

HISTÓRIA DA LEITURA E HISTÓRIA DA RECEPÇÃO DA BÍBLIA

Antonio Paulo Benatte*

Resumo

O artigo discorre sobre a importância da história da leitura para a história da recepção da Bíblia e destaca as afinidades e semelhanças entre os dois projetos historiográficos.

Palavras-chave: Historiografia, história da leitura, história da recepção da Bíblia.

Abstract

The article describes the importance of the history of reading to the history of reception of the Bible and it highlights the likeness and similarities between the two historiographic projects.

Keywords: Historiography, history of reading, history of reception of the Bible.

A historiografia religiosa contemporânea integra em seu questionário interrogações vindas da geografia, da sociologia, da ciência política, da antropologia, da economia, enfim, das ciências sociais como um todo. Na medida em que incorporar efetivamente — como vem acontecendo nos últimos anos — os aportes da teoria literária, da lingüística, da história da leitura, da história da literatura e da teoria da recepção, seu campo de estudos tende a expandir-se e tornar-se ainda mais complexo.

* Doutor em História pela Universidade de Estadual de Campinas (Unicamp). Integrante do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã. Endereço eletrônico: apbenatti@ibest.com.br.

Uma aliança particularmente produtiva pode ser construída entre a história da leitura e a história da recepção da Bíblia. Os críticos literários e os historiadores da leitura têm insistido “em que o significado de um livro não está determinado em suas páginas; é construído por seus leitores”.¹ Essa afirmação de Robert Darnton faz eco ao postulado de Judith Kovacs e Christopher Rowland de que “o que os leitores pensam ser o significado da Bíblia é tão importante, é tão interessante quanto o seu significado original”.² A recepção, é claro, não pressupõe necessariamente a leitura — pensemos, por exemplo, nas gerações e gerações de cristãos analfabetos do primeiro século aos dias de hoje —; mas a leitura, quando ocorre, é um fator determinante da recepção e mesmo os analfabetos, não raro, ouviram a leitura coletiva em voz alta ou a citação habitual dos textos sagrados disseminados pela cultura oral.

O que faz da Bíblia um livro contemporâneo de todas as épocas não é apenas a beleza de sua poesia, a sabedoria de seus pensamentos, a riqueza de seus mitos ou de sua metafísica, nem o valor instrutivo de suas narrativas ou o mistério singularmente novo e antigo de seu estilo límpido; o que faz dela um livro sempre contemporâneo é, sem dúvida, a possibilidade praticamente infinita de sua atualização. O processo de atualização opera essencialmente por analogia: a multidão dos pecados de Israel é, de certa forma, a multidão de nossos próprios pecados; o mal que grassa nas sociedades dos primeiros cristãos assemelha-se em muito às estruturas malignas de nossas sociedades contemporâneas; a promessa profética de redenção fala ainda aos corações porque o mundo continua, essencialmente, um mundo sem coração.

De um ponto de vista laico, os livros da Bíblia poderiam ser considerados clássicos. “Clássico”, na definição de Jorge Luis Borges, “é aquele livro que uma nação ou um grupo de nações ou o longo tempo decidiram ler como se em suas páginas tudo fosse deliberado, fatal, profundo como o cosmo e capaz de interpretações sem termo”.³ Ainda segundo o escritor argentino, “clássico não é um livro [...] que possui necessariamente tais ou quais méritos; é um livro que as gerações dos homens, urgidos por razões diversas, lêem com prévio fervor e com uma misteriosa

¹ DARNTON, R. História da leitura. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 226.

² Apud MILTON, A. L. História da recepção da Bíblia: novos enfoques na pesquisa britânica. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã* 1.2, 2005 (www.oracula.com.br), p. 86.

³ BORGES, J. L. Sobre os clássicos. In: *Nova antologia pessoal*. Trad. Rolando Roque da Silva. 2 ed. São Paulo: Difel, 1986, p. 205.

lealdade”.⁴ Precisamente, a Bíblia é um desses livros, o principal da civilização do ocidente e, enquanto tal, tem permitido historicamente uma série ilimitada de interpretações.

Para a teoria literária, a Bíblia é o arquétipo do texto canônico, tal como o define Frank Kermode. Canônicos são “aqueles textos que têm gradualmente se revelado multidimensionais e omnisignificantes”; textos “que produziram uma plenitude de significados e interpretações, sendo que somente uma pequena porcentagem deles se faz presente numa única leitura”.⁵ Como resume David Harlan,

Textos canônicos têm “qualidades não detectáveis exceto num momento apropriado no futuro”. Eles geram novos modos de ver coisas velhas, e novas coisas que nunca vimos antes. Não importa o quão sub-repticiamente ou o quão radicalmente mudemos nossa abordagem em relação a eles, eles sempre responderão com algo novo; não importa quantas vezes nós os reinterpretamos, eles sempre tem algo iluminador a dizer-nos. Sua própria indeterminação demonstra que eles jamais podem ser exauridos.⁶

A história da recepção, sob pena de ficar sem objeto, não pode despir o texto de seus significados acumulados ao longo do tempo, posto que é precisamente a historicização desse acúmulo de significações que constitui o seu principal objetivo. É necessário considerar, numa perspectiva bastante próxima da hermenêutica gadameriana, que o texto cresceu e foi transmitido historicamente. Compreender um texto é compreender sua história efetiva, individualizando as camadas de interpretação que lhe foram superpostas durante o espaço de tempo entre sua produção e suas sucessivas recepções. Segundo Gadamer, “o texto não pode nunca ser separado das interpretações através das quais ele chegou a nós, interpretações que agora ‘constituem a realidade histórica de seu ser’”.⁷ Em suma, o *ser* do texto é inseparável de seu *dever*.

Guardadas todas as diferenças entre a hermenêutica e o pós-estruturalismo, essa é também um pouco a perspectiva de Michel Foucault. Para Foucault, uma forma específica do texto — o livro

⁴ Idem, p. 206.

⁵ Citado por HARLAN, D. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, M. e GIMENES, R. (orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000, p. 43.

⁶ Idem.

⁷ Ibidem, p. 27.

—, uma vez posta em circulação, é enredada numa rede complexa e historicamente mutante de discursos que produzem e reproduzem seus duplos, suas repetições, seus comentários, todo um “formigamento” discursivo sem o qual o texto não chegaria até nós, e que é inseparável dele:

Um livro é produzido, evento minúsculo, pequeno objeto manejável. A partir daí, é aprisionado num jogo contínuo de repetições; seus duplos, a sua volta e bem longe dele, formigam; cada leitura atribui-lhe, por um momento, um corpo impalpável e único; fragmentos de si próprio circulam como sendo sua totalidade, passando por contê-lo quase todo e nos quais acontece-lhe, finalmente, encontrar abrigo; os comentários desdobram-no, outros discursos no qual enfim ele mesmo deve aparecer, confessar o que se recusou a dizer, libertar-se daquilo que, ruidosamente, fingia ser. A reedição numa outra época, num outro lugar, ainda é um desses duplos: nem um completo engodo, nem uma completa identidade consigo mesmo.⁸

A partir das posições de Gadamer e de Foucault, poder-se-ia dizer que é no processo de sua transmissão cultural que um texto ou um livro adquire sua identidade e sua diferença em relação a si mesmo. Pretendê-lo de outro modo seria transformar o texto num objeto a-histórico, natural e transparente. Os livros, como os homens, não permanecem os mesmos: eles mudam com as diferentes perspectivas históricas – a leitura dos textos tem, ela própria, uma historicidade, a *historicidade da recepção*. O que Borges diz do indivíduo leitor poder-se-ia aplicar à história da leitura: as gerações *simplesmente* não lêem com os mesmo olhos.⁹ Mas compreender e explicar esse “simplesmente” torna-se uma tarefa muito complexa. É o que tentam a história da leitura e a história da recepção. Para ambos os projetos historiográficos, a história de um texto é a história de seus significados, ou melhor, dos sentidos que lhe foram historicamente atribuídos: os sentidos não são inerentes ao texto no modo de sua produção, de sua escritura, mas contingentes conforme os modos de sua recepção, de suas leituras.

Em sentido lato, a história da recepção pode ser definida como a história das apropriações e das interpretações sucessivas de um patrimônio cultural qualquer legado pela tradição num curso de longa ou muito longa duração. Em sentido estrito, a originalidade, singularidade e especificidade das recepções dos textos bíblicos — recepções consideradas isoladamente ou em série —

⁸ FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. VII.

⁹ Apud CHARTIER, R. *Cultura escrita, literatura e história*. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: ARTMED, 2001, p. XI.

constituem o objeto da história da recepção da Bíblia. O campo é muito mais amplo do que pode parecer à primeira vista. Como consequência dos impactos do pós-modernismo na historiografia, na teologia e nos estudos bíblicos em geral, a história da recepção da Bíblia, como sintetiza L. Alexander Milton,

toma em conta não só as interpretações de teólogos, mas também abrange o tratamento de textos e de temas bíblicos na literatura, na música, na poesia, nas artes plásticas e em filmes. [...] A história da recepção é uma disciplina inclusiva e não quer excluir nenhum meio como possibilidade de interpretação bíblica. Isso quer dizer que a teologia popular [...] pode ter o mesmo peso que a teologia de Agostinho ou de Lutero. A história da recepção trata da entrada de idéias teológicas na cultura geral [...] para mostrar que a Bíblia, como portadora de cultura, tem efeitos mais abrangentes do que a própria teologia admite. Por isso, essa disciplina tem como designação alternativa “história dos efeitos”.¹⁰

No campo mais vasto dos estudos bíblicos, a história da recepção, reitera Milton, é uma “disciplina inclusiva que concede relevância tanto à leitura e interpretação tradicionais [eruditas] quanto à recepção popular dos textos bíblicos”¹¹; e isso é importante para ser destacado, pois aproxima ainda mais a história da recepção da Bíblia da história da leitura, preocupada também em historicizar a cultura da leitura típica das camadas populares, o que Darnton chama os hábitos de leitura das pessoas comuns. A recepção, assim, está indissoluvelmente ligada às práticas históricas de leitura e interpretação, independentemente dos grupos sociais ou níveis de cultura em que elas ocorram. Tudo depende do problema que o pesquisador se coloca.

O objeto da história da recepção da Bíblia é, portanto, bastante amplo e complexo: as diversas maneiras de apropriação, interpretação e uso dos textos canônicos em diferentes sociedades, em diferentes tempos e espaços. O seu principal problema metodológico, como ainda aponta Milton, é o risco de que o estudo “seja simplesmente uma lista de interpretações, sem revelar nenhum princípio organizador”.¹² Mostra-se que em tal época e lugar lia-se e interpretava-se assim; em outra época e lugar lia-se e interpretava-se assado, mas sem nunca individualizar estruturas de recepção e muito menos explicar a causalidade, o porquê da passagem de uma estrutura à outra, ou seja, a dinâmica das interpretações. Mas esse perigo, diga-se de passagem,

¹⁰ MILTON, p. 86.

¹¹ Idem, p. 84.

¹² Idem, p. 87.

não é exclusivo da história da recepção: ele é inerente a toda historiografia que não parta de uma problemática claramente definida e “cientificamente orientada”, como nos ensinou Lucien Febvre¹³. O *problema* como primado lógico da construção historiográfica é tão importante neste quanto em outros campos de pesquisa.

Os métodos e os conceitos empregados na história da recepção têm, pois, muitos pontos em comum com as abordagens socioculturais ou contextualistas no âmbito da história da leitura. Em ambos os campos, atenta-se para o contexto sociocultural de recepção dos textos e, a partir da reapropriação de seus conteúdos, para o processo de produção e distribuição de imagens (os imaginários ativados no processo de representação da realidade). Entre o produtor e o receptor dos textos, coloca-se uma multiplicidade de mediações sintetizadas num conceito que justamente não prima pela clareza: o conceito de *cultura*. Situando os textos e as leituras no conjunto de discursos que uma sociedade produz e recebe, a percepção da historicidade da recepção exige que compreendamos as mudanças da cultura escrita e da leitura no tempo sinuoso, zigzagueante e descontínuo da longa duração.

As sucessivas recepções não se dão *in abstracto* por consciências desencarnadas; elas são operadas por sujeitos concretos em contextos históricos concretos. Contra todos os sofismas pós-modernos, devastadores nesse campo como em muitos outros, é necessário recuperar a plena validade das abordagens contextualistas tanto na esfera da produção como da circulação e recepção dos textos. Mas como reconstituir, na prática da pesquisa, o contexto da recepção? A idéia de que tudo é relevante para a análise contextual dos receptores é uma idéia verdadeira, mas impraticável. Ela implica, no limite, considerar todas as pressões sociais, políticas e econômicas que ajudaram a moldar o processo de transmissão cultural e, por conseguinte, a própria recepção do cânone. Como ironiza Harlan, a análise contextual pode incluir toda a civilização ocidental, ou mais.¹⁴ Mas a história da recepção, como a história da leitura, não cede a esses paroxismos ensandecidos da vontade de saber: ela é prudentemente empírica, pacientemente documental, delimitando com cuidado seus objetos a partir da definição de problemas específicos. Uma das saídas, ou um dos começos, é precisamente reconstituir, quando possível, os *habitus* de leitura de

¹³ Sobre o ideal científico de história-problema, cf. os textos clássicos de Febvre reunidos em *Combates pela História*. Lisboa: Editorial Presença, 1985, especialmente a conferência “Viver a história”.

¹⁴ Cf. HARLAN, p. 38.

um dado indivíduo ou grupo de uma dada sociedade num determinado momento histórico. Nessa empiria reside outra dificuldade: as fontes. Como reconstituir o contexto da recepção de um texto? Como em todos os outros campos historiográficos, recorrendo a outros textos, na expressão mais ampla possível do termo: texto como toda e qualquer fonte capaz de fornecer unidades mínimas de informação (ou “dados”) sobre as práticas de leitura de indivíduos e sociedades do passado, em suma, documentos históricos de toda ordem.

A Bíblia, como sugerimos, é uma obra aberta com significados extremamente instáveis; ela não tem um sentido fixo e determinável, o que engendra leituras múltiplas produtoras de sentidos divergentes e sempre repletos de contradições. Os litígios de interpretações freqüentemente surgem numa mesma comunidade de sentido e se desenvolvem até um limite: a própria ruptura da comunidade interpretativa. O conflito de interpretações em torno do real significado da Bíblia é latente e por vezes manifesto nos diversos meios religiosos que lhe são tributários, o que constitui um rico e vasto material para a investigação histórica.

Comentando o estudo de Kovacs e Rowland sobre a recepção do Apocalipse de João de Patmos na história da civilização ocidental, Milton escreve que:

A maior parte das interpretações do Apocalipse reconhece uma ligação entre o passado, o presente e o futuro, como é típico de qualquer literatura escatológica. A leitura ‘decoding’ vê os acontecimentos descritos como predições de eventos particulares da história, enquanto a leitura ‘actualizing’ admite um valor simbólico aos acontecimentos — podem ser vistos como princípios que agem no mundo, mas sem lhes dar um caráter absoluto. Mesmo reconhecendo que as leituras do Apocalipse não se reduzem a categorias fáceis, Kovacs e Rowland propõem essas duas tendências como úteis para a compreensão das diversas leituras do livro que descrevem.¹⁵

Os autores tentaram, em outras palavras, apreender padrões de leitura numa perspectiva de muito longa duração. A nosso ver, essas tendências (como outros padrões de recepção de outros textos bíblicos) devem ser tomadas como conceitos típico-ideais, e não como conceitos típico-empíricos. Elas se colocam no plano da teoria, e não no plano da realidade: além de não esgotarem as formas de leitura possíveis dos textos apocalípticos, na verdade nunca

¹⁵ MILTON, p. 86.

encontraremos um indivíduo ou uma comunidade de leitores que realizem uma ou outra dessas tendências interpretativas de uma forma “pura”. O contrário parece ser mais plausível: podemos encontrar conflitos e tensões entre formas padronizadas de interpretação num mesmo grupo de leitores e, inclusive, num mesmo indivíduo, posto que o indivíduo, ao contrário do que afirma a ontologia liberal, é *dividual* em si mesmo.

A pesquisa em história da recepção bíblica pode valer-se, com proveito, das abordagens desenvolvidas pela história da leitura. A leitura tem uma história, quer dizer, ela “assumiu muitas formas diferentes entre diferentes grupos sociais em diferentes épocas”.¹⁶ Essa é uma premissa básica para uma história da recepção não apenas da Bíblia como dos grandes textos em geral. Em suma, há que se considerar os textos bíblicos inseridos na construção conflitante de sentido numa sociedade; quer dizer, tomá-los não como objetos estáveis cuja interpretação está fixada, mas como objetos de apropriações plurais e diversas¹⁷, em meio a um processo cuja produção de significado é sempre indeterminado, embora se parta sempre de significantes determinados. Isso ajuda a explicar as sucessivas metamorfoses dos textos bíblicos, ou melhor, dos significados que historicamente lhe foram atribuídos. Como diz Darnton, a leitura não foi sempre e em toda parte a mesma prática com os mesmos significados culturais: “Podemos pensar nela como um processo direto de se extrair informação de uma página; mas se a considerássemos um pouco mais, concordaríamos que a informação deve ser esquadrihada, retirada e interpretada. Os esquemas interpretativos pertencem a configurações culturais, que têm variado enormemente através dos tempos”.¹⁸ A história da leitura, em suma, visa a compreender o processo pelo qual os textos escritos fazem sentido para aqueles que deles se apropriam ou os recebem nas mais diversas e variadas circunstâncias.¹⁹

Para a história da leitura, o ato de ler é simultaneamente uma técnica, uma forma de gestualidade e uma prática social. Importa, sobretudo, reter a noção de leitura como um conjunto de práticas socioculturais codificadas ligadas às lutas políticas da história. Afinal,

¹⁶ DARNTON, p. 212.

¹⁷ Cf. CHARTIER, *Cultura escrita...*, p. 175.

¹⁸ DARNTON, p. 233.

¹⁹ CHARTIER, R. O mundo como representação. In: *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002, p. 69.

Sabe-se que a leitura — o saber ler — foi, durante milênios, um operador brutal de discriminação social. A escrita-leitura (visto que uma não existe sem a outra) esteve desde o início ligada (com os escribas reais) às esferas do poder e da religião. Como padrão do tempo, da comunicação, da memória, do segredo, só podia ser um instrumento privilegiado do poder [...]. É por isso que a “alfabetização” (ou difusão da escrita-leitura como técnica) sempre esteve ligada às lutas políticas e sociais da história.²⁰

Há que se problematizar, pois, os poderes relacionados às práticas de leitura. Talvez nenhum outro livro, em toda a história humana, tenha sido objeto de tanto controle sobre a interpretação do que a Bíblia. A Bíblia é um conjunto de livros sabidamente perigoso: sua riqueza polissêmica pode gerar tanto leituras conservadoras e reacionárias quanto reformistas e revolucionárias da ordem social. A “correta” interpretação bíblica, nesse sentido, sempre foi objeto de disputa política. O exemplo de Lutero é muito interessante. Resume Roger Chartier:

Ele publica traduções em alemão da *Bíblia* que, ao se difundir, permitem interpretações diversas, o que proporciona as raízes de movimentos como a Guerra dos Camponeses. É a razão pela qual Lutero, quase na metade da década de 1520, realiza um movimento retrógrado — publicando os catecismos. Estudos recentes mostraram que no luteranismo a *Bíblia* não era o livro de cada um: era o livro do pastor, o livro dos candidatos a preceptores eclesiásticos, ou o livro da paróquia ou do templo. O fundamental é a mediação do catecismo entre o texto sagrado e a interpretação dos fiéis; e observa-se, talvez de maneira paradoxal, que no século XVI e ao longo do XVII, até a segunda reforma da década de 1680, há mais proximidade entre o catolicismo e o luteranismo que entre o luteranismo e as outras formas da Reforma (calvinismo, puritanismo, pietismo), que consideram a *Bíblia* como o livro fundamental da leitura coletiva, familiar e pessoal.²¹

Neste sentido, e para continuar no exemplo da primeira Reforma Protestante, o estudo detalhado e documentado das práticas de leitura entre os vários e diferentes grupos reformados é fundamental para o estudo da recepção dos textos bíblicos por esses mesmos grupos: na teologia como na práxis política, a leitura dos camponeses revolucionários liderados por Thomas Müntzer é simultaneamente semelhante e muito diferente da leitura de um Lutero ou de um

²⁰ BARTHES, R. & MAURIÈS, P. Leitura. In: ROMANO, R. (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 11. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p. 185.

²¹ CHARTIER, *Cultura escrita...*, pp. 22-23

Melanchton. Até o século XVI, como se sabe, a Bíblia não é uma leitura popular por dois motivos: está escrita em latim e sua circulação manuscrita é bastante restrita. A sua transmissão social e cultural, sobretudo entre os extratos populares, opera-se através da cultura oral. Assim, como escrever uma história da recepção da Bíblia antes de Gutenberg sem pesquisar os espaços de circulação manuscrita dos textos e sem compreender a cultura da oralidade nas práticas de leitura? Para outras épocas, os problemas são similares. Como abordar a recepção da Bíblia na idade moderna sem o impacto da cultura impressa depois de meados do século XV? Ou a formação da opinião pública a partir do século XVIII? Ou o desenvolvimento da imprensa escrita e das mídias na modernidade dos séculos XIX e XX?

Portanto, a história da leitura coloca problemas bastante concretos para a história da recepção dos textos bíblicos. A materialidade do texto, por exemplo, é muito importante, pois o texto não existe em si mesmo, abstrato e pairando sobre as mentes; como diz Chartier, “deve-se lembrar que não há texto fora do suporte que o dá a ler (ou a ouvir) e que não há compreensão de um escrito, seja qual for, que não dependa das formas nas quais ele chega ao seu leitor”.²²

A história da recepção, de matriz britânica e desenvolvida no Centro para o Estudo da História da Recepção da Bíblia da Universidade de Oxford, tem muitos pontos em comum com a abordagem francesa da história da apropriação, vertente associada principalmente a Chartier e aos historiadores que gravitam em dos *Annales*. A contribuição da estética da recepção, desenvolvida desde os anos 1970 pelo crítico literário alemão Hans-Robert Jauss, é reconhecida como importante por pesquisadores de ambos os campos. A estética da recepção, renovadora dos estudos em teoria literária e história da literatura, tem como principal objetivo a historicização da experiência de leitura de obras literárias. Não admira, portanto, que seja uma matriz inspiradora comum a ambos os projetos historiográficos.

Chartier considera a noção de *apropriação* central para a história cultural de modo geral, e para a história da leitura em particular. O conceito de apropriação, com efeito, enfatiza a “pluralidade dos empregos e das compreensões e a liberdade criadora”, mesmo que seja regrada, dos agentes

²² CHARTIER, O mundo como representação, p. 71.

históricos.²³ A acentuação das capacidades inventivas dos receptores é comum, pois, tanto às abordagens da história da leitura quanto aos enfoques da história da recepção. A recepção nunca é uma atividade passiva, é sempre um ato criador, uma *poiesis*. Em ambos os campos de pesquisa, o consumo cultural de um texto é analisado como um novo momento da produção. Todavia, a liberdade na apropriação tem um limite, pois um texto não permite que se diga qualquer coisa dele: a noção de distância criadora pressupõe, portanto, uma relação dialógica entre leitor e texto. Essa dialogia tende a assumir formas padronizadas conforme os leitores compartilhem os mesmos códigos culturais, formando assim comunidades de interpretação. Porém, essa partilha comum de códigos não determina uma recepção homogênea e monolítica, que simplesmente parece não existir. A diferença de leitura e o conflito de interpretações são primeiros em relação à semelhança e ao consenso; consenso constituído sempre por negociações peneiras de relações de poder.

A singularidade da leitura religiosa é estabelecida na separação entre o sagrado e o profano, ou entre as dimensões sagradas e profanas da experiência, que também variam historicamente e de cultura para cultura. As relações entre as sociedades e seus sistemas religiosos é um problema sempre presente para a nova história religiosa. A história da leitura e a história da recepção da Bíblia não são alheias a esse paradigma, mesmo quando enfocam um leitor/receptor individual. Por fim, as lógicas e dinâmicas da recepção tendem a formar tradições históricas particulares, apreensíveis e compreensíveis enquanto singularidades no tempo e no espaço. A questão seminal da história da leitura — “o que e como liam tais pessoas em tal época?”²⁴ — pode, assim, contribuir para a elaboração dos métodos e a ampliação do questionário próprio da história da recepção da Bíblia.

²³ Idem, p. 67.

²⁴ Cf. CARDOSO Jr., Hélio Rebello. “História da leitura” e ampliação do questionário historiográfico: considerações acerca do eclipse da materialidade do livro. In: *Tramas de Clío: convivência entre filosofia e história*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001, passim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTHES, R. & MAURIÈS, P. Leitura, in: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 11. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- BORGES, J. L. Sobre os clássicos. In *Nova antologia pessoal*. Trad. Rolando Roque da Silva. 2 ed. São Paulo: Difel, 1986.
- CARDOSO Jr., Hélio Rebello. “História da leitura” e ampliação do questionário historiográfico: considerações acerca do eclipse da materialidade do livro. In: *Tramas de Clio: convivência entre filosofia e história*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2001.
- CHARTIER, R. *Cultura escrita, literatura e história*. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: ARTMED, 2001.
- _____. Cultura popular. In: BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- _____. *À beira da falésia: A história entre certezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Ramos. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2002.
- DARNTON, R. História da leitura. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- FEBVRE, L. *Combates pela História*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- HARLAN, D. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, Margareth e GIMENES, Renato (orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000.
- LAGRÉE, M. História religiosa e história cultural. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- MILTON, A. L. História da recepção da Bíblia: novos enfoques na pesquisa britânica. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã* 1.2. São Bernardo do Campo, 2005 (www.oracula.com.br).
- ROUSSELLE, A. Cristianismo. In: BURGUIÈRE, André (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1993.