumas distinções fundamentais entre as ciências humanas e as ciências da natureza. Importante é a distinção formulada pelo filósofo e historiador Wilhelm Dilthey (1833-1911) entre *explicar* (*erklären*) e *compreender* (*verstehen*).

As ciências naturais procuram *explicar* as relações causais entre os fenômenos, enquanto as ciências humanas precisam *compreender* processos da experiência humana que são vivos, mutáveis, que precisam ser interpretados para que se extraia deles o seu sentido. Ao aplicar o método da compreensão aos fatos hu-

⁴⁸ Löwy. *As aventuras...*, op. cit. p. 29. O sublinhado no texto é de Michel Löwy.

⁴⁹ Cf. ARON, op. cit. pp. 4-5. E na p. 6 ele diz: “Os norte-americanos são reformistas quando se trata de sua própria sociedade e, implicitamente pelo menos, com relação a todas as sociedades”.

manos sociais, M. Weber elabora os fundamentos de uma sociologia compreensiva ou interpretativa⁵⁰.

Ao contrário de Durkheim, Weber não pensa que a ordem social tenha de se opor e se distinguir dos indivíduos como uma realidade exterior a eles, mas que as normas sociais se concretizam exatamente quando se manifestam em cada indivíduo sob a forma de motivação. E Weber distingue quatro tipos de ação social que orientam o sujeito:

- a ação racional com relação a um objetivo (*Zweckrational*), como, por exemplo, a de um engenheiro que constrói uma estrada, onde a racionalidade é medida pelos conhecimentos técnicos do indivíduo visando alcançar uma meta.
- a ação racional com relação a um valor (*Wertrational*), como um indivíduo que prefere morrer a abandonar determinada atitude, onde o que se busca não é um resultado externo ao sujeito mas a fidelidade a uma convicção.
- a ação afetiva, que é aquela definida pela reação emocional do sujeito quando submetido a determinadas circunstâncias.
- a ação tradicional, que é motivada pelos costumes, tradições, hábitos, crenças, quando o indivíduo age movido pela obediência a hábitos fortemente enraizados em sua vida⁵¹.

Weber vê como objetivo primordial da sociologia a captação da relação de sentido da ação humana, ou seja, chegamos a

⁵⁰ Cf. WEBER, M. *Textos selecionados*. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (coleção "Os Pensadores"); COHN, G. (org.). *Max Weber: Sociologia*. 2 ed. São Paulo, Ática, 1982; WEBER, M. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora da UnB, 1991. v. 1.; Idem. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo/Brasília, Pioneira/Editora da UnB, 1981; ARON, op. cit. pp. 461-540. A contribuição de Weber se estende por todas as áreas das Ciências Sociais, com exceção da Antropologia, e é muito difundida no Brasil.

⁵¹ Cf. WEBER. *Economia...*, op. cit. pp. 15-16.

conhecer um fenômeno social quando o compreendemos como fato carregado de sentido que aponta para outros fatos significativos. O sentido, quando se manifesta, dá à ação concreta o seu caráter, quer seja ele político, econômico ou religioso. O objetivo do sociólogo é compreender esse processo, desvendando os nexos causais que dão sentido à ação social em determinado contexto.

Por isso, para Weber, há profunda ligação entre as ciências históricas e a sociologia. Raymond Aron assim explica essa característica do pensamento de Weber: "Nas ciências da realidade humana deve-se distinguir duas orientações: uma no sentido da história, do relato daquilo que não acontecerá uma segunda vez, a outra no sentido da sociologia, isto é, da reconstrução conceitual das instituições sociais e do seu funcionamento. Estas duas orientações são complementares. Max Weber nunca diria, como Durkheim, que a curiosidade histórica deve subordinar-se à investigação de generalidades. Quando o objeto do conhecimento é a humanidade, é legítimo o interesse pelas características singulares de um indivíduo, de uma época ou de um grupo, tanto quanto pelas leis que comandam o funcionamento e o desenvolvimento das sociedades [...]. A ciência weberiana se define, assim, como um esforço destinado a compreender e a explicar os valores aos quais os homens aderiram, e as obras que construíram"⁵².

Mas esse processo nunca é acabado, pois "o conhecimento é uma conquista que nunca chega ao seu termo"⁵³, fazendo da ciência um vir a ser constante. Aqui, vê-se como Max Weber se distancia de A. Comte, quando julga impossível que a sociologia possa um dia formular um quadro claro e definitivo das leis fundamentais da sociedade humana. E se distancia também de Marx, quando defende que um mesmo acontecimento pode ter causas econômicas, políticas e religiosas, sendo que nenhuma dessas causas pode ser considerada superior em relação às outras. O que garante a objetividade da explicação sociológica é o seu método e não a objetividade pura dos fatos.

⁵² ARON, op. cit. pp. 469-470.

⁵³ Idem, ibidem, p. 467.

É impossível fazer um resumo do pensamento de M. Weber em poucas linhas, mas quero lembrar aqui apenas que a sociologia compreensiva de M. Weber, para chegar ao objetivo proposto anteriormente, trabalha com um instrumento teórico chamado “tipo ideal”. O tipo ideal é um conceito sociológico construído e testado previamente, antes de ser aplicado às diferentes situações nas quais se acredita que ele tenha ocorrido. É um modelo teórico fabricado a partir de fenômenos isolados ou da ligação entre eles, e que é testado, em seguida, empiricamente.

A. Giddens diz que “um tipo ideal é construído pela abstração e combinação de um número indefinido de elementos que, embora encontrados na realidade, são raramente ou nunca descobertos nesta forma específica [...]. Um tipo ideal assim não é nem uma ‘descrição’ de um aspecto definido da realidade, nem, segundo Weber, é uma hipótese; mas ele pode ajudar tanto na descrição como na explicação. Um tipo ideal não é, naturalmente, ideal em sentido normativo: ele não traz a conotação de que sua realização seja desejável [...]. Um tipo ideal é um puro tipo no sentido lógico e não exemplar[...]. A criação de tipos ideais não é um fim em si mesmo[...] o único propósito de construí-los é para facilitar a análise de questões empíricas”⁵⁴.

Weber assim define o tipo ideal na obra *A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais*: “Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral *de um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de *pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*. A atividade *historiográfica* defronta-se com a tarefa de determinar, em cada *caso particular*, a proximidade ou afastamento entre a

realidade e o quadro ideal [...] Ora, desde que cuidadosamente aplicado, esse conceito cumpre as funções específicas que dele se esperam, em benefício da investigação e da representação”⁵⁵.

2.5. A sociologia marxista

Um resumo da sociologia de Marx pode ser encontrado no célebre “Prefácio” da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, escrito em janeiro de 1859: “O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode formular-se, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transtorna mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção — que podem ser verificadas fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais — e as

⁵⁴ GIDDENS, A. *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971. pp. 141-142. Citado em CARTER & MEYERS, op. cit. p. 260.

⁵⁵ WEBER, M. A “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais. Apud: COHN, op. cit. p. 106.

formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim. Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela idéia que faz de si mesmo, tampouco se pode julgar uma tal época de transformação pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir. Em grandes traços, podem ser designados, como outras tantas épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações de produção burguesas são a última forma antagonica do processo de produção social, antagonica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver este antagonismo. Com esta formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana⁵⁶.

Comentando o “Prefácio” de Marx, na *Introdução* da coletânea citada, diz Florestan Fernandes que “o que emerge é uma refinada teoria sociológica da revolução social, esbatida sobre o pano de fundo das correntes históricas que atravessam as estruturas da sociedade”. Esse texto “exibe a consciência revolucionária da história sob a forma acabada de teoria científica, desvendando como se produz historicamente a revolução social e

⁵⁶ MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. In: FERNANDES, F. (org.). *K. Marx & F. Engels: História*. São Paulo, Ática, 1983. pp. 233-234.

quanto ela não passa de um processo natural nas sociedades de forma antagonica⁵⁷.

Raymond Aron, por sua vez, diz que “encontramos nessa passagem [transcrita acima] todas as idéias essenciais da interpretação econômica da história, com a única reserva de que nem a noção de classes nem o conceito de luta de classes aparecem aí explicitamente. No entanto é fácil reintroduzi-los nessa concepção geral⁵⁸. Vamos percorrer, com R. Aron, as sete “idéias essenciais” do pensamento de Marx sobre a sociedade, idéias que formam o arcabouço do chamado materialismo histórico.

1. A primeira idéia é a de que “na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais”. Ou seja, para compreender as sociedades é necessário analisar suas estruturas, as forças de produção e as relações de produção que nelas se encontram. A compreensão do processo histórico está condicionada à compreensão dessas relações sociais que ultrapassam os indivíduos, pois as relações sociais se lhes impõem, com frequência, sem levar em conta suas preferências. Se adotarmos o modo de pensar dos ho-

⁵⁷ FERNANDES, K. *Marx...*, op. cit. p. 46.

⁵⁸ ARON, op. cit. p. 140. Cf., para o que se segue, Idem, *ibidem*, pp. 140-204. Cf. também BOTTOMORE, T. (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, verbetes *forças produtivas e relações de produção, base e superestrutura, classe, luta de classes*. Sobre Marx e o marxismo podem ser lidos com proveito também: HOBBSAWM, E. J. et alii. *História do marxismo*. 12 v. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979-1989; McLELLAN, D. *Karl Marx. Vida e Pensamento*. Petrópolis, Vozes, 1990; IANNI, O. (org.). *Karl Marx: Sociologia*. 4 ed. São Paulo, Ática, 1984; *Karl Marx*. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (coleção “Os Pensadores”); WRIGHT, E. O. et alii. *Reconstruindo o marxismo. ensaios sobre a explicação e teoria da História*. Petrópolis, Vozes, 1993. A leitura da principal obra de Marx, *O Capital. Crítica da economia política*, v. I-III, pode ser feita na edição da Abril Cultural, São Paulo, 1983-1985. (coleção “Os Economistas”).

mens de determinada sociedade como o único ponto de partida para entendê-la, não teremos uma compreensão suficiente de todas as suas determinações.

2. A segunda idéia diz que “*a totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual*”. O que significa que em toda sociedade podemos distinguir a base econômica ou *infra-estrutura*, constituída pelas forças e pelas relações de produção, e a *superestrutura*, constituída pelas instituições jurídicas e políticas, assim como pelos modos de pensar ou consciência social, se quisermos.
3. “*Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência*”, do que decorre que, para explicar a maneira de pensar dos homens, é preciso analisar as relações sociais às quais eles estão integrados.
4. “*Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social*”. Aqui é preciso definir o que Marx entendia por forças produtivas e por relações de produção. O conceito de *forças produtivas* abrange os meios de produção, como o desenvolvimento tecnológico, as fontes de energia disponíveis, a organização do trabalho coletivo, entre outros, enquanto as *relações de produção* são constituídas pela propriedade econômica das forças produtivas, como a burguesia que detém, no capitalismo, o controle dos meios de produção dos bens de determi-

nada sociedade. R. Aron explica assim: “Em outras palavras, a dialética da história é constituída pelo movimento das forças produtivas, que entram em contradição, em certas épocas revolucionárias, com as relações de produção, isto é, tanto as relações de propriedade como a distribuição de renda entre os indivíduos ou grupos da coletividade”⁵⁹.

5. Embora esse texto do “Prefácio” não faça alusão à luta de classes, nessa contradição entre forças e relações de produção é fácil introduzir o conceito: na contradição existente entre forças e relações de produção, uma classe está associada às antigas relações de produção que constituem um obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas, enquanto outra classe representa as novas relações de produção que favorecem o desenvolvimento dessas forças. Segundo o *Manifesto do Partido Comunista*, “*a história de todas as sociedades existentes até hoje é a história das lutas de classe. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em luta*”⁶⁰.
6. “*Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a*

⁵⁹ ARON, op. cit. p. 141.

⁶⁰ MARX, K. & ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. In: FERNANDES, F. K. Marx..., op. cit. pp. 365-366.

análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir". As revoluções não acontecem por acaso, são expressão de uma necessidade histórica.

7. "*Em grandes traços, podem ser designados, como outras tantas épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno*". Marx distingue as etapas da histórica humana a partir de sua estrutura econômica, falando desses quatro modos de produção. Cada um deles se caracteriza por determinado tipo de relações entre os homens na produção da riqueza. O modo de produção antigo caracteriza-se pela escravidão; o modo de produção feudal, pela servidão; o modo de produção burguês, pelo trabalho assalariado e, mais problemático na sua definição, o modo de produção asiático ou tributário, pela submissão dos trabalhadores ao tributo estatal e ao trabalho forçado⁶¹.

Este resumo dá apenas uma rápida idéia da complexidade, do alcance e das inúmeras polêmicas que o pensamento de Marx gera, necessariamente, tanto entre os estudiosos como entre os homens engajados em qualquer ação social.

Raymond Aron define isso com muita competência quando diz que "Marx era incontestavelmente um sociólogo, mas um sociólogo de tipo determinado, sociólogo-economista, convicto de que não podemos compreender a sociedade moderna sem uma referência ao funcionamento do sistema econômico, nem compreender a evolução do sistema econômico se desprezamos a teoria do seu funcionamento. Enfim, como sociólogo, ele não distinguia a compreensão do presente da previsão do futuro e da determinação de agir. Comparativamente às sociologias ditas ob-

jetivas, de hoje, era, portanto, um profeta e um homem de ação, além de um cientista"⁶².

Não vou tratar aqui do tema polêmico da religião em Marx, mas o que foi dito já é suficiente para percebermos que, como a religião pertence ao nível ideológico da realidade, ao nível da consciência humana, é preciso, quando se quer analisá-la, antes de mais nada, desvendar a influência dos fatores materiais de uma sociedade determinada sobre as práticas religiosas e os sistemas de crenças das pessoas que a vivem.

Para se compreender a Bíblia, neste caso, devemos verificar a totalidade do processo social ao qual ela pertence. Não são misteriosas inspirações nem complexas psicologias dos autores que, em nosso caso, explicam os textos bíblicos. O que explica um texto é sua mundivisão, sua maneira específica de ver a realidade, condicionada pelas ideologias da sua época e classe social.

Compreender um texto bíblico implica, portanto, analisar as relações complexas e indiretas — em geral, extremamente mediatizadas — entre esse texto e o mundo em que foi produzido e lido.

3. ORIGEM E CARACTERÍSTICAS DO DISCURSO ANTROPOLÓGICO

Enquanto a sociologia foi aqui definida como o estudo da sociedade humana e de suas instituições, a **antropologia** pode ser definida, de modo geral, como o estudo dos seres humanos e da cultura humana. O Dicionário Aurélio assim a caracteriza: "Ciência que reúne várias disciplinas cujas finalidades comuns são descrever o homem e analisá-lo com base nas características biológicas (*antropologia física*) e culturais (*antropologia cultural*) dos grupos em que se distribui, dando ênfase, através das épocas, às diferenças e variações entre esses grupos"⁶³.

⁶¹ Sobre o modo de produção "asiático" ou tributário, cf. CARDOSO, C. F. S. (org.). *Modo de produção asiático. Nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro, Campus, 1990; GEBRAN, PH. (org.). *Conceito de modo de produção*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

⁶² ARON, op. cit. p. 135.

⁶³ LACERDA, C. A. & GEIGER, P., (eds.). Dicionário Aurélio Eletrônico. versão 2.0. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996. verbete *antropologia*.

Como se vê na definição do Aurélio, a antropologia divide-se em duas áreas: a antropologia física e a antropologia cultural. Há certa ambigüidade na terminologia usada para designar esta última, mas o mesmo Aurélio vem nos socorrer: “A designação *antropologia cultural* é mais usada nos E.U.A., enquanto na Grã-Bretanha o termo *antropologia social* designa ou a etnologia, ou a antropologia cultural. Nos demais países europeus — por exemplo, na França — observa-se uma tendência para o uso dos três termos que representam os níveis de pesquisa que, gradualmente, se vêm estabelecendo nos E.U.A. dentro da antropologia cultural: etnografia, etnologia comparada, antropologia social. Os autores nacionais fazem uso de ambas as designações”⁶⁴.

Refazendo o percurso histórico dos conceitos antropológicos, Philippe Laburthe-Tolra e Jean-Pierre Warnier explicam os motivos da diferença terminológica: “Por oposição à antropologia americana definida e considerada uma antropologia *cultural* herdeira de Herder e de Tylor, a antropologia definiu-se na Grã-Bretanha por referência a Morgan e Durkheim, isto é, como uma antropologia *social*. Na medida em que não existe civilização que não seja a de uma sociedade determinada, nem sociedade que não seja portadora de uma civilização, os adjetivos ‘cultural’ e ‘social’ que qualificam, respectivamente, a antropologia americana e britânica não indicam uma divergência teórica radical mas uma diferença de ênfase, ou, antes, de opção quanto à forma escolhida para abordar os fatos socioculturais”⁶⁵.

Quanto ao seu desenvolvimento, podemos dizer que da segunda metade do século XIX até o começo do século XX dominava na antropologia a perspectiva da *evolução cultural e o método comparativo*, que fundamentou melhor o estudo das culturas humanas.

Sobre Durkheim já falamos o suficiente para percebermos que, segundo seu pensamento, todas as sociedades poderiam ser classificadas de acordo com um movimento de transformação do mais simples para o mais complexo. As mudanças na divisão do trabalho social são vistas por ele como a lei que explica o processo evolutivo na sociedade. Durkheim fala de *solidariedade mecânica* nas sociedades pré-capitalistas e de *solidariedade orgânica* nas sociedades capitalistas.

Já o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) formulou a distinção, tornada clássica, entre dois tipos básicos de organização social: a *comunidade (Gemeinschaft)* e a *sociedade (Gesellschaft)*. As relações de *comunidade*, típicas de grupos de caçadores / coletores e hordas — portanto, grupos relativamente pequenos e pré-industriais — baseiam-se na coesão nascida do parentesco, das práticas herdadas dos antepassados e dos fortes sentimentos religiosos que unem o grupo. Já as relações de *sociedade* são típicas de grupos que vivem vida urbana desenvolvida, organizam-se em Estados e possuem uma complexa divisão do trabalho⁶⁶.

Fundamentada em tais pressupostos, a antropologia desenvolveu, nesse período, grande interesse pelas sociedades primitivas e buscaram-se práticas e idéias primitivas que teriam sobrevivido na forma de crenças e superstições nas sociedades modernas. Assim, a diferença entre uma sociedade primitiva e uma sociedade complexa não é de “essência”, mas apenas de “grau”. Um quadro das duas sociedades, hoje considerado inadequado, teria o seguinte aspecto⁶⁷:

⁶⁴ Idem, ibidem, verbete *antropologia*. Cf. também CARTER, C. E. A Discipline in Transition. The Contributions of the Social Sciences to the Study of Hebrew Bible. In: _____. & MEYERS, op. cit. p. 7, nota 7. Por outro lado, Philip R. DAVIES, *In Search...*, op. cit. p. 11, nota 1, diz que não consegue encontrar uma distinção satisfatória entre as abordagens sociológica e antropológica: Onde, por exemplo, a sociologia é entendida como “a antropologia de sociedades industrializadas” e se afirma a existência da antropologia social, é difícil ver uma demarcação nítida”. Cf. a mesma perspectiva em CASTILHO COSTA, M. C. *Sociologia. Introdução à ciência da sociedade*. São Paulo, Moderna, 1987. pp. 90 e 104-105.

⁶⁵ LABURTHE-TOLRA, PH. & WARNIER, J.-P. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis, Vozes, 1997. p. 68.

⁶⁶ A principal obra de Ferdinand Tönnies é *Gemeinschaft und Gesellschaft* e foi publicada em 1887. A tradução inglesa é *Community and Association*. London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

⁶⁷ Cf. CASTILHO COSTA, op. cit. p. 92.

Sociedades “primitivas”	Sociedades “modernas”
• pequena divisão social do trabalho	• grande divisão social do trabalho
• organização social baseada na tradição	• sociedade fundada em códigos legais
• ausência de burocracia	• presença de burocracia
• liderança tradicional hereditária	• organização estatal
• grande coesão comunitária	• predomínio do indivíduo
• importância dos costumes e tradições	• desenvolvimento da racionalidade
• religião politeísta	• religião monoteísta
• poligamia nos casamentos	• monogamia predominante
• visão mágica da realidade	• visão racional da realidade
• predominância de uma economia agrária	• economia industrial predominante
• artesanato doméstico	• grandes indústrias organizadas
• economia de subsistência	• economia voltada para o lucro
• tecnologia simples e estática	• tecnologia complexa e dinâmica
• aproveitamento mínimo dos recursos naturais e humanos	• aproveitamento “racional” dos recursos naturais e humanos
• ausência de escrita	• presença de escrita
• família ampliada	• família nuclear
• coesão social garantida predominantemente pela força militar	• formas diversificadas de garantir a coesão social
• economia de troca, importância social das dívidas e tributos	• economia de mercado

A fase seguinte da antropologia é marcada pela preocupação com o rigor na pesquisa de campo e com a abordagem funcionalista. A antropologia orienta-se, agora, para uma observação mais objetiva das culturas ou instituições, numa abordagem mais descritiva que valorativa, enfatizando a relação entre os diversos elementos que as compõem. Os funcionalistas defendem a *observação participativa*: os antropólogos devem conviver com os povos analisados observando os detalhes dos seus costumes sociais, mesmo quando parecem sem sentido.

O funcionalismo mudou a tendência das teorias evolucionistas, partindo do princípio de que cada sociedade deve ser analisada em si mesma como um todo integrado de relações e costumes. Assim, “a permanência de formas tradicionais de organização social deveria ser explicada pela *função* que elas desempenhassem do ponto de vista da sociedade global, e não pelo ‘atraso’ em relação a uma suposta evolução geral das sociedades humanas”, explica Maria Cristina Castilho Costa⁶⁸.

Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942), antropólogo polonês, foi o grande teórico da observação participante. Malinowski viveu entre os nativos das ilhas Trobriand, próximo à Nova Guiné, de 1914 a 1918. Definiu o conceito de função, em nível primário, como a resposta de uma cultura determinada às necessidades básicas do homem, tais como a alimentação, a habitação ou a defesa. Mas função é também social, respondendo às necessidades sociais do grupo, tais como as relações conjugais e a paternidade⁶⁹.

Outro importante antropólogo funcionalista foi o inglês Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), que pesquisou os nativos das ilhas Andaman, no golfo de Bengala. Destacamos entre suas obras *A organização social das tribos australianas*; *Sistemas africanos de parentesco e casamento*; *Estrutura e função na sociedade primitiva*⁷⁰.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 93. Cf. também CARTER. *A Discipline...*, op. cit., pp. 7-8.

⁶⁹ De Malinowski podem ser lidos *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (coleção “Os Pensadores”) e *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.

⁷⁰ CASTILHO COSTA, op. cit. p. 95, observa que “Malinowski e Radcliffe-Brown concordavam num ponto: a grande lei sociológica universalmente aplicável

Muitos outros aspectos e correntes da antropologia poderiam ser abordados, como a abordagem estruturalista e seu campeão Claude Lévi-Strauss... mas vamos parar por aqui e passar direto para a questão da aplicação dos métodos das ciências sociais à Bíblia, tanto a hebraica como a cristã⁷¹.

Contudo, talvez fosse conveniente lembrar ao leitor que muitos autores, como Charles E. Carter, na introdução a *Community, Identity and Ideology* [Comunidade, identidade e ideologia], somando as contribuições das teorias antropológicas e sociológicas preferem falar das abordagens vistas acima de modo diferente.

Algumas perspectivas enfatizam as forças ou conflitos que produzem mudanças sociais, enquanto outras enfatizam a estabilidade de uma sociedade determinada baseada sobre a estrutura e a função das instituições e então teríamos, de um lado, uma perspectiva de conflito, como em Max Weber, e, de outro lado, uma perspectiva estrutural funcional, como a de E. Durkheim, ambos com significativo número de seguidores nos estudos bíblicos.

Charles Carter diz ainda que alguns teóricos enfatizam os modos específicos de subsistência que caracterizam uma sociedade, enquanto outros enfatizam as relações econômicas existentes dentro do processo social, o que nos leva a classificar suas abordagens com o nome de estratégias de subsistência (como em Hopkins) *versus* modo de produção (como em Marx e seguidores).

Outros ainda sublinham a importância das idéias e da ideologia na explicação de como as sociedades se organizam, enquanto outra corrente vê a ideologia como um processo que deve ser explicado a partir das condições materiais próprias de uma

era a de que toda e qualquer sociedade constitui um todo integrado de aspectos que respondem a problemas de sobrevivência enfrentados por todos os homens em todos os lugares. As necessidades de alimento, abrigo, reprodução e defesa são respondidas nas formações sociais por modos peculiares de vida, por um sistema singular de instituições inter-relacionadas e que funcionam conjuntamente”.

⁷¹ Para o uso da antropologia no estudo da Bíblia Hebraica, recomendo o estudo de OVERHOLT, T.W. *Cultural Anthropology and the Old Testament*. Minneapolis, Fortress Press, 1996, especialmente as pp. 1-23.

sociedade, colocando, de um lado, Max Weber, como defensor de um idealismo cultural, e, de outro lado, Karl Marx, como o teórico do materialismo cultural.

Charles Carter nos lembra, finalmente, que essas perspectivas são, às vezes, utilizadas individualmente, mas outras vezes, duas ou mais abordagens podem ser colocadas lado a lado como complementares pelos estudiosos da Bíblia⁷².

4. A BÍBLIA E A LEITURA SÓCIO-ANTROPOLÓGICA

4.1. Israel e a Bíblia Hebraica

Um dos pioneiros na aplicação das ciências sociais à Bíblia Hebraica foi W. Robertson Smith. Em 1885, em *Kinship and Marriage in Early Arabia* [Parentesco e matrimônio na antiga Arábia] e em *Lectures on the Religion of the Semites - First Series: The Fundamental Institutions* [Lições sobre a religião dos semitas - Série Primeira: As instituições fundamentais], respectivamente de outubro de 1888 e março de 1889, as idéias sobre o totemismo que influenciaram E. Durkheim, J. G. Frazer ou S. Freud já estavam delineadas⁷³. Como muitos de seus contemporâneos, W. Robertson Smith tinha uma visão evolucionista da religião, defendendo que a cultura e a religião semíticas tinham passado por uma fase primitiva, matrilinear e totêmica, na qual a comunhão entre os membros de um grupo e seu deus era mantida mediante o sacrifício e consumação do animal totêmico que representava a divindade.

Mas o que é mais importante em W. Robertson Smith é sua idéia de que a pesquisa etnográfica é fundamental para

⁷² Cf. CARTER. *A Discipline...*, op. cit. pp. 9-13. Cf. também JOHNSON. *Dicionário...*, op. cit. verbetes *Perspectiva de conflito*, *Perspectiva estrutural-funcionalista*, *Perspectiva interacionista*.

⁷³ Cf. SMITH, W.R. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1885; Idem. *Lectures on the Religion of the Semites - First Series: The Fundamental Institutions*. 2 ed. London, Black, 1894. As páginas 213-243 desta última obra, sob o título *Sacrifice: Preliminary Survey* estão em CARTER & MEYERS, *Community...*, op. cit. pp. 43-64.

o estudo da religião e da cultura. Esteve entre os árabes do Oriente Médio quatro vezes e defendia que sua cultura mantinha padrões rituais dos tempos antigos que podiam ser aproveitados, de modo comparativo, no seu estudo dos semitas antigos.

Outro estudo que teve impacto direto nos estudos bíblicos foi *Das Antike Judentum* [O Judaísmo antigo] de Max Weber. Os ensaios que deram origem a este livro de Weber foram escritos entre 1917 e 1919 e publicados por sua viúva em 1921, em Tübingen⁷⁴.

Como a sociologia de Weber é sociologia histórica, ele define primeiro uma situação e depois busca suas origens. Em *Das Antike Judentum*, Weber começa pela definição da comunidade judaica pós-exílica, para, em seguida, buscar suas origens na história do antigo Israel.

A comunidade judaica é descrita como uma comunidade de párias, não sendo a consciência de sua unidade baseada em considerações econômicas: “Sociologicamente falando os judeus eram um povo pária, o que significa, pelo que sabemos da Índia, que eles eram um povo hóspede ritualmente separado, formalmente ou de fato, de seu ambiente social. Todas as características essenciais da atitude judaica em relação ao ambiente social podem ser deduzidas de sua existência pária — especialmente seu gueto voluntário, muito anterior à internação compulsória, e a natureza dualista de sua moral interna e externa”⁷⁵.

“Depois de discutir as estruturas sociais de beduínos nômades, de cidades na Palestina, do lavrador do campo e do pas-

⁷⁴ Usarei a versão inglesa do livro: *Ancient Judaism*. Trad. Hans H. Gerth e Don Martindale. New York, Free Press, 1952. paperback edition 1967. Muito do que será dito aqui foi lido em MAYES, A. D. H. *Sociologia e Antigo Testamento*. In: CLEMENTS, R. E. (org.). *O mundo do antigo Israel. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. São Paulo, Paulus, 1995. pp. 48-51, texto em que Mayes faz uma leitura do livro de Max Weber. Mas veja-se igualmente MAYES, A. D. H. *Idealism and Materialism in Weber and Gottwald*. In: CARTER & MEYERS, *Community...*, op. cit. pp. 258-272, para uma análise do livro de Weber.

⁷⁵ WEBER. *Ancient...*, op. cit. p. 3.

tor seminômade, Weber volta-se para as leis do livro da Aliança e do Deuteronômio, e depois para a questão da aliança”⁷⁶.

Diz Max Weber: “O conceito de ‘aliança’ era importante para Israel porque a antiga estrutura social de Israel baseava-se em parte em uma relação permanente, regulada contratualmente, de guerreiros sedentários aparentados, com tribos hóspedes, assim como com estrangeiros residentes protegidos por lei: pastores nômades e artesãos hóspedes, mercadores e sacerdotes. Um intrincado labirinto de arranjos fraternos, nós vimos, dominava a estrutura social e econômica. Daí que foi nessas circunstâncias que a aliança com Deus, com o próprio Iahweh, tornou-se uma concepção fundamental para a auto-avaliação de Israel de seu lugar entre as nações”⁷⁷.

Nesse processo, verifica-se, portanto, a formação de Israel como uma sociedade urbana em gradual desenvolvimento. Uma sociedade que, apesar dos antagonismos sociais e econômicos, manteve-se unida pela lei, considerada como lei de Iahweh.

Mas, como Weber entende essa união? Diz ele que “não foram as condições de vida de beduínos e seminômades que ‘produziu’ uma ordem social cujo estabelecimento poderia ser considerado como algo do tipo ‘explicação ideológica’ de suas condições econômicas. Esta forma de construção histórica materialista é inadequada aqui como alhures”. A emergência de tal ordem foi “determinada por circunstâncias e vicissitudes concretas de natureza histórico-religiosas e não raro muito pessoais”⁷⁸.

Andrew D. H. Mayes explica: “À luz da sociologia geral de Weber, significa, manifestamente, com isso, em primeiro lugar, que foi na base das compreensões e interpretações de sua situação tidas por indivíduos que a crença numa aliança comum

⁷⁶ MAYES, A. D. H. *Sociologia e Antigo Testamento*. In: CLEMENTS. op. cit. p. 49. “Uma peculiaridade da ordem social israelita encontra sua expressão no verdadeiro nome do mais antigo livro da lei: *sefer haberit* ‘Livro da Aliança’. O que nos interessa é o importante conceito de *berith*”, diz WEBER. *Ancient...*, op. cit. p. 75.

⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 79.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 80.

com Iahweh veio a surgir, e, em segundo lugar, que as leis do livro da Aliança e do Deuteronômio representam a ‘racionalização’ progressiva da irrupção original carismática realizada nos inícios por Moisés e o grupo do êxodo. A irrupção rumo à percepção básica, da qual se podiam enfrentar novas situações sociais e históricas, realizou-se historicamente ao se criar a comunidade de aliança de Israel”⁷⁹.

Weber analisa também o papel dos levitas, segundo ele, os responsáveis pelo desenvolvimento do javismo mais racional e ético, associados por sua vez aos profetas, que “pregavam a ética levítica, cuja existência e cujo conhecimento retinham como evidentes por si”⁸⁰. Aqui, Weber insiste repetidamente na figura do profeta como um carismático solitário que, heroicamente, luta contra a corrente institucional. Enfatiza, igualmente, suas visões e audições, que o fazem viver um estado quase doentio de ansiedade e tensão emocional.

Em outros estudos, Weber fala igualmente da função dos profetas: “Por ‘profeta’ queremos entender aqui o portador de um carisma *peçoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino [...]. O decisivo para nós é a vocação ‘peçoal’. Esta é que distingue o profeta do sacerdote. Primeiro e sobretudo porque o segundo reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário, em virtude de sua revelação peçoal ou de seu carisma. Não é casual o fato de que, com pouquíssimas exceções, nenhum profeta procedeu do sacerdócio. Os mestres de salvação hindus em regra não são brâmanes, os israelitas não são sacerdotes e somente Zaratustra talvez proceda da aristocracia sacerdotal. Em oposição ao profeta, o sacerdote distribui bens de salvação em virtude de seu cargo”⁸¹.

Não sendo profissional, um traço característico da profecia é a gratuidade, segundo Weber: “Muitas vezes, tanto a adivinhação quanto a terapêutica e a consulta mágica são exercidas

‘profissionalmente’. Assim o era, por exemplo, pelos numerosos ‘profetas’ (*nabi, nebí’îm*) mencionados no Antigo Testamento, especialmente nas Crônicas e nos livros proféticos. Mas é precisamente destes que se distingue o profeta, no sentido que aqui lhe damos, por um critério puramente econômico: pelo caráter *gratuito* de sua profecia. Amós rejeita com ira a denominação *nabi*. E a mesma diferença existe também em relação aos sacerdotes. O profeta típico propaga a ‘idéia’ por ela mesma e não — pelo menos não de modo perceptível e de forma regulada — por uma remuneração”⁸².

Os estudos de Albrecht Alt (1883-1956), especialmente com seus conceitos de carisma e de cidade-estado, e de Martin Noth (1902-1968), sobre a importância social da aliança, foram muito influenciados por Max Weber.

“Durante sua vida, Albrecht Alt esteve ligado à Palestina. Inclusive coordenou instituições que objetivavam a pesquisa arqueológica e histórico-cultural da Palestina e do Antigo Oriente. Seus continuados contatos com a terra palestinese e seus trabalhos de pesquisa de campo lhe proporcionaram vastos e profundos conhecimentos sobre as condições concretas e as circunstâncias territoriais da Palestina. Isto se reflete em sua interpretação dos textos bíblicos e em sua historiografia. Ele mesmo designa seu método de ‘método histórico-territorial’”, explica M. Schwantes na introdução ao livro de A. Alt, *Terra prometida. Ensaio sobre a história do povo de Israel*⁸³.

A influência de Max Weber sobre Martin Noth é ainda mais marcante: a teoria de Noth de uma anficionia no Israel pré-monárquico, publicada em 1930, foi durante muito tempo um terreno quase sagrado no qual não se podia mexer. Uma anficionia é uma liga de seis ou doze tribos ao redor de um santuário no qual habita a divindade e onde se renova a aliança entre as tribos, cada uma cuidando de sua manutenção durante

⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 304.

⁸⁰ ALT, A. *Terra prometida. Ensaio sobre a história do povo de Israel*. São Leopoldo, Sinodal, 1987. p. 5. Este livro é a tradução de textos selecionados da obra *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. München, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung. v. I. 1953; v. II. 1953; v. III. 1959.

⁷⁹ MAYES. *Sociologia...*, art. cit. p. 50.

⁸⁰ WEBER. *Ancient...*, op. cit. p. 277. Cf. também as pp. 90-117; 267-335.

⁸¹ WEBER. *Economia...*, op. cit. p. 303.

dois ou um mês por ano. Assim, Israel, no período pré-monárquico, teria se constituído nesta forma anfictionia ao redor de Iahweh. Esta explicação de Martin Noth é bastante semelhante à de Max Weber de um Israel pré-monárquico existindo como uma comunidade de aliança, o que teria possibilitado a coesão de grupos diversos tanto econômica como socialmente⁸⁴.

Andrew D. H. Mayes comenta essa influência do seguinte modo: “Alt e Noth tornaram-se a influência predominante na compreensão histórica de Israel, continuando a sê-lo até o presente. Embora os três tópicos a que nos referimos tenham sido objeto de discussão crítica mais recente, que minou seriamente as reconstituições que ofereceram, foi por seu trabalho que a perspectiva sociológica de Weber consolidou-se e que as possibilidades que forneciam essa perspectiva sociológica para entender Israel se tornaram claras”⁸⁵.

Winfried Thiel, só para citar um exemplo mais recente, em *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlichen Zeit* [O desenvolvimento social de Israel na época pré-estatal], de 1980, “atualiza inteiramente a compreensão de Weber do Israel pré-monárquico à base de estudos mais recentes. Ele considera minuciosamente a natureza da sociedade beduína, do seminomadismo e da sociedade urbana, vendo a origem de Israel sobretudo no contexto seminômade e sua fixação no país como processo demorado e em larga medida pacífico, indo do pastoreio seminômade com agricultura subsidiária, passando por prática econômica mais igualitária distribuída, rumo a uma economia plenamente agrária com pastoreio subsidiário”⁸⁶.

Charles E. Carter observa que depois de Alt e Noth o uso das ciências sociais nos estudos da Bíblia Hebraica declinou

rapidamente. “A disciplina foi dominada, por um lado, por uma abordagem linguística comparativa, literária e histórica [...] e, por outro lado, por uma orientação teológica tipicamente protestante em sua natureza. Qualquer estudo das origens de Israel ou de suas instituições — tanto da lei como das práticas sociais ou da religião — tendia a ser escrita dentro destas perspectivas, com a escola Alt / Noth dominante na pesquisa européia e a escola de Albright dominante na América do Norte”⁸⁷.

A sacudida que a pesquisa bíblica precisava veio com um artigo de George Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine* [A conquista hebraica da Palestina], de 1962⁸⁸. O artigo já começa com uma constatação que hoje tornou-se lugar comum em congressos ou salas de aula: “Não existe problema da história bíblica que seja mais difícil do que a reconstrução do processo histórico pelo qual as Doze Tribos do antigo Israel se estabeleceram na Palestina e norte da Transjordânia”⁸⁹.

De fato, a narrativa bíblica enfatiza os poderosos atos de Iahweh, que liberta o povo do Egito, o conduz pelo deserto e lhe dá a terra, informando-nos, deste modo, sobre a visão e os objetivos teológicos dos narradores de séculos depois, mas ocultando-nos as circunstâncias econômicas, sociais e políticas em que se deu o surgimento de Israel.

Diante disso, os pesquisadores sempre utilizaram modelos ideais para descrever as origens de Israel, como o fez Martin Noth com a tese da anfictionia, importada do mundo grego. O que George Mendenhall propôs com o seu artigo foi apresentar um novo modelo ideal em substituição a modelos que não mais se sustentavam, sugerindo uma linha de pesquisa que levasse em conta elementos que até então não tinham sido considerados⁹⁰.

⁸⁴ Cf. NOTH, M. *Das System der zwölf Stämme Israels*. Stuttgart, Kohlhammer, 1930; Idem. *Geschichte Israels*. Göttingen, 1950. Para uma crítica do modelo da anfictionia, cf. GOTTWALD. *As Tribos...*, op. cit. pp. 353-394.

⁸⁵ MAYES. *Sociologia...*, art. cit. p. 53.

⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 58; cf. THIEL, W. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*, São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulus, 1993. (original em alemão: *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlichen Zeit*. Berlin, Evangelisches Verlaganstalt, 1980).

⁸⁷ CARTER. *A Discipline...*, op. cit., p. 17. É claro que muitos outros pesquisadores e estudos deveriam ser citados aqui, como Antonin Causse, Johannes Pedersen, Roland de Vaux, Hermann Gunkel, Sigmund Mowinckel, W. F. Albright...

⁸⁸ MENDENHALL, G. *The Hebrew Conquest of Palestine*. In: *Biblical Archaeologist* 25 (1962): 66-87. O artigo está reproduzido em CARTER & MEYERS, *Community...*, op. cit. pp. 152-169.

⁸⁹ MENDENHALL. *The Hebrew...*, art. cit., p. 152.

⁹⁰ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 152-153.

G. Mendenhall começa descrevendo os dois modelos existentes até então para a entrada na terra de Canaã, o da conquista militar e o da infiltração pacífica de seminômades e arrola os três pressupostos presentes em ambos:

- as doze tribos entram na Palestina vindo de outro lugar na época da “conquista”;
- as tribos israelitas eram nômades ou seminômades que tomam posse da terra e se sedentizam;
- a solidariedade das doze tribos é do tipo étnico, sendo a relação de parentesco seu traço fundamental, caracterizando-as até mesmo em contraste com os cananeus.

Ora, continua Mendenhall, o primeiro e o terceiro pressupostos até que podem ser aceitos, mas “a suposição de que os israelitas primitivos eram nômades, entretanto, está inteiramente em contraste com as evidências bíblicas e extra-bíblicas, e é aqui que a reconstrução de uma alternativa deve começar”⁹¹.

A seguir, Mendenhall critica a visão romântica do modo de vida dos beduínos, erroneamente vistos como nômades contrastando com os sedentários das cidades, que foi assumida sem criticidade pelos pesquisadores bíblicos e usada como modelo para o Israel primitivo. Mostra que os próprios relatos bíblicos jamais colocam os antepassados de Israel como inteiramente nômades, como, por exemplo, Jacó e Labão, Jacó e os filhos, onde há sempre uma parte do grupo que é sedentária. Critica igualmente a noção de tribo como um modo de organização social próprio de nômades, mostrando que tribos podem ser parte ou estar em relação com povoados e cidades.

Aproximando o conceito de hebreu ao de *Hab/piru*, e utilizando as cartas de Tell el-Amarna, Mendenhall procura demonstrar que ninguém podia nascer hebreu já que este termo indica uma situação de ruptura de pessoas e/ou grupos com a fortemente estratificada sociedade das cidades cananéias. E conclui: “Não houve uma real conquista da Palestina. O que aconteceu pode ser

sumariado, do ponto de vista de um historiador interessado somente nos processos sociopolíticos, como uma revolta camponesa contra a espessa rede de cidades-estado cananéias”.

Esses camponeses revoltados contra o domínio das cidades cananéias se organizam e conquistam a Palestina, diz Mendenhall, “porque uma motivação e um movimento religioso criou uma solidariedade entre um grande grupo de unidades sociais preexistentes, tornando-os capazes de desafiar e vencer o complexo mal estruturado de cidades que dominavam a Palestina e a Síria no final da Idade do Bronze”⁹². Essa motivação religiosa é a fé javista que transcende a religião tribal, e que funciona como um poderoso mecanismo de coesão social, muito acima de fatores sociais e políticos... Por isso a tradição da aliança é tão importante na tradição bíblica, pois esta é o símbolo formal mediante o qual a solidariedade era tornada funcional.

A ênfase na mesma herança tribal, por meio dos patriarcas, e na identificação de Iahweh com o “deus dos pais”, pode ser creditada à teologia dos autores da época da monarquia e do pós-exílio que deram motivações políticas a uma unidade que foi criada pelo fator religioso⁹³.

Niels Peter Lemche, além disso, critica Mendenhall, por seu uso arbitrário de macroteorias antropológicas, mas especialmente por seu uso eclético dessas teorias, o que os teóricos da antropologia não aprovariam de nenhum modo ⁹⁴. Sem dúvida, seu ponto mais crítico é o idealismo que permeia seu estudo e coloca o “javismo”, um javismo não muito bem explicado, mas principalmente *só o javismo* e nenhuma outra esfera da vida daquele povo, como a causa da unidade solidária que faz surgir Israel.

⁹² Idem, *ibidem*, pp. 158-159.

⁹³ Cf. Idem, *ibidem*, p. 167.

⁹⁴ Cf. LEMCHE, N. P. “On the Use of “System Theory”, ‘Macro Theories’, and Evolutionistic Thinking” in *Modern Old Testament Research and Biblical Archaeology*. In: CARTER & MEYERS. *Community...*, op. cit. p. 279. Segundo Lemche, Mendenhall usa os modelos de Elman Service expostos em sua obra *Primitive Social Organization*. 2 ed. New York, Random, 1962.

⁹¹ Idem, *ibidem*, p. 154.

Alguns anos mais tarde, Norman K. Gottwald publicou seu polêmico livro *The Tribes of Iahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. [As tribos de Iahweh: Uma sociologia da religião de Israel Libertado 1250 - 1050 a.C.]*. Maryknoll, New York, Orbis Books, 1979, no qual retoma a tese de G. Mendenhall e avança por quase mil páginas em favor de uma revolta camponesa ou processo de retribalização que explicaria as origens de Israel. Mas, em um artigo anterior, de 1975, didaticamente, Gottwald expõe sua tese então em desenvolvimento, e que usarei aqui para sintetizar seus pontos fundamentais⁹⁵.

Ele diz que, até recentemente, a pesquisa sobre o Israel primitivo era dominada por três idéias básicas:

- o pressuposto de mudança social ocorrida no deslocamento de populações, ou seja: um hiato sociopolítico em Canaã teria ocorrido como resultado da substituição demográfica ou étnica de um grupo por outro, quer por imigração, quer por conquista militar;
- o pressuposto da criatividade do povo do deserto em iniciar mudanças sociais em regiões sedentárias, ou seja, Israel teria ocupado a terra como recurso para realizar a passagem do seminomadismo para a sedentarização, resultando numa aculturação sociopolítica;
- o pressuposto de mudança social produzida por características especiais de um grupo ou por elementos culturais de destaque, ou seja, a partir do momento em que o Judaísmo é lido na perspectiva do judaísmo tardio e do Cristianismo, o jvismo é visto como fonte isolada e agente de mudança na emergência de Israel⁹⁶.

As forças e pressões que dobraram e quebraram esses pressupostos foram muitas, mas basta citarmos umas poucas para que

as coisas comecem a clarear: a evidência etnográfica de que o seminomadismo era apenas uma atividade secundária de populações sedentárias que criavam gado e cultivavam o solo; indicações de que mudanças culturais e sociais são freqüentemente conseqüências do lento crescimento de conflitos sociais dentro de uma população determinada mais do que resultado de incursões de povos vindos de fora; a conclusão de que conflitos ocorrem tanto dentro de sociedades controladas por um regime único como entre estados opostos; a percepção de que a tecnologia e a organização social exercem um impacto muito maior sobre as idéias do que pesquisadores humanistas poderiam admitir; evidências da fundamental unidade cultural de Israel com Canaã em uma vasta gama de assuntos, desde a língua até a formação religiosa...

Os conceitos centrais que emergem desse deslocamento de pressupostos, cada vez maior entre os estudiosos, podem ser sintetizados da seguinte maneira:

- o pressuposto da ocorrência normal de mudança social ocorrida por pressões e conflitos sociais internos, como resultado de novos avanços tecnológicos e de idéias em confronto numa interação volátil;
- o pressuposto da função secundária do deserto em precipitar a mudança social, sendo que, no Antigo Oriente Médio, o seminomadismo era econômica e politicamente subordinado a uma região predominante agrícola e que nunca foi ocasião de deslocamentos maciços de populações ou de conquistas políticas provocadas por esses deslocamentos;
- o pressuposto de que a mudança social ocorre pela interação de elementos culturais de níveis diversos, especialmente o fato de que os fatores ideológicos não podem ser desligados de indivíduos e grupos vivendo em situações específicas, nas quais determinados contextos tecnológicos e sociais adquirem configurações novas⁹⁷.

⁹⁷ Cf. Idem, ibidem, pp. 173-174.

⁹⁵ Cf. GOTTWALD, N. K. Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-Monarchic Israel. In: CARTER & MEYERS. *Community...*, op. cit. pp. 170-181.

⁹⁶ Cf. Idem, ibidem, p. 172.

A partir de tais constatações, Gottwald propõe um modelo social para o Israel primitivo que segue as seguintes linhas: “O Israel primitivo era um agrupamento de povos cananeus rebeldes e dissidentes, que lentamente se ajuntavam e se firmavam caracterizando-se por uma forma anti-estatal de organização social com liderança descentralizada. Esse desligar-se da forma de organização social da cidade-estado tomou a forma de um movimento de ‘retribalização’ entre agricultores e pastores organizados em famílias ampliadas economicamente auto-suficientes com acesso igual aos recursos básicos. A religião de Israel, que tinha seus fundamentos intelectuais e culturais na religião do antigo Oriente Médio cananeu, era idiossincrática e mutável, ou seja, um ser divino integrado existia para um integrado e igualitário povo estruturado. Israel tornou-se aquele segmento de Canaã que se separou soberanamente de outro segmento de Canaã envolvendo-se na ‘política de base’ dos habitantes dos povoados organizados de forma tribal contra uma ‘política de elite’ das hierarquizadas cidades-estado”⁹⁸.

Assim, Gottwald vê o tribalismo israelita como uma forma escolhida por pessoas que rejeitaram conscientemente a centralização do poder cananeu e se organizaram em um sistema descentralizado, onde as funções políticas ou eram partilhadas por vários membros do grupo ou assumiam um caráter temporário. O tribalismo israelita foi uma revolução social consciente, uma guerra civil, se quisermos, que dividiu e opôs grupos que previamente viviam organizados em cidades-estado cananéias. E Gottwald termina seu texto dizendo que o modelo da retribalização levanta uma série de questões para posterior pesquisa e reflexão teórica⁹⁹.

Realmente, o livro de Gottwald suscitou uma grande polêmica e polarizou as atenções dos especialistas durante muito tempo. O modelo da retribalização ou da revolta camponesa passou a ser citado como uma alternativa bem mais interessante do que os modelos anteriores e fez surgir outras tentativas de explicação

das origens de Israel, como o modelo misto de B. Halpern (1983), o modelo da evolução progressiva de Niels Peter Lemche (1985), o modelo de simbiose de Volkmar Fritz (1987). Muitas críticas também foram formuladas a Gottwald, sendo a de maior consistência a do dinamarquês Niels Peter Lemche, que em *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* [Antigo Israel. Estudos Antropológicos sobre a Sociedade Israelita antes da Monarquia], analisa longamente os fundamentos do modelo de Gottwald¹⁰⁰.

Segundo Lemche, Gottwald fundamenta suas teorias no estudo de Morton Fried, *The Evolution of Political Society* [A Evolução da Sociedade Política], mas faz um uso eclético de outras teorias e autores, de uma maneira que dificilmente qualquer um deles aprovaria¹⁰¹. Mas a birra principal de Lemche com esses autores e suas teorias é que, segundo ele, os modelos derivados da corrente antropológica do “evolucionismo cultural” desconsideram a variável chamada Homem (enquanto indivíduo livre e imprevisível em suas ações) por não ser controlável¹⁰².

Entretanto, um dos problemas do ecletismo de Gottwald é que, embora se reporte às vezes a Marx, faz uma leitura do Israel pré-monárquico segundo a tradição durkheimiana. Nas palavras de A. D. H. Mayes: “Existem, porém, boas razões para ver Gottwald neste contexto [durkheimiano] antes do que na tradição de conflito a que pertence Marx. As características distintivas da teoria de conflito, que entende a sociedade dentro do quadro da

¹⁰⁰ LEMCHE, N. P. *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. Leiden, E. J. Brill, 1985; cf. também MARTIN, J. D. Israel como sociedade tribal. In: CLEMENTS, op. cit. pp. 97-118; SICRE, J. L. Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico. *Estudios Biblicos* 46 (1988): 421-456 e FRITZ, V. *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart, Kohlhammer, 1996. pp. 104-121, textos em que os vários modelos são descritos e analisados. Na opinião de ROGERSON, J. W. Antropologia e Antigo Testamento. In: CLEMENTS, op. cit. p. 34, a obra de Lemche é “um modelo de como se poderia estudar a antropologia com referência ao Antigo Testamento”.

¹⁰¹ Cf. FRIED, M. *The Evolution of Political Society*. New York, Random, 1967.

¹⁰² Cf. LEMCHE. *On the Use...*, op. cit. pp. 280-286.

⁹⁸ Idem, ibidem, pp. 174-175.

⁹⁹ Cf. Idem, ibidem, pp. 180-181.

interação de diversas classes ou grupos de *status*, estão inteiramente ausentes do estudo de Gottwald: nele, Israel surge como unidade harmoniosa e indiferenciada. Gottwald adota enfoque funcionalista da sociedade israelita, que tem certamente raízes na teoria social de Durkheim, e enfatiza sua dimensão estrutural sincrônica, antes que sua dimensão histórica diacrônica¹⁰³.

Muitos outros estudos sócio-antropológicos sobre a Bíblia Hebraica foram desenvolvidos nos últimos trinta anos. Os de Mendenhall e de Gottwald podem ter chamado mais a atenção, mas, de modo geral, duas áreas receberam a atenção de muitos estudiosos:

- a emergência de Israel na Palestina, a primitiva sociedade israelita e a formação do Estado israelita;
- as instituições do antigo Israel, incluindo a profecia, a religião israelita e as questões de gênero na sociedade israelita¹⁰⁴.

Quanto à primeira área, apenas citarei alguns autores que procuraram avançar a partir e além de Mendenhall e Gottwald, como Coote e Whitelam que, em 1986, situam o primitivo Israel no contexto das mudanças ocorridas no final da Idade do Bronze e consideram importantes elementos como o aumento da população, a intensificação da agricultura e a estratificação progressiva que levou à formação do Estado¹⁰⁵. Ou Frank S. Frick que, em 1985, também procura explicar a origem do Estado israelita a partir de múltiplos fatores¹⁰⁶. Ou ainda Abraham Malamat que, em 1973, analisa o período dos juízes pela perspectiva dos tipos ideais e da natureza da liderança carismática de Max Weber¹⁰⁷.

¹⁰³ MAYES, Sociologia..., art. cit. p. 55; cf. também MAYES. *Idealism...*, op. cit. pp. 267-272.

¹⁰⁴ CARTER. *A Discipline...*, op. cit. p. 20.

¹⁰⁵ Cf. COOTE, R. B. & WHITELAM, K. W. The Emergence of Israel: Social Transformation and State Formation following the Decline in Late Bronze Age Trade. In: CARTER & MEYERS, op. cit. pp. 334-376.

¹⁰⁶ FRICK, F. S. *The Formation of the State in Ancient Israel: A Survey of Models and Theories*. Decatur, Georgia, Almond Press, 1985.

¹⁰⁷ Cf. MALAMAT, A. Charismatic Leadership in the Book of Judges. In: CARTER & MEYERS, op. cit. pp. 293-310.

Na segunda área mencionada, a dos estudos sobre as instituições israelitas, constituiu-se uma ampla discussão em torno dos estudos de Robert Wilson e de Thomas Overholt, que aplicaram modelos transculturais no estudo da profecia israelita. Robert Wilson trabalha questões relativas ao profeta visto como intermediário e as forças sociais que o sustentam e distingue duas vertentes na profecia israelita: a vertente efraimita e a vertente judaíta¹⁰⁸. Thomas Overholt trabalha um modelo de profecia orientado pela cultura nativa norte-americana e enfatiza a relação entre o profeta, a divindade e a comunidade para a qual o profeta fala, mostrando que o *feedback* dado pela comunidade é fundamental para a constituição da autoridade profética¹⁰⁹.

Já Paul Hanson, de Harvard, na tradição do conflito, vai buscar as raízes da apocalíptica dentro da profecia, mostrando que no Trito-Isaías (Is 56-66) há um confronto entre grupos visionários herdeiros do profetismo e grupos sacerdotais saduquitas conservadores, na definição dos papéis sociais que se constroem na comunidade pós-exílica¹¹⁰.

O alemão Hans G. Kippenberg publicou em 1978 um estudo interessantíssimo sobre a formação do judaísmo pós-exílico chamado *Religião e formação de classes na antiga Judéia. Estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social*, “uma tentativa de interpretar social e antropologicamente os temas da história religiosa da antiga Judéia”, tarefa possível graças aos “consideráveis progressos da antropologia social anglo-saxônica e da etnologia francesa”¹¹¹.

¹⁰⁸ Cf. WILSON, R. R. Prophecy and Ecstasy: A Reexamination. In: CARTER & MEYERS, op. cit. pp. 404-422. O estudo original foi publicado em 1979. Idem. *Profecia e sociedade no Antigo Israel*. São Paulo, Paulus, 1993 (original inglês de 1980). Cf. uma análise do teor e da função do discurso profético em DA SILVA, A. J. *A voz necessária. Encontro com os profetas do século VIII a.C.* São Paulo, Paulus, 1998. pp. 17-42.

¹⁰⁹ Cf. OVERHOLT, T. Prophecy: The Problem of Cross-Cultural Comparison. In: CARTER & MEYERS, op. cit. pp. 423-447. O estudo original é de 1982.

¹¹⁰ Cf. HANSON, P. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia, Fortress Press, 1983 (Revised Edition). A obra foi publicada pela primeira vez em 1975.

¹¹¹ KIPPENBERG, H. G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia. Estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social*. São Paulo,

O que motivou o rigoroso estudo de Kippenberg? É que os movimentos judaicos de resistência contra os gregos e contra os romanos tiveram interpretações divergentes por parte dos especialistas, como M. Hengel, H. Kreissig, S. K. Eddy, A. Causse e M. Weber. Mas, nesse meio tempo, avançou a sociologia etnológica em três áreas — etnologia do parentesco, etnologia econômica e antropologia política —, o que possibilitou esta pesquisa, na qual Kippenberg interpreta a antiga literatura judaica em relação aos conceitos e métodos da etnologia ou antropologia social. Utilizando a etnologia, ele tenta reconstruir o tipo de ordem social da Judéia antiga, comparando-o com o de outras sociedades do Antigo Oriente Médio. Nesse processo, diz o autor, considera-se ainda a relação do indivíduo com a sociedade e da idéia religiosa com a ordem social mais como contradição do que como unidade.

Os movimentos judaicos de resistência levantam, para Kippenberg, a seguinte questão: existia uma relação intrínseca entre determinados conteúdos da tradição religiosa e as lutas de resistência, ou a relação era extrínseca ou casual? A hipótese do autor será: a tradição se uniu com duas tendências antagônicas: a tendência à formação de classes e a tendência à solidariedade. Formam-se, então, dois complexos divergentes de tradição que fundamentam os conteúdos religiosos dos movimentos judaicos de resistência¹¹².

É lendo obras como essa de Kippenberg que percebemos como a história da comunidade judaica pós-exílica é muito mais do que o relato da passagem da região de um dominador para outro, sejam persas, gregos ou romanos, mas é um desenrolar-se de um drama social que, lentamente, vai dando novo rosto ao povo judeu.

Finalmente, não podem ficar esquecidas as sempre mais freqüentes e produtivas leituras feministas da Bíblia Hebraica,

Paulus, 1988. p. 7. A obra original em alemão, fruto de uma tese de doutorado, chama-se *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

¹¹² Cf. Idem, *ibidem*, pp. 9-13.

que procuram resgatar uma perspectiva ocultada por longos séculos de patriarcalismo. Phyllis Bird, por exemplo, em 1987, mostrou que a mulher tinha um papel mais destacado nos cultos israelitas do que sempre se supôs, enquanto Carol Meyers mostra que a mulher tinha função importante na sociedade israelita, especialmente na esfera doméstica¹¹³.

4.2. O cristianismo primitivo e o Novo Testamento

Segundo Gerd Theissen em *Sociologia da cristandade primitiva*, na virada do século XIX para o XX (e até a década de 30, acrescento eu), perguntas sociológicas foram regularmente aplicadas aos textos bíblicos do Novo Testamento. “As perguntas sociológicas logicamente pertenciam à ciência neotestamentária: descrevia-se a vida das comunidades primitivas (E. V. Dobschütz), examinavam-se aspectos sociais da missão e da expansão do Cristianismo (A. v. Harnack), apresentava-se a sociedade palestinese nos moldes de uma história contemporânea neotestamentária (E. Schürer), analisavam-se as idéias sociais do cristianismo primitivo (E. Troeltsch) e, com auxílio da epigrafia e da papirologia, procurava-se iluminar a vida das camadas baixas (A. Deissmann). Sobretudo, porém, formulava-se, no interior da ciência veterotestamentária, determinado programa, que ainda hoje é determinante para a pesquisa sociológica: a história das formas e a história da religião (H. Gunkel). Não foi um acaso que ao mesmo tempo em que se perguntava pelas relações entre textos bíblicos e fenômenos extra-bíblicos — e com isso se resguardava o isolamento dos textos em contraposição ao seu contexto — perguntava-se também pelas relações entre os textos e a vida social passada — e com isso se anulava a alienação dos textos da vida da comunidade. Pois a pergunta pelo contexto

¹¹³ Cf. BIRD, PH. The Place of Women in the Israelite Cultus. In: CARTER & MEYERS, op. cit. pp. 515-536; MEYERS, C. L. The Family in Early Israel. In: PURDUE, L. G. (ed.). *Families in Ancient Israel*. Louisville, Westminster/John Knox, 1997. pp. 1-47 (cf. resenha em *The Catholic Biblical Quarterly* 60/3 [July 1998]: 602-603).

histórico, assim como a pergunta pelo *Sitz im Leben* social, é expressão de uma mesma consciência histórica, aquela consciência que, através de analogias factuais e correlações causais, interliga a crítica das fontes tradicionais com sua explicação”¹¹⁴.

Mas, no século XX, aconteceu um retrocesso na pesquisa sociológica bíblica. Entre os motivos por ele enumerados nas pp. 11-14, destacam-se especialmente:

1) *A teologia dialética* de K. Barth, que levou a exegese a refletir sobre o conteúdo teológico dos textos, espiritualizando a pergunta pelo *Sitz im Leben* (contexto social), que passou a ser apenas o “lugar vivencial” religioso. Os textos eram lidos primariamente como expressão da teologia da comunidade e de sua fé. Diminuiu o interesse social e aumentou o religioso.

2) *A hermenêutica existencial* de R. Bultmann que, com sua tendência individualizante na leitura do Novo Testamento, enfraqueceu mais ainda o interesse pela dimensão social dos textos.

Nas palavras de G. Theissen: “Conexões sociais pertenceriam ao ‘impróprio’ do qual uma existência humana preocupada com o ‘próprio’ deveria se distanciar. A nova interpretação existencial afirmou-se sobretudo no âmbito da exegese de Paulo e de João, que, com isso, recebeu um peso teológico muito maior do que a interpretação dos sinóticos, nos quais o método histórico-formal havia se radicado. Sim, o método histórico-formal, por vezes, teve que prestar-se a minimizar o peso teológico das tradições jesuânicas preservadas nos evangelhos sinóticos, em parte através de um grande ceticismo histórico, em parte através do pré-ordenamento do primitivo querigma cristão da cruz e ressurreição ante a diversidade das tradições sinóticas”¹¹⁵.

O retorno das questões sociológicas acontece a partir da década de 70, em um momento em que as questões sociais emergiam fortemente mundo afora. John H. Elliot, exegeta norte-americano que utiliza modelos sociológicos e antropológicos para a leitura dos textos bíblicos, em um excelente livrinho chamado

What is Social-Scientific Criticism? [O que é crítica sociocientífica], resume a história dos estudos atuais por essa ótica na área do Novo Testamento, começando exatamente por Gerd Theissen¹¹⁶.

Em 1973, Gerd Theissen, exegeta alemão e, na época, professor da Universidade de Bonn, publicou um artigo chamado “Radicalismo itinerante. Aspectos de sociologia da literatura na transmissão de palavras de Jesus no cristianismo primitivo”¹¹⁷, no qual propõe que “analisar o Novo Testamento na perspectiva da sociologia da literatura significa [...] perguntar pelas intenções e condicionamentos do comportamento inter-humano de autores, transmissores e destinatários de textos neotestamentários”. E continua um pouco mais à frente: “A transmissão das palavras de Jesus no cristianismo primitivo é um problema sociológico sobretudo pelo fato de Jesus não haver fixado suas palavras literariamente” e que “uma tradição oral [em contraposição à escrita] depende do interesse de seus transmissores e destinatários. Sua preservação está ligada a condicionamentos sociais bem específicos[...]”¹¹⁸.

E a tese que Gerd Theissen defendeu nesse estudo foi a seguinte: “O radicalismo ético da tradição das palavras de Jesus é um radicalismo itinerante. Ele só pode ser praticado e transmitido sob condições extremas de vida: só quem está desligado das relações do mundo, quem abandonou casa, mulher e filhos, deixou aos mortos o enterrar os seus mortos e toma os pássaros e os lírios como exemplo pode renunciar à moradia, à família, à propriedade, ao direito e à defesa. Somente em tais circunstâncias podem ser transmitidas semelhantes orientações sem que caiam no descrédito. Essa ética tem chance apenas na margem da sociedade, só aí tem um *Sitz im Leben*, ou para ser mais exato: não tem um *Sitz im Leben*. Deve, isso sim, a partir de um ponto de vista externo, levar uma vida questionável à margem da vida

¹¹⁶ Cf. ELLIOT, J. H. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis, Fortress Press, 1993. pp. 21-35.

¹¹⁷ THEISSEN, G. *Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. Zeitschrift für Theologie und Kirche 70* (1973): 245-271. Este texto está no livro de THEISSEN, *Sociologia...*, op. cit. pp. 36-55.

¹¹⁸ THEISSEN. *Sociologia...*, op. cit. p. 37.

¹¹⁴ THEISSEN, op. cit. p. 9.

¹¹⁵ Idem, ibidem, p. 12.

normal. Somente aqui as palavras de Jesus estavam protegidas contra alegorizações, modificações, minimizações e supressões pela simples razão de que aí eram levadas a sério e praticadas. Apenas carismáticos apátridas podiam fazê-lo”¹¹⁹.

J. H. Elliot faz o seguinte comentário sobre o artigo de Gerd Theissen: “A fusão de exegese e ‘sociologia da literatura’ e esta tese explodiu no meio exegético como uma bomba. As familiares mas domesticadas palavras da ética radical de Jesus não mais puderam ser tratadas isoladamente das condições sociais do tempo de Jesus ou das circunstâncias sociais e dos interesses específicos dos seguidores de Jesus. Esse casamento criativo entre crítica histórica e uma perspectiva sociológica mais rigorosa trouxe uma perspectiva nova e revigorante que alimentou um velho e cansado empreendimento e foi decisiva para expandir e incrementar a aventura exegética. A crítica histórica estava sofrendo uma promissora transformação”¹²⁰.

Os estudos de Gerd Theissen, embora abranjam uma larga faixa de temas, tratam prioritariamente do movimento de Jesus na Palestina tentando explicar as razões de sua falência ali e de seu grande sucesso no meio gentio fora da Palestina. Sua pesquisa, entretanto, provocou menos pelo método empregado (funcionalismo estrutural¹²¹) do que pelas questões levantadas. A exe-

¹¹⁹ Idem, ibidem, p. 41.

¹²⁰ ELLIOT, op. cit. pp. 21-22. Gerd Theissen, posteriormente, publicou uma série de estudos provocadores, tais como *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1977; *Studien zur Soziologie der Urchristentums*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1979; *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. Minneapolis, Fortress Press, 1992. Os dois primeiros estão traduzidos em português: *Sociologia do movimento de Jesus*. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1989, e o já citado *Sociologia da cristandade primitiva. Estudos*.

¹²¹ O funcionalismo estrutural “ênfatiza a unidade essencial de sociedades, uma unidade que emerge quando diferentes grupos conseguem o equilíbrio pelo consenso [...]. A abordagem funcionalista estrutural identifica e analisa as estruturas básicas de uma sociedade específica e examina suas relações; seu interesse maior está em entender como os componentes de determinada sociedade (suas instituições, estruturas, crenças etc.) funcionam dentro da sociedade mais ampla”, define CARTER. *A Discipline...*, op. cit. p. 9.

gese não estava assim tão habituada a olhar os textos do Novo Testamento perguntando prioritariamente pelas condições sociais da época, pelos problemas levantados e pelas estratégias empregadas pelo movimento de Jesus.

No ano seguinte ao do pioneiro artigo de Gerd Theissen de 1973, um estudo, com sabor de manifesto, causou viva discussão nos meios exegéticos: foi o do português Fernando Belo.

Utilizando dados da leitura estruturalista do texto, segundo Roland Barthes, somados à análise marxista dos modos de produção na linha de Louis Althusser e à psicologia e psicanálise de Jacques Lacan, entre outros¹²², Fernando Belo escreveu, em 1974, um estudo revolucionário sobre o evangelho de Marcos, chamado *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit-pratique-idéologie* [Leitura materialista do evangelho de Marcos. Relato-prática-ideologia], Paris, Du Cerf, 1974.

Nesse estudo Fernando Belo adota a seguinte perspectiva: “Ler Marcos de modo materialista é tomá-lo como uma narração que não se pode compreender fora da situação social de seu autor e dos protagonistas (Jesus, seus amigos, seus adversários, a multidão...). É pôr o acento menos nas palavras de Jesus do que na sua prática; tanto mais que a narração de Marcos não é uma coleção de ‘palavras’ ou ‘discursos’, mas expõe práticas e estratégias”¹²³.

A obra de Fernando Belo, de 415 páginas, linguagem difícil por causa do ecletismo do método, traz, em primeiro lugar, um ensaio formal do conceito de modo de produção. Depois trata do modo de produção da Palestina antiga e do séc. I d.C., para só então propor uma leitura de Marcos. Fernando Belo termina o livro com um ensaio de eclesiologia materialista.

Merece, no mesmo contexto, ser citado o experimento de M. Clévenot, *Enfoques materialistas da Bíblia*. O original francês

¹²² Cf. BARTHES, R. *S/Z. Essai*. Paris, Seuil, 1970; ALTHUSSER, L. *A favor de Marx. Pour Marx*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979 (original francês: 1965); Idem. *Ler o Capital*. 2 v. Rio de Janeiro, Zahar, 1979 (original francês: 1966); LACAN, J. *Ecrits*. Paris, Seuil, 1966.

¹²³ BELO, F. citado em CHARPENTIER, E. *Dos evangelhos ao Evangelho*. São Paulo, Paulus, 1977. p. 163.

vem de Paris (1976). Livro modesto, mais um divulgador de Belo do que um criador, mas com aspectos interessantes, tanto no que diz respeito ao Antigo Testamento como à leitura de Marcos. “Responsável pela edição do ‘Belo’, pareceu-me útil apresentar aos numerosos leitores interessados por esse novo acesso à Bíblia um livro menor, mais modesto e, espero, mais abordável”¹²⁴.

A primeira parte do livro de Clévenot, fruto de um seminário de dois anos, do qual participou também Fernando Belo, traz uma abordagem materialista das tradições javista, eloísta, sacerdotal e deuteronomista, vistas como produto da conjunção de fatores ideológicos, políticos e econômicos. A segunda parte faz uma leitura do evangelho de Marcos como um relato da prática de Jesus, seguindo os passos de Fernando Belo. Como explica Clévenot, na p. 22, “nós consideraremos os textos que compõem a Bíblia como **produtos ideológicos**. Nosso projeto será analisar as condições nas quais ele foi produzido”.

Mas o que vem a ser esse enfoque materialista de Clévenot? Ele mesmo explica: “Ao contrário da filosofia alemã (idealista), que desce dos céus à terra, aqui nós subiremos da terra para o céu. Quer dizer, não vamos nos basear no que os homens dizem, pensam, representam, nem naquilo que eles são segundo as palavras, pensamentos, imaginação e representação de outros para então chegar aos homens em carne e osso; não, nós nos baseamos nos homens em suas atividades reais, quer dizer, é a partir do processo real de vida que podemos representar o próprio desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital”¹²⁵.

Em 1975, John G. Gager publicou *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* [Reino e Comunidade: O Mundo Social do Cristianismo Primitivo]. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall. Nesta obra, o professor de Princeton procurou explicar a natureza e o desenvolvimento do Cristianismo como um movimento milenarista, a função so-

¹²⁴ CLÉVENOT, M. *Enfoques materialistas da Bíblia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 17.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 22.

cial de seus mitos, a atividade missionária cristã como uma resposta para a não-ocorrência do fim antecipado do mundo, os meios cristãos para legitimar o poder e controlar os desvios internos, e o relativo e rápido sucesso do Cristianismo como religião dominante no mundo gentio¹²⁶.

John Gager utilizou duas teorias para estruturar seu estudo: a teoria da dissonância cognitiva de L. Festinger e a teoria das funções do conflito social de L. Coser. Além disso, Gager apóia-se na sociologia do conhecimento de Peter Berger e Thomas Luckmann, na análise dos movimentos carismáticos de Max Weber e nos estudos sobre movimentos milenaristas de K. O. L. Burridge¹²⁷.

O resultado, segundo H. C. Kee, é uma “reconstituição histórica iluminadora e sugestiva quanto ao amplo enquadramento da evolução do Cristianismo a partir de uma seita milenarista, passando por um período de incipiente estruturação e disciplina, até chegar ao estabelecimento da Igreja da era constantiniana”. Mas, “apesar de insistir na importância dos métodos científico-sociais para o estudo histórico e de sua maestria admirável em manuseá-los, ele concentra sua atenção em problemas estritamente sociais, tendendo a negligenciar e até mesmo evitar temas religiosos, teológicos ou hermenêuticos, que, com certeza, também se esclarecem mediante os métodos sociológicos”¹²⁸.

¹²⁶ Cf. ELLIOT, op. cit. p. 24.

¹²⁷ Cf. FESTINGER, L. et alii. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956; Idem. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, Row Peterson, 1957; COSER, L. *The Functions of Social Conflict*. New York/London, Routledge/Kegan Paul, 1956; BERGER, P. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985; WEBER, M. *Economy and Society*. Berkeley, University of California Press, 1968; BURRIDGE, K. O. L. *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*. New York, Schocken Books, 1969.

¹²⁸ KEE, H. C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. São Paulo, Paulinas, 1983. p. 16. (original em inglês: *Christian Origins in Sociological Perspective. Methods and Resources*. Philadelphia, Westminster Press, 1980).

Não é este o momento de explicarmos detalhadamente essas teorias e nem de verificarmos sua aplicação. Só quero chamar a atenção para o pressuposto utilizado: as teorias são aqui utilizadas como instrumentos heurísticos que sugerem um conjunto de questões e estimulam a pesquisa¹²⁹.

Embora na Europa o uso das ciências sociais na leitura da Bíblia tenha menor penetração, em 1977, na Alemanha, Alfred Schreiber usou uma pesquisa sociológica sobre dinâmica de grupos para propor uma reconstrução hipotética da interação social entre Paulo e os coríntios. Em 1980, o sueco Bengt Holmberg aplicou modelos weberianos de dominação para analisar os níveis de poder nas comunidades paulinas e o processo de passagem de uma autoridade carismática para uma autoridade institucionalizada e racionalizada¹³⁰.

Em 1980 Howard Clark Kee, da Universidade de Boston, publicou *Christian Origins in Sociological Perspective. Methods and Resources* [Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica. Métodos e Fontes], no qual chama a atenção para o valioso recurso

¹²⁹ Cf. para uma exposição crítica, RODD, C. S. On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies. In: CHALCRAFT, op. cit. pp. 22-33. Rodd diz na p. 32: "Gostaria de afirmar que as tentativas de aplicar teorias sociológicas a documentos bíblicos não parecem ter sido frutíferas. A chance de testar uma hipótese é tão pequena que pode ser negligenciada". E acrescenta na p. 33: "Minha convicção é de que há uma enorme diferença entre a sociologia aplicada à sociedade contemporânea, onde o pesquisador pode testar suas teorias ante a evidência coletada, e a sociologia histórica, onde há tão-só uma evidência fossilizada que foi preservada por acaso ou para propósitos muito diferentes daqueles do sociólogo". Entretanto, o capítulo 3 de *Kingdom and Community*, sobre o milenarismo — "Earliest Christianity as a Millenarian Movement" — chamou a atenção dos estudiosos para o estudo da categoria no cristianismo primitivo, produzindo boas pesquisas, segundo DULLING, D. C. Millennialism. In: ROHRBAUGH. *The Social...*, op. cit. p. 200.

¹³⁰ Cf. ELLIOT, op. cit. p. 28; SCHREIBER, A. *Die Gemeinde in Korinth: Versuch einer gruppen-dynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des erster Korintherbriefes*. Münster, Aschendorff, 1977; HOLMBERG, B. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia, Fortress Press, 1980.

que é o uso das ciências sociais tanto na reconstrução histórica das origens cristãs como na interpretação de sua literatura¹³¹. "A intenção do nosso livro", escreve ele no primeiro capítulo, "consiste, portanto, em explicitar uma série de recursos metodológicos desenvolvidos ou em desenvolvimento nas ciências sociais, que possam nos prover de paradigmas adequados à análise da literatura cristã das origens, com o propósito de aumentar a compreensão dos acontecimentos relatados, bem como das circunstâncias e do ambiente vital, a partir dos quais e para os quais foram preparados os relatos"¹³².

Os vários estudos de Bruce J. Malina, professor na Creighton University, Nebraska, começando com uma publicação feita em 1981, são significativos para a leitura sócio-anropológica do Novo Testamento, especialmente no âmbito da exegese norte-americana. A seguir, um elenco de seus principais livros (omiti aqui os artigos, mas muitos deles foram relançados em alguns destes livros):

- *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* [O Mundo do Novo Testamento. Intuições a partir da Antropologia Cultural]. Atlanta, John Knox Press, 1981.
- *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective* [O Evangelho de João em Perspectiva Sóciolingüística]. Berkeley, Center for Hermeneutical Studies, 1985.
- *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation* [Origens Cristãs e Antropologia Cultural: Modelos Práticos para Interpretação Bíblica]. Atlanta, John Knox Press, 1986.
- *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew* [Invocando o Nome de Jesus. O Valor Social dos Títulos em Mateus]. Sonoma, Polebridge Press, 1988 (com Jerome H. Neyrey).
- Vários capítulos em NEYREY, J. H. (ed.). *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* [O Mundo Social de Lucas-

¹³¹ Cf. KEE, op. cit.

¹³² Idem, ibidem, pp. 16-17.

Atos: Modelos para Interpretação]. Peabody, Hendrickson Publishers, 1991.

- *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* [Comentário sóciocientífico aos Evangelhos Sinóticos]. Minneapolis, Fortress Press, 1992 (com Richard L. Rohrbaugh).
- *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys* [Sobre o Gênero e a Mensagem do Apocalipse: Visão de Estrelas e Visões Celestes]. Peabody, Hendrickson, 1995.
- *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality* [Retratos de Paulo: Uma Arqueologia da Personalidade Antiga]. Louisville, Westminster/John Knox, 1996 (com Jerome H. Neyrey).
- *The Social World of Jesus and the Gospels* [O Mundo Social de Jesus e dos Evangelhos]. London and New York, Routledge, 1996.
- *Social-Science Commentary on the Gospel of John* [Comentário sóciocientífico ao Evangelho de João]. Minneapolis, Fortress Press, 1998 (com Richard L. Rohrbaugh).

Bruce Malina fundamenta-se em teorias antropológicas atuais para entender a cultura do mundo mediterrâneo antigo onde o Novo Testamento foi gerado. Seu enfoque privilegia o estudo dos ambientes sociais, dos modos de pensar e dos padrões de comportamento das comunidades bíblicas em contraste com o mundo do intérprete moderno da Bíblia, tentando construir uma ponte entre esses dois mundos que nos permita resgatar o sentido dos textos do Novo Testamento. É assim que Malina estuda Paulo e a lei numa perspectiva sócio-antropológica, Jesus mais como um personagem de consagrada reputação do que uma figura carismática¹³³, o grupo de contracultura que produziu o evangelho de João, a pobreza como ausência de laços sociais e não apenas como falta de bens materiais, os códigos de hospita-

¹³³ Cf. MALINA, B. J. *The Social World of Jesus and the Gospels*. London and New York, Routledge, 1996. pp. 123-142.

lidade pressupostos na terceira carta de João, a relação patrão-cliente modelando a relação Deus-homem e as orações de Jesus¹³⁴, a percepção característica do tempo na antiguidade caracterizando as noções de escatologia e apocalíptica...¹³⁵.

Diz Bruce Malina, na introdução de um de seus livros, que o objetivo da interpretação do Novo Testamento é “descobrir o que um grupo específico do século primeiro do Mediterrâneo oriental entendia quando documentos contidos em o Novo Testamento eram lidos para eles. Por isso, minha tarefa é descobrir o que os documentos têm a dizer e o que eles significavam para os seus destinatários originais. Eu considero que o sentido, tanto lá como aqui, reside, em última instância, no sistema social compartilhado por pessoas que regularmente interagem umas com as outras”¹³⁶.

Em 1981, J. H. Elliot publicou uma análise da primeira carta de Pedro com o título *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter; Its Situation and Strategy* [Um Lar para quem não tem casa: Uma Exegese Sociológica da primeira carta de Pedro; sua Situação e Estratégia], na qual, utilizando uma teoria de Robbin Scroggs de que o cristianismo primitivo constituiu uma seita messiânica surgida dentro do Judaísmo, o autor aplica o modelo de seita desenvolvido por Bryan Wilson para retratar a situação precária do cristianismo da Ásia Menor e a estratégia de resposta da carta a tal situação¹³⁷.

¹³⁴ Idem, *ibidem*, pp. 143-175.

¹³⁵ Cf. ELLIOT, op. cit. pp. 24-27.

¹³⁶ MALINA, op. cit. p. XI.

¹³⁷ Cf. ELLIOT, op. cit. pp. 24-25. O estudo de ELLIOT, J. H. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter; Its Situation and Strategy*. Philadelphia, Fortress Press, 1981, foi traduzido pela Paulus, em 1985, com o título *Um lar para quem não tem casa. Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro*. Este livro foi relançado em 2ª edição, com nova introdução e outro subtítulo: *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter; Its Situation and Strategy, with a New Introduction*. Minneapolis, Fortress Press, 1990. O estudo de ROBBIN SCROGGS é *The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement*. In: NEUSNER, J. (ed.). *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*. Leiden, E. J. Brill, 1975.

Ao avaliar o resultado de seu estudo do ponto de vista metodológico, J. H. Elliot diz que “analisar a primeira carta de Pedro em termos de um modelo sectário forneceu um recurso heurístico para visualizar a dinâmica social implícita neste escrito e esclarecer o modo pelo qual os vários conteúdos, temas e metáforas organizadoras foram integrados para formar uma comunicação coerente e persuasiva para motivar sua audiência para uma forma efetiva de ação social”¹³⁸.

Em 1983, Wayne A. Meeks, da Universidade de Yale, publicou *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* [Os primeiros cristãos urbanos: O mundo social do apóstolo Paulo]. Usando a abordagem do funcionalismo estrutural, estudou a origem, a posse e o *status* social dos indivíduos das comunidades paulinas, e também os programas, a organização e o comportamento dos grupos mencionados no conjunto dos textos paulinos, para chegar à conclusão de que o cristão paulino típico era o artesão livre e o pequeno comerciante, gente dotada de alta mobilidade social nas grandes cidades do Império Romano. Não teriam pertencido às comunidades paulinas nem o topo da pirâmide social da época (constituída por aristocratas donos de terras, senadores, cavaleiros etc.) nem a base da pirâmide (constituída, então, por agricultores pobres, escravos agrícolas, trabalhadores braçais da roça, entre outros)¹³⁹.

Em 1986, na Grã-Bretanha, Francis Watson leu com o recurso da sociologia a visão de Paulo a respeito do Judaísmo, da lei, e dos gentios em Gálatas e Romanos, focalizando as raízes sociais de seu pensamento. Em 1987, Philip Francis Esler

¹³⁸ ELLIOT, *What is...*, op. cit. p. 86.

¹³⁹ Cf. MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo, Paulus, 1992. (original em inglês: *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Yale University Press, 1983). Cf. também DA SILVA, A. J. Do campo para a cidade: o evangelho de Paulo. *Vida Pastoral* 152 (maio-junho de 1990): 13-18. Naturalmente, as conclusões de W. A. Meeks não foram unanimemente aceitas, pois os dados dos quais se inferem os resultados são em geral bastante vagos. Para uma recensão do livro de Meeks, cf. COMBLIN, J. Sociologia das comunidades paulinas. *Estudos Bíblicos* 25 (1990): 58-64.

estudou Lucas e Atos e seu programa teológico como um processo de legitimação ideológica. Em 1988 Margaret MacDonald estudou as estratégias, os processos e os estágios da institucionalização do cristianismo primitivo nas cartas paulinas e deuteropaulinas. Também em 1988 o norueguês Halvor Moxnes, da Universidade de Oslo, publicou *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* [A Economia do Reino: Conflito Social e Relações Econômicas no Evangelho de Lucas], analisando o evangelho de Lucas à luz das relações econômicas antigas, “abrindo, assim, uma nova perspectiva para a sustentação da visão de Lucas sobre os fariseus como ‘amigos do dinheiro’ e a base social da ‘economia do Reino’ de Lucas”¹⁴⁰.

Ched Myers, em 1988, publicou um comentário ao evangelho de Marcos que tem como título *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus* [Amarrando o Homem Forte. Uma Leitura Política da História de Jesus de Marcos]¹⁴¹.

A obra compõe-se de quatro partes: a primeira trata do texto e do contexto sócio-histórico do evangelho de Marcos, a segunda e a terceira lêem o texto, e a quarta traz as conclusões do trabalho. Um posfácio e um apêndice consideram as várias leituras sociopolíticas atuais da narrativa de Jesus.

O autor adota o modelo centro-periferia, que ele (norte-americano, escrevendo do centro imperial) considera adequado tanto para a produção do texto de Marcos como para a sua leitura atual.

¹⁴⁰ ELLIOT, *What is...*, op. cit. p. 28; WATSON, F. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*. New York, Cambridge University Press, 1986; ESLER, PH. F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. New York, Cambridge University Press, 1987; MACDONALD, M.Y. *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. New York, Cambridge University Press, 1988; MOXNES, H. *A economia do Reino. Conflito social e relações econômicas no evangelho de Lucas*. São Paulo, Paulus, 1995. (original em inglês: *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Philadelphia, Fortress Press, 1988).

¹⁴¹ Cf. MYERS, C. *O evangelho de São Marcos*. São Paulo, Paulus, 1992. (original em inglês: *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 1988).

“O mundo mediterrâneo antigo era dominado pela lei da Roma imperial. No entanto, se eu leio situando-me no centro [EUA], Marcos escreveu da periferia palestina [na Galiléia, entre 66 e 70 d.C., quando Roma destruiu a Palestina]. Seu principal auditório era constituído por aqueles cujas vidas diárias suportavam o peso explorador do colonialismo, ao passo que os meus ouvintes são os que se acham em posição que lhes possibilita usufruir os privilégios do colonizador”¹⁴².

Assim, citando Dorothee Sölle, o autor reflete: “Nós que nos achamos no centro [...] não temos outra opção senão a de ‘fazer teologia na casa do faraó’, ou seja, ficar do lado dos hebreus mesmo sendo cidadãos do Egito”¹⁴³. Privilegiada, para ler Marcos, é a situação de quem se situa na periferia e pode enfocar adequadamente temas de libertação, como o fazem os teólogos latino-americanos, emenda o autor.

Assim, mesmo situado no centro, o autor defende uma leitura libertadora de Marcos, considerando a chave apocalíptica a mais adequada para a leitura do texto, a partir de sua definição dos escritos apocalípticos, tais como Daniel e Apocalipse, como “manifestos políticos de movimentos não-violentos de resistência à tirania”. “Meu comentário” acrescenta Myers “demonstra que o mesmo pode ser dito a propósito de Marcos”¹⁴⁴.

Ched Myers procura extrair três fios narrativos ou subtramas do evangelho de Marcos. “A primeira subtrama envolve tentativas de Jesus para criar e consolidar uma comunidade messiânica, tendo como sujeito evidentemente seus discípulos. Seu mandamento a eles dirigido deve levar avante a obra do reino [...]. A segunda subtrama é o ministério de Jesus de cura, de exorcismo e de proclamação da libertação, tendo como sujeito os pobres e oprimidos, encarnados pela ‘multidão’ no Evangelho. O mandamento aparece no primeiro exorcismo da sinagoga, em que a multidão reconhece que a autoridade de Jesus supera a dos supersenhores, os escribas [...]. A terceira subtrama é o con-

fronto de Jesus com a ordem sociosimbólica dominante, tendo como sujeito os defensores dessa ordem: os escribas, os fariseus, os herodianos e o clero dirigente de Jerusalém. Jesus confia seu mandamento a eles diversas vezes na primeira campanha de ação direta, afirmando sua autoridade sobre o sistema de pureza e de débito (2,10.28) e desafiando as autoridades a optarem pela justiça e pela compaixão em vez da dominação”¹⁴⁵.

Essas três subtramas levam Jesus à prisão e à execução, com a deserção dos discípulos, a decepção da multidão e a hostilidade das autoridades. Jesus segue sozinho o caminho da cruz. “Essa tragédia, porém, é revertida pela promessa de que, como Jesus vive, a aventura do discipulado pode continuar (16,6 s.)”¹⁴⁶.

Deste modo, o evangelho de Marcos é visto como um manifesto escrito para súditos do poder imperial romano “aprenderem a dura verdade sobre o seu mundo e sobre eles mesmos”. Para Ched Myers o relato de Marcos “é história feita pelos comprometidos, que versa sobre os comprometidos e que se dirige aos comprometidos com a obra de Deus, obra de justiça, de compaixão e de libertação no mundo”.

Aos teólogos modernos Marcos não “oferece sinais do céu” (Mc 8,11-12), como não os oferece aos fariseus; aos exegetas que recusam um compromisso ideológico Jesus não dá resposta alguma, como não a deu aos sumos sacerdotes (Mc 11,30-33)... “Mas aos que querem provocar a ira do império, Marcos apresenta uma forma de “discipulado (8,34ss)”¹⁴⁷. Um discipulado radical.

J. Andrew Overman publicou, em 1990, um estudo sobre o mundo social da comunidade de Mateus. Na *Introdução* da obra, ele expõe, apoiado em M. Weber, Berger, Luckmann e outros, seus pressupostos e sua proposta: “Este é um estudo da vida e do mundo da comunidade representada pelo evangelho de Mateus [...]. A comunidade de Mateus, como qualquer outra, defrontava-se com a tarefa de explicar suas experiências e con-

¹⁴² Idem, *ibidem*, p. 29.

¹⁴³ Idem, *ibidem*, p. 30.

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 491.

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*, pp. 158-159.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 158.

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 34.

vicções para os membros seguintes e desenvolver estruturas e procedimentos que ajudassem a protegê-la de forças e crenças estranhas. Este estudo centra-se nesses aspectos”¹⁴⁸.

Depois de mostrar como a natureza e a forma de uma comunidade são moldadas pelas forças e dinâmicas sociais que a cercam e de como papéis, padrões de comportamento e instituições que surgem são respostas a questões e problemas que a comunidade precisa enfrentar regularmente, Overman diz que “este é o caso da comunidade de Mateus. Boa parte da vida e da realidade refletidas no evangelho de Mateus foi socialmente construída. Isto quer dizer que os desenvolvimentos e questões evidentes nesse evangelho são respostas ao ambiente, à situação e ao mundo social dessa comunidade. Nenhum texto é autônomo, isolado dos eventos que ocorrem à sua volta. O que se lê em um texto como o evangelho de Mateus é, inevitavelmente, produto do mundo do qual ele participa e de onde surgiu. Ao longo deste estudo, estaremos focalizando o mundo ou contexto e horizonte mais amplos nos quais as circunstâncias da comunidade de Mateus podem ser mais bem compreendidas e explicadas”¹⁴⁹.

E qual foi o fator que influenciou mais profundamente o desenvolvimento da comunidade de Mateus?, pergunta Overman. “Foi a competição e o conflito com o chamado judaísmo formativo — um grupo que, como a comunidade de Mateus, estava envolvido em um processo de construção e definição social”¹⁵⁰. Nos anos que se seguiram à destruição do Templo em 70 d.C., tanto a comunidade de Mateus como o judaísmo formativo — que não deve ser visto como um movimento amplo que representa a totalidade do Judaísmo, mas como um dos vários movimentos que lutavam para ganhar mais influência e controle no período pós-70 — se organizaram e definiram mais ativamente sua vida e suas crenças, continua o autor, que sugere em segui-

¹⁴⁸ OVERMAN, J. A. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo. O mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo, Loyola, 1997. p. 13. (original em inglês: *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990).

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*, pp. 13-14.

¹⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 14.

da: “Na época da escritura do evangelho de Mateus, os dois grupos, o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus, estavam evidentemente em competição e, ao que parece, o judaísmo formativo estava ganhando terreno. Isso tem um impacto significativo na forma e no conteúdo do evangelho de Mateus. Muitos dos desenvolvimentos na vida da comunidade de Mateus ocorriam em resposta ao impacto que um judaísmo formativo em organização e consolidação estava tendo sobre as pessoas da comunidade e sobre seu mundo”¹⁵¹.

O judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus desenvolveram-se e cresceram em caminhos paralelos, mas em determinado ponto, possivelmente na época da escrita do evangelho, os dois grupos começaram a divergir. Por isso, “o evangelho de Mateus não pode ser compreendido isolado da concorrência e do conflito com o judaísmo formativo”, e mais: “O evangelho de Mateus não é apenas um registro, então, de um momento crítico na história desses dois movimentos incipientes; ele também constitui um capítulo inestimável na história mais ampla das relações judaico-cristãs, sua definição e seu conflito”. Assim, Overman espera que o estudo atento do evangelho de Mateus possa “ajudar a proporcionar um maior entendimento e apreciação mútuos entre essas duas religiões fraternas”¹⁵².

Eduardo Arens escreveu, em 1995, sobre a Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. O autor, nascido na Alemanha e vivendo no Peru, reconstrói o contexto social, econômico, político e religioso necessário para compreender o nascimento, o desenvolvimento e a expansão das comunidades cristãs pela Ásia Menor no primeiro século da nossa era.

“Quais foram as condições de vida e os diversos estratos sociais nas comunidades de Paulo, Teófilo e João (todas elas na Ásia Menor)?”, pergunta o autor, para dizer, em seguida: “O objetivo desse estudo é responder a essa e a outras perguntas conexas, esboçando as condições sociais e econômicas da Ásia Menor durante a segunda metade do século I d.C., com o fito de

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 14.

¹⁵² Idem, *ibidem*, p. 17.

ajudar a compreender melhor certos aspectos dos escritos de Lucas e João, assim como das cartas de Paulo (e deuteropaulinas)¹⁵³.

Arens fundamenta-se, para tanto, em duas convicções básicas: “Os textos bíblicos originaram-se em épocas e situações históricas concretas, e seus escritores dirigiram-se a comunidades que viviam dentro de coordenadas socioeconômicas, políticas e religiosas determinadas [...]. Assim, por exemplo, se se quiser compreender o que um autor como Lucas quis comunicar a seu auditório (a comunidade para a qual escreveu) acerca de pobreza e riqueza, será necessário tomar consciência de que não tratou em seu evangelho desses temas por lhe terem ocorrido espontaneamente ou por tê-los considerado de interesse teológico. Fê-lo antes porque correspondiam a uma situação concreta: havia nessa comunidade um conflito relacionado com as diferenças socioeconômicas entre seus membros. Para começar a compreender, portanto, a mensagem de Lucas sobre a relação do homem com os bens materiais, será necessário familiarizar-se com as condições socioeconômicas do mundo em que viviam os membros da comunidade de Teófilo, para os quais Lucas escreveu sua obra”¹⁵⁴.

The Context Group, grupo de pesquisa do qual já falamos anteriormente, vem trabalhando desde 1989 com reuniões anuais de seus membros para avaliação dos resultados obtidos com o emprego das ciências sociais na leitura do Novo Testamento. Seus resultados podem ser arrolados, rapidamente, com a menção de alguns estudos mais importantes, como os de John Pilch, sobre a lepra, a doença e o sistema de saúde na antiguidade; os de Jerome Neyrey, sobre o simbolismo do corpo na primeira carta aos Coríntios, o sistema judaico de pureza e sua crítica nos escritos do NT, a “ideologia da revolta” no evangelho de João e sua leitura de Paulo; os de Douglas Oakman, sobre a dimensão

do ensinamento de Jesus; os de Richard Rohrbaugh, sobre o conceito de classe no estudo do cristianismo primitivo, o uso de modelos na análise sócio-anropológica; as contribuições de J. H. Elliot, sobre o fenômeno da relação patrão-cliente no cristianismo primitivo, sobre o “olho mau”, sobre a função da casa, do templo e da refeição em Lucas e nos Atos; os de K. C. Hanson, sobre o parentesco e os herodianos; os estudos de Bruce Malina, já citados; o trabalho conjunto editado, em 1991, por Jerome Neyrey, sob o título de *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* [O Mundo Social de Lucas-Atos: Modelos para Interpretação], com treze capítulos sobre temas como uma teoria da leitura dos textos bíblicos, a honra e a vergonha como valores fundamentais no mundo mediterrâneo, os modelos para interpretar conflitos e tensões entre o campo e a cidade etc.¹⁵⁵

Estes e outros estudos, que têm o “social” como pressuposto, são classificados por J. H. Elliot em cinco categorias, conforme a abordagem assumida¹⁵⁶:

- Alguns são investigações de **realidades sociais**, tais como grupos, ocupações, instituições e semelhantes, que ilustram aspectos da realidade da época bíblica, mas não analisam, sintetizam e explicam os fatos sociais de maneira científica. Tais são estudos como os de Joachim Jeremias, Frederick C. Grant, Stephen Benko e J. J. O’Rourke, Abraham J. Malherbe e John E. Stambaugh e David L. Balch¹⁵⁷.

¹⁵³ ARENS, E. *Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 1998. p. 6. (original em espanhol: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan - Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Eduardo Arens, 1995).

¹⁵⁴ Idem, ibidem, p. 5.

¹⁵⁵ Cf. ELLIOT. *What is...*, op. cit. pp. 29-30, e pp.138-174 para uma compreensiva bibliografia; ROHRBAUGH. *The Social...*, op. cit., volume produzido totalmente pelo *The Context Group*, com destaque, a meu ver para os estudos de Bruce Malina sobre os indivíduos no mundo mediterrâneo, de K. C. Hanson sobre o parentesco, de Douglas E. Oakman sobre a economia antiga, de J. H. Elliot sobre a clientela e de D. C. Duling sobre o milenarismo.

¹⁵⁶ Cf. ELLIOT. *What is...*, op. cit. pp. 18-20.

¹⁵⁷ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo, Paulus, 1983. (original em alemão: *Jerusalem zur Zeit Jesu*. 3 ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1969); GRANT, F. C. *The Economic Background of the Gospels*. London, Oxford University Press, 1926; BENKO, S. & O’ROURKE, J. J. (eds.).

- Outros estudos são **abordagens sócio-históricas** de determinado período, movimento ou grupo. Exemplos típicos são Martin Hengel, Robert M. Grant, Luise Schottroff e Wolfgang Stegemann¹⁵⁸.
- Um terceiro tipo usa a **abordagem sociológica** para estudar as forças e instituições sociais do cristianismo primitivo, tais como os já citados Gerd Theissen, John Gager e Wayne Meeks.
- Estudos do Novo Testamento que utilizam as ferramentas da **antropologia cultural** são os de Bruce Malina, Jerome Neyrey e outros membros do *The Context Group*, também já citados anteriormente.
- E, finalmente, há aqueles que fazem uma **análise sociológica dos textos bíblicos**, com os já citados Fernando Belo, John H. Elliot, Philip Esler e Halvor Moxnes.

John H. Elliot aceita que esses estudos sejam complementares nas suas abordagens, mas diz que é preciso distinguir entre duas atitudes básicas: uma é a **abordagem sócio-histórica** que se preocupa em *descrever* os dados sociais relevantes, enquanto a outra é a **abordagem sociológica** que procura *explicar* os fatos sociais¹⁵⁹.

The Catacombs and the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity. Valley Forge, Judson Press, 1971; MALHERBE, A. J. *Social Aspects of Early Christianity.* Baton Rouge, Louisiana State University, 1977; STAMBAUGH, J. E. & BALCH, D. L. *The New Testament in Its Social Environment.* Philadelphia, Westminster Press, 1986.

¹⁵⁸ HENGEL, M. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jhs. v. Chr.* Tübingen, 1969 (em inglês: *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenist Period I-II.* London, SCM Press, 1981); GRANT, R. M. *Early Christianity and Society.* New York, Harper & Row, 1977; SCHOTTROFF, L. & STEGEMANN, W. *Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen.* Stuttgart, Kohlhammer, 1978.

¹⁵⁹ Cf. ELLIOT. *What is...*, op. cit. p. 20. É preciso, porém, lembrar que esta é uma distinção que só se pode fazer a partir de (e dentro de) uma teoria funcionalista da sociedade. O marxismo reivindica o direito de explicar os

5. ALGUMAS DIFICULDADES DA LEITURA SÓCIO-ANTROPOLÓGICA

Um dos problemas enfrentados pela leitura Sócio-Antropológica é a crítica daqueles que dizem que ela é reducionista porque, ao mostrar que a religião é apenas um entre outros fatores que caracterizam a identidade israelita, destrói o pressuposto, tão sedimentado entre os leitores da Bíblia, da exclusividade da religião israelita, diferente das religiões e crenças de todos os outros povos, antigos ou modernos.

Entretanto, estudos arqueológicos e históricos mais recentes e avançados têm mostrado, por exemplo, quão insatisfatório é o modelo que pensa uma ética israelita monoteísta e espiritualmente pura em oposição a uma prática mágica cananéia fundamentada nos cultos da fertilidade. Ocorre que nenhum dos dois pressupostos se sustentam tão bem assim. Além do que, tal afirmação decorre mais do consenso tácito presente na maioria das publicações — o que faz a afirmação parecer verdadeira porque tão generalizada — do que na pesquisa antropológica séria¹⁶⁰.

Uma dificuldade típica encontrada pelos biblistas no uso da leitura sócio-antropológica é a diversidade de tendências e a grande extensão do campo das ciências sociais, o que faz com

fatos sociais e executa uma análise histórica com pressupostos e categorias que desvenda os fundamentos de determinada realidade social. Veja-se, como exemplo teórico e prático, o volumoso estudo de DE STE. CROIX, G.E.M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests.* Ithaca, NY, Cornell University Press, 1981.

¹⁶⁰ Cf. esta discussão em CARTER. *A Discipline...*, op. cit. pp. 23-29. Para o debate sobre a exclusividade ou não do culto israelita, cf. ANDERSON, G. A. *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: An Introduction.* In: CARTER & MEYERS, op. cit. pp. 182-200; DOUGLAS, M. The Abominations of Leviticus. In: CARTER & MEYERS, op. cit., pp. 119-151. Sobre as inscrições de Kuntillet 'Ajrūd, dos séculos XI ou VIII a.C., e de Khirbet el-Qôm, da metade do século VIII a.C., ambos em Israel, que parecem associar Iahweh e Asherah, cf. GNUSE, R. K. *No other Gods. Emergent Monotheism in Israel.* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. pp. 69-73. Aí encontra-se também abundante bibliografia sobre a interpretação a ser dada a tão polêmica descoberta. Ver também BINGER, T. *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament.* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

que alguém, mesmo com um conhecimento razoável das obras de Durkheim, Weber e Marx, se sintam bastante perdido quando se fala de perspectivas de conflito, funcionalismo estrutural, idealismo cultural, materialismo cultural... Com frequência não se sabe que método escolher ou misturam-se na análise várias tendências sociológicas, criando um método eclético que corre o risco de oferecer uma belíssima solução para um problema inexistente ou mal colocado. Ou, como alertam outros autores, nós, biblistas, costumamos utilizar teorias antropológicas e sociológicas que já foram abandonadas pelos especialistas nas respectivas áreas, porque consideradas superadas. Ou, em outras duras palavras: chegamos sempre atrasados, e o resultado é bastante insatisfatório.

De fato, uma teoria nunca se baseia em dados empíricos apenas, transcende-os sempre. Por isso, Gerd Theissen assinala que diante de uma teoria podem ser assumidas três atitudes¹⁶¹:

a) *A tolerância hermenêutica*, a qual afirma que os objetos (sociais) não existem em si mesmos, mas como possibilidade de compreensão para o homem. A consequência disso é a de que qualquer interpretação seria verdadeira. É o que ocorre na leitura existencialista quando ela diz ser a religião a busca da autenticidade humana e a fé um salto no escuro. Qualquer interpretação dos textos bíblicos feita a partir desse pressuposto é verdadeira para as pessoas ou os grupos que a fazem. Não há nenhum critério de objetividade científica.

b) *A verificação crítica*, também chamada de racionalismo crítico, garante, por sua vez, que a legitimidade de uma proposição depende de sua verificabilidade segundo um método científico. É preciso sempre confrontar a teoria com os dados da realidade para verificar a sua validade. Parece boa atitude, e de fato o é do ponto de vista da objetividade da questão tratada. Mas certamente corre-se o risco de permanecerem ocultas as opções éticas prévias e a destinação histórica posterior dos resultados obtidos.

c) *A percepção engajada* já afirma que toda compreensão da realidade é sempre feita segundo um ponto de vista específico

¹⁶¹ Cf. THEISSEN *Sociologia do movimento...*, op. cit. pp. 121-123.

co, porque ela é determinada por interesses que precedem a própria busca do conhecimento e condicionam o seu desenvolvimento. Desta postura decorre que nem toda interpretação pode ser verdadeira, por mais objetiva que possa parecer, mas somente aquelas que têm claros seus objetivos sociais e humanos e deliberadamente os assumem. E que tais objetivos sejam relevantes para a pessoa, grupo ou sociedade envolvida na busca em questão. Pois relevante para a sociedade humana é aquilo que humaniza. Nesse sentido, as categorias de transformação, totalidade e contradição, pertencentes ao método dialético, podem ser fundamentais para a percepção engajada:

- a *transformação* nos alerta para o fato de que nada existe de fixo ou estabelecido de um vez por todas, sejam idéias, categorias, princípios ou estruturas sociais;
- a categoria de *totalidade* indica que, na análise de cada um dos elementos ou dimensões da realidade social, não se pode perder de vista a sua relação com o conjunto;
- já a *contradição* nos adverte que há um conflito social permanente, levando a enfrentamentos ideológicos, políticos, religiosos que, em última instância, são os confrontos entre as várias classes sociais. “Uma análise dialética é sempre uma análise das contradições internas da realidade”, lembra Michel Löwy¹⁶².

Do ponto de vista das instituições eclesiais, as leituras que fazem uso das ciências sociais são vistas como necessárias, mas comportam alguns riscos, como diz o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, de 15 de abril de 1993, do qual vale a pena transcrever alguns trechos¹⁶³.

Depois de lembrar que o problema da interpretação da Bíblia não é uma invenção moderna, como alguns querem fazer crer, o documento mostra que, no entanto, ele se acentuou com o

¹⁶² LÖWY. *Ideologias...*, op. cit., p. 16.

¹⁶³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo, Paulinas, 1994. Cf. também o comentário ao documento feito por FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo, Loyola, 1997.

desenrolar do tempo, e uma das razões é o uso dos métodos científicos usados para interpretar os textos bíblicos: “Em que proporção esses métodos podem ser considerados apropriados à interpretação da Sagrada Escritura?”

E logo responde: “A esta questão a prudência pastoral da Igreja durante muito tempo respondeu de maneira muito reticente, pois muitas vezes os métodos, apesar de seus elementos positivos, encontravam-se ligados a opções opostas à fé cristã. Mas uma evolução positiva se produziu, marcada por uma série de documentos pontifícios, desde a encíclica *Providentissimus Deus* [O Deus de toda Providência], de Leão XIII (18 de novembro de 1893), até a encíclica *Divino afflante Spiritu* [Inspirada pelo Divino Espírito], de Pio XII (30 de setembro de 1943), e foi confirmada pela declaração *Sancta Mater Ecclesia* [A Santa Mãe Igreja] (21 de abril de 1964) da Pontifícia Comissão Bíblica e, especialmente, pela Constituição Dogmática *Dei Verbum* [A Palavra de Deus] do concílio Vaticano II (18 de novembro de 1965).

E o documento continua: “A fecundidade desta atitude construtiva manifestou-se de maneira inegável. Os estudos bíblicos tiveram um progresso notável na Igreja católica e o valor científico deles foi cada vez mais reconhecido no mundo dos estudiosos e entre os fiéis. O diálogo ecumênico foi consideravelmente facilitado. A influência da Bíblia sobre a teologia se aprofundou e contribuiu para a renovação teológica. O interesse da Bíblia aumentou entre os católicos e favoreceu o progresso da vida cristã. Todos aqueles que adquiriram uma formação séria nesse campo estimam doravante impossível retornar a um estado de interpretação pré-crítica, pois o julgam, com razão, claramente insuficiente”¹⁶⁴.

E é com este mesmo espírito que o documento fala, mais adiante, da leitura sociológica: “Geralmente a abordagem sociológica dá uma abertura maior ao trabalho exegético e comporta muitos aspectos positivos. O conhecimento dos dados sociológicos que contribuem a fazer compreender o funcionamento econômico, cultural e religioso do mundo bíblico é indispensável

à crítica histórica. A tarefa da exegese, de bem compreender o testemunho de fé da Igreja apostólica, não pode ser levada a termo de maneira rigorosa sem uma pesquisa científica que estude os estreitos relacionamentos dos textos do Novo Testamento com a vivência social da Igreja primitiva. A utilização dos modelos fornecidos pela ciência sociológica assegura às pesquisas dos historiadores das épocas bíblicas uma notável capacidade de renovação, mas é preciso, naturalmente, que os modelos sejam modificados em função da realidade estudada”¹⁶⁵.

E é aí que o documento fala dos riscos dessa abordagem: “É o caso aqui de assinalar alguns riscos que a abordagem sociológica faz correr à exegese. Efetivamente, se o trabalho da sociologia consiste em estudar as sociedades vivas, é previsível encontrar algumas dificuldades logo que se quer aplicar seus métodos a ambientes históricos que pertençam a um passado longínquo. Os textos bíblicos e extra-bíblicos não fornecem forçosamente uma documentação suficiente para dar uma visão de conjunto da sociedade da época. Aliás, o método sociológico tende a dar mais atenção aos aspectos econômicos e institucionais da existência humana do que às suas dimensões pessoais e religiosas”¹⁶⁶.

A postura do documento sobre a abordagem dos textos bíblicos com o recurso da antropologia cultural é praticamente a mesma da leitura sociológica. Depois de falar da utilidade do método para o estudo do Antigo e do Novo Testamentos, o documento afirma: “Esta abordagem permite distinguir melhor os elementos permanentes da mensagem bíblica cujo fundamento está na natureza humana, e as determinações contingentes segundo culturas particulares. Todavia, não mais que outras abordagens particulares, ela não está em si à altura de levar em conta as contribuições específicas da revelação. Convém estar ciente disso no momento de apreciar o alcance de seus resultados”¹⁶⁷.

Parece-me bastante equilibrada a perspectiva do documento quando fala dos métodos científicos de leitura da Bíblia, espe-

¹⁶⁴ PONTIFÍCIA... op. cit. pp. 32-33.

¹⁶⁵ Idem, ibidem, pp. 68-69.

¹⁶⁶ Idem, ibidem, p. 69.

¹⁶⁷ Idem, ibidem, p. 71.

cialmente se lido integralmente. Apesar de, ambigualmente, deixar mais ou menos explícito que são os documentos do Magistério que fazem avançar a pesquisa exegética, quando o oposto é que seria mais realista.

Já os comentários do documento e as posturas assumidas pelos exegetas católicos diante do método sócio-antropológico são mais diversificadas e me parece que, às vezes, mais conservadoras do que o texto da Pontifícia Comissão Bíblica permitiria. Vou citar como exemplo o comentário de J. A. Fitzmyer, ele mesmo um membro da referida comissão. Ao comentar a abordagem sociológica ele diz que ela “está realmente mais interessada em ler nas entrelinhas do texto bíblico para descobrir os fatores históricos positivos que moldaram a vida humana e comunitária nos tempos bíblicos do que em determinar o significado religioso da própria Palavra de Deus. Em outras palavras, apesar de toda a importante contribuição que deu recentemente ao estudo da Bíblia, esta abordagem raramente contribui de fato para o significado da própria Palavra de Deus escrita”¹⁶⁸.

E ao falar da abordagem da antropologia cultural, logo em seguida, depois de enumerar seus aspectos positivos, Fitzmyer afirma: “Entretanto, como no caso de outras derivadas de ciências humanas, esta abordagem não está qualificada para determinar qual é, especificamente, o conteúdo da revelação. Como acontece com a abordagem sociológica, esta tende a ler nas entrelinhas do texto bíblico e não as linhas propriamente ditas. Em outras palavras, os aspectos antropológicos da Bíblia não aproximam necessariamente o leitor do significado religioso ou espiritual da Palavra de Deus”¹⁶⁹.

Postura mais radical ainda é a daqueles que dizem que, ao pretender estudar racionalmente a religião, os seus textos fundadores ou as instituições religiosas, a sociologia crítica é vista como materialista, ímpia e desagregadora dos valores cristãos.

Acusa-se, ainda hoje, a leitura sociológica de fechar as portas ao transcendente e ao sobrenatural, na medida em que ela se reduz ao horizonte empírico da Bíblia. A leitura sociológica seria reducionista, porque reduz fenômenos religiosos a fatores não-religiosos e também porque determina fenômenos religiosos por fatores não-religiosos.

Diz-se também que a leitura sociológica sujeita a Bíblia a contínua reinterpretação dependente de estruturas sociopolíticas instáveis, e isto elimina o magistério da Igreja e atropela as verdades eternas do Cristianismo¹⁷⁰.

Naturalmente tais críticas partem de um pressuposto epistemológico específico, que costuma colocar do lado do “natural” uma série de conceitos relativos ao mundo e à história, e do lado do “sobrenatural” tudo o que é relativo ao sagrado.

Esse dualismo não pode ser sustentado, já que assim opomos como duas grandezas iguais Deus e o homem, revelação e razão, graça e pecado. Ora, teologicamente, o sobrenatural nada mais é do que o próprio natural elevado ao nível de sua destinação divina, pelo olhar da fé.

Entretanto, a persistência dessa visão dualista transforma a Salvação no seu conhecimento. Conhecimento que é enunciado num conjunto doutrinal, celebrado num rito e organizado numa instituição. Finalmente, esta visão opõe Igreja e mundo, levando a prática dos cristãos ao sectarismo, ao clericalismo e ao apolitismo¹⁷¹.

Por último, quero lembrar que uma das dificuldades da leitura sócio-antropológica vem de seu interior mesmo, das opções de seus teóricos. A partir da Segunda Guerra Mundial aconteceu a burocratização do trabalho do sociólogo e o comprometimento cada vez maior de seus teóricos com a defesa da sociedade capitalista contra a expansão do socialismo. Passou-se a confundir a sociologia crítica, não conservadora e não funcionalista,

¹⁶⁸ FITZMYER, op. cit. pp. 58-59.

¹⁶⁹ Idem, ibidem, p. 59. Este “ler nas entrelinhas do texto bíblico e não as linhas propriamente ditas” serve para desqualificar o valor dos métodos citados.

¹⁷⁰ Cf. TERRA, J. E. M. Como se lê a Bíblia na América Latina. *Revista de Cultura Bíblica* 45-46 (1988): 40-56.

¹⁷¹ Cf. BOFF, C. *Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações*. 3 ed. Petrópolis, Vozes, 1993. pp. 175-237.

com um comunismo a ser combatido a todo o custo. Na sociedade norte-americana, a sociologia, vinculada ao meio universitário, caracterizou-se por um acentuado reformismo, investigando temas relacionados com a desorganização social, com as questões urbanas, com a integração das minorias etc., mas perdeu de vista a totalidade social.

A avalanche empirista que tomou conta das ciências sociais nos Estados Unidos chegou também aos países periféricos, como o Brasil, representando uma profunda ruptura com as tendências de clássicos como Weber e Marx. O fenômeno atual da pós-modernidade, com a suposta falência das grandes teorias explicativas da história, agravou ainda mais o fenômeno.

Não é difícil perceber também como o funcionalismo é a referência mais comum dos estudos bíblicos analisados nestas páginas. A postura conservadora, inerente ao funcionalismo, preocupado com a ordem social é que, apesar das características de cada um, talvez tenha unido pensadores tais como Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Talcott Parsons e tantos outros.

No Brasil a situação se agrava mais ainda, pois numa sociedade em transição do rural para o urbano como a nossa persiste em muitos meios uma ordem patrimonial que sufoca o pensamento racional livre, considerado incompatível com seus interesses. A justificação moral existente emanava, ainda há pouco, do poder dos costumes, e a “explicação racional do comportamento humano e da origem ou do funcionamento das instituições, como a sociológica, encontrava natural resistência”, já dizia Florestan Fernandes¹⁷².

Mas, como nos lembrava Carlos B. Martins, na década de 80, “ao lado de uma sociologia que estendeu suas mãos ao poder, não se pode deixar de mencionar as importantes contribuições proporcionadas por uma sociologia orientada por uma perspectiva crítica [como a da Escola de Frankfurt e a de seus seguidores]. Em boa medida, essa sociologia tem permitido a compreensão da sociedade capitalista atual, das suas políticas de dominação e dos processos históricos que buscam alterar a sua ordem existen-

te”¹⁷³. Cabe aos especialistas investigar as atuais condições do pensamento sócio-antropológico e aos biblistas retomar esse veio crítico dos grandes clássicos que nunca secou de verdade. Recomendando, nesse sentido, especialmente as obras de Robert Kurz¹⁷⁴.

6. BIBLIOGRAFIA

ALT, A. *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, v. I, 1953; v. II 1953; v. III, 1959. Em português, parcialmente: *Terra prometida. Ensaios sobre a história do povo de Israel*. São Leopoldo, Sinodal, 1987.

ALTHUSSER L. *A favor de Marx. Pour Marx*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

_____. *Ler o Capital*, 2 v. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

ARENS, E. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 1998. p. 6. (original em espanhol: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan - Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Eduardo Arens, 1995).

ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. 2 ed. São Paulo/Brasília, Martins Fontes/Editora da UnB, 1987.

BALZ, H. & SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. 2 v. Salamanca, Sígueme, 1998. (original em alemão: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2 ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1992; também em inglês: *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 v. Grand Rapids, Eerdmans, 1994).

BARTHES, R., *S/Z. Essai*. Paris, Seuil, 1970.

¹⁷³ MARTINS. *O que é...*, op. cit. p. 91.

¹⁷⁴ KURZ, R. *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992; Idem. *Os últimos combates*. Petrópolis, Vozes, 1997.

¹⁷² FERNANDES. *A sociologia...*, op. cit. p. 30.

- BELO, F. *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit-pratique-idéologie*, Paris, Du Cerf, 1974.
- BENKO, S. & O'ROURKE, J. J. (eds.). *The Catacombs and the Colosseum: The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*. Valley Forge, Judson Press, 1971.
- BERGER, P. *Perspectivas sociológicas. Uma visão humanista*. 9 ed. Petrópolis, Vozes, 1989.
- _____. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985.
- BINGER, T., *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- BOFF, C. *Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações*. 3 ed. Petrópolis, Vozes, 1993.
- BOTTOMORE, T., (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
- CHALCRAFT, D. J., (ed.). *Social Scientific Old Testament Criticism. A Sheffield Reader*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- CHARPENTIER, E. *Dos evangelhos ao Evangelho*. São Paulo, Paulus, 1977.
- CLEMENTS, R. E. (org.). *O mundo do antigo Israel. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. São Paulo, Paulus, 1995.
- CLÉVENOT, M. *Enfoques materialistas da Bíblia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- COHN, G. (org.). *Max Weber: Sociologia*. 2 ed. São Paulo, Ática, 1982.
- COMTE, A. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (coleção "Os Pensadores").
- COSER, L. *The Functions of Social Conflict*. New York/London, Routledge/Kegan Paul, 1956.
- DA SILVA, A. J. *A voz necessária. Encontro com os profetas do Século VIII a.C.* São Paulo, Paulus, 1998.
- _____. Do campo para a cidade: o evangelho de Paulo. *Vida Pastoral* 152 (maio-junho 1990): 13-18.
- _____. Notas sobre alguns aspectos da leitura da Bíblia no Brasil hoje. *REB* 50 (março 1990): 126-128.
- DAVIES, PH. R. *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- DE OLIVEIRA, E. M. et alii. Métodos para ler a Bíblia. *Estudos Bíblicos* 32 (1991).
- DE STE. CROIX, G. E. M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1981.
- DESCARTES, R. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (coleção "Os Pensadores").
- DURKHEIM, E. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (coleção "Os Pensadores").
- _____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulus, 1989.
- _____. *De la division du travail social*. Paris, PUF, 1960; http://gallica.bnf.fr/Fonds_Frantsxt/T0088267.htm.
- _____. *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. Paris, Ed. de Minuit, 1975.
- ELLIOT, J. H. *A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter; Its Situation and Strategy, with a New Introduction*. Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- _____. *Um lar para quem não tem casa. Interpretação sociológica da primeira carta de Pedro*. São Paulo, Paulus, 1985. (original em inglês: *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter; Its Situation and Strategy*. Philadelphia, Fortress Press, 1981).
- _____. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- ESKENAZI, T.C. & RICHARDS, K. H. (eds.). *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994.
- ESLER, PH. F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. New York, Cambridge University Press, 1987.

- FERNANDES, F. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- _____. (org.). *K. Marx & F. Engels: História*. São Paulo, Ática, 1983.
- FERREIRA, J. A. et alii. Sociologia das comunidades paulinas. *Estudos Bíblicos* 25 (1990).
- FESTINGER, L. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, Row Peterson, 1957.
- _____. et alii. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956.
- FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo, Loyola, 1997.
- FRICK, F. S. *The Formation of the State in Ancient Israel: A Survey of Models and Theories*. Decatur, Georgia, Almond Press, 1985.
- FRIED, M. *The Evolution of Political Society*. New York, Random, 1967.
- FRITZ, V. *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart, Kohlhammer, 1996.
- GALILEU, G. *A mensagem das estrelas*. Rio de Janeiro, Museu de Astronomia e Ciências Afins/Salamandra, 1987.
- GEBRAN, PH. (org.). *Conceito de modo de produção*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GIDDENS, A. *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- GNUSE, R. K. *No other Gods. Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- GOTTWALD, N. K. *As tribos de Iahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo, Paulus, 1986. (original em inglês: *The Tribes of Iahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Maryknoll, New York, Orbis Books, 1979).
- GRANT, F. C. *The Economic Background of the Gospels*. London, Oxford University Press, 1926.
- GRANT, R. M. *Early Christianity and Society*. New York, Harper & Row, 1977.
- HANSON, K. C. & OAKMAN, D. E. *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- HANSON, P. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia, Fortress Press, 1983 (Revised Edition).
- HEGEL, F. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (coleção “Os Pensadores”).
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, 1997 (volume I, 3 ed.) e 1993 (volume II, 2 ed.).
- HENGEL, M. *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jhs. v. Chr.* Tübingen, 1969. (em inglês: *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenist Period I-II*. London, SCM Press, 1981).
- HOBBSAWM, E. J. et alii. *História do marxismo*. 12 v. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979-1989.
- HOLMBERG, B. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- IANNI, O. (org.). *Karl Marx: Sociologia*. 4 ed. São Paulo, Ática, 1984.
- JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo, Paulus, 1983. (original em alemão: *Jerusalem zur Zeit Jesu*. 3 ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1969).
- JOHNSON, A. G. *Dicionário de Sociologia. Guia Prático da Linguagem Sociológica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- KANT, I. v. I. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (coleção “Os Pensadores”).
- KARL MARX. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (coleção “Os Pensadores”).

- KEE, H. C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. São Paulo, Paulus, 1983. (original em inglês: *Christian Origins in Sociological Perspective. Methods and Resources*. Philadelphia, Westminster Press, 1980).
- KIPPENBERG, H. G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia. Estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução cultural*. São Paulo, Paulus, 1988 (original em alemão: *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- KOYRÉ, A. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. 2 ed. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1986.
- _____. *Estudos Galilaicos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.
- KURZ, R. *Os últimos combates*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____. *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
- LABURTHE-TOLRA, PH. & WARNIER, J.-P. *Etnologia-Antropologia*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- LACAN, J. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- LACERDA, C. A. & GEIGER, P. (eds.). *Dicionário Aurélio eletrônico. versão 2.0*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996.
- LARA, T. A. *Caminhos da razão no Ocidente. A filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias*. 2 ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- LEMICHE, N. P. *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. Leiden, E. J. Brill, 1985.
- LÖWY, M. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Marxismo e positivismo na sociologia do colapso*. São Paulo, Busca Vida, 1987.
- _____. *Ideologias e Ciência Social. Elementos para uma análise marxista*. São Paulo, Cortez, 1985.
- MACDONALD, M. Y. *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. New York, Cambridge University Press, 1988.
- MALHERBE, A. J. *Social Aspects of Early Christianity*. Baton Rouge, Louisiana State University, 1977.
- MALINA, B. J. *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*. Atlanta, John Knox Press, 1986.
- _____. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody, Mass., Hendrickson, 1995.
- _____. *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective*. Berkeley, Center for Hermeneutical Studies, 1985.
- _____. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta, John Knox Press, 1981.
- _____. *The Social World of Jesus and the Gospels*. London New York, Routledge, 1996.
- _____. & NEYREY, J. H. *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew*. Sonoma, Polebridge Press, 1988.
- _____. & _____. *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville, Westminster/John Knox, 1996.
- _____. & ROHRBAUGH, R. L. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- _____. & _____. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- MALINOWSKI, B. K. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (coleção "Os Pensadores").
- _____. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.
- MARTINS, C. B. *O que é sociologia*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- MARX, K. *O Capital. Crítica da economia política*. vols. I-III. São Paulo, Abril Cultural, 1983-1985. (coleção "Os Economistas").

- _____. & ENGELS, F. *Obras escolhidas. Tomo I*. Lisboa, Avante, 1982.
- MCLELLAN, D. *Karl Marx. Vida e Pensamento*. Petrópolis, Vozes, 1990.
- MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo, Paulus, 1992. (original em inglês: *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Yale University Press, 1983).
- MENDENHALL, G. The Hebrew Conquest of Palestine. *Biblical Archaeologist* 25 (1962): 66-87.
- MOXNES, H. *A economia do Reino. Conflito social e relações econômicas no evangelho de Lucas*. São Paulo, Paulus, 1995. (original em inglês: *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Philadelphia, Fortress Press, 1988).
- MYERS, C. *O evangelho de são Marcos*. São Paulo, Paulus, 1992. (original em inglês: *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 1988).
- NEUSNER, J., (ed.). *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*. Leiden, E. J. Brill, 1975.
- NEYREY, J. H. (ed.). *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson Publishers, 1991.
- NOTH, M. *Das System der zwölf Stämme Israels*. Stuttgart, Kohlhammer, 1930.
- _____. *Geschichte Israels*. Göttingen, 1950.
- OVERHOLT, T. W. *Cultural Anthropology and the Old Testament*. Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- OVERMAN, J. A. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo. O mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo, Loyola, 1997. (original em inglês: *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990).
- PAGANI, S. M. & LUCIANI, A. *Os documentos do processo de Galileu Galilei*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo, Paulinas, 1994.
- PURDUE, L. G., (ed.). *Families in Ancient Israel*. Louisville, Westminster/John Knox, 1997.
- ROHRBAUGH, R. L. (ed.). *The Social Sciences and New Testament Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1996.
- SCHOTTROFF, L. & STEGEMANN, W. *Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen*. Stuttgart, Kohlhammer, 1978.
- SCHREIBER, A. *Die Gemeinde in Korinth: Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des erster Korintherbriefes*. Münster, Aschendorff, 1977.
- SERVICE, E. *Primitive Social Organization*. 2 ed. New York, Random, 1962.
- SICRE, J. L. Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico. *Estudios Bíblicos* 46 (1988): 421-456.
- SMITH, W. R. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1885.
- _____. *Lectures on the Religion of the Semites - First Series: The Fundamental Institutions*. 2 ed. London, Black, 1894.
- STAMBAUGH, J. E. & BALCH, D. L. *The New Testament in Its Social Environment*. Philadelphia, Westminster Press, 1986.
- TERRA, J. E. M. Como se lê a Bíblia na América Latina. *Revista de Cultura Bíblica* 45-46 (1988).
- THEISSEN, G. *Sociologia do movimento de Jesus*. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1989. (original em alemão: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1977).
- _____. *Sociologia da cristandade primitiva. Estudos*. São Leopoldo, Sinodal, 1987. (original em alemão: *Studien zur Soziologie der Urchristentums*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979).
- _____. *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. Minneapolis, Fortress Press, 1992.

- _____. *Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973): 245-271.
- THIEL, W. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulus, 1993. (original em alemão: *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlichen Zeit*. Berlin, Evangelisches Verlaganstalt, 1980).
- TÖNNIES, F. *Community and Association*. London, Routledge & Kegan Paul, 1955.
- WATSON, F. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*. New York, Cambridge University Press, 1986.
- WEBER, M. *Textos Seleccionados*. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (coleção “Os Pensadores”).
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo/Brasília, Pioneira/Editora da UnB, 1981.
- _____. *Ancient Judaism*. New York, Free Press, 1952; paperback edition 1967.
- _____. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora da UnB, 1991. v. 1. (original em inglês: *Economy and Society*. Berkeley, University of California Press, 1968).
- WILSON, R. R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo, Paulus, 1993.
- WRIGHT, E. O. et alii. *Reconstruindo o Marxismo. Ensaio sobre a Explicação e Teoria da História*. Petrópolis, Vozes, 1993.

Que fim levou o Zeca?

Pois é... Hoje o Zeca é formado em música, participa de vários festivais, dentro e fora do Brasil. Quase sempre ganha o primeiro lugar. Até já gravou disco.

Mas ele não se esquece da Vila do Caapora: vai sempre visitar os irmãos, parentes e amigos. E continua se sentando com eles na roda para contar “causos” e tocar violão. E quando o instrumento chega na mão dele, acontece uma coisa curiosa, que ninguém sabe explicar muito bem por que acontece. Quando é a vez do Zeca tocar, aquelas músicas que todo mundo já está cansado de repetir parece que ficam mais bonitas e mais gostosas de se entoar. E até quem é desafinado, nessa hora acerta o tom e canta no compasso certo!

É... o povo da Vila Caapora não sabe explicar muito bem por que isso acontece. Só o Zeca é quem pode dizer ... e nós também!

... E a Bíblia?

A Bíblia continua a mesma. Mas, como agora, depois da leitura deste livro, adquirimos um instrumental mais aprimorado e científico para lê-la, começamos a enxergar nela o que antes passava despercebido a nossos olhos. Não foi a Bíblia que mudou, fomos nós, ou melhor, a maneira pela qual nos relacionamos com esta coisa tão bonita, importante e viva que é a Sagrada Escritura

É como quando olhamos algo através de uma lente de aumento: a lente não inventa nem acrescenta nada ao que já existia; mas faz com que vejamos o que antes não éramos capa-

zes de ver. Talvez por estarmos já tão habituados a lê-la sempre da mesma maneira, já condicionados por alguma interpretação ou princípio de interpretação, muitas vezes não deixamos que o texto nos conduzisse por outros caminhos, propondo novas possibilidades de leitura.

Assim encerramos a alegoria com que nos entretivemos ao longo deste livro.

Cá entre nós... esperamos que quem leu estas páginas e percorreu o árduo mas gratificante caminho dos exercícios nelas propostos (pois há sempre quem começa a ler um livro pela conclusão) tenha aprendido ou começado a aprender a fazer exegese.

Mas... ensinar Metodologia Bíblica era, na verdade, apenas um pretexto.

O importante mesmo era contar a história do nosso amigo Zeca, cujo nome completo não é José Carlos, e sim Moisés Capadócio Dias...

À Guisa de Conclusão

Ao término deste livro, com certeza haverá leitores colocando a questão: Tinham os autores bíblicos consciência de tudo isso? Por exemplo, Marcos sabia das três estruturas que aqui abordamos? Estava a par de todas as conseqüências desencadeadas depois de ter usado φμώω [*coloco a mordança*] no imperativo perfeito? Tinha ele consciência clara e domínio absoluto dos *tópoi* utilizados no relato da tempestade acalmada?

Claro que não podemos esperar que os autores bíblicos, para cada frase escrita, estivessem se recordando de todos os pontos da gramática ou do desenvolvimento do gênero literário. Também em nossa língua, usamos diariamente inúmeras figuras e materiais tradicionais e nem nos apercebemos ou nem mesmo conhecemos suas origens. Além disso, se não podemos esperar 100% de consciência da parte de nossos autores, também não os devemos considerar totalmente ingênuos. Para nós, tudo parece complicado e construído mediante um método de trabalho; para eles, muito fazia parte de sua maneira cotidiana de falar e descrever o mundo.

O estudo dessas características nos aproxima da língua e da cultura daqueles autores e nos abre possibilidades para compreender algo mais que suas habilidades literárias e poéticas, a saber, coloca-nos em contato com a mentalidade de sua época, com a maneira e a medida em que absorveram as situações que viveram e como procuraram dar uma resposta a elas. O texto é, portanto, apenas o reflexo de um processo muito mais amplo, continuado e espontâneo. É, de certa forma, uma manifestação psicológica do autor ou redator final, pois é por meio do texto que uma pessoa concreta se exprime. E aí entra o ato de ler...

E não basta assumirmos uma postura de desconfiança em relação à nossa leitura, perguntando-nos se não estamos nos contentando com respostas simplistas, com interpretações fáceis e superficiais. Tal atitude, em si mesma, é estéril, uma vez que pode nos deixar sem rumos. Na introdução, disséramos que este livro queria ser uma provocação para assumir uma nova maneira de ler a Bíblia. Mas esperamos que o conteúdo aqui exposto tenha feito algo mais: tenha criado ou despertado nos leitores aquela sensibilidade necessária para que essas técnicas não se reduzam a esquemas pré-formados de interpretação, que acabam desfigurando e violentando a Sagrada Escritura. Em outras palavras, não há técnica que substitua a sensibilidade.

Além disso, temos também presente que o fato de alguém ter concluído a leitura deste volume não o faz plenamente habilitado a fazer exegese de todo e qualquer texto bíblico. A competência virá com a prática. Mas também com a humildade para sempre recomeçar.

Por outro lado, se o leitor não pode arrogar a si mesmo o título de especialista, esperamos que também não se considere totalmente despreparado. Por isso, enquanto não adquire o “traquejo” e a segurança necessários, sugerimos consultar sempre os trabalhos de quem dedicou toda a sua vida à exegese. Em geral, porém, não encontraremos tudo explicitado e com os títulos evidenciados: “isso é crítica dos gêneros literários”, ou “isso pertence à crítica literária”. Estas informações quase sempre estão presentes nos comentários e introduções aos textos bíblicos, mas devem ser pinçadas, num verdadeiro trabalho de garimpo.

O importante é estar atento. Ao ler um comentário, um leigo pode considerar desnecessárias e sem muito nexos algumas afirmações do comentador. Mas, quem compreende o trabalho que o biblista realizou encontrará novos horizontes para um texto que já julgava esgotado. Em outras palavras, não fiquemos preocupados caso não consigamos, por exemplo, fazer a crítica da redação sozinhos. Antes, é de se preocupar se, ao ler um comentário sobre determinado livro bíblico, não conseguirmos identificar de onde aquele exegeta tirou certas conclusões: “este versículo deveria ligar-se à perícopes anterior”, “este texto tem

uma estrutura quiástica”, “tal versículo é redacional”, “isso é um motivo tradicional” etc.

E devemos lembrar que nenhuma técnica substitui o texto mesmo e o nosso contato pessoal e direto com ele. Qualquer comentário ou interpretação devem ser avaliados a partir do confronto com a Sagrada Escritura. Nesse sentido, duas atitudes são recomendáveis. A primeira, nunca contentar-se com o que já se sabe a respeito de um texto: com certeza ele é muito mais do que isso. A segunda completa a primeira: nada melhor do que NAMORAR O TEXTO, que sempre nos reservará uma surpresa.

Namorar o texto, namorar o texto, namorar o texto. Isso nos fará como escribas sábios, que tiram de seu tesouro coisas novas e velhas (cf. Mt 13,52).

Índice analítico de citações

Este não é um índice convencional. Em vez de indicarmos as páginas em que os textos bíblicos (ou da literatura correlata) aparecem, indicaremos o capítulo (número) e a seção deste livro. Desta forma, este índice apresenta uma análise sintética dos textos citados, indicando a perspectiva sob a qual esses textos foram utilizados nesta *Metodologia*.

Os textos indicados apenas como “exercícios” encontram-se nas seções correspondentes em todos os capítulos.

Mc 4,35-41 (como um todo, mas também em seus versículos individuais) está ausente deste índice, pois trata-se do exemplo que analisamos em todos os capítulos, na seção “um exemplo”.

ANTIGO TESTAMENTO

Gênesis

1-11	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga
1	6; crítica literária; critérios; duplicações
1	7; crítica da tradição; exemplo; tema
1,1	8; crítica da redação; LXX; mudanças interpretativas
1,26	9; poética hebraica; procedimentos; alusão
1,27	6; crítica literária; critérios; tensões
2	6; crítica literária; critérios; duplicações
2,21	6; crítica literária; critérios; tensões
2,23	6; crítica literária; critérios; tensões
4,1-16	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
4,2-9	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios; nota 7
6,9	8; crítica da redação; LXX; mudanças interpretativas
7,17-24	6; crítica literária; exercícios
7,17	6; crítica literária; critérios; tensões
7,24	6; crítica literária; critérios; tensões

9,20-27	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um povo	38,1	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas
9,22	8; crítica da redação; LXX; adições	39-48	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; novela
11,1-9	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um lugar	39,1-6a	exercícios
11,1-9	8; crítica da redação; critérios; explicações; acréscimos etiológicos	41,1-7	5; análise lexicográfica; exercícios
12,10-20	6; crítica literária; exercícios	41,45	8; crítica da redação; LXX; adaptações midráshicas
14,14	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; confusão de letras	45,10	8; crítica da redação; LXX; adaptações midráshicas
15,1	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	48	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um povo
16,7-14	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda de santuário	49,33	3; delimitação do texto; critérios; término; funções terminais
17	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda cultural	50	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; novela
18,16	3; delimitação do texto; critérios; coesão; ação	50,22-26	6; crítica literária; exercícios
18,30	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	Êxodo	
18,32	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	1-2	3; delimitação do texto; exercícios
19,1-29	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um lugar	1,8	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas
20,1-18	6; crítica literária; exercícios	1,11	8; crítica da redação; LXX; adaptações midráshicas
21,1-17	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo	2,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; actantes
21,1	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas	2,1-10	5; segmentação do texto; exercícios
21,22-31	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um lugar	2,1-10	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um lugar
21,32	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	2,11	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas
21,34	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	3,1-12	6; crítica literária; critérios; duplicações
22	6; <i>Sitz im Leben</i> ; liturgia e culto; práticas culturais	3,12	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa
22,1-9	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exercícios	4,1-9	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
22,1-9	6; gêneros literários; exercícios	4,24-26	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda cultural
22,6-10	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; campo semântico	4,24	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
26,3	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa	6,2-13	6; crítica literária; critérios; duplicações
27,1-28,5	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo	7-10	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitmotive</i>
28,10-22	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda de santuário	10,13	7; crítica da tradição; exemplo; tema
28,20	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa	10,13	8; crítica da redação; LXX; adaptações midráshicas
32,22	3; delimitação do texto; critérios; término; tempo	10,19	7; crítica da tradição; exemplo; tema
32,33	8; crítica da redação; critérios; explicações; acréscimos etiológicos	12,1-23	10; leitura judaica; leitura-busca; <i>Haggadah e Halakah</i>
33,1-17	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo	14,21	7; crítica da tradição; exemplo; tema
33,19	8; crítica da redação; LXX; termos raros	15,2	9; poética hebraica; procedimentos; hendíadis
37	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; novela	15,3	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
37,10	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	15,8	7; crítica da tradição; exemplo; tema
37,10 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	15,10	7; crítica da tradição; exemplo; tema
		15,20-21	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; vitória
		17,8-16	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um herói
		20,1-17	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito apodítico

21,12	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito apodítico	23,19a	9; poética hebraica; procedimentos; eclipse
21,15-17	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito apodítico	23,21	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa
21,18-19	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito casuístico	24,4	9; poética hebraica; procedimentos; fórmula quebrada
21,22-23	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito casuístico	28,3	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do ofício; nota 11
22,17	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito apodítico	Deuteronômio	
22,28-30	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito apodítico	2,23	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas
24,1-2	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	4,7 (<i>jBerakôt</i>)	6; gêneros literários; exemplo
24,10	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; glosa	4,37	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
24,12-15a	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	6,4-9	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do ofício
24,15b-18	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	8,3	2; crítica textual do NT
24,16	8; crítica da redação; moldura	11,13-21	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do ofício
24,3-8	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	11,29-30	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
24,9-11	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	12	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
31,12-17	10; leitura judaica; leitura-busca; <i>Haggadah e Halakah</i>	13,13-16	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito casuístico
32,26	8; crítica da redação; LXX; adições	14,22-29	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
33,13	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	15,19-23	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
35,1-3	10; leitura judaica; leitura-busca; <i>Haggadah e Halakah</i>	17,10	2; edições críticas; BHS; massorah final
Levítico		25,4	5; análise lexicográfica; exemplo; $\pi\epsilon\phi\acute{\iota}\mu\omega\sigma\sigma$
18,6-23	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito apodítico	25,4 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; $\pi\epsilon\phi\acute{\iota}\mu\omega\sigma\sigma$
23,44	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene; nota 9	26,5	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas
Números		26,8	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
1,53	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	27,9 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; $\sigma\iota\acute{\omega}\pi\alpha$
5,12	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; estímulo ao combate	27,16-25	6; gêneros literários do AT; tradição jurídica; direito apodítico
6,10	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do ofício; nota 11	30,3	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
13,33	8; crítica da redação; LXX; termos raros	30,15-20	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional
14,9	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	32,1-25	6; <i>Sitz im Leben</i> ; tribunal de justiça
15,37-41	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do ofício	32,8	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
16,16-26	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal	32,21	5; análise estilística; exercícios
20,29	3; delimitação do texto; critérios; término; tempo	32,21	9; poética hebraica; casos especiais; exercícios; nota 7
21,4-9	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda cultural	32,43	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
21,18	9; poética hebraica; procedimentos; variante de lastro	Josué	
22-24	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; bênção e maldição	4,14	8; crítica da redação; LXX; omissões
		5,2-9	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda cultural
		5,3	8; crítica da redação; LXX; adições
		5,4-5	8; crítica da redação; critérios; sumários

5,8	8; crítica da redação; LXX; omissões	9	9; poética hebraica; procedimentos; alusão
8,30-35	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas	9,1-2	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
9,27	2; crítica textual; exercícios	9,1-2	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios
10	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um herói	9,1	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios
10,8	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	9,2	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios
10,12	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; bruxaria	9,5	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
14,15	6; crítica literária; critérios; tensões	9,6	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios
21,35-38	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; paráblepsis	9,8-15	6; gêneros literários do NT; evangelhos; fábula
24	6; <i>Sitz im Leben</i> ; tribunal de justiça	9,16	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
24,32	8; crítica da redação; LXX; termos raros	9,19	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
Juízes		9,24	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
1,17	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa	9,28	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
2,11-19	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exercícios	9,28	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios
2,6	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; ação	9,57	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
3,19 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιώπα	10,1-2.3-5	8; crítica da redação; exercícios
5,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; alternância de estilos	13,1-7	6; gêneros literários; exercícios
5,3	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; escada	13,1-7	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exercícios
5,12	9; poética hebraica; procedimentos; repetição	13,2-24	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
5,19	9; poética hebraica; procedimentos; variante de lastro	17-18	6; <i>Sitz im Leben</i> ; liturgia e culto; santuário
5,23	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; terraço	17,1	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas
5,28	9; poética hebraica; procedimentos; variante de lastro	18,9 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιώπα
5,30	9; poética hebraica; procedimentos; ironia dramática	18,12	8; crítica da redação; critérios; explicações; acréscimos etiológicos
5,31	3; delimitação do texto; critérios; novo início; alternância de estilos	19,10	8; crítica da redação; critérios; explicações; referências históricas
6-8	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	Rute	
6,32	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	Rt	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene; <i>Megillôt</i>
6,11-23	5; análise sintática; exercícios	Rt	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; novela
6,15	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	2,16 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπιτίμησεν
6,36-40	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	2,16	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπιτίμησεν
7,1	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	4,7	8; crítica da redação; exercícios
7,15-25	9; poética hebraica; procedimentos; alusão	1 Samuel	
8,29	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	1Sm 16 - 2Sm 1	8; crítica da redação; critérios; <i>Leit motive</i>
8,31	6; crítica literária; critérios; dados contraditórios	2,1	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão
462		2,10	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão
		2,12-17	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal

2,18-21	8; crítica da redação; critérios; sumários	3,14-15	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas
2,26	8; crítica da redação; critérios; sumários	4,4	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
7,8 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>σιῶπα</i>	4,5	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas
9,9	8; crítica da redação; critérios; explicações; contextualizações	4,6	8; crítica da redação; LXX; mudanças interpretativas
10,1	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas	4,8	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas
12,11	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	4,12	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas
12,20	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	4,12	8; crítica da redação; critérios; correções estilísticas
15,35	8; crítica da redação; critérios; sumários	5-6	8; crítica da redação; critérios; deslocamentos
16,23	3; delimitação do texto; critérios; término; funções de partida	5,6-12	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; narrativa histórica
17,1-54	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um herói	5,16	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
17,1-54	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um herói; nota 14	9,6	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
17,34-37	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	9,10-13	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
18,6-7	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; vitória	11,1-12,31	8; crítica da redação; critérios; omissões
18,10-16	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; narrativa histórica	11,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço
19,11	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; ação	11,2-12,25	8; crítica da redação; critérios; omissões
23,9 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>σιῶπα</i>	11,21	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
25,22	1; tradução	12,1-4	6; gêneros literários do NT; evangelhos; parábola
25,34	1; tradução	12,26-31	8; crítica da redação; critérios; abreviações da fonte
26	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um herói	13,1	8; crítica da redação; exercícios
31,1-13	6; crítica literária; exercícios	14,17	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa
2 Samuel		14,24	8; crítica da redação; critérios; sumários
1,1-16	6; crítica literária; exercícios	14,28	8; crítica da redação; critérios; sumários
1,19-27	9; poética hebraica; nomenclatura; <i>stanza</i>	16,1	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
2-4	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	16,4	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
2-4	8; crítica da redação; critérios; correções estilísticas	16,5-14	exercícios
2,8	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	16,25	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
2,10	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	17,3	8; crítica da redação; LXX; mudanças interpretativas
2,12	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	17,20	8; crítica da redação; LXX; mudanças interpretativas
2,15	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	19,1a	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios
3,8	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	19,26	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3

19,31	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	17,17-24	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal
19,40	3; delimitação do texto; critérios; término; espaço	19,19-21	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de vocação
21-24	8; crítica da redação; critérios; relatos complementares	21,17-29	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exercícios
21,2	8; crítica da redação; critérios; explicações; referências históricas	21,17-19	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de desgraça
21,1-14	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo	21,21	1; tradução
21,7	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	22,13-28	7; crítica da tradição; exercícios
21,15-22	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo	2 Reis	
21,19	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um herói; nota 14	2,3 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιώπα
22	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo	2,5 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιώπα
22,16 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	2,12	8; crítica da redação; critérios; transposições de textos tradicionais
23,1-7	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo	2,19-22	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal
23,8-39	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo	2,23-24	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal
24	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo	4,1-7	exercícios
1 Reis		4,23	2; crítica textual; exercícios
7,31(LXX)	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; metátese	4,38	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço
7,45	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; metátese	4,42-44	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal
8,41-42	2; crítica textual; exercícios	4,42	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço
10,25	3; delimitação do texto; critérios; término; tempo	9,8	1; tradução
14,10	1; tradução	13,14-19	7; crítica da tradição; exercícios
14,19	8; crítica da redação; critérios; referências bibliográficas	13,14	8; crítica da redação; critérios; transposições de textos tradicionais
14,29	8; crítica da redação; critérios; referências bibliográficas	13,17	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; bruxaria
15,1-2	8; crítica da redação; critérios; explicações; referências históricas	13,20-21	7; crítica da tradição; exercícios
15,8	8; crítica da redação; critérios; explicações; referências históricas	14,9	6; gêneros literários do NT; evangelhos; fábula
15,33-34	8; crítica da redação; critérios; explicações; referências históricas	17,15	9; poética hebraica; casos especiais; exercícios; nota 7
16,11	1; tradução	20,4	2; edições críticas; BHS; <i>massorah</i> marginal; <i>Qerê / Keîb</i>
16,23-26	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; narrativa histórica	1 Crônicas	
17,7-16	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal	3,8	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3
		4,9-10	8; crítica da redação; critérios; ditos errantes
		4,38-43	8; crítica da redação; critérios; ditos errantes
		6,63-64	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; parábapsis

8,33	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	2 Macabeus	
8,34	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	2Mc	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal
9,39	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas	9,8-10	7; crítica da tradição; exemplo; tema
9,40a	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	Jó	
9,40b	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	Jó	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
13	8; crítica da redação; critérios; deslocamentos	Jó	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; tema e tese
14,7	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas; nota 3	Jó	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional; nota 9
15,3-5	6; gêneros literários do NT; epístolas; confissões de fé	1-2	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; novela
20,1-3	8; crítica da redação; critérios; omissões	2,9	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; razões teológicas
20,1-3	8; crítica da redação; critérios; abreviações da fonte	2,9	8; crítica da redação; critérios; correções estilísticas
20,5	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; saga de um herói; nota 14	4,8	9; poética hebraica; procedimentos; <i>enjambment</i>
29,29-30	8; crítica da redação; critérios; referências bibliográficas	5,27	8; crítica da redação; LXX; adições
2 Crônicas		6,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; introdução ao discurso
6,32	2; crítica textual; exercícios	6,30	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
13,22	10; leitura judaica; leitura-busca	8,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; introdução ao discurso
24,27	10; leitura judaica; leitura-busca	8,3	9; poética hebraica; paralelismo; exercícios
Esdra		9,8	7; crítica da tradição; exemplo; tema
7,11	8; crítica da redação; exercícios	12,4	9; poética hebraica; procedimentos; hendíadis
Neemias		13,7	9; poética hebraica; procedimentos; <i>enjambment</i>
8,11 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σλώπα	18,5-21	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; discurso
Judite		21,8	9; poética hebraica; nomenclatura; tricolon
5,21	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	25	9; poética hebraica; nomenclatura; poema
9,7	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	26,12-13	7; crítica da tradição; exemplo; tema
Ester		28	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; lista enciclopédica
Est	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene; <i>Megillôt</i>	28	9; exercícios
4,2	8; crítica da redação; critérios; explicações; contextualizações	29,8	9; poética hebraica; procedimentos; merismo
8,12k.n	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas	38,8-11	7; crítica da tradição; exemplo; tema
1 Macabeus		38,22-27	7; crítica da tradição; exemplo; tema
8,22	8; crítica da redação; critérios; referências bibliográficas	40,24-31	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
9,48	5; análise estilística; eclipse	42,7-17	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; novela
		42,9-10	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
		42,11	8; crítica da redação; LXX; termos raros
		Salmos	
		1	5; segmentação do texto; exercícios
		1	6; gêneros literários; exercícios
		1	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exercícios
		1	6; <i>Sitz im Leben</i> ; catequese
		1	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional

1,3	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	42,3	9; poética hebraica; procedimentos; hendíadis
1,6	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sintético	42,5	9; poética hebraica; procedimentos; hendíadis
2	9; exercícios	46,8	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa
5,10	9; poética hebraica; procedimentos; hipérbole	46,12	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa
8	5; estruturação do texto; exercícios	47	6; gêneros literários; exercícios
8,2	3; delimitação do texto; critérios; coesão; inclusão	47	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exercícios
8,2	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos	49[50],3 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>σιώπα</i>
8,3-9	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos	50	6; <i>Sitz im Leben</i> ; tribunal de justiça
8,10	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; inclusão	50,13	9; poética hebraica; procedimentos; merismo
8,10	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos	51,17	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração
9,5 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>ἐπετίμησεν</i>	53	6; crítica literária; exercícios
14	6; crítica literária; exercícios	54,3-4	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
15	6; <i>Sitz im Leben</i> ; liturgia e culto; práticas cultuais	54,5-7	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
17,10	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; haplografia	54,8-9	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
17,15 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>ἐπετίμησεν</i>	57,2	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; abamocolon
18,3	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	58,11	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem
18,34	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	59,8	9; poética hebraica; procedimentos; <i>enjambment</i>
19,8-15	6; <i>Sitz im Leben</i> ; catequese	60,3	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
19,15	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração	60,4-7	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
23	7; crítica da tradição; exercícios	60,8-10	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
23,4	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; fórmula fixa	60,11-14	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
24	6; <i>Sitz im Leben</i> ; liturgia e culto; práticas cultuais	69,2-3	7; crítica da tradição; exemplo; tema
28,8	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; erro de ouvido	69,5	9; poética hebraica; procedimentos; hipérbole
29	9; poética hebraica; procedimentos; palavra-chave	69,15-16	7; crítica da tradição; exemplo; tema
31,3	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	69,18	9; poética hebraica; nomenclatura; hemístiquio
32,1-2	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças	71,1-6	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
32,3-5	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças	71,7-21	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
32,5	9; poética hebraica; procedimentos; <i>enjambment</i>	71,22-24	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica
32,6	7; crítica da tradição; exemplo; tema	73,22	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem
32,6-7	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças	74,13-14	7; crítica da tradição; exemplo; tema
33,4	9; poética hebraica; paralelismo; exercícios	78,25	8; crítica da redação; LXX; termos raros
33,9	9; poética hebraica; nomenclatura; anacrusis	78,56	9; poética hebraica; procedimentos; hendíadis
34,18-19	9; poética hebraica; procedimentos; identificação tardia	84,5	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração
35,2-3	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	85,12	9; poética hebraica; paralelismo; anticongruência própria
36,12	9; poética hebraica; procedimentos; abstrato por concreto		
37,28	9; poética hebraica; procedimentos; abstrato por concreto		
37,30	9; poética hebraica; paralelismo; anticongruência reflexiva		
42,2	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem		

88,2-3	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica	138,4-7	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças
88,4-19	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos de súplica	138,8	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças
89,10-14	7; crítica da tradição; exemplo; tema	144,2	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem
89,10-11	7; crítica da tradição; exemplo; tema	144,15	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração
90	9; poética hebraica; procedimentos; palavra-chave	145-150	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração
92,13-15	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	145	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração
95,5	9; poética hebraica; procedimentos; merismo	145,1-2	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
98,5-6	9; poética hebraica; procedimentos; merismo	145,3-20	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
103,1	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão	145,21	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
103,22	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão	146,6-9	9; poética hebraica; procedimentos; merismo
104	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração	146,10	9; poética hebraica; procedimentos; variante de lastro
104,4	7; crítica da tradição; exemplo; tema	147,1	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
105,6	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão	147,2-6	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
106[107],29 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	147,7	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
106[107],29 (Símaco)	5; análise lexicográfica; exemplo; palavras raras	147,8-9	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
107,16	9; poética hebraica; paralelismo; quiasmo	147,12	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
107,23-32	6; gêneros literários; exemplo	147,13-20ab	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
107,23-30	7; crítica da tradição; exemplo; tema	147,20c	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos
108[109],1 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιῶνα	150,1	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão
110,2	9; poética hebraica; procedimentos; identificação tardia		
112	6; <i>Sitz im Leben</i> ; catequese	Provérbios	
113-118	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do ofício	1,8	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sinonímico
114	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios	1,11	9; poética hebraica; procedimentos; fórmula quebrada
114,3-4	9; poética hebraica; procedimentos; ironia verbal	1,20-33	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; discurso
114,5-6	9; poética hebraica; procedimentos; ironia verbal	4,1-27	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; discurso
115	5; análise estilística; exercícios	4,24	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sinonímico
117,1	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos	6,6-11	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; etopéia
117,2ab	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos	6,27-29	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; questões retóricas
117,2c	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; hinos	7,3	9; poética hebraica; nomenclatura; bicolon
118[119],21 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	7,6-27	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; etopéia
120-134	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração	7,21	9; poética hebraica; paralelismo; exercícios
124,1-2	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças	9,13-18	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; discurso
124,3-7	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças	10,1-2	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo antitético
124,8	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças	10,1	8; crítica da redação; critérios; títulos e subtítulos
129,4	9; poética hebraica; procedimentos; <i>enjambment</i>	10,24-25	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional
133,2	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	10,26	6; gêneros literários do NT; evangelhos; comparação
136	10; leitura judaica; liturgia; preparar a oração	11,1	9; poética hebraica; procedimentos; fórmula quebrada
138,1-3	6; gêneros literários do AT; cantos cultuais; salmos ação de graças	11,18-21	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional
		11,19	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo antitético

13,7	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo antitético	Ecl	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene; <i>Megillôt</i>
13,15	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	1,1	8; crítica da redação; critérios; títulos e subtítulos
14,21	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; macarismos	1,2	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios
14,27	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sintético	1,5	9; poética hebraica; procedimentos; repetição
15,13-14	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho	4,1-5,8	3; limites do texto
15,16-17	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho	4,1-16	3; limites do texto
16,8	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; sentenças- <i>tov</i>	4,1-12	3; limites do texto
16,20	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; macarismos	4,1-3	3; limites do texto
16,31	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sintético	4,4-6	3; limites do texto
17,16	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; questões retóricas	4,7-12	3; limites do texto
17,26	9; poética hebraica; procedimentos; oxímoro	4,13-16	3; limites do texto
19,6	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sinonímico	4,17	3; limites do texto
20,7	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; macarismos	4,17-5,6	3; limites do texto
21,28	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sintético	5,1	3; limites do texto
22,12	9; poética hebraica; procedimentos; abstrato por concreto	5,1-20	3; limites do texto
22,17	9; poética hebraica; procedimentos; merismo	5,7-8	3; limites do texto
23,29-35	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; etopéia	7,6	6; gêneros literários do NT; evangelhos; comparação
25,24	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; sentenças- <i>tov</i>	7,6 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
26,1-12	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho	7,26	10; leitura feminista, questão de gênero
26,1	6; gêneros literários do NT; evangelhos; comparação	10,3	9; poética hebraica; procedimentos; ironia dramática
28,19	9; poética hebraica; procedimentos; oxímoro	12,1-7	5; análise sintática; exercícios
30,15a	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; número global	12,1-7	5; análise estilística; exercícios
30,18-19	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo dos números	12,1-7	6; gêneros literários do NT; evangelhos; alegoria
31,1	8; crítica da redação; exercícios	12,8	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios; nota 7
31,10-31	9; poética hebraica; nomenclatura; poema	12,12b	introdução
31,10a	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; questões retóricas	12,13-14	8; crítica da redação; critérios; explicações
Eclesiastes		Cântico dos Cânticos	
Ecl	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; tema e tese	Ct	9; exercícios
Ecl	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional; nota 9	Ct	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene; <i>Megillôt</i>
Ecl	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios; nota 7	1,4b	9; poética hebraica; procedimentos; hipérbole
		1,5-6	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; amor
		1,8b	9; poética hebraica; procedimentos; hipérbole
		1,9-11	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; amor
		2,4	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; amor
		2,7	9; poética hebraica; procedimentos; refrão
		2,15	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios
		3,5	9; poética hebraica; procedimentos; refrão
		4,1-7	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; amor; <i>wasf</i>

5,8	9; poética hebraica; procedimentos; refrão	7,4	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
5,10-16	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; amor; <i>wasf</i>	7,10-17	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
7,1-7	6; gêneros literários do AT; cantos da vida cotidiana; amor; <i>wasf</i>	7,14	2; edições críticas; BHS; aparato crítico
		8,1-4	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
Sabedoria		9,3	9; poética hebraica; procedimentos; alusão
5,23	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	9,11	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas
		9,11	9; poética hebraica; procedimentos; refrão
Eclesiástico		9,13	8; crítica da redação; LXX; mudanças interpretativas
2,10	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; questões retóricas	9,16	9; poética hebraica; procedimentos; refrão
		9,20	9; poética hebraica; procedimentos; refrão
9,1-13	10; leitura feminista, questão de gênero	10,4	9; poética hebraica; procedimentos; refrão
11,7	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	10,4a	9; poética hebraica; procedimentos; merismo
13,1	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo sinonímico	10,9	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
		10,15	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
21,3	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	11,1-5	6; crítica literária; critérios; estilos diversos
22,14	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; questões retóricas	11,6-8	6; crítica literária; critérios; estilos diversos
		11,9	6; crítica literária; critérios; estilos diversos
24,23	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas	11,10	6; crítica literária; critérios; estilos diversos
25,1	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; número global	11,11-16	6; crítica literária; critérios; estilos diversos
		20	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
25,2	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; número global	21,1-10	exercícios
		21,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; título
25,7-11	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo dos números	21,11	3; delimitação do texto; critérios; novo início; título
		21,13	3; delimitação do texto; critérios; novo início; título
25,24	10; leitura feminista, questão de gênero	22,22	9; poética hebraica; paralelismo; exercícios
26,5-6	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; paralelismo dos números	26,3-4	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; haptografia
		27,2-3	9; poética hebraica; procedimentos; fórmula quebrada
41,17-42,8	6; <i>Sitz im Leben</i> ; catequese	27,12	8; crítica da redação; LXX; adaptações midráshicas
41,17-42,8	6; gêneros literários do AT; tradição sapiencial; lista enciclopédica	28,10	9; poética hebraica; procedimentos; repetição
		29,9	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão
Isaiás		30,7	9; poética hebraica; casos especiais; exercícios; nota 7
1,2-3		37,38	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas
1,10-20	6; <i>Sitz im Leben</i> ; tribunal de justiça	38,9	8; crítica da redação; critérios; títulos e subtítulos
3,25	9; poética hebraica; procedimentos; abstrato por concreto	38,18	9; poética hebraica; procedimentos; elipse
		40,1-8	5; segmentação do texto; exercícios
5,1-7	6; gêneros literários do NT; evangelhos; parábola	40,1-8	9; exercícios
5,2	9; poética hebraica; procedimentos; variante de lastro	40,6e	6; crítica literária; critérios; duplicações
5,7b	9; poética hebraica; paralelismo; exercícios	40,7d	6; crítica literária; critérios; duplicações
5,8	2; crítica textual; exercícios	40,12	2; crítica textual do AT; mudanças inconscientes; ditografia
6,10	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo		9; poética hebraica; procedimentos; merismo
		41,4	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de salvação
7,2	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	41,8-12	

42,13	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
42,14 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιῶπα
43,2	7; crítica da tradição; exemplo; tema
44,1-5	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de salvação
45,1-7	exercícios
45,7	10; leitura judaica; liturgia; oração
49,12	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas
51,9-10	7; crítica da tradição; exemplo; tema
51,17	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; glosa
51,22	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; glosa
52,1	9; poética hebraica; procedimentos; repetição
53,4-5a	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo
56,7	7; crítica da tradição; τόποι; concepção
62,1 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιῶπα
62,6 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιῶπα
63,9	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
64,11 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιῶπα
66,7-9	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
Jeremias	
1,17	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
2,5	9; poética hebraica; casos especiais; exercícios; nota 7
2,14	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
2,31	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
4,19 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; σιῶπα
5,21	9; poética hebraica; procedimentos; inclusão
5,22	7; crítica da tradição; exemplo; tema
5,30-31	9; poética hebraica; procedimentos; identificação tardia
7,1-15	7; crítica da tradição; τόποι; concepção
7,12	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
9,17-21	9; poética hebraica; nomenclatura; poema
10-11a	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
10,25	2; crítica textual do AT; mudanças conscientes; glosa
13,1-11	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
14,6	9; poética hebraica; procedimentos; ironia dramática
17,14	10; leitura judaica; liturgia; oração
19,1-2a	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
20,11	7; crítica da tradição; τόποι; fórmula fixa
22,10	9; poética hebraica; procedimentos; eclipse

22,19	9; poética hebraica; procedimentos; oxímoro
26-28	7; crítica da tradição; τόποι; motivo
28,13-14	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de desgraça
29,27	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
30,7	7; crítica da tradição; τόποι; concepção
32,6-15	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
36-45	7; crítica da tradição; τόποι; motivo
46,1	8; crítica da redação; critérios; títulos e subtítulos
51,27	9; poética hebraica; paralelismo; paralelismo
51,31	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; pivô

Lamentações

Lm	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene; <i>Megillôt</i>
1,7	9; poética hebraica; procedimentos; <i>enjambment</i>

Ezequiel

4,1-5,6	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
13,18 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; palavras raras
13,20 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; palavras raras
17,27	9; poética hebraica; procedimentos; merismo
24,3-13	9; poética hebraica; procedimentos; palavra-chave
32,13	9; poética hebraica; paralelismo; casos especiais; exercícios
37,1-14	5; estruturação do texto; exercícios
37,15-19	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
39,11	5; análise lexicográfica; exemplo; πεφύμισο

Daniel

1-6	6; gêneros literários do AT; tradição histórica; lenda pessoal
9,27	8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT
11,30	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas
11,31	8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT

Oséias

Os	6; <i>Sitz im Leben</i> ; tribunal de justiça
1	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
3	6; gêneros literários do AT; tradição profética; ação simbólica
4,3	9; poética hebraica; procedimentos; merismo

4,6	9; poética hebraica; nomenclatura; monocolon
4,8	9; poética hebraica; nomenclatura; monocolon
4,9	9; poética hebraica; nomenclatura; monocolon
4,10	9; poética hebraica; nomenclatura; monocolon
4,11	9; poética hebraica; nomenclatura; monocolon
4,13	9; poética hebraica; procedimentos; variante de lastro
5,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
5,2	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
5,8	9; poética hebraica; procedimentos; elipse
6,4	9; poética hebraica; nomenclatura; colon
7,15	9; poética hebraica; procedimentos; hendíadis
8,13	8; crítica da redação; LXX; atualizações históricas
10,1	9; poética hebraica; procedimentos; oxímoro
10,11	5; análise lexicográfica; exemplo; σιώπα; nota 21
10,13	5; análise lexicográfica; exemplo; σιώπα; nota 21
12,12	9; poética hebraica; procedimentos; hipérbole
12,12	9; poética hebraica; procedimentos; oxímoro
14,10	8; crítica da redação; critérios; explicações

Joel

Jl	7; crítica da tradição; τόποι; concepção
1,2	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
1,13	3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo

Amós

Am	6; <i>Sitz im Leben</i> ; tribunal de justiça
1-2	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exercícios
1,3-5	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de desgraça
1,3	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; inclusão
1,5	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; inclusão
1,6-8	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de desgraça
3,3-6	9; poética hebraica; procedimentos; questão retórica
4,1-3	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de desgraça
4,4-5	9; poética hebraica; procedimentos; ironia verbal
5,18-20	7; crítica da tradição; τόποι; concepção
6,12	5; análise lexicográfica; exemplo; σιώπα; nota 21
7,16-17	6; gêneros literários do AT; tradição profética; palavra de desgraça

Jonas

1	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exemplo
1,3	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exemplo; nota 43
1,4-16 (TM)	6; gêneros literários; exemplo
1,4-16 (LXX)	6; gêneros literários; exemplo
1,5	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exemplo; nota 42
1,9	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exemplo; nota 42

Miquéias

2,6	9; poética hebraica; procedimentos; ironia verbal
2,11	9; poética hebraica; procedimentos; ironia verbal
7,1b	9; poética hebraica; procedimentos; elipse
7,3	9; poética hebraica; procedimentos; alusão

Habacuc

3,18	9; poética hebraica; paralelismo; exercícios
------	--

Sofonias

1,2-2,3	7; crítica da tradição; τόποι; concepção
1,3	9; poética hebraica; procedimentos; alusão

Zacarias

2,1-4	5; análise lexicográfica; exercícios
3,2	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
3,2 (LXX)	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν

Malaquias

2,3	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
3,11	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν

NOVO TESTAMENTO

Mateus

1,20	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
1,22-23	8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT
2,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço
2,15	8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT
2,15	6; <i>Sitz im Leben</i> ; polêmica e apologia
2,17-18	8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT
3,13-17	8; crítica da redação; critérios; deslocamentos
4,1-11	8; crítica da redação; critérios; deslocamentos
4,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço

1,14-3,6	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona	3,5b-6	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações
1,14-8,30	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona	3,7-6,13 3,7-6,6	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane 8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier
1,15	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos	3,7-6,6a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
1,16-18	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de vocação		
1,16-3,12	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	3,7-6,6a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington
1,16-3,6	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington	3,7-19	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier
1,19-20	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de vocação	3,7-19a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington
1,21-28	6; <i>Sitz im Leben</i> ; pregação missionária	3,7-12	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
1,23-27	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre	3,7-12	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
1,23-27	6; gêneros literários; exemplo		
1,25	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	3,7-12	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato; nota 25
1,25	5; análise lexicográfica; exemplo; πεφίμωσο		
1,25	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitmotive</i>	3,9	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
1,27	7; crítica da tradição; exemplo; tema	3,12	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
1,27	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	3,13-19	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka
1,29-31	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre	3,13-19	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
1,34	8; crítica da redação; critérios; sumários		
1,38	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	3,13-19a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
1,39	3; delimitação do texto; critérios; término; espaço	3,13-6,6a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka
1,40-45	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre	3,19b-35	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington
1,40-45	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	3,19b-35	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
1,40-41	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto; nota 26	3,20-35	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka
1,43-45	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitmotive</i>	3,20-35	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
1,45	3; delimitação do texto; critérios; término; actantes		
2,1-12	6; crítica literária; critérios; elementos atípicos	3,20-35	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier
2,1	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas	3,20-24	7; crítica da tradição; exemplo; tema
2,4	8; crítica da redação; critérios; transposições de imagem	3,21	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações
2,5	8; crítica da redação; critérios; correções estilísticas	3,22-30	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações
2,6	5; análise sintática; exemplo		
2,7	7; crítica da tradição; exemplo; tema	3,28-29	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos
2,14	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de vocação		
2,17	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos “eu”	3,31	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações
2,18	7; crítica da tradição; exemplo; tema		
2,19	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem	4,1-5,43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
2,22	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; imagem		
2,23	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas	4,1-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
2,24	7; crítica da tradição; exemplo; tema	4,1-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
3,1-6	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre		
3,1-3	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações	4,1-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington
		4,1-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier
3,4-5a	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações	4,1-9	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka
		4,1	5; análise sintática; exemplo

4,1	6; crítica literária; exemplo	5,1	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato
4,1	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	5,2	3; delimitação do texto; exemplo
4,2	6; crítica literária; exemplo	5,3	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato
4,3-9	8; crítica da redação; critérios; ditos tradicionais	5,4	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato
4,10-20(25)	6; crítica literária; exemplo	5,5	5; análise sintática; exemplo
4,10-12	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	5,5	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato
4,10	6; crítica literária; exemplo	5,11	5; análise sintática; exemplo
4,10	8; crítica da redação; critérios; ditos tradicionais	5,13	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato
4,11-12	8; crítica da redação; critérios; ditos tradicionais	5,14	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato
4,13-20	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	5,21-43	8; crítica da redação; exemplo; nota 10
4,13-20	8; crítica da redação; critérios; ditos tradicionais	5,21-43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington
4,13	6; crítica literária; exemplo	5,21-43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka
4,13	8; crítica da redação; exemplo	5,21-24	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações
4,13	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	5,21-24	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre
4,21-25	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	5,21-24	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano
4,21	6; crítica literária; exemplo	5,21-24	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
4,21	8; crítica da redação; critérios; transposições de imagem	5,21-24	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
4,26-29	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	5,21	5; análise estilística; elipse
4,26	6; crítica literária; exemplo	5,21	6; crítica literária; exemplo
4,30-32	8; crítica da redação; critérios; abreviações da fonte	5,21	8; crítica da redação; exemplo
4,30-32	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	5,25-34	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações
4,33-34	6; crítica literária; exemplo	5,25-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano
4,33-34	8; crítica da redação; critérios; sumários	5,25-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
4,33-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	5,25-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
4,33-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato	5,35-43	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; intercalações
4,33-34	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	5,35-43	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre
4,35-5,43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato	5,35-43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano
4,35-5,43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	5,35-43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
4,35-5,43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier	5,35-43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
4,35-5,43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane	5,35-42	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
4,35-5,43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona	5,36	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
4,35-5,43	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington	5,36	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
4,35-5,1	8; crítica da redação; exemplo	5,41	8; crítica da redação; critérios; explicações; contextualizações
4,37-41	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre	6,1-6	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier
5,1-23	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano	6,1-6a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka
5,1-20	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre	6,1-6a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington
5,1-20	8; crítica da redação; critérios; abreviações da fonte	6,1-6a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
5,1-20	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	6,1-6a	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
5,1-20	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane	6,2-3	7; crítica da tradição; exemplo; tema
5,1-20	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	6,6b-8,30	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
5,1-20	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington		
5,1	3; delimitação do texto; exemplo		
5,1	5; análise estilística; elipse		
5,1	6; crítica literária; exemplo		

6,6b-8,26	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	8,27	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
6,6b-8,21	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington		
6,6b-13	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane	8,27-10,45	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka
6,6b	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas	8,27-30	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
6,7-8,21	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier		
6,14-8,30	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane	8,27-29	7; crítica da tradição; exemplo; tema
6,17-29	8; crítica da redação; exemplo; nota 10	8,29	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
6,14	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas	8,30	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
6,17	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; ação	8,30	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitomotive</i>
6,30-44	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre	8,31-16,8	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
6,45-53	8; crítica da redação; exemplo		
6,45-52	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	8,31-10,52	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona
6,45-52	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto		
6,45	5; análise estilística; elipse	8,31-10,52	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane
6,45	6; crítica literária; exemplo	8,31-33	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitomotive</i>
6,51	5; análise lexicográfica; exemplo; palavras raras	8,31	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos “cu”
6,53-56	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto imediato; nota 25	8,31	6; <i>Sitz im Leben</i> ; polêmica e apologia
		8,32	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
7,1-23	6; gêneros literários do NT; evangelhos; controvérsia	8,32-33	8; crítica da redação; critérios; omissões
7,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço	8,32-33	8; crítica da redação; exemplo
		8,32-33	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
7,2b-4	8; crítica da redação; critérios; explicações; contextualizações	8,33	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
		8,34ss	11; leitura sócio-antropológica; cristianismo primitivo e NT
7,3-4	6; crítica literária; critérios; fraturas		
7,5	7; crítica da tradição; exemplo; tema	8,38	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos “cu”
7,18	8; crítica da redação; exemplo	9,1	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos
7,18	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	9,2	8; crítica da redação; moldura
7,21-22	6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de vícios	9,14-29	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre
7,24-30	7; crítica da tradição; exercícios	9,19	8; crítica da redação; exemplo
7,31-36	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	9,19	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
7,36	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitomotive</i>	9,23	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
8,10	8; crítica da redação; exemplo	9,25	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
8,11-12	11; leitura sócio-antropológica; cristianismo primitivo e NT	9,28	3; delimitação do texto; critérios; término; actantes
		9,30-37	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitomotive</i>
8,13	3; delimitação do texto; critérios; término; funções de partida	9,41	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos
		9,42	2; crítica textual; exercícios
8,13	5; análise estilística; elipse	9,42	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho
8,13	6; crítica literária; exemplo	9,43-48	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho
8,13	8; crítica da redação; exemplo	9,49	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho
8,16-21	7; crítica da tradição; exemplo; tema	9,50a	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho
8,17-21	8; crítica da redação; exemplo	9,50b	8; crítica da redação; critérios; palavra-gancho
8,17-21	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	10,2-12	6; gêneros literários do NT; evangelhos; controvérsia
8,22-10,52	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier	10,13	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
8,22-10,52	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington	10,15	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos
8,22	8; crítica da redação; exemplo	10,29-30	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos

10,31	8; crítica da redação; critérios; ditos errantes	16,6	11; leitura sócio-antropológica; cristianismo primitivo e NT
10,32-45	8; crítica da redação; critérios; <i>Leitmotive</i>		
10,32	5; análise sintática; exemplo	16,8	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; escopo
10,46-13,37	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	16,9-20	5; estruturação do texto; exercícios
11-13	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona	16,14	8; crítica da redação; exemplo
		16,14	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto
11,1-13,37	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington	16,17	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
11,1-13,37	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane		
11,1-16,8	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Achtmeier	<i>Lucas</i>	
11,1	8; crítica da redação; critérios; correções estilísticas	1,5-25	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
11,12-14	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	1,5	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço
11,15-17	8; crítica da redação; exemplo; nota 10		
11,17	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; concepção	1,8-23	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
11,20-25	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto		
11,23	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	1,20	5; 5; análise lexicográfica; exemplo; <i>σιώπα</i> ; nota 20
11,23-24	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	1,26-38	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
11,27-33	6; gêneros literários do NT; evangelhos; controvérsia	1,26	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço
11,27-33	6; <i>Sitz im Leben</i> ; pregação missionária		
11,28	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; contexto remoto	1,30	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
11,30-33	11; leitura sócio-antropológica; cristianismo primitivo e NT	1,39-45	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
		1,57-66	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
12,1-11	6; gêneros literários do NT; evangelhos; alegoria	1,80	8; crítica da redação; critérios; sumários
12,13-17	6; gêneros literários do NT; evangelhos; controvérsia	2,1-3	8; crítica da redação; critérios; explicações; referências históricas
12,28-34	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do ofício		
12,38-40	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos	2,6-20	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo
13	6; gêneros literários do NT; evangelhos; ditos proféticos	2,11	6; gêneros literários; exemplo
14,1-16,20	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Harrington	2,22-38	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
14,1-16,8	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona		
		2,40	8; crítica da redação; critérios; sumários
14,1-16,8	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Gnilka	2,51-52	3; delimitação do texto; critérios; término; sumário
14,1-15,47	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane	2,52	8; crítica da redação; critérios; sumários
14,1	5; análise sintática; exemplo	3,1-2	8; crítica da redação; critérios; explicações; referências históricas
14,36	8; crítica da redação; critérios; explicações; contextualizações		
		3,18	3; delimitação do texto; critérios; término; sumário
14,43-15,41	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; motivo	3,19-22	8; crítica da redação; critérios; deslocamentos
14,49	8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT	4,1-13	8; crítica da redação; critérios; deslocamentos
14,57-58	8; crítica da redação; critérios; transposições de textos tradicionais	4,4	2; crítica textual do NT
		4,15-20	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene
14,62	8; crítica da redação; critérios; explicações	4,16c-20a	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo
15,39	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Rodriguez Carmona		
		4,35	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>ἐπετίμησεν</i>
15,40	5; análise sintática; exemplo	4,35	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>πεφίλωσο</i>
16,1-8	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exemplo; plano; Lane	4,39	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>ἐπετίμησεν</i>
16,1-8	5; estruturação do texto; exercícios	4,41	5; análise lexicográfica; exemplo; <i>ἐπετίμησεν</i>
16,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; tempo e espaço	5,1-11	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre

5,15	3; delimitação do texto; critérios; término; actantes	15,10	3; delimitação do texto; critérios; novo início; introdução ao discurso
5,19	8; crítica da redação; critérios; transposições de imagem	17,3	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
5,20	8; crítica da redação; critérios; correções estilísticas	17,6	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
5,27	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas	17,12-16	6; gêneros literários; exemplo
6,1-11	exercícios	18,6	3; delimitação do texto; critérios; novo início; introdução ao discurso
6,12	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas	18,14	3; delimitação do texto; critérios; novo início; introdução ao discurso
6,14	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas	19,29	8; crítica da redação; critérios; correções estilísticas
6,20-26	6; gêneros literários; exercícios	19,39-40	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
6,20-26	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exercícios	22,14-20	5; estruturação do texto; exercícios
6,47-49	8; crítica da redação; critérios; transposições de imagem	22,69	8; crítica da redação; critérios; explicações
7,11-17	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre	23,13-25	6; <i>Sitz im Leben</i> ; polêmica e apologia
7,18-23	6; <i>Sitz im Leben</i> ; pregação missionária	23,29-43	8; crítica da redação; exercícios
8,16	6; gêneros literários do NT; evangelhos; comparação	24,26-27	6; <i>Sitz im Leben</i> ; polêmica e apologia
8,16	8; crítica da redação; critérios; transposições de imagem	24,44	8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT
8,22	5; análise estilística; elipse		
8,22-25	10; leitura popular; exemplo	João	
8,24	10; leitura popular; exemplo	1,1-18	5; análise sintática; exercícios
8,25	10; leitura popular; exemplo	2	3; delimitação do texto; exercícios
8,26-39	8; crítica da redação; critérios; abreviações da fonte	2,1-11	6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre
8,50	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional	2,16	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; concepção
9,18-27	8; <i>Sitz in der Literatur</i> ; exercícios	2,21-22	3; delimitação do texto; critérios; término; comentário
9,21	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	2,24-25	3; delimitação do texto; critérios; término; comentário
9,28	8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas	3,1	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas
9,28	8; crítica da redação; moldura	3,22	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas
9,42	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	4,1-3	8; crítica da redação; exercícios
9,55	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν	4,46-54	6; crítica literária; exercícios
11,8	3; delimitação do texto; critérios; ao longo do texto; quiasmo	4,47	6; crítica literária; critérios; duplicações
11,33	8; crítica da redação; critérios; transposições de imagem	4,49	6; crítica literária; critérios; duplicações
13,18-19	8; crítica da redação; critérios; abreviações da fonte	4,50	6; crítica literária; critérios; duplicações
13,24	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional	4,53	6; crítica literária; critérios; duplicações
13,30	8; crítica da redação; critérios; ditos errantes	5,1	8; crítica da redação; critérios; conexões hermenêuticas
14,5-6	3; delimitação do texto; critérios; término; ruptura do diálogo	8,2-11	5; análise lexicográfica; exercícios
14,16-24	8; crítica da redação; critérios; ditos errantes	8,12-20	5; análise estilística; exercícios
14,25-35	3; limites do texto	8,20	3; delimitação do texto; critérios; término; sumário
14,25-33	5; segmentação do texto; exercícios	9	3; limites do texto
14,25-27	3; limites do texto	9,1-2	7; crítica da tradição; <i>tópoi</i> ; esquema tradicional
14,28-33	3; limites do texto	10,1-21	3; limites do texto
14,34-35	3; limites do texto	10,1-6	3; limites do texto
15,4-7	6; gêneros literários do NT; evangelhos; parábola	10,6	8; crítica da redação; critérios; explicações
15,7	3; delimitação do texto; critérios; novo início; introdução ao discurso	10,7-10	3; limites do texto
		10,7	3; limites do texto
		10,10	10; leitura popular; realidade atual

10,11-21 3; limites do texto
 10,19-21 3; limites do texto
 10,21 3; limites do texto
 11,1-46 6; gêneros literários do NT; evangelhos; relato de milagre
 11,25-26 7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
 11,40 7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
 12,38-40 8; crítica da redação; critérios; cumprimentos do AT
 13,30 3; delimitação do texto; critérios; término; tempo
 14,2 2; crítica textual; exercícios
 16,27 2; edições críticas; Novo Testamento
 20,30-31 3; delimitação do texto; critérios; término; comentário

Atos dos Apóstolos

1,8 8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
 2,1-4 8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
 4,3 3; delimitação do texto; critérios; término; tempo
 4,32-35 8; crítica da redação; critérios; sumários
 5,5-6 3; delimitação do texto; critérios; término; funções terminais
 5,12-16 6; crítica literária; exercícios
 6,1-7 8; crítica da redação; exercícios
 6,8 2; crítica textual do NT
 6,13-14 8; crítica da redação; critérios; transposições de textos tradicionais
 9,25 3; delimitação do texto; critérios; término; funções de partida
 10,48 3; delimitação do texto; critérios; término; tempo
 11,17-18 3; delimitação do texto; critérios; término; ruptura do diálogo
 12,17 3; delimitação do texto; critérios; término; espaço
 13,15 10; leitura judaica; liturgia; leitura solene
 14,6-7 3; delimitação do texto; critérios; término; espaço
 15,21 10; leitura judaica; liturgia; leitura solene
 15,29 5; análise sintática; exemplo
 17,16-34 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 17,22-34 7; crítica da tradição; exercícios
 17,22-31 5; análise estilística; exercícios
 19,21 8; crítica da redação; critérios; indicações geográficas e topográficas
 23,30 5; análise sintática; exemplo

Romanos

1,3-4 6; gêneros literários do NT; epístolas; confissões de fé
 1,7 2; crítica textual do NT

1,29-31 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de vícios
 7,13 3; delimitação do texto; critérios; novo início; argumento
 10 5; análise estilística; exercícios
 10,9 7; crítica da tradição; *tópoi*; fórmula fixa
 11,1 3; delimitação do texto; critérios; novo início; argumento
 11,16-24 exercícios
 13,1-7 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia

1 Coríntios

1,3 2; crítica textual do NT
 1,18-2,16 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 5,10-11 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de vícios
 6,14 7; crítica da tradição; *tópoi*; fórmula fixa
 7,25 6; gêneros literários do NT; epístolas; material parenético
 11,23-25 6; gêneros literários; exercícios
 11,23-25 6; *Sitz im Leben*; exercícios
 12,1 3; delimitação do texto; critérios; novo início; argumento
 13,2 7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
 15,3-5 6; *Sitz im Leben*; pregação missionária
 15,15 7; crítica da tradição; *tópoi*; fórmula fixa
 15,26 7; crítica da tradição; exemplo; tema

2 Coríntios

1,2 2; crítica textual do NT
 3,14 10; leitura judaica; nota 7
 13,13 2; crítica textual do NT

Gálatas

1,3 2; crítica textual do NT
 2,15-21 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 3,1 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
 3,7-14 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 5,19-23 6; *Sitz im Leben*; catequese
 5,19-21 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de vícios
 5,22-23 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de virtudes

Efésios

5,22-6,9 6; gêneros literários do NT; epístolas; moral familiar
 5,22 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
 5,25 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
 6,1 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo

6,4 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
 6,5 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
 6,9 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo

Filipenses

2,5-6 3; delimitação do texto; critérios; novo início; alternância de estilos
 2,6-11 6; gêneros literários do NT; epístolas; hinos
 2,6-11 7; crítica da tradição; exemplo; tema
 2,11-12 3; delimitação do texto; critérios; novo início; alternância de estilos
 4,8 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de virtudes
 4,9 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de virtudes

Colossenses

1,15-20 6; gêneros literários do NT; epístolas; hinos
 1,15-17 7; crítica da tradição; exemplo; tema
 3,12-14 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de virtudes
 3,18-4,1 6; gêneros literários do NT; epístolas; moral familiar

1 Tessalonicenses

1,9-10 7; crítica da tradição; *tópoi*; fórmula fixa

2 Tessalonicenses

3,18 2; crítica textual do NT

1 Timóteo

1,6-7 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 1,9-10 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de vícios
 3,1-7 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de deveres
 3,8-13 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de deveres
 3,16 6; crítica literária; critérios; estilos diversos
 3,16 6; gêneros literários do NT; epístolas; hinos
 5,3-16 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de deveres
 5,17-19 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de deveres
 5,18 5; análise lexicográfica; exemplo; *πεφύμισο*

2 Timóteo

4,2 5; análise lexicográfica; exemplo; *ἐπετίμησεν*
 4,6 3; delimitação do texto; critérios; novo início; argumento

Tito

1,5-6 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de deveres
 1,7-9 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de deveres
 1,10-12 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia

Filemon

1-3 5; segmentação do texto; exercícios

Hebreus

Hb 7; crítica da tradição; *tópoi*; tema e tese
 2,17-18 3; delimitação do texto; critérios; novo início; anúncio de tema
 3,1-5,10 3; delimitação do texto; critérios; novo início; anúncio de tema
 12,1-13 5; análise sintática; exercícios

1 Pedro

1,18-21 6; gêneros literários do NT; epístolas; confissões de fé
 2,13-3,12 6; gêneros literários do NT; epístolas; moral familiar
 2,13-17 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 2,15 5; análise lexicográfica; exemplo; *πεφύμισο*
 2,21-24 6; gêneros literários do NT; epístolas; hinos
 3,18-22 6; gêneros literários do NT; epístolas; confissões de fé

2 Pedro

1,5-7 6; gêneros literários do NT; epístolas; catálogos de virtudes

1 João

4,1 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
 4,2 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 4,7 3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
 5,6-8 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia
 5,21 6; *Sitz im Leben*; polêmica e apologia

Apocalipse de João

1-2 3; delimitação do texto; exercícios
 2-3 6; gêneros literários do NT; apocalipse; cartas às Igrejas

2,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; título
2,1	3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
2,1-7	5; segmentação do texto; exercícios
2,1-7	6; gêneros literários do NT; apocalipse; cartas às Igrejas
2,8	3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
2,8	3; delimitação do texto; critérios; novo início; título
2,8-11	5; segmentação do texto; exercícios
2,8-11	5; análise lexicográfica; exercícios
2,12	3; delimitação do texto; critérios; novo início; título
2,12	3; delimitação do texto; critérios; novo início; vocativo
3,1-6	exercícios
3,14-22	6; gêneros literários do NT; apocalipse; cartas às Igrejas
8,3	2; crítica textual do NT
9,20	6; <i>Sitz im Leben</i> ; polêmica e apologia
15,4	7; crítica da tradição; exemplo; esquema tradicional
20,14	7; crítica da tradição; exemplo; tema
22,21	2; crítica textual do NT

SEPTUAGINTA

1 Esdras

3,8	5; análise lexicográfica; exemplo; palavras raras
-----	---

3 Macabeus

2,24	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
6,12	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas

4 Macabeus

1,17	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas
1,35	5; análise lexicográfica; exemplo; πεφύωσο
4,19	8; crítica da redação; LXX; mudanças teológicas

Susana

1,60-62	5; análise lexicográfica; exemplo; πεφύωσο
---------	--

FONTES EXTRA-BÍBLICAS

Apocalipse de Elias

34-35	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
-------	---

Livro dos Jubileus

11,19	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
-------	---

498

Mishnah

<i>Tamid</i> 5,1	10; leitura judaica; liturgia; prolongamento do officio
------------------	---

Talmud de Babilônia

<i>bBerakôt</i> 11b	10; leitura judaica; liturgia; oração; nota 14
---------------------	--

Talmud de Jerusalém

<i>jBerakôt</i>	7; crítica da tradição; exemplo; tema
<i>jBerakôt</i> 9	6; <i>Sitz im Leben</i> ; exemplo
<i>jBerakôt</i> 9,1	6; gêneros literários; exemplo
<i>jMegillah</i> 4,1	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene
<i>jMegillah</i> 75a	10; leitura judaica; liturgia; leitura solene

Toséfta Pesahim

4,13-14	10; leitura judaica; liturgia; oração; nota 12
---------	--

Qumran

4QM ^a 8.1,7	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
CD-A 7,2	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
CD-A 9,2-4	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν

Flávio Josefo

Ant. Bib. 60	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
--------------	---

Pseudo-Filon

Ps.-Filon	5; análise lexicográfica; exemplo; ἐπετίμησεν
-----------	---

Índice Temático

A

aba-monoclon 308
abreviação da fonte 262
abstrato por concreto 313
ação 70, 74, 75
ação ou função do tipo partida 73
ação ou função terminal 73, 76
ação simbólica 197, 198
acréscimo 50, 63, 176, 181, 217, 259
acréscimo etiológico 192
acréscimo redacional 270
actante 70, 72, 98, 101, 105, 122
adaptação e atualização 257
adaptação e atualização midráshicas 268
adição 266
alegoria 199, 208, 209, 210, 341
alegorismo 340, 341, 342
Aliança 134, 233, 245, 250, 347, 399, 400, 401, 405
alterações anti-politeístas 51
alterações eufemísticas 52
alusão 311
anacrusis 303
análise estilística 127, 155, 157
análise lexicográfica 127, 137
análise lingüística 126
análise morfológica 45
análise sintática 119, 127, 146, 155
analogia das situações 347
androcentrismo 351, 352, 353
anficionia 401, 402, 403
anjos 269
anticongruência própria 305, 313
anticongruência reflexiva 306, 313

Antigo Testamento 38, 40, 45, 47, 50, 53, 131, 133, 138, 139, 186, 188, 189, 190, 201, 208, 210, 211, 213, 219, 223, 224, 231, 248, 264, 265, 295, 322, 324, 358, 401, 418
antropologia 344, 358, 366, 391, 392, 393, 395, 396, 405, 412
antropologia cultural 391, 392, 432, 437, 438
antropologia física 391, 392
antropologia social 392, 411, 412
anúncio de tema 71
aparato crítico 39, 42, 43, 44, 45, 55, 58, 59
apêndice ou acréscimo etiológico 260
apocalipse 186
apologética 234
apologia 233, 339
aramaísmo 149, 156
Arca da Aliança 261
argumento 71, 98, 233, 243, 245, 275, 322
arqueologia 344, 366
aspecto verbal 34, 152
assíndeto 153, 157
atitude fundamentalista 320, 321, 322
atualização histórica 268

B

Bíblia - Edição Pastoral 32, 33
Bíblia de Jerusalém 32, 68, 69, 277, 337
Bíblia Hebraica 45, 51, 131, 135, 159, 250, 324, 351, 356, 358, 396, 397, 402, 410, 412

Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)
40, 44
Bíblia Viva 32
bicolon 301, 302

C

campo semântico 74, 76, 139
cântico de bênção e de maldição 201
cântico de bruxaria 201
cântico de estímulo ao combate 201
cântico de vitória 201
cantos culturais 202
cantos da vida cotidiana 201
cantos de amor 201
cantos de guerra 201
catálogo de deveres 212
catálogo de vícios e de virtudes 200,
212, 233
catequese 27, 28, 29, 30, 233
ciências sociais 357, 358, 366, 374,
375, 379, 381, 382, 396, 397, 402,
420, 421, 430, 433, 435, 440
códice 43, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64
coerência 24, 176
colocação literária 273
colon 300, 301, 302, 310, 315
comentário 30, 39, 41, 44, 72, 73, 119,
147, 148, 155, 160, 177, 178, 181,
182, 184, 185, 188, 271, 273, 283,
318, 324, 332, 333, 338, 339, 340,
342, 416, 425, 426, 435, 438, 454,
455
comparação 199, 208, 209, 300
comunidade 174, 187, 189, 208, 211,
213, 229, 230, 232, 233, 238, 257,
324, 325, 326, 327, 339, 344, 345,
346, 347, 348, 349, 352, 393, 398,
400, 402, 411, 412, 413, 414, 420,
422, 424, 426, 427, 428, 429, 430
concepção 245, 250
concordância 41, 45, 126, 128, 130,
131, 132, 133, 134, 138, 139, 243,
352
conexão hermenêutica 262, 270
confessionalidade 322
confissão de fé 211
confusão de letras 49, 266
congruência própria 305
congruência reflexiva 305
contexto 39, 45, 68, 80, 130, 135, 137,
188, 275
contexto imediato 275, 276, 285, 288
contexto próximo 181
Contexto Remoto 275
contexto remoto 276, 289, 294
contexto vital 191, 194, 229, 237
contextualização cultural 259
contradição evidente 176
contradições 177, 178, 179, 180, 258
controvérsia 73, 208, 233, 340
correção 59
correção estilística 259
Crítica da Redação 73, 119, 125, 179,
181, 192, 238, 256, 258, 265, 272,
330, 454
Crítica da Tradição 242, 243, 252
Crítica das Tradições 242
Crítica dos Gêneros Literários 185,
186, 210, 214, 242, 454
Crítica dos Motivos Literários 242
crítica externa 45, 46, 53, 54, 55, 58,
60, 62, 63, 64
crítica interna 45, 46, 54, 55, 58, 59,
63, 64
Crítica Literária 119, 174, 175, 176,
178, 180, 181, 184, 185, 256, 258,
269, 271, 344, 454
Crítica Textual 45, 77, 126, 130, 174,
176, 258, 259, 266, 340, 344
culto 192, 193, 201, 232, 268, 327,
328, 372, 433

D

dados contraditórios 177
delimitação 24, 68, 75, 76, 97, 139,
273, 275, 285, 311
deslocamento 72, 249, 261, 286
deslocamento topográfico 270
dia de YHWH 245

diacronia 80, 81
diacrônica 81
Diatéssaron 339
diatribe 71
Didaqué 337, 339
dimensão estrutural sincrônica 410
dimensão histórica diacrônica 410
ditografia 48
direito apodítico 194
direito casuístico 195
discurso 28, 72, 75, 187, 188, 200,
208, 229, 230, 238, 259, 314, 417
discurso antropológico 391
discurso direto 87, 89, 90, 91, 161
discurso escatológico 210
discurso ideológico 379
discurso indireto 90, 161
discurso parabólico 180, 270, 271,
283, 285, 294
discurso sociológico 361, 376
dito errante 261
dito 'eu' 210
dito profético 210
dito tradicional 262
duplicação 175, 176, 178, 310
duplo passo (dualidade) 160, 161

E

edição crítica 38, 39, 40, 43, 44, 45,
46, 53, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 174,
184
elemento atípico 177, 179, 182
eclipse 163, 164, 312
enjambment 314
epístola 177, 186, 210, 323
erro de ouvido 47
escada 308
escola alexandrina 340
escola antioquena 341
escopo 26, 275, 276
espaço 70, 72, 74, 75, 76
esquema tradicional 245, 246, 247,
249, 251
estatística 41, 45, 126, 130, 138, 311

esticometria 303
estilismo 266
estíquio 300, 303
estrofe 301, 302, 303, 311
estrutura 24, 32, 81, 95, 96, 97, 98,
105, 110, 115, 118, 119, 123, 124,
125, 140, 145, 146, 150, 151, 163,
174, 182, 186, 197, 200, 205, 211,
214, 218, 222, 229, 246, 256, 280,
281, 282, 285, 289, 307, 416, 453,
455
estrutura literária 94, 95, 96, 97, 105
estruturção 94, 95, 98, 105, 115, 118,
140, 213, 257, 274, 277, 292, 419
estruturalismo 94
etiologia 192, 260
etnologia 392, 411, 412
etopéia 200
exegese 27, 29, 30, 38, 80, 82, 84,
95, 96, 115, 129, 156, 289, 334,
338, 339, 341, 342, 353, 356, 414,
416, 417, 421, 437
exegese patrística 337
expediente redacional 73, 249, 256,
259, 265, 271, 272, 281
explicação 259, 270
expressão polar 313

F

fábula 199, 208, 209, 336
figura literária 155, 156, 313
figuras literárias 95
figurismo 341
Formgeschichte 186, 256
fórmula de cumprimento 264
fórmula fixa 246, 251
fórmula quebrada 314
fragmento 39, 43, 176, 261, 270, 339
fratura 177, 179
funcionalismo 376, 377, 378, 395,
416, 424, 434, 440
fundamentalismo 318, 319, 320, 321,
322

G

Gattungsgechichte 186
 gênero literário 177, 179, 182, 186, 187, 188, 189, 194, 196, 198, 199, 202, 206, 208, 210, 213, 217, 218, 219, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 243, 249, 256, 285, 286, 322, 347, 453
 geografia 270
 geografia e topografia teológicas 264, 271
 glosa 50, 54, 266

H

hagiógrafo 73, 231, 242, 256, 257, 272, 275, 321, 326
 Hallel 327, 328
 hapax legómenon 127, 137, 138, 267
 haplografia 48
 hemistíquio 300, 302
 hendáfadis 314
 hermeneuta 344
 hermenêutica cristã 337
 hermenêutica feminista 350, 351, 353
 Hexapla 340
 hino 203, 205, 206, 211
 hipérbole 164, 313
 história 344

I

Iahweh 356, 399, 400, 402, 403, 405, 433
 idealismo cultural 397, 434
 identificação tardia 315
 Igreja 212, 213, 260, 277, 338, 340, 363, 419, 435, 436, 437, 439
 Igreja Primitiva 211, 233, 237, 238, 437
 imagem 98, 177, 196, 209, 242, 244, 245
 inclusão 74, 95, 190, 204, 223, 309, 310, 311
 incoerência 178
 inconsistência 119, 180, 273
 indicação geográfica 263

indicação topográfica 263
 instrução de discípulos 233
 intercalação 74, 76, 293
 interpretação 25, 26, 30, 84, 126, 150, 182, 190, 197, 256, 257, 267, 273, 318, 322, 324, 338, 340, 341, 351, 352, 358, 371, 387, 399, 401, 412, 414, 421, 423, 434, 435, 436, 439, 452, 454, 455
 introdução ao discurso 71, 86
 inversão 120, 261, 305, 306
 irmãos-inimigos 244
 ironia 52, 312
 ironia dramática 312
 ironia verbal 312
 Israel 185, 189, 191, 196, 201, 202, 205, 210, 232, 237, 248, 260, 269, 309, 325, 327, 328, 335, 346, 347, 352, 353, 356, 357, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410
 israelita 189, 399, 408, 410, 411, 413, 433

J

javismo 400, 405, 406
 jBcrakôt 224, 226, 234, 235, 236, 237, 249
 jMegillah 325
 João Ferreira de Almeida 32, 41, 45, 69
 judaísmo 208, 233, 269, 319, 334, 336, 406, 411, 423, 424, 428, 429
 justo sofredor 244

K

Ketîb 42, 49
 Ketubîm 326

L

lacuna 177, 179
 lectio brevior 46, 58, 59, 60
 lectio difficilior 46, 59, 64
 lectiones 45

Leitmotiv (motivo condutor) 179, 242, 247, 264, 265, 271
 leitura diacrônica 82, 186
 leitura feminista 323, 350, 352, 353
 leitura fundamentalista 319
 leitura histórico-crítica 357
 leitura popular 343, 347, 357
 leitura sincrônica 81, 82, 174, 176, 186
 leitura sócio-antropológica 421, 433, 439
 leitura-busca 325, 327, 328, 333
 leitura-comentário 325
 lenda 192, 232, 336
 lenda cultural 193
 lenda de mártir 193
 lenda de santuário 193
 lenda pessoal 192
 lenda profética 193
 lenda sacerdotal 192
 levita 134, 400
 lição hipotética 59
 lineação 303
 lista enciclopédica 200, 212
 lista seletiva ou merística 313, 314
 literalismo 340, 341, 342
 Literatura Rabínica 325, 326, 327, 330, 333, 334, 335, 336, 337
 liturgia 27, 28, 232, 325, 327
 lógion 261, 262

M

macarismo 199
 macroestrutura 118, 125, 163, 353
 maldição 191, 194, 203, 204
 manuscrito 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 130, 152, 258, 266
 manuscritos do Mar Morto 50
 marxismo 375, 387, 432
 mǎshāl 198, 199, 218, 286, 303
 massorah 41, 43
 massoretas 40, 41
 material litúrgico 211

material parenético 211
 material tradicional 243, 247, 257, 258, 262
 materialismo cultural 397, 434
 Megillôt 326
 Mekilta 336
 merismo 153, 159, 313
 metáfora 205, 300, 424
 metátese 49
 método 23, 95, 156, 174, 186, 242, 256, 278, 289, 318, 353, 356, 357, 362, 363, 376, 377, 380, 381, 383, 396, 401, 412, 414, 416, 417, 419, 434, 435, 436, 437, 438, 453
 método comparativo 393
 método de gênero 351
 método histórico-crítico 323
 método positivista 380, 381
 método sócio-antropológico 438
 método sociológico 374, 378, 419, 437
 método targúmico 330
 microestrutura 118, 353
 Midrash 22, 39, 324, 330, 332, 333, 334, 335, 336
 Midrash Haggadah 335
 Midrash Halakah 335
 milagre de salvação marítima 219, 222, 234, 251
 Mishnah 327, 328
 modelo 96, 187, 358, 403, 404, 405, 408, 409, 411, 414, 420, 431, 437
 modo de produção 385, 386, 388, 390, 396, 417
 moldura 257, 263, 270, 271
 monocolon 301, 302
 moral familiar 212
 Motivgeschichte 242
 motivo 242, 244, 247, 455
 mudança consciente 50, 258, 266
 mudança de estilo 72, 75
 mudança de ordem teológica 269
 mudança inconsciente 47, 266
 mudança interpretativa 267
 mudança por razões teológicas 51
 mulher estéril curada 244

- N**
narrativa histórica 190
nível de leitura 27, 28, 29, 80
nível estrutural 96
novela 189, 190
Novo Testamento 22, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 53, 57, 129, 130, 131, 133, 134, 138, 139, 152, 156, 157, 188, 206, 211, 213, 226, 231, 234, 250, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 334, 339, 358, 359, 360, 413, 414, 415, 417, 421, 422, 423, 430, 432, 437
Novo Testamento - Tradução Oficial da CNBB 69
novos destinatários 71
Novum Testamentum Graece 42, 44, 53, 58, 130
- O**
obra 23, 84, 147, 160, 185, 247, 256, 264, 265, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 285, 289
omissão 58, 164, 260, 266
oração 27, 29, 204, 206, 218, 238, 264, 327, 328, 329, 338, 361
original 30, 31, 32, 38, 43, 45, 46, 52, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 70, 76, 94, 95, 129, 132, 148, 175, 178, 180, 196, 209, 231, 246, 261, 265, 266, 276, 321, 400, 402, 411, 417
oxímoro 313
- P**
palavra de desgraça 196, 197
palavra de salvação 197
palavra escrita 324, 325
palavra oral 324, 325
palavra rara 127, 137, 138
palavra repetida 127, 137, 139, 145, 157, 164
palavra-chave 310, 311
palavra-gancho 95, 262, 264
palavras raras 267
- papiro 43, 55, 59, 62
paráblepsis 48, 49
parábola 199, 208, 209, 210
paralelismo 120, 123, 163, 198, 303, 305, 306, 315
paralelismo antitético do gênero 313
paralelismo dos números 200
paronomásia 164
parte 273, 275, 280, 281, 282, 300, 301
patriarcado 351, 352
Paulo 77, 177, 213, 250, 414, 420, 422, 424, 429, 430
pedagogia libertadora 346
pensamento sociológico 367, 376
Pentateuco Samaritano 42, 50
perícopo 273
personagem 28, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 99, 105, 111, 122, 125, 177, 189, 190, 191, 200, 209, 222, 230, 234, 235, 236, 264, 265, 312, 343, 344, 422
perspectiva de conflito 396
perspectiva estrutural funcional 396
perspectiva sociológica 402, 416
pivô 308
plano 275, 276, 277, 279, 284, 285, 289
pleonasma 157, 158
poema didático 200
poesia 72, 85, 120, 163, 177, 188, 198, 300, 302, 303, 306
polêmica 233, 338, 339, 390, 408
poliptoto 157, 158
polissíndeto 157
Pontifícia Comissão Bíblica 435, 436, 438
positivismo 366, 374
práticas culturais 232
pregação missionária 230, 233, 238
presente histórico 148, 150, 156, 259
projeto de Deus 289, 343, 347
prosa 72, 177, 188
provérbio numérico 200
- Q**
Qabbalah 333
Qerê 42, 49
querigma 233, 238, 414
questão de gênero 351, 353
questão retórica 73, 199, 315
quiasmo 75, 95, 120, 123, 162, 163, 236, 305, 310, 313
- R**
racionalismo 363, 364, 434
realismo ingênuo 321
redação 38, 39, 80, 127, 224, 226, 242, 258, 264, 269, 337, 339
redação final 22, 174, 175, 284
redação original 40, 45
redacional 73, 179, 271, 455
Redaktionsgeschichte 256
referência bibliográfica 264
referências históricas e biográficas 260
refrão 302, 310, 311
relações de produção 385, 387, 388, 389
relato complementar 262
relato de exorcismo 286
relato de milagre 76, 123, 179, 182, 207, 218, 219, 222, 228, 233, 234, 286, 347
relato de vocação 207
repetição 70, 95, 157, 175, 176, 178, 181, 310, 380
ritmo binário 161
ruptura do diálogo 73
- S**
saga 189, 190, 191, 192, 193, 232
saga de um herói 191
saga de um lugar 192
saga de um povo 191
seção 273, 275, 280
sedarim 41
segmentação 84, 85, 86, 92, 94, 98, 115, 207, 303
semântica 80
seminomadismo 402, 406, 407
- semiótica 80
sentença de morte 195
sentença-tov 199
sentido cristoecêntrico 342
sentido derivado 133, 134
sentido espiritual 341
sentido literal 133, 134, 135, 341, 342
sentido psíquico ou moral 341
Septuaginta (LXX) 40, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 153, 219, 222, 223, 265, 266, 268, 269, 324, 330, 340
seqüência 75, 81, 82, 97, 99, 101, 102, 105, 106, 107, 110, 111, 115, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 140, 145, 146, 151, 163, 213, 261, 273, 303, 304, 305, 306, 307
Shema Israel 327, 329
Shemoneh Eshreh 328, 329
Sifra 336
Sifré Deuteronomio 336
Sifré Números 336
signo 25, 162, 163, 303, 304, 305, 306
signo lingüístico 24, 80
sincrônica 80, 81, 248
Sitz im Leben 186, 194, 206, 211, 230, 231, 232, 237, 238, 256, 257, 414, 415
Sitz in der Literatur 273, 275, 277
sociologia 352, 354, 366, 367, 368, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 390, 391, 392, 398, 399, 412, 415, 416, 419, 420, 424, 437, 438, 439, 440
solidariedade 345, 346, 347, 370, 404, 405, 412
solidariedade mecânica 370, 371, 393
solidariedade orgânica 370, 371, 393
stanza 302, 303, 311
subseção 273, 275
subtítulo 102, 265
sumário 73, 75, 180, 263, 270, 279, 283, 285, 289, 290
suspeita hermenêutica 351

- T**
Talmud 224, 234, 235, 325, 329, 332
Targum 22, 39, 48, 49, 330, 331, 332, 333, 334
tema 26, 27, 71, 74, 98, 177, 181, 228, 242, 245, 248, 249, 278, 293, 311
temor a YHWH 245
tempo 70, 72, 73, 74, 75, 81, 122
tempo terminal 72
tensão 119, 178, 190, 366
teologia 38, 46, 127, 129, 136, 177, 217, 228, 242, 256, 257, 258, 263, 322, 335, 350, 351, 353, 357, 363, 369, 405, 426, 436
teologia bíblica 357
teologia da retribuição 245, 246, 309
teologia dialética 414
terminologia 95, 96, 97, 150, 156, 186, 188, 204, 218, 242, 243, 273, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 300, 392
terra 359, 361, 374, 401, 403, 404, 406, 418
terraço 308
tese 245, 248
tetracolon 301
texto composto 175
Texto Massorético (TM) 40, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 132, 219, 223, 265, 266, 267, 301
texto unitário 175
textus receptus 57, 58
theorfa 341
tipo ideal 374, 384
tipologia 341
título 68, 69, 70, 71, 102, 118, 204, 260, 265, 276, 277, 282, 320, 354, 377, 397
tópoi 243, 245, 300, 453
Torah 41, 235, 269, 318, 325, 326, 327, 335
Torah Escrita 324
Torah Oral 324, 329
- torahcentrismo 269
totemismo 372, 397
tradição 41, 45, 52, 127, 129, 175, 186, 188, 189, 198, 208, 210, 242, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 256, 257, 258, 261, 264, 281, 319, 327, 329, 336, 338, 341, 360, 365, 370, 376, 382, 394, 400, 405, 409, 411, 412, 414, 415, 418
tradição bíblica 188, 405
tradição cristã 22, 228
tradição da história 206
tradição da palavra 208
tradição dos cantos 201
tradição histórica 189
tradição judaica 22, 224, 229, 234, 318, 324, 341
tradição jurídica 194
tradição oral 39, 175, 186, 191, 242, 262, 415
tradição profética 196
tradição rabínica 129, 335
tradição sapiencial 198, 212
tradicional 181
Traditionsgeschichte 242, 244
tradução 30, 31, 34, 44, 45, 69, 70, 89, 133, 140, 150, 265, 269, 321, 339, 349
Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB) 31, 32, 69, 134, 277
tradução formal 30, 31, 76
tradução funcional 31, 32
tradução interlinear 33, 34
tradução literal 154
tradução litúrgica 266
tradução-comentário 330, 333
trama 23, 119, 189, 243, 275
transposição 228
transposição de imagem 260
transposição de textos tradicionais 260
tribunal de justiça 232
tricolon 301, 302
- U**
Überlieferungsgeschichte 242
UBS Greek New Testament 42, 43, 44, 130
uncial 43
Urform 175
Urtext 175
- V**
variação no lastro 315
variante 39, 42, 43, 45, 46, 51, 53, 59, 61, 192, 195, 246, 304
- vocabulário consolidado 246
vocativo 71, 85, 89, 197
Vulgata 40, 45, 48, 49, 56, 57
- W**
wasif 202
- Y**
YHWH 131, 192, 196, 197, 203, 204, 205, 211, 221, 223, 227, 232, 234, 235, 236, 237, 247, 248, 249, 308, 315

Índice de Autores

A

Achtmeier 281, 284, 295, 484, 486,
487, 488, 489, 491
Aguiar e Silva 23, 35
Aguirre Monasterio 252, 277, 282,
295
Aland, B. 128, 165, 171
Aland, K. 40, 128, 165, 171
Alonso-Schökel 169, 196, 202, 231,
239
Alt 401, 402, 403, 441
Althusser 417, 441
Andersen 170
Aranda Pérez 337
Archer Jr. 168
Arenhoevel 189, 230, 231, 239
Arens 429, 430, 441, 454
Aron 370, 376, 381, 382, 383, 387,
389, 391, 392, 395, 400, 401, 403,
454
Auneau 206
Austin 135, 165
Avril 324, 325, 327, 329, 333, 334,
336

B

Balz 168, 360, 441
Bardy 342
Barr 325
Barthes 243, 253, 417, 418, 443
Barton 186, 239, 258
Bauer, J.B. 167
Bauer, W. 128, 165, 171
Begrich, J. 197
Belo 417, 418, 432, 441
Benko 431, 442

Berger, K. 188

Berger, P. 377, 419, 442
Beyreuther 168
Bietenhard 168
Binger 434, 442
Blass 152, 153, 158, 171, 177
Boff 441, 447
Born 167
Botterweck 132, 168
Bottomore 387, 442
Bravo 231, 239
Brenner 353
Briggs 169
Brisebois 176, 239, 295
Brown, F. 169
Brown, R.E. 252, 280, 296, 342, 343
Bruno 361, 362
Bühlmann 155
Bullinger 155, 157, 159, 165, 310, 316
Bultmann 206, 228, 235, 237, 248,
308, 357, 421
Buttrick 167
Buzzetti 33, 35

C

Caba 95, 165
Camacho 244, 253
Campanella 361
Carniti 202
Carraher 321
Carter 356, 384, 392, 395, 396, 397,
398, 402, 403, 405, 406, 410, 411,
413, 416, 433
Cartlidge 225
Cazelles 167
Chalcraft 358, 420, 442

- Charpentier 206, 213, 417, 442
 Chouraquí 251, 252
 Clements 398, 399, 409, 442
 Clévenot 417, 418, 442
 Clines 132, 166, 169
 Coats 189, 239, 296
 Coenen 168
 Cohn 382, 385, 442
 Coleman 320, 323
 Comte 366, 367, 368, 369, 374, 376,
 379, 383, 446
 Context Group 363, 431, 435, 436
 Conybeare 170
 Corsini 213
 Coser 419, 442
 Costacurta 250, 252
 Cowley 169
 Cunha 166
- D**
- Da Silva 8, 16, 350, 358, 411, 424,
 442
 Dahood 301
 Danker 171
 Davidson 170
 Davics 356, 392, 443
 De Margerie 343
 De Oliveira 350, 358, 443
 De Ste. Croix 433, 443
 Debrunner 152, 153, 158, 165, 171
 Descartes 363, 364, 365, 368, 443
 Dibelius 186
 Díez Macho 333, 334, 336
 Driver 169
 Droge 231, 239
 Dungan 225
 Durkheim 366, 370, 371, 372, 373,
 374, 376, 377, 378, 379, 380, 382,
 383, 384, 392, 393, 396, 397, 410,
 434, 440, 443, 444
- E**
- Egger 33, 35, 65, 92, 97, 176, 180,
 255, 266, 275, 315
 Elliger 40
- Elliot 414, 415, 416, 419, 420, 423,
 424, 425, 431, 432, 443
 Ellul 213
 Escalle 95, 166
 Escande 95, 166
 Eskenazi 356, 443
 Esler 424, 425, 432, 443
 Even-Shoshan 169
- F**
- Fernandes 367, 386, 387, 389, 441,
 443
 Ferreira 32, 41, 45, 69, 354, 358, 444
 Festinger 419, 444
 Feuillet 167
 Fialho Rocha 354
 Fitzmyer 252, 280, 296, 342, 343,
 437, 438, 439, 444
 Fohrer 189, 194, 196, 198, 202, 232,
 240
 Forbes 170
 Freedman 167, 186, 231, 239, 258,
 281, 295
 Frick 410, 444
 Fried 409, 444
 Friedrich 129, 166, 168
 Fritz 409, 444
 Fuller 210
 Funk 77, 152, 153, 158, 165, 171
- G**
- Gager 418, 419, 432
 Galileu 361, 362, 368, 444, 448
 Garavelli 243, 252
 García Martínez 337
 Gargano 343
 Gebran 390, 444
 Geden 171
 Geiger 391, 446
 George Stock 170
 Geraldí 35
 Giddens 384, 444
 Gilbert 343
 Gingrich 171
 Ginsburg 312
- Girlanda 167
 Giroud 95, 166
 Glasser 312
 Gnika 228, 252, 272, 277, 278, 279,
 284, 296, 499
 Gnuse 433, 474
 Gonzalez Echegaray 38
 Gonzalez Lamadrid 190, 194, 273
 Goodrick 207
 Goppelt 223, 260
 Gössmann 384
 Gottwald 357, 386, 398, 402, 406,
 436, 437, 438, 439, 440, 474
 Gougues 206
 Grant 431, 432, 462, 463, 474
 Grech 257, 258
 Guerra Gomes 172
 Gunkel 185, 186, 229, 231, 403, 413
- H**
- Hadden 319, 320
 Hallel 327, 328
 Hanson 360, 411, 431, 445
 Harrington 280
 Harrington, D. J. 252, 280, 296
 Harris 168
 Hatch 131, 189, 193
 Hegel 366, 384, 465
 Hengel 431, 432, 451, 466
 Herr 355
 Hobsbawm 387, 466
 Hole 320, 340, 344
 Holmberg 420, 439, 466
 Humpreys 325
 Hurtado 375
- I**
- Ianni 387, 466
 Ilari 35
- J**
- Jay 172
 Jenni 132, 168
 Jeremiah 197, 244, 250, 252, 431, 445,
 478
- Johnson 377, 397, 445
 Jöüon 169
- K**
- Kant 364, 365, 445
 Kautzsch 169
 Kee 419, 420, 421, 446
 Ketterer 336
 Kippenberg 411, 412, 446
 Kirst 169
 Kittel 129, 166, 168
 Kohlenberger 171
 König 155
 Koyré 362, 446
 Krašovec 159, 166
 Kurz 441, 446
- L**
- Laburthe-Tolra 392, 446
 Lacan 417, 446
 Lacerda 391, 446
 Lacueva 155, 157, 159, 165, 310, 316
 Laffey 354
 Lambdin 169
 Lane 223, 253, 277, 279, 293, 296
 Lara 361, 363, 364, 365, 366, 368,
 446
 Lasor 166, 172
 Le Déaut 253, 265, 296, 330, 334,
 336
 Lemche 405, 409, 446
 Lenhardt 324, 325, 327, 329, 333,
 334, 336
 Léon-Dufour 167
 Lévêque 198
 Limentani 337
 Lisowsky 169
 Louw 128, 133, 134, 147, 166, 171
 Löwy 374, 375, 379, 380, 381, 435,
 446
 Luciani 362, 448
- M**
- MacDonald 425, 447
 Mainville 44, 65, 258, 296

Malherbe 431, 432, 447
Malina 421, 422, 423, 431, 432, 447
Malinowski 395, 440, 447
Mandelkern 169
Mannucci 38
Martins 367, 368, 370, 378, 440, 441, 447
Marx 375, 376, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 396, 397, 409, 417, 434, 440, 441, 444, 445, 446, 447, 448
Marxsen 257, 296
Masini 27, 35
Mateos 149, 150, 151, 166, 172, 244, 253
McLellan 387, 448
Mecks 424, 432, 448
Mendenhall 403, 404, 405, 406, 410, 448
Merk 44
Merton 376, 377
Mesters 350
Metzger 65
Meyers 354, 356, 384, 392, 397, 398, 403, 405, 406, 410, 411, 413, 433
Monloubou 198, 202, 239
Mosconi 350
Moulton 171
Mounce 172
Moxnes 425, 432, 448
Munk 337
Murphy 252, 280, 296, 342, 343
Myers 253, 271, 286, 296, 425, 426, 427, 448

N

Nestle 39, 40
Neusner 423, 448
Neyrey 360, 421, 422, 430, 431, 432, 447, 448
Nida 128, 133, 134, 147, 166, 171
Nolli 152, 158, 166
Noth 401, 402, 403, 448

O

O'Rourke 431, 442
Overholt 396, 411, 448
Overman 427, 428, 429, 448

P

Pagani 362, 448
Panier 95, 166
Perelman 243, 253
Pérez 333, 334, 336, 337
Pérez Fernandez 337
Pesch 238, 239, 253, 289, 296
Pirot 342
Pisano 65, 170
Pontificia Comissão Bíblica 435, 436, 438, 449
Prigent 213
Prince 245, 253
Purdue 413, 449

R

Rad 240
Radcliffe-Brown 395, 440
Rahlf's 40
Ravasi 167, 202, 244
Redpath 131, 166, 170
Reimer 354
Remaud 336
Richards 356, 443
Rienecker 172
Ringgren 132, 168
Rocha 82, 354
Rodriguez Carmona 252, 277, 282, 285, 295
Rogers 172
Rohrbaugh 358, 360, 361, 420, 422, 431, 447, 449
Rossano 167
Roth 332, 337
Rothkoff 332, 337
Rudolph 40, 357

S

Sacconi 166
Scherer 155

Schmidt 194
Schneider, G. 168, 360, 441
Schneiders 343
Schnelle 176, 240, 253, 297
Schottroff 432, 449
Schreiber 420, 449
Schreiner 189, 194, 196, 198, 206, 239, 240, 254, 296, 297
Schüssler-Fiorenza 189, 194, 196, 239, 253, 296, 354
Scott 44, 65
Sed-Rajna 332, 337
Segalla 257, 258
Sellin 189, 194, 196, 198, 202, 232, 240
Service 405, 449
Shema 327, 329
Shupe 319, 320
Sicre 196, 232, 240, 409, 449
Simian-Yofre 218, 246, 253, 296, 343
Simonetti 343
Smith 167, 172, 369, 397, 449
Smitmans 240, 253, 296
Soulén 186, 240, 243, 244, 253, 296
Stambaugh 431, 432, 449
Stauffer 166
Steck 176, 240, 253, 296
Stegemann 432, 449
Stenger 77, 85, 89, 96, 97, 119, 167, 184, 186, 240, 244, 253, 296
Storniolo 202
Strecker 176, 240, 253, 297
Suaiden 8, 16, 323, 350
Swanson 171

T

Talcott Parsons 376, 377, 440
Taylor 167, 171, 172

Terra 440, 449
Terry 253, 275, 297
Theissen 376, 413, 414, 415, 416, 417, 432, 434, 435, 449
Thiel 402, 450
Tönnies 393, 450
Tov 52, 65, 170, 199, 254, 265, 297
Trebolle Barrera 38, 65, 240, 254, 337, 343

V

Vanni 213
Vermès 210
Verreira Vaz 354
Veuerbach 375
Vilchez Líndez 198, 240

W

Walke 168, 169
Warnier 392, 446
Watson 167, 300, 301, 302, 303, 310, 316, 424, 425, 450
Weber, M. 382, 385, 419, 450
Weber, R. 40
Weiser 240, 286
Westermann 132, 168
Wigoder 332, 337
Wilson 411, 423, 450
Wright 387, 450
Würthein 170

Z

Zenger 240, 254, 297
Zerwick 167, 172
Zimmermann 206, 210, 232, 240, 256, 258, 297

Sumário

Apresentação	7
Introdução	11
Uma alegoria: a história do Zeca	19
Capítulo 1: “LER É MAIS IMPORTANTE QUE ESTUDAR”	21
1. Como assim... “ler é mais importante que estudar”?!	22
2. Precisamos aprender a ler	23
3. Mas... o que é mesmo um texto?	23
4. O texto, da produção à leitura	25
5. Vários níveis de leitura da Sagrada Escritura	26
6. Tradução e uso de traduções	30
7. Um exemplo	33
8. Bibliografia	35
Capítulo 2: ENTRANDO EM CONTATO COM O TEXTO “ORIGINAL”	37
1. Texto “original”?	38
2. Uma edição diferente da Bíblia: a edição crítica	38
3. Trabalhando com uma edição crítica	40
3.1. <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)</i>	40
3.2. <i>UBS Greek New Testament</i> <i>e Novum Testamentum Graece</i>	42
4. Últimas considerações prévias	44
5. Crítica Textual	45
5.1. Crítica Textual do Antigo Testamento	47
5.1.1. Mudanças inconscientes	47
a) Erro de ouvido	47
b) Haplografia	48
c) Ditografia	48
d) Paráblepsis	48
e) Metátese	49
f) Confusão de Letras	49

5.1.2. Mudanças conscientes	50
a) Glosa	50
b) Mudanças por razões teológicas	51
5.2. Crítica textual do Novo Testamento	53
6. Um exemplo	58
7. Exercícios	64
8. Bibliografia	65

Capítulo 3: DELIMITAÇÃO DO TEXTO

1. Os limites do texto	68
2. Critérios para a delimitação do texto	70
2.1. Elementos que indicam um novo início	70
a) Tempo e espaço	70
b) Actantes ou personagens	70
c) Argumento	71
d) Anúncio de tema	71
e) Título	71
f) Vocativo e/ou novos destinatários	71
g) Introdução ao discurso	71
h) Mudança de estilo	72
2.2. Elementos que indicam o término	72
a) Actantes ou personagens	72
b) Espaço	72
c) Tempo	72
d) Ação ou função do tipo partida	73
e) Ação ou função terminal	73
f) Ruptura do diálogo	73
g) Comentário	73
h) Sumário	73
2.3. Elementos que aparecem ao longo do texto	74
a) Ação	74
b) Campo semântico	74
c) Intercalação	74
d) Inclusão	74
e) Quiasmo	75
3. Um exemplo	75
4. Exercícios	76
5. Bibliografia	77

Capítulo 4: DUAS CATEGORIAS BÁSICAS DA SEMIÓTICA

1. Semiótica	80
2. Sincronia e Diacronia	80
3. Bibliografia	82

Capítulo 5: LEITURAS SOB O ASPECTO SINCRÔNICO

1. É necessário desmontar o texto	84
2. Segmentação do texto	84
2.1. Um exemplo	86
2.2. Exercícios	94
3. Estruturação do texto e análise da estrutura literária	94
3.1. Estrutura literária e estruturalismo	94
3.2. “Níveis” estruturais?	96
3.3. Um exemplo	97
3.3.1. O procedimento de estruturação de um texto	98
3.3.2. Análise da macroestrutura	118
a) Os sujeitos e suas ações	119
b) Os pares de opostos	122
c) O foco da atenção	124
d) Concluindo a análise da macroestrutura	125
3.4. Exercícios	126
4. Análise Linguística	126
5. Análise Lexicográfica	127
5.1. Um exemplo	128
5.1.1. Estudo do vocabulário e de sua significação na Bíblia	128
a) ἐπετίμησεν [<i>repreendeu</i>]	128
b) σιῶπα [<i>fica quieto!</i>]	133
c) πεφίμωσο [<i>fica amordaçado!</i>]	134
d) ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιῶπα, πεφίμωσο [<i>repreendeu ao vento e disse ao mar:</i> “ <i>Fica quieto! Fica amordaçado!</i> ”]	135
5.1.2. Palavras raras e <i>hapax legόμενα</i>	137
5.1.3. Palavras repetidas	139
5.2. Exercícios	146
6. Análise Sintática	146
6.1. Um exemplo	148
6.2. Exercícios	154
7. Análise Estilística	155
7.1. Um exemplo	156
a) Polissíndeto e assíndeto	157
b) Poliptoto	157
c) Pleonasma	158
d) Merismo	159
e) Duplo passo ou dualidade	160
f) Ritmo binário	161
g) Quiasmo	162
h) Paralelismo	163

i) Elipse	163	2.2. Um exemplo	178
j) Paronomásia	164	a) Duplicações e repetições que incomodam	178
k) Hipérbole	164	b) Tensões e contradições evidentes	179
7.2. Exercícios	165	c) Fraturas e lacunas na estrutura da frase e no desenvolvimento da ação	179
8. Bibliografia	165	d) Elementos atípicos em relação a um determinado gênero literário	179
9. Indicações bibliográficas complementares	167	2.3. Uma observação importante	184
9.1. Dicionários enciclopédicos para o Antigo e o Novo Testamentos	167	2.4. Exercícios	185
9.1.1. Dicionários enciclopédicos para o Antigo Testamento:	168	3. Crítica dos Gêneros Literários	185
9.1.2. Dicionários enciclopédicos para o Novo Testamento:	168	3.1. Gêneros Literários Bíblicos	187
9.2. Bíblia Hebraica	169	3.2. Antigo Testamento	189
9.2.1. Dicionários	169	3.2.1. A tradição histórica	189
9.2.2. Concordâncias	169	A) Novela	189
9.2.3. Gramáticas	169	B) Narrativa histórica	190
9.2.4. Estatísticas	170	C) Saga	190
9.2.5. Análises filológicas	170	a) Saga de uma tribo ou de um povo	191
9.2.6. Crítica textual e história do texto	170	b) Saga de um herói	191
9.3. Septuaginta	170	c) Saga de um lugar	192
9.3.1. Concordâncias	170	D) Lenda	192
9.3.2. Gramáticas	170	a) Lenda pessoal	192
9.4. Novo Testamento	171	b) Lenda de santuário	193
9.4.1. Dicionários	171	c) Lenda cultural	193
9.4.2. Concordâncias	171	3.2.2. A tradição jurídica	194
9.4.3. Gramáticas	171	a) O chamado “direito apodítico”	194
9.4.4. Estatísticas	172	b) O chamado “direito casuístico”	195
9.4.5. Análises filológicas	172	3.2.3. A tradição profética	196
Capítulo 6: LEITURAS SOB O ASPECTO DIACRÔNICO - 1	173	a) Palavra de desgraça (ou de juízo)	196
Crítica Literária, Crítica dos Gêneros Literários e <i>Sitz im Leben</i> ...	173	b) Palavra de salvação	197
1. Um outro tipo de leitura	174	c) Relato de ação simbólica	197
2. A Crítica Literária	174	3.2.4. A tradição sapiencial	198
2.1. Critérios para a Crítica Literária	176	A) <i>Māshāl</i> (provérbio breve)	198
a) Duplicações e repetições que incomodam	176	a) Paralelismo	198
b) Tensões e contradições evidentes	176	b) Formas valorativas	199
c) Fraturas e lacunas na estrutura da frase e no desenvolvimento da ação	177	c) Questão retórica	199
d) Elementos atípicos em relação a um determinado gênero literário	177	B) Formas compostas	199
e) Dados contraditórios	177	a) Poema didático	200
f) Linguagens e estilos diversos ocorrendo em um mesmo trecho	177	b) Lista enciclopédica	200
g) Contradições surpreendentes no conteúdo	177	c) Provérbio numérico	200
		3.2.5. A Tradição dos Cantos	201
		A) Cantos da vida cotidiana	201
		a) Cantos de guerra	201
		b) Cantos de amor	201

B) Cantos cultuais	202	2. Critérios para a Crítica da Tradição ou ...	243
a) Um esquema geral		o Material Tradicional: os “tópoi”	244
de classificação dos salmos	202	a) Motivo	244
b) Família hínica	203	b) Imagem	245
c) Família dos salmos de súplica	204	c) Tema e tese	245
d) Família dos salmos de confiança		d) Concepção	245
e de ação de graças	205	e) Esquema tradicional	246
3.3. Novo Testamento	206	f) Fórmula fixa e vocabulário consolidado	246
3.3.1. Evangelhos	206	3. Algumas dicas práticas	246
A) A tradição da história	206	4. Um exemplo	247
a) Relatos de milagre	207	a) Tema: o senhorio de YHWH / tese:	
b) Relatos de vocação	207	Jesus partilha do senhorio de YHWH	248
c) Controvérsias	208	b) Esquema tradicional: a fé vence o medo	249
B) A tradição da palavra	208	5. Exercícios	252
a) Comparações, parábolas,		6. Bibliografia	252
alegorias e fábulas	208		
b) Ditos proféticos	210	Capítulo 8: LEITURAS SOB O ASPECTO DIACRÔNICO - 3	255
c) Ditos “eu”	210	Crítica da Redação	255
3.3.2. Epístolas	210	1. Crítica (ou história) da redação	256
A) Material litúrgico	211	1.1. O expediente redacional dos hagiógrafos	256
a) Hinos	211	1.2. Critérios para a crítica da redação	258
b) Confissões de fé	211	a) Correções estilísticas, gramaticais ou lingüísticas	259
B) Material parenético	211	b) Explicações	259
a) Catálogos de vícios e de virtudes	212	c) Omissões	260
b) Moral familiar	212	d) Transposições de uma imagem	260
c) Catálogos de deveres	212	e) Transposições de textos tradicionais	260
3.3.3. Apocalipse de João	213	f) Deslocamentos ou inversões	261
As cartas às sete Igrejas	213	g) Acréscimos de outros textos da tradição	
3.4. Um exemplo	213	e de ditos errantes	261
3.5. Exercícios	229	h) Inserções de ditos tradicionais	262
4. Sitz im Leben (Situação ou contexto vital)	229	i) Acréscimos de relatos complementares	262
4.1. <i>Sitze im Leben</i> no Antigo e no Novo Testamentos	231	j) Abreviações da fonte	262
a) Liturgia e culto	232	k) Composição com “palavra-gancho”	262
b) Tribunal de justiça	232	l) Conexões hermenêuticas de textos independentes	262
c) Catequese e instrução de discípulos	233	m) Sumários	263
d) Pregação missionária da Igreja primitiva	233	n) Indicações geográficas e topográficas	263
e) Polêmica e apologia	233	o) Cumprimentos do Antigo Testamento	264
4.2. Um exemplo	234	p) Referências bibliográficas	264
4.3. Exercícios	238	q) <i>Leitomotive</i> (motivos condutores)	264
5. Bibliografia	239	r) Títulos e subtítulos	265
Capítulo 7: LEITURAS SOB O ASPECTO DIACRÔNICO - 2	241	1.3. Expediente redacional também na LXX	265
Crítica da Tradição	241	a) Adições	266
1. Mais uma vez, o problema da terminologia	242	b) Omissões	266
		c) Mudanças interpretativas	267

d) Substituições de palavras raras (e <i>hapax legómena</i>) por palavras comuns	267	j) Hipérbole	313
e) Adaptações e atualizações midráshicas	268	k) Merismo	313
f) Atualizações históricas	268	l) Hendíadis	314
g) Mudanças de ordem teológica	269	m) Fórmula quebrada	314
1.4. Um exemplo	269	n) <i>Enjambment</i>	314
1.5. Exercícios	272	o) Identificação tardia	315
2. <i>Sitz in der Literatur</i> (colocação literária)	272	p) Questão retórica	315
2.1. O problema da terminologia... ainda uma vez!	273	q) Variação no lastro	315
2.2. Contexto, plano e escopo	275	5. Exercícios	316
2.3. Um exemplo	276	6. Bibliografia	316
a) O escopo	276		
b) O plano	277		
c) O contexto próximo ou imediato	285		
d) O contexto remoto	289		
2.4. Exercícios	295		
3. Bibliografia	295		
Capítulo 9: NOÇÕES DE POÉTICA HEBRAICA BÍBLICA	299	Capítulo 10: OUTRAS LEITURAS	317
1. “Hoje a poesia veio ao meu encontro...”	300	1. A Sagrada Escritura tem setenta faces	318
2. De novo... problemas com a terminologia!	300	2. Leitura fundamentalista	319
3. Paralelismo	303	2.1. O fundamentalismo	319
3.1. Signo e seqüência	304	2.2. Fundamentalismo e Bíblia	320
a) Paralelismo (congruência própria)	305	2.3. Bibliografia	323
b) Quiasmo (congruência reflexiva)	305	3. Leituras baseadas em uma tradição	324
c) Anticongruência própria	305	3.1. Leitura judaica (<i>Vitório Maximino Cipriani</i>)	324
d) Anticongruência reflexiva (quiástica)	306	3.1.1. Liturgia: lendo o texto da Escritura	325
3.2. Exercícios	306	a) A leitura solene e contínua no ofício sinagoga... ..	325
3.3. Alguns casos especiais	307	b) A leitura de textos escolhidos como prolongamento do ofício	327
a) Escada	308	c) A leitura de textos escolhidos para preparar a oração	328
b) Pivô	308	d) Textos escolhidos que integram a oração	329
c) Terraço (cascata)	308	3.1.2. Leitura-comentário	330
d) Aba-monoclon	308	a) O método targúmico	330
3.4. Exercícios	308	b) Os rabinos comentam a Escritura	332
4. Procedimentos Poéticos	310	3.1.3. Leitura-busca (<i>Midrash</i>)	333
a) Repetição	310	a) <i>Targum</i> e <i>Midrash</i>	333
b) Inclusão	311	b) O <i>Midrash</i> cumpre a Escritura	334
c) Palavra-chave	311	c) <i>Midrash Haggadah</i> e <i>Midrash Halakah</i>	335
d) Refrão	311	3.1.4.- Bibliografia	336
e) Alusão	311	3.2. Leitura patrística (<i>Domingos Zamagna</i>)	337
f) Elipse	312	3.2.1. Os primeiros passos	338
g) Ironia	312	3.2.2. As duas grandes linhas	340
h) Oxímoro	313	a) A escola alexandrina	340
i) Abstrato por concreto	313	b) A escola antioquena	341
		c) Em busca de um equilíbrio	342
		3.2.3. Bibliografia	342
		4. Leituras contextuais	343
		4.1. Leitura popular (<i>Sônia de Fátima Bataglin</i>)	343

4.1.1. Fazer uma leitura do texto: Somos bons hermeneutas?	344
4.1.2. A comunidade é eterna aprendiz da integração: realidade atual e texto bíblico	345
4.1.3. Uma leitura popular de Mc 4,35-41	347
4.1.4. Bibliografia	350
4.2. Leitura feminista (<i>Silvana Suaiden</i>)	350
4.2.1. A “ <i>questão de gênero</i> ” e a suspeita hermenêutica ...	351
4.2.2. Bibliografia	353
Capítulo 11: <i>Leitura Sócio-Antropológica (Airton José da Silva)</i>	355
1. Por que uma leitura Sócio-Antropológica da Bíblia?	356
2. Origem e características do discurso sociológico	361
2.1. O homem torna-se a medida de seu mundo	361
2.2. A sociologia, ciência da sociedade e de suas instituições ..	366
2.3. A sociologia funcionalista	376
2.4. A sociologia compreensiva	381
2.5. A sociologia marxista	385
3. Origem e características do discurso antropológico	391
4. A Bíblia e a leitura Sócio-Antropológica	397
4.1. Israel e a Bíblia Hebraica	397
4.2. O cristianismo primitivo e o Novo Testamento	413
5. Algumas dificuldades da leitura Sócio-Antropológica	433
6. Bibliografia	441
Que fim levou o Zeca?	451
À guisa de conclusão	453
Índice analítico de citações	457
Índice temático	501
Índice de autores	511

Mas a pergunta que o eunuco faz a Filipe continua válida e aguarda sempre uma nova resposta: “Como posso, eu também, interpretar o que leio, se ninguém me ensina um método para fazê-lo? Gosto das interpretações que leio nos comentários, e considero-as válidas, mas... e se eu quiser chegar às minhas próprias conclusões, qual caminho devo seguir? Quais passos devo dar?”.

Este livro nasceu e amadureceu no contato direto do autor com os estudantes de pós-graduação em Estudos Bíblicos. Esta *Metodologia de exegese bíblica* transforma-se, assim, em uma grande sala de aula, cujas portas o autor abre para seus leitores e os convida a se assentar com seus alunos e a participar de suas lições. Outros professores também se farão presentes e discorrerão sobre outros métodos de leitura bíblica (judaica, patrística, feminista, popular, socioantropológica), mostrando que não há nenhum método tão eficaz e perfeito a ponto de sozinho substituir os demais.

O presente livro, portanto, quer provocar quem o lê: “Torna-te, tu também, um leitor ativo da Palavra de Deus!”.



BÍBLIA E HISTÓRIA

A coleção *Bíblia e História* é um eficiente instrumento de ajuda para o estudo bíblico. Seu objetivo é o alcance de um maior conhecimento dos contextos cultural, político e socioeconômico dos textos bíblicos, dos autores e leitores originais. É necessário descobrir primeiro o provável sentido original de um texto antigo para, depois, poder atualizar sua mensagem. Com esta coleção, a editora Paulinas dirige-se a professores e estudantes envolvidos no estudo da Bíblia. Assessorada pelo biblista Matthias Grenzer, a coleção *Bíblia e História* interessará também àqueles que desejam conhecer melhor história e literatura antigas ou estão em busca de uma fé mais bíblica.



Cássio Murilo Dias da Silva nasceu em Jundiaí (SP) em 3 de julho de 1962. É mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Entre 1993 e 2000, lecionou Metodologia Bíblica no curso de pós-graduação em Estudos Bíblicos, na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo. Desde 1998 presta assessoria bíblica à editora Paulinas. Atualmente realiza pesquisas para a obtenção do doutorado no Instituto Bíblico de Roma.



ISBN 85-356-0643-2



9 788535 606430