

Figura e carnavalização na proclamação do evangelho: A concepção mítica de tempo e espaço no Evangelho conforme Marcos

Figure and carnivalization in the proclamation of the gospel:
The mythical conception of time and space
in the Gospel according to Mark

* *Francisco Benedito Leite*

Resumo

O presente artigo, em primeiro lugar, propõe que a Filosofia das formas simbólicas de Cassirer seja tomada como teoria que oferece plausibilidade ao Discurso Religioso. Em seguida, propõe que os conceitos: “figura”, de Auerbach; e “carnavalização”, de Bakhtin, sejam tomados como conceitos úteis para análise do *Evangelho conforme Marcos* (4.35-41). A descrição dos referidos conceitos e a análise do texto escolhido expõem o modo como se concebem as categorias tempo e espaço no Discurso Religioso, a qual é aparentada ao mito.

Palavras-chave: Discurso Religioso; Evangelho; Mito; Figura; Carnavalização.

Abstract

This article, at the first moment, proposes that the Philosophy of Symbolic Forms of Cassirer is taken as a theory which provides plausibility to the Religious Discourse. Then proposes that the concepts: “figure,” of Auerbach; and “carnivalization”, of Bakhtin, are taken as useful concepts for analysis of the Gospel According to Mark (4.35-41). The

*Doutor em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: ethnosfran@hotmail.com

Texto enviado em
17.02.2022
Aprovado em
21.09.2022

Ano XXX - Nº 102
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

description of these concepts and analysis of the chosen text expose how they conceive the categories of time and space in the Religious Speech, which is akin to the myth

Keywords: Religious Speech; Gospel; Myth; Figure; Carnivalization

Introdução

O presente artigo apresenta uma proposta de leitura e interpretação de um texto bíblico a partir de dois conceitos teóricos: figura e carnavalização. O primeiro conceito, embora amplamente refletido na história da leitura bíblica, aqui é retomado a partir da concepção do filólogo judeu-alemão Erich Auerch, enquanto o segundo conceito é retomado do filólogo russo Mikhail Bakhtin. Tanto um quanto outro têm suas propostas teóricas relacionadas, direta ou indiretamente, com o pensamento do filósofo Ernst Cassirer e sua Filosofia das Formas Simbólicas.

A seleção dessas duas teorias para uma proposta de interpretação do evangelho se justifica porque ambas se fundamentam numa perspectiva que justifica a plausibilidade do Discurso Religioso, e como tal a estuda com os mesmos procedimentos que são estudadas outras ciências irmanadas, tais como a literatura, as artes e a filosofia. De acordo com esse pressuposto, em concordância com as ciências humanas, com as quais dialoga, a validade da análise proposta será mais ampla do que aquela obtida pelo estudo teológico ou por determinados procedimentos restritivos realizados pelas Ciências da Religião.

O resultado a que se chega é uma leitura diferenciada do evangelho, porque nela se presume a valorização da experiência religiosa tanto das comunidades primitivas quanto dos leitores de outras épocas, e também a valorização da abordagem do texto bíblico como Discurso Religioso, ao invés de texto que se sobrepõe à realidade concreta, como muitos estudiosos entenderam ser o caso a partir das diversas perspectivas exegéticas histórico-críticas herdeiras dos pressupostos positivistas do século XVIII.

A plausibilidade do discurso religioso segundo a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer

A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer propõe que a religião seja semelhante a um órgão da realidade (CASSIRER, 2013, p.22), pois, ao lado de outros supostos órgãos – ou seja, de outras formas simbólicas – a realidade propriamente dita, o Ser [greg. *tá ontá*], torna-se acessível ao conhecimento humano que está além das meras aparências [greg. *phenomêna*], conhecido através das sensações. Isso significa que a religião é um modo de construir simbolicamente a realidade que se opõe a outros modos igualmente plausíveis que têm a mesma função, como o mito, a linguagem, a arte e a ciência, cada um dos quais trama a realidade de forma antinômica em vista das demais formas.

Cassirer também afirma que uma forma simbólica pode ser perpassada pela outra, ou seja, as concepções de uma construção simbólica da realidade podem se expressar em outras construções, porque algumas formas são consideradas aparentadas. Como exemplo disso, afirma que o mito transpassa a religião e a linguagem. Assim, as formas de compreender a realidade expressas pelo mito estão presentes na linguagem através da metáfora e na religião através da maneira particular que concebe as categorias tempo e espaço e da concepção do poder da palavra. Os elementos do mito, nesses casos, não se manifestam da mesma maneira na linguagem e na religião, mas possuem manifestações amainadas e canalizadas conforme suas próprias propostas de simbolizar o mundo.

A proposta teórica de Cassirer levaria então à compreensão de que os diferentes modos de se conhecer a realidade através das diferentes formas simbólicas estão no mesmo nível de plausibilidade, pois nenhuma forma tem acesso direto ao “Ser”. Dessa maneira, apesar de se reconhecer que a ciência é a forma simbólica mais racional, isso não significa que é superior ao mito, uma vez que a realidade descrita por ela não diz respeito ao mesmo objeto de qualquer das outras formas e, também, porque até mesmo a ciência precisa da capacidade simbólica para chegar aos seus postulados.

Pela filosofia das formas simbólicas torna-se possível uma análise científica da religião, pois por muito tempo, devido à influência do positivismo, os temas

relacionados com a Teologia foram banidos da academia, enquanto que, no que diz respeito aos temas relacionados com a religião, só considerava-se legítima a análise fundamentada nas Ciências Sociais, pois a religião foi reduzida a um elemento que está necessariamente submetido às estruturas socioculturais e econômicas, relacionada com alienação e com um estágio ultrapassado da condição humana, de modo que para essa ideologia não se pode estudar essencialmente a Teologia ou a Religião porque não há essência, são apenas expressividades, decorrentes de condições da superestrutura.

A Filosofia das formas simbólicas, no entanto, considera que a capacidade de simbolizar é o elemento distintivo do ser humano, o qual, como se fosse uma função orgânica, está presente na constituição humana antes do desenvolvimento da vida social. Nesse sentido, simbolizar significa subjetivar a realidade, remete à capacidade que o homem tem de tornar a massa inerte de objetos que estão ao seu redor, ou seja, o caos [greg. *chaos*], em elementos harmoniosos, ou seja, em mundo [greg. *kósmos*]. O ser humano faz isso sem se dar conta que o sentido das coisas que simboliza não estão nelas mesmas, mas sim, na sua própria mente, isso porque a vida biológica seria perfeitamente possível sem as instituições humanas, mesmo as mais primitivas como a agricultura, o pastoreio, a montaria, etc.

Dentre as instituições humanas, Vilém Flusser, filósofo que assume muito da teoria de Cassirer, afirma que a comunicação é desenvolvida porque a ausência de sentido e a solidão são insuportáveis para o ser humano. Trata-se de um código artificial, apesar de não termos consciência disso (FLUSSER, 2007, p.90). A premissa pressuposta, mas não assumida, é a de que: “Sem fazer nenhuma menção à necessidade de comunicação entre os homens, a língua seria uma condição indispensável do pensamento para o homem *até mesmo na sua eterna solidão*” (BAKHTIN, 2010 B, p.270). A língua tem a primazia, pois em certo sentido é sinônimo de raciocínio, como pressupõem os gregos desde a antiguidade ao utilizar um mesmo termo para tratar tanto da “razão” quanto da “palavra”: *lógos*.

Apesar de considerá-la como objeto autônomo, reconhece-se que ao estudar a religião, não se alcançará sua essência, pois o analista nunca conseguirá ultrapassar as manifestações fenomênicas observáveis, como os textos sagrados, as

narrativas míticas os rituais, as obras arquitetônicas, as obras de arte plástica ou qualquer outro fenômeno possível. Essa manifestação religiosa representa uma realidade inacessível, que é sempre um objeto ausente e que por esse mesmo motivo nunca se desenvolverá uma metodologia adequada o bastante, restando para o estudioso tomar as ferramentas teóricas oferecidas pelas diferentes ciências humanas. Compreende-se que para realizar uma pesquisa sobre um objeto tão esquivo como esse é necessário concebê-lo nas fronteiras dos saberes humanos, diferentemente do pressuposto positivista que o enclausurou nas ciências sociais.

As concepções aparentadas do mito e da religião

Dadas às informações preliminares, considera-se que mito, linguagem e religião são formas simbólicas aparentadas. A primeira remete à busca pelas origens, pelas razões da existência, pelas realidades supraterrâneas em relação com o que se apresenta na vida humana. O mito é o mais “primitivo” das formas simbólicas, ainda que não entendamos que esse termo seja valorativo, mas apenas quer dizer que o mito está distanciado das formas mais racionalizadas, como a ciência. Cassirer chega a afirmar que “o mito não tem pé nem cabeça” (2012, p.121), que é pura expressividade, sua maneira de objetivar o mundo só é concebida a partir de sua linguagem intrínseca, que não tem nenhuma lógica para as outras formas simbólicas.

A linguagem é a forma simbólica fundamental que transpassa todas as outras, sua função é a representação, por esse motivo, diferentemente do mito que expressa até mesmo elementos que não consegue comunicar, a linguagem busca mais clareza comunicativa, porque se não fosse assim não conseguiria representar os objetos pretendidos. Por isso, quando o mito se manifesta na linguagem está canalizado e colocado em função de seus objetivos, como na metáfora, que é uma manifestação mítica presente na linguagem, mas que nem por isso deixa de ser comunicativa.

Por seu turno, a religião também canaliza o mito, como instituição humana, propõe-se a ser um elemento de coesão entre os seres humanos, por isso tem a necessidade de transformar o absurdo da narrativa mítica em orientação moral, em legitimação da realidade, em dogma, em norma divinamente fundamentada

para convivência social, em consolo diante do desespero causado pela morte e tudo o mais que ofereça essa necessária estabilidade imperiosa para a manutenção da vida em sociedade. As narrativas míticas estarão então a serviço da instituição religiosa, de modo muito diferente de sua potência original. Quanto mais secularizada, menor espaço a religião dará para o mito; mas, de qualquer modo, nunca o eclipsará totalmente.

O que faz com que o mito seja esse elemento “sem pé nem cabeça” pode ser apontado de duas maneiras, em primeiro lugar, na sua concepção da categoria “tempo e espaço”. Para sumarizar algumas definições, podemos dizer que o tempo e espaço não são seccionados na narrativa mítica, pois não há a lei de causa e efeito. Tudo acontece em uma eternidade anterior, sem sequência e sem sucessão de eventos. O espaço é sempre um lugar deslocado da realidade concreta, mesmo que se dê um nome conhecido a esse lugar, nunca será encontrado materialmente, porque se trata de um espaço que está além de qualquer dimensão geograficamente situável, não porque necessariamente esteja em outra dimensão, mas sim, porque está dissolvido tanto na natureza quanto nos outros seres humanos.

Em segundo lugar, podemos sumarizar a segunda característica do mito através da “Palavra Mágica”, que se trata da concepção de que a palavra é indissociável da essência do que nomeia; que o pronunciamento de determinada palavra presentifica o elemento anunciado. É como dizer que a palavra possui uma substância, que não é meramente uma representação arbitrária, pois no próprio ato de pronunciar uma palavra manifesta-se o poder que ela evoca, o qual é capaz de mover forças divinas e realizar transformações na natureza.

As concepções míticas mencionadas, por serem absurdas, só se legitimam de acordo com a religião quando se manifestam no espaço sagrado que existe em oposição ao profano e quando são pronunciadas no tempo adequado e pela pessoa adequada de acordo com as normas de legitimação da instituição religiosa. Assim, o espaço sagrado da religião, o templo (CASSIRER, 2004, p.191), é um recorte, uma abertura, no tempo e no espaço, na qual se tornam plausíveis os elementos do mito que são inaceitáveis para qualquer pressuposto lógico. Tornam-se assim plausíveis, tanto a “Palavra Mágica”, quanto à completa abs-

tração espaço-temporal, embora seja possível que fora do espaço do templo, as concepções dos referidos elementos voltem a ser suprimidas por outras mais próximas da forma científica de se conceber a realidade.

Uma vez que se tenha consciência do pressuposto geral da filosofia das formas simbólicas, podemos estabelecer o estudo da religião de modo autônomo e cientificamente plausível. No caso, o objeto a ser analisado é o texto sagrado, a metodologia a ser aplicada sobre esse objeto deve estar relacionada com as Ciências da Linguagem. Diante disso, propomos uma análise do discurso religioso que mostre através de recursos discursivos a sobrevivência do mito nas concepções da religião. Realizaremos tal proposta através dos filólogos Erich Auerbach e Mikhail Bakhtin, como se apresenta na sequência.

Figura e Carnavalização: conceitos para análise do Discurso Religioso

Erich Auerbach (1892, Berlim – 1957, Wallingford) e Mikhail Bakhtin (Orel, 1895 – Moscou, 1975) são filólogos de formação que se inserem numa nova perspectiva das Ciências da Linguagem, através da qual se assume uma postura interdisciplinar e uma perspectiva mais interpretativa que historicista. Ambos foram influenciados pela filosofia da linguagem alemã, a qual alcançou sua maior expressão na pessoa de Wilhelm von Humbolt, com o qual Cassirer manteve uma discussão teórica em suas obras. Pode-se dizer também que a própria Filosofia das formas simbólicas em algum nível influencia os dois estudiosos, porque ambos consideram a relevância do aspecto simbólico em um ambiente intelectual em que prevalecia o historicismo e o biografismo na literatura.

No que diz respeito à similaridade entre os textos desses autores, nota-se uma admirável semelhança entre as análises propostas sobre Rabelais, tanto no artigo de Auerbach: *O mundo na boca de Pantagrue* (2011, p.229-248) quanto no livro de Bakhtin *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010 A). Ainda mais interessante, de acordo com nosso escopo de pesquisa, é a descrição formal do evangelho no artigo *Fortunata* (2011, p.21-42), de Auerbach, em comparação com as raras alusões realizadas por Bakhtin a respeito do evangelho, as quais estão dispersas ao longo de alguns de seus livros. Essa observação

foi realizada pelos biógrafos de Bakhtin, que chamam a atenção para as semelhanças, apesar da total falta de contato entre os dois intelectuais (CLARCK; HOLQUIST, 2004, p.268).

Ambos os estudiosos justapõem os evangelhos à sátira menipeia e consideram que o colapso das antigas concepções estilísticas engessadas pela retórica e pela poética foi causado pela forma baixa dos textos dos evangelhos. Ao mudarem critérios estilísticos – já que pela primeira vez textos baixos trataram de conceitos altos – mudaram-se também os próprios valores da sociedade ocidental, como o valor positivo dado à humildade, à pobreza, à fraqueza, à fraternidade, etc.

Para não ficarmos nas generalizações superficiais sobre esses dois filólogos, devemos mostrar como o discurso religioso pode ser abordado por conceitos centrais nas obras desses estudiosos, os quais apresentam a manifestação mítica da representação da realidade no domínio do Discurso Religioso. Referimo-nos ao conceito de “figura” de Auerbach e ao conceito de “carnavalização” de Bakhtin, ambos relacionados pelos próprios autores com o evangelho.

O conceito de *figura* em Auerbach

Auerbach propõe seu conceito de “figura” em um artigo publicado na revista florentina *Archivum Romanicum*, no ano de 1938, o qual foi transformado em livreto em 1951, intitulado pelo próprio conceito que se expunha: *Figura* (1998). Esse texto é considerado um dos mais importantes de toda a produção do autor porque é em torno dele que gravita toda sua obra. Interessante que Auerbach escreve seu artigo no período da assim chamada “crise tropológica”, época em que a retórica estava sendo reduzida à tropologia, mas, apesar disso, não se preocupa em dissociar sua reflexão da concepção predominante na época, apesar de se distinguir totalmente dessa noção.

Mais do que um conceito poético-retórico, para Auerbach, a figura é um dos modos através dos quais a cultura ocidental construiu a realidade, pois se trata de uma formulação teórica que dá sentido à sucessão histórica dos eventos realizados por motivação divina. Desse modo, aponta que, no ocidente cristão, a figura é compreendida através “profecia real” que foi proclamada no Antigo Testamento e que teve sua “consumação” efetuada no Novo Testamento. Assim

temos dois eventos históricos, um ocorrido na história de Israel e registrado na Bíblia Hebraica e outro realizado na história do Novo Testamento e registrado pelos primeiros cristãos. A *figura* então é compreendida como “prefiguração”, mas não pode se deixar de observar que são dois eventos históricos que estão nos dois polos da figura, não se trata de uma fábula que se concretiza apenas na consumação.

Por exemplo, no Antigo Testamento Moisés é uma figura de Jesus e tanto um quanto outro existiram historicamente. Israel é uma figura da igreja na antiga aliança, embora os dois tenham existido historicamente, e pode-se dizer que ao mesmo tempo. Para a figura, as identidades dos personagens da “profecia real” se dissolvem nas identidades dos personagens que consomem a prefiguração. Estabelece-se a coerência da história da humanidade por motivações supraterrêneas proporcionadas pela vontade divina.

Desse modo, a história deixa de ter sua sucessão temporal cronológica, como presumiria a historiografia, para adquirir uma existência vertical, não é a lei de causa e efeito que leva a uma conseqüente ocorrência de eventos históricos, mas é uma “lógica teológica” que coordena tais realizações. O espaço dos acontecimentos do Novo Testamento também não é relevante mediante a realização do cumprimento das profecias, pois só tem importância simbólica. Não é por acaso que os exegetas acharam absurdas as rotas de Jesus e a sucessão do tempo nas narrativas.

Segundo as palavras do próprio Auerbach:

A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois eventos ou duas pessoas, na qual uma das duas se reduz a não ser ela mesma, mas passa a equivaler a outra, enquanto que a outra inclui o primeiro e o consuma. Os dois polos da figura estão temporalmente separados, mas ambos se situam no tempo, em qualidade de acontecimentos ou figuras reais (1998, p.99).

Encontra-se aí a diluição das categorias de espaço e tempo e das próprias identidades dos personagens pelo poder exercido pela Palavra, compreendida nesse sentido como vontade divina expressa através da “profecia real”, a qual inevitavelmente se cumpre na história. A palavra da profecia se realiza de modos

surpreendentes e assim molda a realidade.

Outro aspecto a ser observado sobre a figura é que ela se mantém viva. Há uma terceira forma de realização além da “profecia real” e da “consumação”: a figura tem uma realização escatológica a se cumprir na vida da Igreja, de maneira que atualiza as verdades históricas, na medida em que se manifesta na atualidade dos cristãos apontando para o fim dos tempos, como propuseram os Pais da Igreja. Pode-se dizer então que pela figura as verdades proclamadas nas Escrituras se presentificam na Igreja e na vida dos indivíduos.

A figura é a técnica fundamental pela qual se escreveu todo o Novo Testamento, em algum nível, os múltiplos e desconhecidos autores de todos os textos dos livros neotestamentários compreendiam que tudo o que acontecia na vida de Jesus e posteriormente na vida da igreja primitiva era a realização das profecias do Antigo Testamento. Com um olhar crítico, podemos dizer que a compreensão da profecia *post factum* foi a inspiração para que esses autores construíssem a imagem de Jesus, baseada na autoridade de personagens como Moises, Elias e outros profetas, mas também na imagem do “servo sofredor” do profeta Isaías e do “homem em profunda desgraça” dos Salmos de Lamentação.

Carnavalização em Mikhail Bakhtin

Bakhtin propõe o conceito de carnavalização em *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, obra apresentada como tese ao Instituto de Literatura Gorki em 1936, com a qual tinha o objetivo de alcançar o grau de doutor. Por motivos desconhecidos seu texto não foi aceito e seu doutoramento nunca se realizou. Entre os estudiosos, há comentaristas que se dedicaram a explicar porque o texto de Bakhtin foi rejeitado, há quem atribua a causa à subversão política velada de seu texto, tendo em vista que estava na União Soviética, e outros intérpretes entendem que seu texto apresentava elementos de seitas religiosas marginalizadas que não mereciam mérito acadêmico. O que interessa é que o mistério permanece, apesar do conceito ter sido retomado no capítulo posteriormente inserido em *Problemas da Poética de Dostoievski* (BAKHTIN, 2010 C, p.115-206) e também é aludido em alguns artigos da obra que foi publicada em português como *Questões de Literatura e Estética* (BAKHTIN, 2010 D).

Mediante a áurea de mistério que envolve esse conceito e a famigeração à qual foi submetido mediante tantas e tão dissonantes interpretações, proponho-me a explicá-lo a partir das três obras mencionadas e em correlação com o conceito de cronotopo, a partir da retomada de uma reflexão que tive anteriormente (LEITE, 2012, p.211-396).

Bakhtin formulou o conceito de cronotopo, que pela própria etimologia da palavra, remete às categorias *a priori* de tempo e espaço, a partir da noção neokantiana herdada de Cassirer. Em seu texto *Formas de Tempo e de Cronotopo no Romance* (BAKHTIN, 2010 D, p.211-396) apresenta sucessivamente nove formas típicas de cronotopo a partir de obras literárias que se desenvolveram desde o mundo antigo, às quais concebe como “romances”, pois propõe que sua reflexão seja um conjunto de ensaios de poética histórica.

Bakhtin tem uma óbvia preferência pela obra de Rabelais, pelo modo como se estabelece o cronotopo nessa narrativa. Podemos perceber que perto do cronotopo de Rabelais, todos os outros tipos de cronotopo, como se estruturam nas outras formas literárias, são esquemáticos, inclusive o romance propriamente dito que é situado na posteridade histórica não supera os condicionamentos previsíveis de tempo e espaço. Parece que na proposta de leitura de Bakhtin a história do romance se desenvolve e alcança o ápice em Rabelais para depois retornar às estruturas previsíveis que se manifestaram na pré-história do romance. O conceito de carnavalização que recebe repetidas e diferentes definições ao longo de *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* encontra um excelente resumo através das seguintes palavras de Bakhtin sobre o cronotopo de Rabelais:

A vida agrícola e a vida da natureza (da terra) são medidas pelas mesmas escalas, pelos mesmos acontecimentos, têm os mesmos intervalos inseparáveis uns dos outros, dados, num único (indivisível) ato do trabalho e da consciência. A vida humana e a natureza são percebidas nas mesmas categorias. As estações do ano, as idades, as noites e os dias (e as suas subdivisões), o acasalamento (o casamento), a gravidez, a maturidade, a velhice e a morte, todas essas categorias-imagens servem da mesma maneira tanto para a representação temática da vida humana como para a representação da vida na natureza (no aspecto agrícola). Todas essas representações são profundamente cronotópicas. Aqui o tempo está mergulhado na

terra semeado nela, aí ele amadurece. Em seu curso une-se a mão laboriosa do homem e a terra, e é possível criar esse curso, apalpá-lo respirá-lo (os aromas que se enaltecem do crescimento e da maturação), vê-lo. Ele é compacto, irreversível (nos limites do ciclo), realista (2010 D, p.318).

Com tais palavras entendemos que a forma como se estruturam as categorias tempo e espaço na obra de Rabelais torna idênticas as noções fruídas tanto pela natureza quanto pelo indivíduo, a partir dessa compreensão podemos entender o carnaval como realidade em que as secções de tempo e espaço e da própria unidade do indivíduo são ausentes, pois Bakhtin remete o carnaval às Saturnálias, festa fundamentada no mito do “período de ouro” da história da humanidade, época em que *Chronos* habitou a terra e concedeu abundância e plenitude para a vida.

A carnavalização é, nesses termos, a superação da estrutura espaço-temporal na literatura, como acontece em Rabelais, obra em que as disparidades se manifestam no mesmo plano narrativo, como, por exemplo, a justaposição de: vida e morte, alimentos e fezes, sagrado e profano, etc. Tudo o que acontece em Rabelais está no mesmo plano da realidade e de modo absoluto não existe esfera particular, tudo é exterioridade.

A literatura carnalizada então é aquela na qual ao menos relampeja essa construção da realidade na qual há suspensão do seccionamento espaço-temporal na indissolúvel unidade existente entre tempo e espaço, a saber, trata-se de uma folclórica unidade plena da existência. Essa compreensão da realidade que não fragmenta nem secciona as categorias de tempo e espaço foi alcançada de modo exemplar na obra *Gargantua e Pantagruel*, mas encontram-se aqui e acolá na história da literatura mundial. Sua importância é relevante porque remete à sensação do mundo folclórico em que não existe sociedade de classes e que as preocupações existenciais remetem às necessidades biológicas, sem que haja objetivação da realidade – para usar as palavras de Flusser.

No terceiro capítulo de *Problemas da Poética de Dostoievski* (2010, p.115-206) e nos artigos *Epos e Romance* (2010 D, p.397-428) e *Da Pré-História do Discurso Romanesco* (2010 D, p.363-398), Bakhtin apresenta o domínio do gê-

nero sério-cômico que se manifesta em uma série de gêneros pouco conhecidos, mas que tem como melhor expressão a sátira menipeia. Esses gêneros surgem da degeneração das formas clássicas e por causas historicamente situadas, como: a mistura de linguagens, o fim das antigas religiões nacionais e o distanciamento entre língua e realidade.

O período de maior proliferação desses gêneros no mundo de fala grega se dá a partir do séc. V a.C. e avança até a Idade Média antes do surgimento do romance (romance propriamente dito). Pelo menos em dois momentos, Bakhtin menciona a literatura cristã primitiva entre essas formas. Isso significaria, então, que como forma carnalizada o evangelho manifesta o cronotopo folclórico, o qual está livre da noção seccionada das categorias tempo e espaço. Significa também que o evangelho remete à realidade mítica de um mundo isento da sociedade de classes, sua palavra é uma potência que atravessa milênios para compartilhar uma visão de mundo mítica. Além disso, como veremos nas seções abaixo, todos os elementos situados historicamente como motivação para o surgimento das formas carnalizadas estão presentes no evangelho: mistura de gêneros, estrangeirismos, superação da religiosidade étnica e compreensão da distância entre realidade vivida e realidade transposta no texto.

Características formais do evangelho

Antes de realizarmos qualquer análise, devemos apontar algumas características formais do gênero evangelho. Começemos por dizer que desde a antiguidade, o gênero evangelho incomoda os homens cultos do mundo Greco-Romano, pois tanto seu conteúdo quanto sua forma não podiam ser classificados segundo o critério dos tratadistas do mundo antigo. Conforme podemos ler em *Diálogo com Trifão*, uma das acusações com as quais os Pais da Igreja tiveram que lidar, foi com a de ignorância, fundamentada, por assim dizer, no mau gosto literário dos cristãos.

Essa poderia ser considerada uma crítica incisiva porque no mundo antigo havia uma completa unidade entre forma e conteúdo, os gêneros altos tratavam de verdades elevadas, enquanto os gêneros baixos tratavam de assuntos baixos e uma das marcas que definia se o gênero era alto ou baixo estava em sua forma,

ou, como diríamos hoje em dia, em seu estilo. Bakhtin chamou atenção para a coesão entre texto e realidade no mundo helenístico (2010 D, p.378), a qual só seria superada pelos gêneros carnavaalizados, dentre os quais estava o evangelho.

Para sumarizar o que desagradava no evangelho, podemos apontar para o hibridismo intrínseco a esse gênero, pois nele há uma incômoda mistura (AUERBACH, 2007, p.19) que não permite que o analista o classifique entre os gêneros retóricos nem entre os gêneros poéticos. Assim, o texto do evangelho não é nenhuma das duas coisas, pois mediante a característica da oralidade que perpassa todos os gêneros do mundo antigo, o evangelho não tem como finalidade nem o discurso público para persuasão racional, como se visa através dos gêneros retóricos; tampouco a recitação para o deleite catártico, como se visa através dos gêneros poéticos.

Diferentemente de tudo isso, o evangelho tem como finalidade a proclamação que visa a conversão [greg. *metanoia*] (FRYE, 1996, p.55), que, mais do que persuasão racional, exige adesão radical fundamentada em um sentimento que é muito frágil para a antiga concepção grega, a fé [greg. *pístis*]. Sua forma então era um híbrido de poesia e retórica que envolvia um apelo místico, do qual o mito é um elemento indissolúvel, conforme propõe Northrop Frye contra a conhecida proposta de demitologização do exegeta alemão Rudolf Bultmann (1996, p.55).

Além disso, o evangelho comunicava por meio de seu conteúdo as ideias e valores éticos de um povo escravizado, algo extremamente desprezível para os homens cultos daquela época. Essa característica transmitia-se através das ideias, mas também através da própria forma como os escribas responsáveis pelo desenvolvimento dos textos evangélicos usaram a língua grega. Os evangelhos utilizam o grego koinê que era a língua de contato do Império Romano, mas o utilizavam como uma espécie de crioulo, pois apesar do léxico grego, nota-se uma sintaxe semítica e frequentes vocábulos importados do hebraico, do aramaico e do latim (BENÍCIO, 2010, p.101-113). Conforme Bakhtin argumentou sobre o característico “plurilinguismo” presente nos gêneros carnavaalizados (2010 D, p. 372).

Outrossim, o evangelho é uma colcha de retalhos, ou seja, um texto repleto

de emendas. Esse fenômeno pode ser observado em dois níveis, em primeiro lugar como uma característica constitutiva do gênero, pois a exegese germânica descobriu que o texto coeso que chegou à posteridade é a união de testemunhos orais, trechos litúrgicos, oráculos, figuras veterotestamentárias, etc., que circularam independentes antes que um compilador as trabalhasse para dar enredo e sentido teológico.

Em outro nível, o evangelho possui, a todo o momento, emendas que são impossíveis de serem identificadas, pois posteriormente a atividade do compilador inicial, uma numerosa quantidade de redatores acrescentou e adaptou o texto que chegou às suas mãos. Isso aconteceu em estágios que podem ser apontados materialmente pela crítica textual, mas também em estágios tão antigos que é impossível de se obter qualquer certeza sobre o texto original, embora haja um fantasioso empenho nessa direção realizado por grande parte da exegese histórico-crítica a fim de estabelecer o texto original, como testemunha a própria edição crítica do Novo Testamento de Nestlé-Alland.

Bakhtin apresenta a sátira menipeia como o gênero carnavalizado mais influente para o futuro surgimento do romance. Sua característica fundamental é a mistura, conforme os termos propostos acima. Sobre as emendas entre textos de diferentes gêneros, sem respeito pelas convenções. Frye lembra que a etimologia da palavra *satyra* remete a “salada” (1973, p.229), metaforicamente à mistura. Embora os exegetas tenham chegado a afirmar, no máximo, que o evangelho é “literatura popular” [greg. *Kleinliteratur*] (KÜMMEL, 1982, p.36), não são poucas nem ocasionais as semelhanças entre o evangelho e esses gêneros. Trata-se de uma mesma manifestação de visão de mundo pela literatura.

Na época moderna, o evangelho permaneceria separado da literatura heleenística, pois o Iluminismo e sua aversão à religião empurraram o evangelho para fora da academia. Isso ocasionou uma defasagem nos estudos sobre o evangelho sob a perspectiva científica e, além disso, fomentou a produção intelectual intramuros da Teologia.

Deve-se dizer que a tradição luterana desde o séc. XIX assumiu os avanços científicos em sua abordagem dos textos bíblicos, mas, mesmo assim, não deixava

de ser uma abordagem teológica, pois obviamente esse era seu objetivo final, apresentar a revelação do Deus único nas Escrituras Sagradas (BERGER, 1998, p.16).

Apesar de toda a cientificidade e ceticismo da leitura realizada pela exegese histórico-crítica e da proficuidade dos conceitos que se desenvolveram, não houve atualização das perspectivas filológicas, como assumem os próprios exegetas. As Ciências da Linguagem tiveram pouca relação com esse domínio chamado “exegese histórico-crítica”, é como se esses teólogos tivessem desenvolvido uma área de estudos linguísticos independente de qualquer matriz que não fosse teológica.

Nosso empenho é a superação do hiato existente entre a literatura do Novo Testamento e a literatura do mundo helenístico. Ainda que cada uma seja perfeitamente compreendida como gênero específico, são igualmente representantes da fundamentação da cultura ocidental, são a manifestação de um mesmo momento histórico do desenvolvimento da literatura mundial.

O evangelho não pode ter sua interpretação exclusivamente dada pela Teologia como se fosse objeto de uma seita, enquanto os outros gêneros fruem da sublimidade da tradição clássica. Tal superação só nos parece possível através de uma proposta de leitura do evangelho isenta de pressupostos teológicos, como os de revelação, crença no Deus único, exclusividade em vista da literatura contemporânea e exclusividade da metodologia teológica.

Análise de Mc 4.35-41 a partir dos conceitos figura e carnavalização

O procedimento da Crítica das Formas [alem. *Formgeschichte*] (BERGER, 1998; BULTMANN, 2000; DIBELIUS, 1971), pertencente à metodologia da exegese histórico-crítica, propôs a leitura autônoma das unidades textuais da narrativa do evangelho, entendendo que a partir de cada uma delas seria possível chegar ao lugar vivencial [alem. *Sitz im Leben*] que originou o texto que agora se encontra registrado em forma escrita, embora sua manifestação primordial tenha acontecido em uma situação da vida das primeiras comunidades cristãs, como na liturgia, na evangelização, no louvor, na proclamação, no lamento etc.

Podemos dizer então que o conceito de *Sitz im Leben* presume a discursivi-

dade dos textos escritos, isso é, mais do que registro documental, o evangelho é compreendido como a comunicação da vida da igreja, que se constrói em torno de seu personagem principal, Jesus.

No entanto, o problema desse procedimento é que ao invés de proporcionar uma compreensão de plena autonomia de cada uma das unidades, o que aconteceu foi que os estudiosos se empenharam em situar historicamente cada uma das, assim chamadas, perícopes e estabelecer a relevância de cada uma delas de acordo com a época e com os objetivos para os quais foram escritas.

Assim, apesar de se assumir uma análise formal, a Crítica das Formas historicizava as perícopes do evangelho, tentava estabelecer como era a vida dos primeiros cristãos com uma pequena base oferecida pelos textos e uma ampla pesquisa sociológica fundamentada na arqueologia, nas reconstruções históricas e em outros artifícios não constatáveis pelo texto.

Com consciência dessas informações, podemos retomar o procedimento da Crítica das Formas, de ler autonomamente as unidades textuais do evangelho; mas isentamo-nos da tentativa de historicizar a situação vivencial para além da proclamação do evangelho. Ou seja, sabemos que cada uma das unidades textuais surge de forma independente na vida da igreja cristã primitiva, sabemos também que cada uma delas remete a um momento da vida da igreja, mas assumimos que as condições que temos para identificar qual seja mais antiga, qual seja mais autêntica e qual o ambiente histórico-social em que cada uma delas foi escrita é tanto desnecessário, porque se assemelha à antiga perspectiva literária do biografismo; quanto implausível, porque não existem testemunhos escritos que apresentem estágios pré-literários do evangelho antes de sua compilação.

Nesse caso, baseado na premissa da filosofia das formas simbólicas, podemos tomar as perícopes do evangelho como representação da realidade a partir da religião, sem presumir que a narrativa seja histórica ou, no caso de não ser, mereça ser desconsiderada por esse motivo. O que importa é o texto como “realidade imediata” (BAKHTIN, 2010 B, p.307), independente de qualquer situação histórico-social que esteja ou não por trás dele. Sua discursividade, sua condição vital, manifesta-se porque é um elo comunicativo concreto que se manifestou

em uma “situação social imediata” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2010, p.72) e irrepetível que não temos condição de reconstruir, no entanto, podemos partir do momento em que ela foi registrada como testemunho escrito, porque ao menos nesse seu estágio, indubitavelmente, foi uma representação da realidade comunicada verbalmente. A partir dessas condições, podemos considerar a situação vital do texto.

Vejamos a seguinte passagem:

E, naquele dia, sendo já tarde, disse-lhes: Passemos para o outro lado. E eles, deixando a multidão, o levaram consigo, assim como estava, no barco; e havia também com ele outros barquinhos. E levantou-se grande temporal de vento, e subiam as ondas por cima do barco, de maneira que já se enchia. E ele estava na popa, dormindo sobre uma almofada, e despertaram-no, dizendo-lhe: Mestre, não se te dá que pereçamos? E ele, despertando, repreendeu o vento, e disse ao mar: Cala-te, aquieta-te. E o vento se aquietou, e houve grande bonança. E disse-lhes: Por que sois tão tímidos? Ainda não tendes fé? E sentiram um grande temor, e diziam uns aos outros: Mas quem é este, que até o vento e o mar lhe obedecem?

O texto citado acima, em um determinado momento absolutamente desconhecido da história da igreja cristã primitiva, foi proclamado pela primeira vez a um grupo de indivíduos “reunidos em círculo” (HAULOTTE, 1980, p.95) em algum casebre que hospedava uma sectária comunidade cristã.

A mensagem anunciada recebeu tal crédito que fez com que fosse incorporada à narrativa da vida de Jesus. É certo que não sabemos se essa é sua forma original, mas, como é a única que temos em mãos, precisamos nos basear nela.

Um orador se pôs diante desse pequeno grupo de pessoas em algum lugar do Mediterrâneo e proclamou o nome de Jesus como esperança para superação das situações turbulentas que passavam, as quais podiam ser: pobreza, enfermidade, perseguição, desprezo, fome, tristeza etc.

O auditório ali reunido, em algum nível de intensidade, concedia crédito ao apelo efetuado pelo orador, mas o que os conduzia à “adesão de espírito” (PERELMAN, 2005) não era a persuasão racional nem a fruição estética do

discurso pronunciado, mas sim, o apelo existencial que os acometia porque a proclamação efetuada construía para eles uma representação correspondente às necessidades de sua vida mediante seus temores da infelicidade e da morte, por esse motivo Frye afirma que a retórica da Bíblia é uma “retórica especial” (FRYE, 1996, p.55).

A necessidade de respostas sobre as razões últimas da existência e a legitimação da realidade era oferecida pela proclamação da mensagem cristã, que nesse estágio era uma seita judaica e a canalização de seu conteúdo, proporcionado pelo “discurso demonstrativo” (BERGER, 1998, p.282), mantinha-a numa tênue fronteira com o mito.

Klaus Berger considera que essa unidade textual seja uma “admonição” (1998, p.179), apesar da validade dessa classificação em alguma instância, temos a impressão de que esse exegeta racionaliza e conseqüentemente reduz o poder “mágico” da Palavra. Para além da admonição, no molde em que a realizaria um homem culto do mundo greco-romano, na proclamação, o conteúdo do discurso é revivido pela comunidade, na verdade, são as urgências do momento vivido que levam tal trama discursiva a ser construída, como se esse processo estivesse em um efeito cíclico, pois a mensagem não é fruto da reflexão presente, mas é mimese do Antigo Testamento, onde acontece como “figura”, em seguida cumpre-se na vida de Jesus e depois atende às necessidades urgentes da vida da igreja que foram a verdadeira motivação de sua construção. Por esse motivo o auditório do evangelho é essencialmente universal, não há agrupamento humano que não seja atingido existencialmente pela proclamação de sua mensagem.

Penetrando no texto lido (Mc 4.35-41), podemos dizer de início que a cena evocada remete ao ocaso, que antecede às trevas da noite que estão prestes a cair, simbolicamente prepara os interlocutores para a manifestação das forças das trevas e toda a negatividade que representa.

Somado a isso, Jesus realiza o desafio da travessia, convida seus discípulos para deixarem o lugar onde estão em direção à outra margem, sem motivação evidente, a não ser a autoridade de sua palavra.

O tema da travessia aparece como “figura” no Antigo Testamento, como

podemos indicar através da passagem do povo de Israel pelo Mar Vermelho (Ex 15-25) e pelo rio Jordão (Js 3.14-17), mas também aparece como tema do folclore na literatura mundial, como na *Odisseia*, como em Luciano de Samosata, em *Histórias Verdadeiras*, para quem a aventura pelo mar revela mundos paralelos.

Na travessia, tanto está o arquétipo do desafio à coragem quanto à disposição para o conhecimento de novos mundos, resume-se como o tema da travessia da vida como jornada. Jesus, tendo como figura grandes líderes de Israel, desafia seus discípulos.

A ordem de Jesus – não se trata de convite – é prontamente obedecida, de modo que são os discípulos que o levam, apesar de ter partido dele o desafio da travessia. Parece que os discípulos aceitam o desafio com tamanha prontidão que tomam a frente na condução do barco que, uma vez lançado na água, torna-se o protagonista em meio aos barquinhos figurantes que estão ao seu redor; mas, de qualquer forma, não está sozinho em meio aos perigos sempre presentes no mar.

O barco é o elemento de isolamento, uma vez que isola os personagens da narrativa do caótico mar, pois podemos dizer que as águas marinhas simbolizam o caos, porque a concepção mítica compreendia que ali estivesse a habitação de divindades e monstros nocivos à humanidade, como atesta a mitologia cananea e se transmitiu para os Salmos e, de modo claro, para pelo menos uma passagem do Novo Testamento (Ap 9).

No Antigo Testamento “a arca de Noé” é figura do barco da presente narrativa, em meio ao dilúvio que destruiu a vida humana, uma arca estava sobre as águas mantendo viva a família preservada por *Yahweh*; semelhantemente ao que é narrado, com a diferença de que agora existem outros barquinhos sobre as águas. Desde os primeiros séculos do cristianismo os Pais da Igreja compreenderam que o barco era um símbolo da igreja.

Sem aviso prévio, a não ser os riscos já previsíveis pelo momento do dia e pelo lugar que enquadram a narrativa, ocorre um temporal de vento e uma agitação nas águas que, combinados, inundam o frágil barco de madeira em que estavam Jesus e os discípulos, sem que tenhamos conhecimento de como se deu esse processo por causa da rapidez da narrativa que passa abruptamente da condição

inicial para o clímax. A água rompia o isolamento e a segurança que o barco proporcionara a princípio, pois as águas já enchem o barco, o elemento caótico invadiu o ambiente em que os personagens estavam seguros. A cena tem como figura os salmos que pedem ou anunciam o socorro de *Yahweh* quando “as águas submergem a vida” daqueles que creem nele (69.1; 124.4; 18.16).

Em meio ao tormento que se estabeleceu, por contraditório que pareça, Jesus dormia, e podemos dizer que o fazia tranquilamente, como se presume pela menção à almofada, na parte posterior do barco. Essa cena que contrapõe desespero e tranquilidade tem sua figura em Jonas 1.5: “Então temeram os marinheiros, e clamavam cada um ao seu deus, e lançaram ao mar as cargas, que estavam no navio, para o aliviarem do seu peso; Jonas, porém, desceu ao porão do navio, e, tendo-se deitado, dormia um profundo sono”. Enquanto Jesus se encontrava nessa condição serena, seus discípulos, como em todos os momentos dessa narrativa, são um bloco indistinto de pessoas, não têm individualidade; nessa condição, despertam-no, perguntando-lhe se não importa que sejam destruídos.

Mais uma vez, de modo muito abrupto, Jesus passa ao estado de desperto e, ao personalizar os elementos da natureza que põem em risco a vida dos que estão no barco, repreende um e fala ao outro, apesar de não haver nem a mínima possibilidade de sabermos se são forças autônomas ou controladas por outros seres. Ambos o obedecem e a tormenta é dissipada, estabelece-se a sensação de que agora as condições são favoráveis no mar, há bonança. O poder de *Yahweh* sobre as forças caóticas do mar é típica dos salmos, mas agora o pregador do evangelho atribui a Jesus esse poder divino.

Então clamam ao Senhor na sua angústia; e ele os livra das suas dificuldades. Faz cessar a tormenta, e acalmam-se as suas ondas. Então se alegram, porque se aquietaram; assim os leva ao seu porto desejado (SI 107.25-30).

Após a superação da condição de tormento marinho, Jesus se põe a admoestar seus discípulos, pergunta-lhes se o motivo da covardia deles é a falta de fé; mas ele esperava que os discípulos tivessem coragem para dar ordem às forças da natureza, sendo que foi ele próprio que os convidou para o desafio da

travessia? Obviamente que não é isso que interessa, não há importância alguma que possa ser dada a uma situação histórica imaginável, uma vez que a narrativa é construída a partir de figuras do Antigo Testamento e adaptadas conforme a necessidade existencial do pequeno auditório de pessoas aflitas e que se colocam diante do pregador [greg. *keryx*] da mensagem do evangelho. O alívio dos discípulos é fruído pelo círculo de pessoas que está ao redor do pregador porque a “Palavra” pregada materializa-se e provê condições para suportar os medos da morte e solidão.

A proclamação do evangelho ignora totalmente qualquer categoria de tempo e espaço estabelecido pelo discurso, uma vez que pela pregação, na pessoa de Jesus, convergem as situações do Antigo Testamento como “figura” (prefiguração), como consumação na vida de Jesus e como potência escatológica a se realizar na vida dos cristãos que se põem a ouvir o pregador no presente. Mar e barco não são elementos concretos, por mais que os estudiosos do evangelho situem esse mar como Lago de Gerensaré (Mar da Galileia); não há a mínima relevância nisso, pois o que interessa é o aspecto simbólico e não topográfico; a geografia se dissolve completamente. O anúncio do evangelho proporciona a suspensão da categoria tempo e espaço e faz retornar à condição mítica inicial da concepção folclórica da vida, em que condição social, econômica e a objetivação da realidade não são limitadoras da vida humana; essa sensação está resumida no texto pela palavra “bonança”.

Considerações finais

Ao longo do presente artigo, conhecemos a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer e a correlação que os conceitos figura, de Auerbach, e carnavalização, de Bakhtin, mantém com essa proposta filosófica. Tanto um conceito quanto outro se mantêm fundamentados na ideia de Discurso Religioso, de acordo com o qual se presume a plausibilidade e não a veracidade em termos positivistas.

Tanto o conceito de figura quanto o de carnavalização têm sido amplamente utilizado nas áreas relacionadas com os estudos literários, mas, de acordo com o que apontamos em nossa proposta de leitura de uma perícopes do evangelho, os

mesmos subsídios teóricos também são muito férteis para a reflexão no campo das Ciências da Religião e da Teologia, pois por meio deles pode-se renovar a exegese.

O resultado a que chegamos por meio da exegese realizada é importante por renovar a valorização da experiência dos interlocutores que estão em contato por meio do texto bíblico, mas mais do que isso, a relevância do exercício proposto está na própria construção teórica que pretende revigorar a metodologia exegética contemporânea, para que entre o domínio dos estudos bíblicos e o restante das ciências humanas estabeleçam-se laços mais estreitos.

Referências

- AUERBACH, Erich. *Figura* (Mínima Trotta). Traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos. Madrid: Trotta, 1998.
- AUERBACH, Erich. *Fortunata*. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.21-42.
- AUERBACH, Erich. *O mundo na boca de Pantagruel*. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.229-248.
- AUERBACH, Erich. *Sacrae scripturae sermo humilis*. In: *Ensaaios de literatura ocidental: Filologia e crítica* (Col. Espírito Crítico). Tradução de Samuel Titan Jr. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades/Editora 34, 2007, p.15-28.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais* – 7ª Edição. Tradução: Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010 A.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Da pré-história do discurso romanesco*. In: *Questões de literatura e de estética: A teoria do romance* – 6ª Edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010 D, p.363-398.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Epos e romance: Sobre a metodologia do estudo do romance*. In: *Questões de literatura e de estética: A teoria do romance* – 6ª Edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010 D, p.397-428.
- BAKHTIN, Mikhail M. *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da criação verbal*. – 5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 B, p. 307-335.

- BAKHTIN, Mikhail M. *Problemas da poética de Dostoievski* – 5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 C.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Questões de literatura e de estética: A teoria do romance* – 6ª Edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010 D.
- BENÍCIO, Paulo José. A língua do Evangelho Segundo Marcos no códice grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. In: *Fides reformata et semper reformanda est*. São Paulo, vol. 10, nº 1, pp. 101-113.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. Coleção Bíblica Loyola, 23. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BULTMANN, Rudolf. *História de la tradición sinóptica*. Traducción: Constantino Luís Garrido. Salamanca: Sigueme, 2000.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: II – O Pensamento mítico*. Col. Tópicos. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Col. Biblioteca do Pensamento Moderno. 2ª edição. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito* – 4ª edição. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. Col. Debates, 52. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- DIBELIUS, Martin. *La historia de las formas evangélicas* (Clásicos de la Ciencia Bíblica II). Traducción de Juan Miguel Diaz Rodelas. Valencia: Institución San Jeronimo, 1971.
- FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado*. Tradução de Raquel Abi-Samara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FRYE, Northrop. *Anatomia da Crítica: Quatro ensaios*. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo Editora Cultrix, 1973.
- FRYE, Northrop. *El Gran Código: Una Lectura mitológica y literária de la Biblia*. Traducción de Elizabeth Casals. Barcelona Editorial Gedisa, 1996.
- HAULOTTE, E. *Legibilidade das “Escrituras”*. In: CHABROL, C. *Semiótica narrativa dos textos bíblicos*. Tradução de Katia Hakim Chalita. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980, p.94-119.
- JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologia; Diálogo com Trifão* (Col. Patrística Vol. III). São Paulo: Paulus, 1997.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Isabel Fonseca Leal Ferreira e João Paixo Neto e São Paulo: Edições Paulinas,

1982.

- LEITE, Francisco Benedito. Cronotopo e folclore: uma contribuição de Bakhtin para análise do romance e das tradições folclóricas. *Cadernos Discursivos*, Catalão-GO, v.1, n. 1, p. 20-32, ago./dez. 2012.
- PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. Tradução de Maria E. de Almeida Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. Apresentação de François-Xavier Amherdt; Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.278-283.
- SCHMIDT, Karl Ludwig. *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1919.
- VOLOCHINOV/BAKHTIN. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. do francês de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira – 14ª edição. São Paulo: Hucitec, 2010.