

## **Estudos Literários Aplicados à Bíblia: dificuldades e contribuições para a construção de uma relação**

*João Cesário Leonel Ferreira*

---

### **Resumo**

Este artigo apresenta as principais dificuldades em razão das quais a Bíblia não tem sido estudada pelos exegetas a partir de elementos da teoria literária, bem como descreve o início do diálogo entre ambas as áreas. Além disso, o texto propõe a construção de um caminho no qual a exegese e a abordagem literária unam-se a fim de gerar melhores resultados para a interpretação das Escrituras.

Palavras-chave: Bíblia, exegese, teoria literária.

---

### **Abstract**

Literary studies applied to the Bible: difficulties and contributions for the construction of a relationship

This article presents the main difficulties in reason of which the Bible has not been studied for scholars with elements of the literary theory, as well as it describes the beginning of the dialogue between both the areas. Moreover, the text considers the construction of a way in which exegesis and the literary theory are joined in order to provide better results for the interpretation of the Scriptures.

Key words: Bible, exegesis, literary theory.

---

### **Introdução**

Bíblia, em português, ou *ta Biblia* (os livros) em grego. O livro que a civilização ocidental tem lido por séculos, na realidade compõe-se de uma “coleção” de obras variadas, surgidas em períodos diferentes, fruto do labor de uma gama de escritores, com estilos igualmente diversificados. Uma leitura mesmo superficial permite tais observações. Há poesias, textos legais, oráculos, ditos sapienciais, cartas, narrativas e textos apocalípticos criando um agrupamento multiforme de gêneros literários.

Apesar desses dados elementares, a Bíblia não tem recebido, salvo poucas exceções, o tratamento “literário” a que tem direito. Embora haja um reconhecimento generalizado de que ela pertence ao cânon de obras literárias de nossa civilização, influenciando-a a tal ponto que o crítico literário canadense Northrop Frye concluiu que para compreender a literatura inglesa é indispensável o conhecimento bíblico (cf. 2004, p. 10), tal status não é acompanhado por uma correspondente abordagem literária. A que se deve tal situação? Como é possível contribuir para que a relação entre a Bíblia e o reconhecimento de seu *status* literário, seguido pelo estudo das Escrituras como tal, torne-se uma realidade no contexto brasileiro? Este artigo pretende discutir tais questões.

## 1. A Bíblia como Texto “Sagrado”

As Escrituras, definidas entre os protestantes em geral como “regra de fé e prática”, assumiram, no decorrer do tempo, ares de texto atemporal visando tão somente a edificação dos fiéis, entendida de modo totalmente desvinculado das categorias de tempo e espaço, necessárias para que seja recebida adequadamente como texto, fruto de questões bastante concretas. Mesmo quando tais categorias não se tornam centrais para a recepção da Bíblia, o esforço concentra-se apenas na busca por entender os contextos de sua escrituração e produção, e não de sua mensagem. O crítico literário Robert Alter comenta:

O único motivo óbvio para a ausência por tanto tempo de interesse literário acadêmico pela Bíblia é que, em contraste com a literatura grega e latina, a Bíblia foi considerada durante muitos séculos, tanto por cristãos quanto por judeus, a fonte unitária e primária da verdade de [sic] revelação divina (1998, p. 16).

Com raríssimas exceções na história do cristianismo, a Bíblia sempre foi entendida como texto inspirado por Deus e fonte de orientação para a vida de seus leitores. Tais postulados não precisam ser negados, enquanto sejam tratados como opções pessoais e particulares ou institucionais de grupos religiosos. O equívoco provindo dessa visão foi o surgimento de uma abordagem unidirecional do texto bíblico, entendido/lido como manual de orientação dogmática. Passou-se a usar a Bíblia para a construção de dogmas e elaboração de fórmulas doutrinárias, fruto de uma visão ocidental que se confronta com o estilo oriental e helênico, bem como com o cunho narrativo com que escreveram seus autores. Ainda mais prejudicial para a percepção adequada da obra é que a grande variedade de estilos literários foi ignorada, não percebendo aqueles que assim agiam que incorriam em erro hermenêutico, visto que os gêneros literários exigem aproximações e ferramentas interpretativas adequadas e diferenciadas. Na realidade, o tempo, os estilos e as formas foram colocados numa camisa de força e, sob a alegação de inspiração, a Bíblia passou a ser vista como um livro desconectado de seus variados contextos. Alter explicita a tensão:

[...] o poderoso resíduo da crença mais antiga na Bíblia como a revelação da verdade última é perceptível na tendência dos estudiosos a formular questões sobre a vida bíblica do homem, a noção bíblica da alma, a concepção bíblica da escatologia, ao mesmo tempo que negligencia em geral fenômenos como caráter, motivo e plano narrativo por serem impróprios para o estudo de um documento essencialmente religioso (1998, p. 16-17).

A postura descrita acima foi assumida e desenvolvida pelos “detentores” do texto bíblico, os religiosos em suas variadas confissões, e suas instituições. Há, portanto, aquilo que poderia ser chamado de uma visão intramuros sobre as Escrituras. Parece lógico que os estudiosos da literatura, em contato com tal perspectiva, concluíssem que o texto bíblico se prestava apenas para os objetivos citados por Robert Alter. Decorre daí o fato de que não desenvolveram um interesse pela análise literária da Bíblia.

A dificuldade vivenciada por aqueles que abordam a Bíblia apenas como texto sagrado reside em um equívoco de base. Falta uma compreensão adequada do que é um “texto”, bíblico ou não, e de suas funções. Central para isso é o reconhecimento da literatura como *mimesis*, ou seja, imitação e representação da realidade, e como *poiesis*, isto é, como criação e transformação da realidade. Nenhum texto “é” o fato que narra ou a situação da qual testemunha. Ele é uma “representação” do evento através de um meio de comunicação que possui leis próprias. Em outras palavras, o processo de acesso a uma realidade do passado através da literatura é mediado por alguém que escreve sobre tal situação,

expressando seu modo de vê-la ou determinado ângulo de entendimento. Quanto a isso, não é necessário o estranhamento, visto que a idéia de inspiração ajuda-nos a entender a questão, pois é exatamente por ela que Deus orientou os escritores bíblicos a escreverem manifestando aquilo que seria sua vontade.

A *poiesis* leva-nos a reconhecer que nenhum texto é apenas expressão do passado, mas uma ponte entre o que se deu em algum momento pretérito e o presente que se constrói no ato da leitura. Quando alguém lê, não toma conhecimento apenas de um fato histórico situado em determinado lugar do passado, ou de uma história ficcional, mas entra em relação dialética com o texto, sofrendo sua influência e, ao mesmo tempo, contribuindo com sua percepção particular de leitor sobre o conteúdo. Há, então, no processo de interação, a criação de uma nova realidade a partir da atuação da leitura sobre o leitor. Para tanto, os autores trabalham com certa liberdade para expressar seus objetivos, sendo que a principal delas é a inclusão de estratégias retóricas nos escritos que visam convencer aqueles que os lêem. Não reconhecer essas características, buscando nos textos, inclusive os bíblicos, apenas descrições de uma realidade passada ou a voz divina de caráter atemporal, significa negligenciar aspectos fundamentais que regem a recepção de um texto literário. Afinal, como esclarece o sociólogo e crítico literário Antonio Candido:

[é necessário] ter consciência da relação arbitrária e deformante que o trabalho artístico [inclusive a literatura] estabelece com a realidade, mesmo quando pretende observá-la e transpô-la rigorosamente, pois a mimese é sempre uma forma de poiese (2000, p. 13, acréscimo nosso).

É mister reconhecer, neste momento, que não existe necessariamente antagonismo entre o caráter literário das Escrituras e sua visão como texto sagrado. Contudo, é igualmente imperativo que a abordagem religiosa conviva com o fato literário e o respeito. Na realidade, eles são complementares. Todo conteúdo dogmático que se proponha encontrar na Bíblia deve surgir como consequência da análise de suas formas e características literárias.

[...] a Bíblia, considerada como um livro, atinge seus efeitos por meios que não são diferentes dos geralmente empregados pela linguagem escrita. Isso é verdade quaisquer que sejam nossas razões para atribuir valor a ela – como o relato da ação de Deus na história, como o texto fundador de uma religião ou religiões, como um guia para a ética, como evidências sobre povos e sociedades no passado remoto e assim por diante. De fato, a análise literária deve vir primeiro, pois, a menos que tenhamos um entendimento claro do que o texto está fazendo e dizendo, ele não terá muito valor sob outros aspectos (ALTER; KERMODE, 1997, p. 12-13).

O equívoco do estudo exclusivamente religioso da Bíblia reside no fato singular e básico de desconsiderá-la como aquilo que é primariamente: um texto literário.

## **2 A Bíblia como Objeto de “Investigação Crítica”**

Um segundo motivo para a desconsideração da Bíblia enquanto literatura reside em estudá-la a partir de referenciais “crítico-históricos”. A abordagem surgiu como reação à análise excessivamente religiosa da Bíblia apresentada no tópico anterior. Talvez se possa situar a ênfase historicista a partir do Iluminismo. O movimento, com sua carga racionalista aplicada à pesquisa de obras literárias, criou uma visão de mundo subjugada àquilo que o ser humano, naquele momento, julgava ser passível de aceitação. A Bíblia, com sua linguagem fantástica e sobrenatural, encontrou-se sob forte crítica. Seria passível de

aceitação somente aquilo que nela pudesse ser provado historicamente mediante análise crítica. Se os textos do Antigo e Novo Testamento não eram dignos de confiança, era necessário buscar neles a presença de fontes mais antigas. Através delas seria possível, com maior segurança histórica, reconstruir a história “factual” por trás dos relatos.

Paralelo à crítica histórica desenvolveu-se uma crítica literária que considerava as Escrituras de um ângulo enfaticamente negativo. Ela estaria repleta de repetições, glosas e tradições reunidas sem grande preocupação estética que expressariam o baixo nível de sua produção enquanto literatura. Cito como exemplo dessa abordagem as considerações dos eruditos propositores da Crítica das Formas aplicada aos evangelhos canônicos.

Os evangelhos procuravam orientar a vida das comunidades cristãs primitivas diante de problemas internos – questões morais, conflitos de relacionamento, falta de fé, etc., e externos – confrontos com opositores judeus e, em alguns momentos, com o governo romano. Além disso, buscavam motivar os fiéis a proclamarem a salvação em Jesus Cristo aos de fora da comunidade cristã. A pesquisa bíblica do início até meados do século XX entendeu que esses conteúdos derivariam de coletâneas de tradições orais e blocos de escritos do cristianismo primevo sem muito nexos entre si. Uma vez agrupados, dariam origem aos evangelhos. Por isso mesmo enfatizou pequenas unidades de sentido, como ditos de Jesus e relatos curtos de sua ação dentro de blocos temáticos maiores como narrativas da infância<sup>1</sup>; narrativas da paixão<sup>2</sup>; narrativas de controvérsias<sup>3</sup>; discursos<sup>4</sup>, etc. Todos esses elementos teriam sido coletados pelos evangelistas e reunidos sem maiores cuidados com a unidade do texto final, buscando, antes, priorizar o caráter traditivo do material.

Como produto final desse processo, os evangelhos formariam um tipo de texto sem paralelo na literatura. Moule afirma: “Ele<sup>5</sup> não possui paralelo verdadeiro que o tenha precedido. É o primeiro exemplo existente de um novo gênero literário: é aquilo que temos aprendido a denominar de ‘Evangelho’” (1979, p. 17). Tal perspectiva de análise foi desenvolvida pelos adeptos de métodos interpretativos como a Crítica das Fontes e das Formas<sup>6</sup>. Rudolf Bultmann, um dos principais propositores da análise formal é categórico: “[O evangelho] é uma criação original do Cristianismo (1963, p. 374, tradução nossa); e “O evangelho é um produto da Igreja Helenística” (1963, p. 369, tradução nossa). Vinculando querigma e evangelho, o autor conclui: “Assim como do querigma se desenvolvem fórmulas sempre mais precisas e fixas, que, paulatinamente, se cristalizam em símbolos, do mesmo modo também se desenvolve a partir dele a *forma literária do Evangelho*” (2004, p. 132, grifo do autor).

A definição dos evangelhos como literatura própria do cristianismo nascente sem conexões com outras formas literárias parece ser uma consequência lógica do diminuto papel atribuído nesse processo aos escritores, segundo os proponentes de tais métodos. Para eles, as discrepâncias, os problemas históricos e outras dificuldades com os textos são consequência da inabilidade dos evangelistas que, como coletores de tradições, foram incapazes de compor um texto coeso. Tal abordagem concebia os evangelhos como uma colcha de retalhos composta por diversos fragmentos textuais de procedências as mais

<sup>1</sup> Capítulos 1 e 2 de Mateus e de Lucas.

<sup>2</sup> Capítulos 26-27 de Mateus; 14-15 de Marcos; 22-23 de Lucas; e 18-19 de João.

<sup>3</sup> Por exemplo, em Mt 12.1-45; Mc 2.1-3.6.

<sup>4</sup> Cf. o mais famoso deles – o Sermão do Monte (Mt 5-7).

<sup>5</sup> Refere-se ao evangelho de Marcos. Mas pode-se, sem desvirtuar o sentido da citação, expandi-la aos demais evangelhos canônicos.

<sup>6</sup> O autor mencionado na citação afirma explicitamente que trabalha com a Crítica das Formas em seu livro: *As origens do Novo Testamento: “Este livro considera o Novo Testamento à luz da ‘crítica das formas’”* (1979, p. 14).

variadas. Na realidade, eles eram tidos como baixa literatura, longe de qualquer comparação com os escritos da cultura literária da época. Moule é incisivo quanto a isso:

[...] a escassez de alusões a todo o mundo de pensamento e religião helênicos parecerá a alguns leitores uma grave distorção do quadro. Contudo, eu mesmo me encontro entre aqueles que descobrem um mínimo de tal influência no Novo Testamento, pelo menos quanto àquilo que se relaciona com os temas básicos; e, onde deixa vestígios, parece-me ser mais freqüentemente à maneira do afastamento do que de aceitação (1979, p. 15).

As afirmações de Martin Dibelius, um dos fundadores da Crítica da Formas, foram fundamentais para que se chegasse a esse tipo de conclusão. Ele distinguiu entre “literatura maior” e “literatura menor”. A literatura bíblica, mais particularmente a neotestamentária, se incluiria na última categoria. Embora não defina com clareza o que entende com “literatura maior”, o autor fornece uma idéia ao escrever que a análise estética “somente se justifica dentro da literatura maior, já que somente nesse campo o estilo é fruto da capacidade e gênio pessoal dos autores” (DIBELIUS, 1984, p. 18, tradução nossa). Para ele a “literatura maior” configura-se a partir de um autor com capacidade estética e estilística pessoais. Sobre a “literatura menor”, comenta: “Entendo como tal o estado inferior da literatura que não conta com recursos artístico-literários, não está determinado pelas orientações típicas dos escritos qualificados como obras artísticas nem se dirige ao mesmo público que estes” (1984, p. 13, tradução nossa). Em oposição à primeira classificação, esta se apresentaria despida de qualidades literárias próprias de obras escritas com objetivos e recursos literários. Sua avaliação dos autores dos textos evangélicos decorre dessa definição:

A seus autores [dos evangelhos sinóticos] somente se pode considerar escritores no sentido mais amplo do termo, pois fundamentalmente são simples re-compiladores, transmissores ou redatores. Sua atividade consiste, sobretudo, em transmitir, agrupar e re-elaborar um material transmitido (1984, p. 14, tradução nossa).

Especificamente sobre os autores dos evangelhos de Mateus e de Marcos, à luz das considerações anteriores, Dibelius afirma: “Nos casos de ‘Mateus’ e ‘Marcos’ as possibilidades de falar de ‘personalidades literárias’ são, por conseguinte, muito reduzidas” (1984, p. 14, tradução nossa). Torna-se claro, portanto, como tais observações sobre os textos evangélicos e seus autores levaram a uma consideração e a uma prática na análise desses textos que os distanciaram dos procedimentos empregados no exame de obras literárias.

O que foi dito a respeito do primeiro ponto repete-se aqui. O olhar crítico para a história e a formação literária da Bíblia não anula o interesse literário relacionado à Bíblia. A tensão surge quando se insiste em utilizar unicamente o método histórico crítico em detrimento de qualquer outra abordagem. É necessário um redirecionamento na questão. A começar por aquilo que é mais ou menos concreto. Usar um texto do Antigo Testamento para reconstruir a história de um período ou a sociedade de determinada época é uma tarefa árdua, principalmente quando se trata de relatos com dois mil e quinhentos anos ou mais, como é o caso de muitas de suas porções. A empreitada pode ser bem-sucedida, desde que se considerem os cuidados necessários que uma reconstrução hipotética demanda e, igualmente, desde que não se pense que esse processo levará de modo automático à compreensão do texto. Auxiliará, sem dúvida, em seu entendimento, mas não será o próprio desenvolvimento do processo, a compreensão em si.

Por outro lado, o que se tem em mãos, de fato e concretamente, é o texto de um período antigo comunicando uma mensagem. O leitor pode não compreender em profundidade como viveram seus autores e o contexto histórico; não obstante, possui o texto, fruto concreto do período, transmitindo através de processos retóricos de comunicação um conteúdo que pode ser lido e assimilado em qualquer época e lugar.

Não se pense que o autor advoga o retorno a um período hermenêutico pré-crítico. Pelo contrário. As diversas abordagens que o método histórico crítico coloca à disposição são muitíssimo úteis, desde que utilizadas de modo consciente e tendo em vista o objetivo de seu uso: interpretar, ou melhor, interagir com um texto que deseja, ele próprio, atuar junto a seus leitores.

### 3 Construindo a Relação: pontos de contato entre teóricos literários e biblistas

Apesar do distanciamento dos teóricos literários para com a Bíblia, por um lado, e o ceticismo dos biblistas para com os elementos da teoria literária, por outro, houve um princípio de reação.

Alguns biblistas, principalmente no mundo de fala inglesa, se propuseram a pesquisar as Escrituras a partir da análise literária. Um dos primeiros autores a desenvolver tal abordagem foi Norman R. Petersen no livro: *Literary Criticism for New Testament Critics* (1978). Ele foi seguido, apenas para mencionar estudos sobre os evangelhos, pelos seguintes estudiosos: David Rhoads e Don Michie: *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*<sup>7</sup> (1982); Alan Culpepper: *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (1983); Richard A. Edwards: *Matthew's Story of Jesus* (1985); Jack Dean Kingsbury: *Matthew as Story* (1986); Robert Tannehill: *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 volumes (1986 e 1990); Mark Allan Powell: *What is Narrative Criticism?* (1990b); e Mark W. G. Stibbe: *John as Storyteller* (1994).

É consenso entre os pesquisadores bíblicos (CULPEPPER, 1983, p. 10; POWELL, 1990b, p. 4; STIBBE, 1994, p. 6; ALTER; KERMODE, 1997, p. 14; BEAL; KEEFER; LINAFFELT, 1999, p. 82-83) que o início da utilização da teoria literária para a análise da Bíblia, não apenas com o fim de criticá-la, conforme a antiga abordagem do criticismo literário, mas para entender sua mensagem através da atenção cuidadosa aos elementos literários nela presentes, deveu-se à influência do livro *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, do crítico literário Erich Auerbach, publicado na Alemanha em 1946. Foram primordiais seus dois primeiros capítulos que apresentam, respectivamente, uma comparação das narrativas do Antigo Testamento com as de Homero; e uma descrição realista de figuras dos evangelhos provindas do cotidiano, em oposição ao estilo retórico clássico.

À ênfase dada por Auerbach às estratégias pelas quais o texto constrói seu sentido, os biblistas uniram a metodologia do Novo Criticismo anglo-americano, na medida em que o movimento rejeitava a necessidade do conhecimento ou dos elementos contextuais para o entendimento dos textos. Massaud Moisés define a escola:

Na verdade, a expressão *new criticism* engloba críticos e doutrinas nem sempre uniformes ou unânimes. De modo geral, porém, concordam com os seguintes quesitos: o texto literário deve ser encarado como um objeto em si, de maneira tal que a análise se concentre nos seus elementos constituintes (*close reading*), ou seja, na sua linguagem, entendida como uma “estrutura de significados” (análise semântica); interessa-lhes detectar

<sup>7</sup> O livro foi lançado em segunda edição em 1999 com a participação de Joanna Dewey.

a “tensão”, a “ironia”, o “paradoxo”, o “simbolismo”, a “ambigüidade”, a “estrutura dramática”, em suma, o caráter “ontológico” do texto. Desprezam a classificação dos gêneros e as aproximações críticas propostas pela Sociologia, a Ética, a Filologia, a História etc. (2002, p. 124, grifo do autor).

O uso do Novo Criticismo na análise de textos bíblicos é reconhecido pelos exegetas usuários da teoria literária (PETERSEN, 1978, p. 24-25; POWELL, 1990, p. 4-5), embora afirmem que se deve superar seu radicalismo anti-histórico, buscando agregar à análise literária os dados históricos e sociológicos presentes nos textos escriturísticos. Entretanto, é necessário reconhecer que essa interação nem sempre é bem sucedida.

São igualmente influentes para a busca da construção metodológica os teóricos norte-americanos Wayne Booth e Seymour Chatman<sup>8</sup>, principalmente o segundo. Eles pretendem identificar os meios pelos quais o autor se relaciona com o leitor, desenvolvendo as categorias de autor e leitor reais, autor e leitor implícitos, narrador e narratário, ponto de vista, texto e narrativa. Importantes também são as categorias de “história<sup>9</sup> e discurso”.

*História* refere-se ao conteúdo da narrativa [...] Uma história apresenta os seguintes elementos: eventos, personagens, cenários, e a interação entre eles compreende o que nós chamamos de trama. *Discurso* diz respeito à retórica da narrativa, como a história é contada (POWELL, 1990, p. 23, grifo do autor, tradução nossa).

A valorização da Bíblia enquanto obra literária pelos biblistas despertou, em contrapartida, a atenção de alguns críticos, para mencionar apenas aqueles com textos publicados em português, que passaram a estudá-la como tal. Podem ser citados Jack Miles<sup>10</sup>, Haroldo de Campos<sup>11</sup>, Robert Alter<sup>12</sup>, Frank Kermode<sup>13</sup> - os dois últimos tendo sido editores de uma obra em conjunto<sup>14</sup> -, Northrop Frye<sup>15</sup>, Geraldo Holanda de Cavalcanti<sup>16</sup> e Harold Bloom<sup>17</sup>. Este, em entrevista à revista *Veja*, diante da pergunta: “O enfoque literário da Bíblia é mais interessante do que o religioso?”, declarou:

Sem dúvida. O texto original do que hoje chamamos de Gênesis, Êxodo e Números é trabalho de um narrador magnífico, certamente um dos maiores contadores de história do mundo ocidental [...] Pense em figuras como José, Jacó e Jeová. São todos personagens maravilhosos. E os efeitos poéticos do texto são extraordinários, comparáveis a Píndaro. Os profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel também eram grandes escritores, assim como os autores do *Evangelho de Marcos* e do *Livro de Jó*. A Bíblia é uma vasta antologia da literatura de toda uma cultura (2001, p. 15, grifo do autor).

Há um ponto de contato bastante consistente entre a Bíblia e a cultura ocidental, com evidente influência sobre teóricos e críticos literários. Quanto a isso, Northrop Frye afirma:

<sup>8</sup> Através dos livros: *A retórica da ficção*, escrito originalmente em inglês em 1961 e *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, de 1978, respectivamente.

<sup>9</sup> Neste trabalho faz-se a opção de traduzir “story”, conforme consta nos textos em língua inglesa, por “história”.

<sup>10</sup> *Deus*: uma biografia; e *Cristo*: uma crise na vida de Deus.

<sup>11</sup> *Bere'shith*: A cena de origem; *Qohelet*: O que Sabe – Eclesiastes; e *Éden*: um tríptico bíblico.

<sup>12</sup> *Em espelho crítico*. Os três primeiros capítulos. O autor esteve em julho de 2005 no Brasil, participando da Festa Literária Internacional de Parati, onde proferiu palestra sobre a Bíblia como literatura. Cf. Simões (2005).

<sup>13</sup> *Um apetite pela poesia*. Os três últimos capítulos.

<sup>14</sup> *Guia literário da Bíblia*.

<sup>15</sup> *O código dos códigos*: a Bíblia e a literatura.

<sup>16</sup> *O cântico dos cânticos*: um ensaio de interpretação através de suas traduções.

<sup>17</sup> *Abaixo as verdades sagradas*; *O livro de J*; *Onde encontrar a sabedoria?* Primeiro capítulo; e *Jesus e Javé*: os nomes divinos.

“A Bíblia certamente é um elemento da maior grandeza em nossa tradição imaginativa, seja lá o que pensemos acreditar a seu respeito” (2004, p. 18). De forma mais específica: “Muitos pontos relevantes da teoria crítica de hoje tiveram origem no estudo hermenêutico da Bíblia [...]. Muitas das formulações da crítica me parecem mais defensáveis quando aplicadas à Bíblia do que se aplicadas alhures” (2004, p. 18).

Flávio Aguiar, tradutor para o português do livro de Frye: *O código dos códigos*, igualmente reconhece a influência exercida pelos escritos bíblicos sobre a tradição literária mundial.

Podemos ver a fábula de uma narrativa ficcional, ou seu arranjo na narração que compõe o enredo, como uma sucessão de acontecimentos dispostos no tempo, mesmo que haja *flashbacks* e antecipações reveladoras. Mas também podemos ver ambas, fábula e narração, como uma estrutura simultânea de imagens e situações que se articulam. A forma particular da obra literária se torna significativa e perceptível pelo modo como essas visões, a diacrônica e a sincrônica, se articulam. *Foi a Bíblia, mais do que a tradição clássica, que criou esse processo e esse procedimento sobretudo no plano interno das obras, e foi a Bíblia também que, por assim dizer, “ensinou” os escritores, mesmo os modernos, a proceder desse modo* (2004, p. 276, grifo nosso).

O autor, a seguir, apresenta exemplos da influência da Bíblia sobre escritores brasileiros (2004, p. 277-279). De modo particularmente importante é a conclusão do raciocínio de Aguiar: “Por que os escritores procedem assim, pescando imagens uns nos outros? Porque guardam um sentido dos escritores bíblicos, o de pretenderem escrever ‘com autoridade’” (2004, p. 279). Obviamente a referência a “pescar imagens uns nos outros” aplica-se ao processo de criação literária originada, entre outros, na relação dos evangelhos de Mateus e Lucas com Marcos, incluindo a transferência para esses textos da autoridade já estabelecida por Marcos.

A interação entre biblistas e críticos literários no contexto norte-americano e inglês, principalmente, apresenta-se como um salutar exemplo da possibilidade de um caminho a ser percorrido. Possivelmente uma dificuldade enfrentada no Brasil para que se possa percorrê-lo diz respeito à nossa formação cultural. Enquanto um literato norte-americano, por viver em um país protestante, vê com certa naturalidade a Bíblia como parte de sua tradição literária e cultural, o mesmo se dando na Inglaterra, em nosso país esse aspecto é diferenciado. Embora não se deva negar a religiosidade dos colonizadores portugueses, deve-se reconhecer, no entanto, que eles não nos legaram a prática da convivência e leitura da Bíblia. Mesmo que alguns de nossos maiores escritores, como Machado de Assis e Guimarães Rosa, tenham recebido influência das Escrituras e a manifestem em seus escritos, na grande maioria dos casos, a presença da Bíblia é ignorada. Os acadêmicos brasileiros desconhecem e não julgam necessário reconhecê-la como participante de nossa literatura, seja influenciando escritores, ou mesmo sendo estudada como tal.

O que resta, como alternativa, é que biblistas procurem estudar teoria literária, ou mesmo lingüística, análise do discurso, etc, nas universidades brasileiras e proponham diálogo com os acadêmicos mediante seus trabalhos, demonstrando como a Bíblia possui uma riqueza não apenas religiosa, mas também literária e estilística. Embora o caminho seja longo, deve ser trilhado, visto que os resultados serão compensadores.



#### 4 A Contribuição da Crítica Literária à Análise da Bíblia: o exemplo de Auerbach

Os biblistas que aplicaram os princípios da teoria literária à análise dos evangelhos citados no ponto anterior foram, em maior ou menor grau, influenciados pelo teórico e crítico literário alemão Erich Auerbach, por intermédio do livro: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, conforme anotado anteriormente. Através das comparações entre textos bíblicos e textos da literatura mundial o autor procurou demonstrar que a Bíblia apresenta aspectos de estilo e operações retóricas como os demais textos da literatura mundial ficando, em alguns momentos, acima deles do ponto de vista de qualidade literária. Auerbach destacou elementos como “cenário”, “personagens”, “enredo”, a presença de “primeiros e segundos planos narrativos” e o convite para que o leitor complete o sentido do texto em vários de seus pontos. A partir da análise de Gn 22.1-13 pelo crítico ficou claro para os biblistas que o modelo apresentado seria útil ao trabalho exegético. Para permitir que o leitor chegue às suas próprias conclusões, transcrevo abaixo os parágrafos de *Mimesis* com as considerações de Auerbach.

A singularidade do estilo homérico fica ainda mais nítida quando se lhe contrapõe um outro texto, igualmente antigo, igualmente épico surgido de um outro mundo de formas. Tentarei a comparação com o relato do sacrifício de Isaac, narração inteiramente redigida pelo assim chamado Eloísta. Na versão King James, a introdução vem assim traduzida: "Depois disto, Deus provou Abraão. E disse-lhe: Abraão! - Eis-me aqui, respondeu ele." Já este princípio nos deixa perplexos, quando viemos de Homero. Onde estão os dois interlocutores? Isto não é dito. Mas o leitor sabe muito bem que normalmente não se acham no mesmo lugar terreno, que um deles, Deus, deve vir de algum lugar, deve irromper de alguma altura ou profundidade no terreno, para falar com Abraão. De onde vem ele, de onde se dirige a Abraão? Nada disto é dito. Ele não vem, como Zeus ou Poseidon, das Etiópias, onde se regozijara com um holocausto. Nada se diz, também, da causa que o movera a tentar Abraão tão terrivelmente. Ele não a discutira, como Zeus, com outros deuses, numa assembléia, em ordenado discurso; também não nos é comunicado o que ponderara no seu próprio coração; inesperada e enigmaticamente penetra na cena, chegado de altura ou profundidade desconhecidas e chama: "Abraão!" A noção judaica de Deus não é somente causa, mas antes, sintoma do seu particular modo de ver e de representar. Isto fica ainda mais claro, quando nos voltamos para o outro interlocutor, Abraão. Onde está ele? Não o sabemos. Ele diz, contudo: "Eis-me aqui" - mas a palavra hebraica significa algo assim como "vede-me" ou, como traduz Gunkel, "ouço" e, em qualquer caso, não quer indicar o lugar real no qual Abraão se encontra, mas o seu lugar moral em relação a Deus que o chamara: estou aqui, à espera das tuas ordens. Não é comunicado, contudo, onde ele se encontra praticamente, se em Beer-Sheba ou em outro lugar, se em casa ou ao ar livre. Não interessa ao narrador; o leitor não o fica sabendo, e também a ocupação à qual se dedicava, quando Deus o chamou, fica às escuras. Aqui, Deus aparece carente de forma (e, contudo, "aparece"), de algum lugar, só ouvimos a sua voz, e esta não chama nada além do nome: sem adjetivo, sem atribuir à pessoa interpelada um epíteto, como seria o caso em qualquer apóstrofe homérica. E também de Abraão nada é tornado sensível, afora as palavras com que ele replica a Deus: Hinne-ni, "Eis-me aqui" com o que, evidentemente, é sugerido um gesto extremamente 'impressionante que exprime obediência e prontidão - cujo acabamento é deixado, contudo, ao leitor. Assim, nada dos interlocutores é manifesto, exceto as palavras, breves, abruptas, que se chocam duramente, sem preparação alguma; quando muito, a representação de um gesto de total entrega; tudo o mais

fica no escuro. A isto ainda se junta o fato de os dois interlocutores não estarem num mesmo plano; podemos imaginar, num primeiro plano, Abraão, sua figura prostrada ou ajoelhada, inclinando-se de braços abertos ou olhando para o alto mas Deus não está aí: as palavras e os gestos de Abraão dirigem-se para o interior da imagem ou para o alto, para um lugar indefinido, escuro, em nenhum caso para um lugar situado no primeiro plano, de onde a voz lhe chega.

Após esta introdução, Deus dá a sua ordem, e tem início a narração propriamente dita. Todos a conhecem: sem interpelação alguma, em poucas orações principais, cuja ligação sintática é extremamente pobre, desenvolve-se a narração. Aqui seria impensável descrever um apetrecho que é utilizado, uma paisagem pela qual se passa, os servos ou o burro que acompanham a comitiva, e até mesmo, a ocasião em que foram adquiridos, sua origem, o material de que são feitos; seu aspecto ou utilidade nunca poderiam ser descritos com admiração; eles nem suportam um adjetivo; são servos, burro, lenha e faca, e nada mais, sem epítetos; têm de cumprir a finalidade que Deus lhes indicara; o que mais eles são, foram ou serão permanece no escuro. Uma viagem é feita, pois Deus indicara o local onde se consumaria o sacrifício; mas nada é dito acerca dessa viagem, a não ser que durara três dias, e mesmo isto é expresso de forma enigmática: Abraão e sua comitiva partiram "de manhã cedo" e se dirigiram ao lugar do qual Deus lhes havia falado; ao terceiro dia elevou os olhos e viu o lugar de longe. O levantar dos olhos é o único gesto, é propriamente a única coisa que nos é dita acerca da viagem, e ainda que ele se justifique pelo fato de o local se encontrar num lugar elevado, aprofunda, pela sua própria singeleza, a impressão de vazio da caminhada; é como se, durante a viagem, Abraão não tivesse olhado nem para a direita nem para a esquerda, como se tivesse reprimido todas as manifestações vitais, assim como as dos companheiros, exceto o andar dos seus pés. Desta forma, a viagem é como um silencioso andar através do indeterminado e do provisório, uma contenção do fôlego, um acontecimento que não tem presente e que está alojado entre o que passou e o que vai acontecer, como uma duração não preenchida, que é, todavia, medida: três dias! Começaram "de manhã cedo". Mas a que hora do terceiro dia levantou Abraão os olhos e viu a sua meta? Não há no texto nada a respeito. Evidentemente não "tarde na noite", pois restou-lhe, ao que parece, tempo suficiente para subir a montanha e preparar o sacrifício. Portanto, "de manhã cedo" não está empregado em função de uma demarcação temporal, mas em função de um significado moral; deve exprimir o imediato, o pontual e a exatidão da obediência do desafortunado Abraão. Amarga é para ele a manhã em que sela o seu jumento, chama os servos e o filho Isaac e parte; mas ele obedece, caminha até o terceiro dia, quando levanta os olhos e vê o lugar. De onde vem, não o sabemos, mas a meta é indicada claramente: Jeruel, na terra de Moriá. Não foi estabelecido que lugar é este, pois é possível que "Moriá" tenha sido introduzido posteriormente como correção a uma outra palavra - mas, em todo caso, o local estava indicado; tratava-se, sem dúvida, de um lugar de culto, ao qual deveria ser conferida uma consagração especial em conexão com a oferenda de Abraão. Do mesmo modo que "de manhã cedo" não tem a função de fixar uma delimitação temporal, "Jeruel, na terra de Moriá" não fixa uma delimitação espacial, pois, em nenhum dos dois casos, conhecemos o limite oposto - do mesmo modo que não sabemos a hora em que Abraão levantou os olhos nem o lugar de onde partiu - Jeruel importa não tanto como meta de uma viagem terrena, na sua relação geográfica com outros lugares, mas por sua

especial eleição, por sua relação com Deus, que o determinara como cenário desta ação - por isso precisa ser nomeado.

Na narração aparece uma terceira personagem importante, Isaac. Enquanto Deus é Abraão, servos, burros e utensílios são simplesmente chamados pelo nome, sem menção de qualidades ou de qualquer outra especificação, Isaac obtém, uma vez, uma aposição; Deus diz: "Toma teu filho, teu único filho a quem tanto amas, Isaac." Isto, contudo, não é uma caracterização de Isaac como pessoa fora da sua relação com o pai, e fora da narrativa; não é um desvio, nem uma interrupção descritiva, pois não se trata de uma caracterização que delimite Isaac, que remeta à sua existência como um todo. Ele pode ser belo ou feio, inteligente ou tolo, alto ou baixo, atraente ou repulsivo - nada disto é dito. Só aquilo que deve ser conhecido a seu respeito aqui e agora, dentro dos limites da ação, aparece iluminado - para salientar quão terrível é a tentação de Abraão, e quão consciente é Deus desse fato.

Não é fácil, portanto, imaginar contrastes de estilo mais marcantes do que estes, que pertencem a textos igualmente antigos e épicos. De um lado, fenômenos acabados, uniformemente iluminados, definidos temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num primeiro plano; pensamentos e sentimentos expressos; acontecimentos que se desenvolvem com muito vagar e pouca tensão. Do outro lado, só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão. Os pontos culminantes e decisivos para a ação são os únicos a serem salientados; o que há entre eles é inconsistente; tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação; os pensamentos e os sentimentos permanecem inexpressos: só são sugeridos pelo silêncio e por discursos fragmentários. O todo, dirigido com máxima e ininterrupta tensão para um destino e, por isso mesmo, muito mais unitário, permanece enigmático e carregado de segundos planos (1998, p. 5-9).

## Conclusão

Este artigo procurou analisar as causas pelas quais a Bíblia não tem sido estudada como texto literário no contexto brasileiro. Algumas delas foram identificadas. Mas a abordagem negativa não é suficiente. Deve-se propor algo de positivo. Nesse sentido, o olhar voltou-se para o que tem acontecido no mundo protestante de fala inglesa e de como há em andamento uma interação entre biblistas e teóricos da literatura entre eles.

Infelizmente esse movimento ainda é ignorado em nosso país. Os biblistas em sua grande maioria ainda trabalham, dependendo de sua inclinação teológica, ou com a metodologia histórico-crítica, ou com uma perspectiva hermenêutica intitulada de método histórico gramatical, atribuída a João Calvino. É triste reconhecer que os usuários de tais métodos polarizam-se e, em não poucos casos, rotulam uns aos outros de liberais ou de fundamentalistas.

A proposta hermenêutica aqui apresentada procura evitar radicalismos, mantendo a perspectiva acadêmica de estudo da Bíblia e, ao mesmo tempo, propondo um critério de análise que seja mais adequado ao *status* das Escrituras enquanto literatura. Além disso, a abordagem literária do texto bíblico permite uma aproximação mais prática, com aplicações proveitosas nas áreas da exegese e homilética.

---

## Bibliografia

- AGUIAR, Flávio. Ressonâncias da Bíblia na literatura. In: FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004. pp.273-280.
- ALTER, Robert. *Em espelho crítico*. Tradução de Sérgio Medeiros e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 1998. 192p.
- \_\_\_\_\_; KERMODE, Frank (Eds.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1997. 725p.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. 4. ed. Tradução de George Bernard Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1998. 507p.
- BEAL, T. K.; KEEFER, K. A.; LINAFFELT, T. Literary Theory, Literary Criticism, and the Bible. In: HAYES, John H. (Ed.). *Dictionary of Biblical Interpretation*. Nashville: Abingdon Press, 1999, v. K-Z. pp.79-85.
- BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas: Poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias*. Tradução de Heitor Ferreira da Costa e Alípio Correa de França Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 232p.
- \_\_\_\_\_. *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. 2. ed. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2002. 206p.
- \_\_\_\_\_. *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. 276p.
- \_\_\_\_\_. Leio, logo existo. *Veja*, São Paulo, edição 1685, p. 11-15, 31 jan. 2001.
- \_\_\_\_\_. *O livro de J*. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 368p.
- \_\_\_\_\_. *Onde encontrar a sabedoria?* Tradução de José Roberto O'Shea. São Paulo: Objetiva, 2005. 320p.
- BOOTH, Wayne C. *A retórica da ficção*. Tradução de Maria Teresa H. Guerreiro. Lisboa: Editora Arcádia, 1980 (Coleção: Artes e Letras). 443p.
- BULTMANN, Rudolf. *History of the Synoptic Tradition*. Translated by John Marsh. Revised ed. Peabody: Hendrickson, 1963. 462p.
- \_\_\_\_\_. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004. 925p.
- CAMPOS, Haroldo de. *Bere'shith: a cena de origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000. 120 p.
- \_\_\_\_\_. *Éden: um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004. 184p.
- CAMPOS, Haroldo de. *Qohelet: O que Sabe – Ecclesiastes*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991. 247p.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000 (Grandes nomes do pensamento brasileiro). 182p.
- CAVALCANTI, Geraldo Holanda de. *O cântico dos cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. São Paulo: Edusp, 2005. 552p.
- CHATMAN, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press, 1978. 277p.
- CULPEPPER, Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in literary design*. Philadelphia: Fortress Press. 1983. 266p.
- DIBELIUS, Martin. *La Historia de las Formas Evangelicas*. Tradução de Juan Miguel Diaz Rodelas. Valencia: EDICEP, 1984. 315p.
- EDWARDS, Richard A. *Matthew's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1985. 95p.
- FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004. 293p.
- KERMODE, Frank. *Um apetite pela poesia: ensaios de interpretação literária*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Edusp, 1993 (Série: Criação & Crítica n. 7). 256p.
- KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. 149p.
- MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 504p.
- \_\_\_\_\_. *Cristo: uma crise na vida de Deus*. Tradução de Carlos Eduardo Lins da Silva e Maria Cecília de Sá Porto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 408p.

- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 2002. 520p.
- MOULE, C. F. D. *As origens do Novo Testamento*. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1979 (Nova Coleção Bíblica). 270p.
- PETERSEN, Norman R. *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Fortress Press, 1978. 92p.
- POWELL, Mark Allan. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990 (Guides to Biblical Scholarship). 125p.
- RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Don. *Mark as story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 2. ed. Philadelphia: Fortress Press. 1999. 176p.
- STIBBE, Mark W. G. *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: University Press, 1994. 214p.
- TANNEHILL, Robert. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Philadelphia and Minneapolis: Fortress Press. 2 v. 1986 e 1990. 334 p. e 398p.