



Arquivo enviado em
06/09/2017
e aprovado em
26/06/2019.

V. 9 - N. 18 - 2019

*O autor é doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) e especialista em Bíblia (Lato-Sensu) pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado na Pontifícia Universidade Católica de Campinas com apoio da CAPES.

A HISTÓRIA DA NEGAÇÃO DE PEDRO: UMA CRÍTICA LITERÁRIA E ATEOLÓGICA

The Story of Peter's Denial: A
Literary and Atheological Criticism

Anderson de Oliveira Lima*

Resumo

Este artigo apresenta uma proposta para aqueles que, na contemporaneidade, gostariam de ler a Bíblia como literatura. Estuando as peculiaridades narrativas da história da negação de Pedro a Jesus segundo a versão do Evangelho de Lucas, damos um passo a mais no desenvolvimento da *ateologia bíblica*, uma abordagem empenhada na análise literária que se apoia na laconicidade das narrativas bíblicas para criar novas leituras, que faz uso da filosofia materialista inspirada em Nietzsche e em Michel Onfray em sua crítica para evitar repetir as leituras canônicas e institucionais, que expõe a pluralidade de caminhos interpretativos possíveis para negar a produção dogmática que trabalha para engessar os sentidos. Partindo do conceito de Richard Rorty de *cultura literária*, o que aqui se faz é ler a Bíblia como uma inspiradora antologia da experiência humana, uma coletânea de fragmentos textuais que, dentre outras coisas, preserva algo da fé de antigas culturas, da arte desenvolvida por sujeitos históricos que, a seu modo, buscavam suas próprias *verdades redentoras*.

Palavras-Chave: Bíblia como literatura;
Negação de Pedro; Ateologia
bíblica; Análise literária.

Abstract:

This article presents a proposal for those who, in contemporary times, would like to read the Bible as literature. Studying the narrative peculiarities of the story of Peter's denial of Jesus according to the Gospel of Luke, we take one more step in the development of biblical atheology, an approach engaged in literary analysis that uses the biblical narratives to create new readings, which appropriates materialist philosophy inspired by Nietzsche and Michel Onfray in his criticism to avoid repeating the canonical and institutional readings, which exposes the plurality of possible interpretive ways to deny the dogmatic production that works to fix the senses. Starting from Richard Rorty's concept of *literary culture*, what we do here is to read the Bible as an inspiring anthology of human experience, a collection of textual fragments that, among other things, preserves something of the faith of ancient cultures, of art developed by historical subjects who, in their own way, sought their own *redeeming truths*.

Key-Words: Bible as literature; Peter's denial, Biblical atheology; Literary analysis.

1. OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS

A Bíblia como literatura

Embora ainda não seja tão comum no Brasil, atualmente um número crescente de estudiosos de várias partes do mundo dizem ler a Bíblia *como literatura*. No entanto, mesmo quem dedica algum tempo às abordagens bíblicas que se denominam literárias pode ter dificuldades para responder o que é, efetivamente, *ler a Bíblia como literatura*. Há muitas práticas de leitura que atualmente se denominam literárias, mas parece que a maior parte dos proponentes dessas abordagens insistem em apenas dois pontos: Primeiro, indo além do que se fez durante toda a história da leitura bíblica, afirmam que a Bíblia não precisa ser lida como um texto sagrado, como obra de valor exclusivamente religioso.

Em segundo lugar, indo contra as intenções da erudição bíblica que se desenvolveu entre os séculos XIX e XX, afirmam que a Bíblia não precisa ser lida como fonte histórica, como instrumento privilegiado de acesso ao mundo antigo.¹ Estes estudiosos se interessam pela Bíblia como um antigo livro que é obra basilar da cultura ocidental e que possui valor inestimável como patrimônio cultural. Dedicam-se à Bíblia por sua penetração nos imaginários humanos, por sua presença em tantas instituições religiosas contemporâneas, pela influência que ela exerceu sobre artistas e pensadores inumeráveis, pelo valor ainda reconhecido dos códigos morais ali preservados, pela envolvente arte narrativa desenvolvida por seus autores e redatores etc.

Consideramos útil, para compreender como essa nova geração de críticos lê a Bíblia, o conceito de “cultura literária” desenvolvido por Richard Rorty. Sua “tese” é: “desde o Renascimento, os intelectuais do Ocidente avançaram passando por três estágios: primeiro eles esperaram ser redimidos por Deus, depois pela filosofia e agora pela literatura” (RORTY, 2009, p. 155-165). Escreveu o filósofo norte-americano que tanto os religiosos (monoteístas) quanto os filósofos trabalharam longamente em busca de uma “verdade redentora” e que, na impossibilidade de encontrá-la, certo número de intelectuais passou a recorrer, pelo menos nos últimos duzentos anos, à literatura. Sem mais expectativas quanto à descoberta da *verdade*, sem esperança numa divina revelação, sem acreditar na possibilidade de um sistema filosófico capaz de explicar o mundo e dar à vida uma finalidade última, passaram a ler os textos religiosos e filosóficos do modo como líamos romances: no máxi-

1. Dedicamos alguns anos a este tipo de pesquisa e o resultado pode ser consultado na tese doutoral cujo título é: *A Bíblia como literatura no Brasil: história e análise de novas práticas de leitura bíblica* (LIMA, 2015).

mo como produtos brilhantes da mente humana, como coletâneas de diferentes e criativos modos de entender a vida, propostas valiosas para nos inspirar na tarefa de lidar com o mundo. Assim, as diferenças entre a *Bíblia*, uma obra filosófica como *O mundo como vontade e como representação* (do filósofo alemão Arthur Schopenhauer) e *Os irmãos Karamázov* (do romancista russo Fiódor Dostoiévski) se reduzem a meras questões de gênero.

Falando do “intelectual” que é o sujeito dessa “cultura literária”, Rorty escreveu:

Ele acha que quanto mais livros nós lemos, mais maneiras de ser humano levamos em consideração, mais humanos nos tornamos – e quanto menos tentados por sonhos de uma fuga do tempo e do acaso, mais convencidos de que não podemos contar com nada a não ser uns com os outros. (RORTY, 2009, p. 164)

Se concordarmos com Richard Rorty, concluiremos que numa “cultura literária” a Bíblia só poderia ser lida *como literatura*, como uma inspiradora antologia da experiência humana, uma coletânea de fragmentos textuais que, dentre outras coisas, preserva algo da fé de antigas culturas, da arte desenvolvida por sujeitos históricos que, a seu modo, buscavam também suas *verdades redentoras*.

Tudo isso ajuda a explicar razoavelmente o modo como nas próximas páginas lidaremos com a Bíblia; torna compreensível a escolha que fizemos – a de escrever um *ensaio crítico* que investiga, experimenta, explica, mas não pretende estabelecer verdades, interpretações corretas, leituras definitivas. O artigo que apresentamos pretende exemplificar o que chamamos de *ateologia bíblica*, uma crítica literária especializada na tradição bíblica que, aplicando teorias literárias contemporâneas na análise de passagens selecionadas e dedicando atenção à multiplicidade de caminhos

interpretativos permitidos por essa literatura, procura explorar as veredas menos pisadas pondo em questão, sempre que possível, as *leituras canonizadas*.

Sobre a Bíblia que vamos ler

Um elemento que consideramos decisivo para este ensaio é a eleição da Bíblia que vamos ler, comentar e citar. Decidimos trabalhar exclusivamente com a tradução do Novo Testamento produzida pelo linguista português Frederico Lourenço. Esta é, supomos, a tradução mais apropriada dentre as disponíveis no Brasil para uma abordagem literária e ateológica da Bíblia. Além de ser produto recente (ela teve seu primeiro volume publicado em 2017), de pertencer ao catálogo de uma editora secular (a Companhia das Letras), de não apresentar a maioria das intervenções religiosas que fazem mediação entre o leitor e o texto por meio de um viés dogmático, nesta nova Bíblia as notas do tradutor, de caráter “linguístico-históricas”, são quase sempre muito instrutivas.

Neste ensaio, todas as citações dos textos bíblicos foram extraídas dessa versão, de modo que não faremos caso se alguma conclusão aqui exposta não puder ser confirmada pela leitura de outra tradução qualquer. Desse modo, se o leitor preferir, poderá considerar tal estudo como uma análise da Bíblia de Lourenço apenas. Não vemos nisso qualquer problema, pois todo estudo bíblico é o estudo de alguma (ou de algumas) versão apenas, posto que, mesmo para os mais capacitados leitores, não são todas as edições do Novo Testamento nem todas as cópias manuscritas do texto grego que estão sendo consideradas quando emitem seus juízos sobre os textos bíblicos. Se formos honestos, reconheceremos que só fazemos afirmações sobre as Bíblias que conhece-

mos; é tudo o que podemos fazer quando estudamos livros que não possuem autógrafos nem versões oficiais, definitivas.

Também é importante declarar, de antemão, que não há qualquer motivo especial para a eleição da narrativa sobre as negações de Pedro como objeto de nossos estudos. Se fosse necessário apontar um motivo, este seria o impacto emocional, subjetivo, que sua leitura nos provocou recentemente durante uma leitura cotidiana. Contudo, para fins científicos, o texto em questão poderia ser substituído por qualquer outro, pois temos por objetivos a mera demonstração de algumas virtudes da aplicação de um olhar atento às questões literárias na leitura bíblica em geral e a exemplificação do que estamos chamando de crítica *ateológica*.

Temos um método?

Os exegetas bíblicos se ocupam com métodos, distinguem os passos da análise e os empregam rigorosamente a fim de extrair do texto lido tanta informação quanto possível. Acontece que, quando alguém se ocupa com a exegese bíblica, evoca indiretamente toda uma tradição científica que se desenvolveu especialmente no século XIX, quando o homem ocidental alimentava uma enorme ânsia por conhecer as origens das coisas (ELIADE, 2016, p. 72-73). Assim, o exegeta comumente trabalha a partir de uma herança cultural que trouxe a luz métodos analíticos que estudavam os textos bíblicos como caminhos para o passado, instrumentos científicos que supostamente lhes permitiriam chegar mais perto do Jesus Histórico, dos cristianismos primitivos, dos judaísmos formativos, das origens históricas de Israel etc. Não é por acaso que chamamos o conjunto desses métodos analíticos de *Histórico-Críticos*.

Os críticos literários contemporâneos, por sua vez, têm dificuldades (ou desinteresse) para descrever *o método* que empregam em suas análises, o que desconcerta aqueles que (como nós) dedicaram-se primeiro à exegese bíblica. Lendo seus trabalhos, é difícil esboçar um plano de análise didático e aplicável que satisfaça os hábitos dos exegetas tradicionais. Para não ficarmos sem nada nas mãos, diremos que ler alguma coisa como literatura, agir como um crítico literário, é algo que exige do leitor uma especial atenção ao detalhe, uma lentidão na leitura, uma familiaridade com o texto que se quer estudar; exige que se atente não apenas para o conteúdo, para o que nos está sendo contado, mas também para a forma, para o modo como está se contando (DURÃO, 2016, p. 21). Trata-se de assumir determinados pressupostos defendidos pelos teóricos da literatura contemporâneos e atentar para o modo como elementos narrativos (tais como a narração, as personagens, os enredos etc.) estão sendo empregados e como esses usos influem sobre o ato de leitura. Esta é, por exemplo, a prática do crítico literário norte-americano Terry Eagleton, que tentou explicá-la em um livro chamado *Como ler literatura*:

As obras literárias, além de relatos, são peças retóricas. Exigem um tipo de leitura especialmente alerta, atenta ao tom, ao estado de espírito, ao andamento, ao gênero, à sintaxe, à gramática, à textura, ao ritmo, à estrutura narrativa, à pontuação, à ambiguidade – de fato, a tudo o que entra na categoria de “forma” [...] Significa apenas prestar grande atenção aos modos de utilizar a linguagem. (EAGLETON, 2017, pos. 39-43)

Aproximando-nos dessa mesma maneira de lidar com literatura, nossa exposição, nossa análise, interpretação, crítica... procurará seguir pela coloquialidade a forma de nossa primeira leitura do texto bíblico escolhido. Notará o leitor que lemos pausadamente a

narrativa bíblica, aplicando os métodos analíticos à medida que as dificuldades são levantadas. Mas também há de se notar que em certas ocasiões convidamos o leitor a tirar os olhos da página propositalmente para que, desviando-se, encontre sentidos que não estão explícitos e crie conteúdos que contribuam dialogicamente com o texto, o que torna nosso procedimento mais pessoal, admitidamente subjetivo e, em boa medida, inimitável.

Temos chamado nossa prática de leitura de *ateológica*, o que não significa, obviamente, que negamos o conteúdo religioso dos textos bíblicos. Trata-se, na verdade, de uma leitura que combate a pretensão de verdade de todas as leituras; é uma abordagem literária que privilegia a pluralidade significativa, que valoriza a ambiguidade literária e torna-se combativa à medida que demonstra que os mesmos velhos textos preservam possibilidades interpretativas muito diversas daquelas que foram sedimentadas pela tradição a fim de defender sistemas ideológicos de interesse institucionais. Para dar a essa proposta um rótulo mais ou menos conhecido, diríamos que ela se aproxima (parcialmente) de uma leitura *desconstrucionista*: é uma leitura que volta aos textos clássicos para revelar o que não foi lido, para explorar os caminhos menos pisados pelos exegetas e revelar a arbitrariedade das interpretações já canonizadas pela cultura (VV. AA., 2000, p. 126). Assim, tentamos construir um diálogo singular entre texto e leitor, uma leitura que nenhuma pretensão poderia ter para o estabelecimento de verdades, para o desvendar dos sentidos corretos, para a descoberta das intenções originais dos textos bíblicos.

Contudo, essa prática de leitura *ateológica* que tanto valor dá à liberdade criativa do leitor não deve abdicar de certos rigores: queremos ser livres para produzir sentidos a partir do texto que

lemos e de nossas próprias singularidades subjetivas, mas exigimos coerência. É preciso ser literal naquilo que o texto pede, evitando alegorizações desnecessárias, esquivando-se de devaneios que tornam o texto lido descartável. Aproveitamos, isto sim, do conhecido fato de que nenhuma narrativa diz tudo, de que nenhuma história está toda aí, na página. E felizmente há, especialmente nas narrativas bíblicas, incontáveis espaços deixados abertos – por narradores muito concisos, por antigos hábitos narrativos ou por qualquer outro motivo – que não são os simples resultados de uma arte literária empobrecida. Estes espaços são, preferimos acreditar, lugares deixados (voluntária ou involuntariamente) para incentivar a participação do leitor, lacunas convidativas para a imaginação, vazios que parecem extrair os conteúdos velados de nossos subscientes para tornar aquelas histórias aparentemente gastas em narrativas sempre originais. Quanto a isso seguimos Erich Auerbach, o crítico literário que afirmou haver no texto bíblico “tanta coisa obscura e inacabada” que o afã interpretativo do leitor sempre encontra novo alimento (AUERBACH, 2011, p. 12).

2. ANÁLISES, COMENTÁRIOS E DESDOGMATISMOS

2.1. Velhos textos e novos leitores

Não é preciso dizer muito para contextualizar o leitor e o introduzir em nossa linha de reflexão: tratando de história tão conhecida, é fácil o colocar num nível em que seja capaz de participar ativamente do debate. Entretanto, justamente por ser tão conhecida, essa história costuma ser recebida por leitores demasiadamente familiarizados, cuja sensibilidade literária opera sob certo embotamento, um relaxamento da atenção próprio de quem pisa

descuidadamente um solo cotidiano. Para tal leitor, apenas sob raras e favoráveis condições poderá essa narrativa causar aquela surpresa, aquela excitação que as narrativas inéditas prometem.

Um modo de recuperar, na leitura de um texto familiar, aquele feliz efeito de ineditismo, um caminho é a adoção de novos métodos. A leitura que propomos pode nos conduzir nessa direção por estar voltada primordialmente para os aspectos literários da literatura bíblica, o que ainda não é comum entre os leitores brasileiros da Bíblia. Lendo-a como literatura nos concentraremos nos dispositivos narrativos empregados no texto, nas virtudes do próprio evangelho, nos resultados (efeitos de sentido) produzidos pelas artimanhas ou competências narrativas de seu autor. Ou seja, um antigo texto pode ser revisitado por um novo leitor, um sujeito mudado, agora capaz de atentar para características que antes não puderam ser notadas.

E como nosso interesse está voltado para a análise de algumas particularidades narrativas do texto lucano, vamos trabalhar exclusivamente sobre alguns versículos do capítulo 22 do Evangelho de Lucas, dando atenção especial à *história das negações de Pedro*. Já se observou que os capítulos 22 e 23 deste evangelho são peculiares porque neles o narrador dedica um bom tempo tratando de eventos que teriam ocupado apenas algumas horas da vida de Jesus, o que significa que nessas páginas há uma riqueza de detalhes que serve de indício de que boa parte do que aí está dito possui especial importância na história do protagonista (GREEN, 2010, p. 96). Dedicaremos o espaço de que dispomos comentando apenas quatro aspectos de interesse da crítica narrativa; assim, a escolha desse capítulo mais *lento* se justificará no decorrer das páginas.

2.2. Contextualizando

Recordando: Jesus foi traído por um de seus discípulos mais chegados (cuja motivação nunca foi bem compreendida ou claramente explicada pelos evangelistas), abordado no meio da noite por capangas a serviço das autoridades religiosas em exercício na cidade de Jerusalém e levado como prisioneiro para ser julgado por razões obscuras. A prisão de Jesus no Monte das Oliveiras é uma verdadeira cena de ação, singular nos evangelhos pela velocidade acelerada dos acontecimentos, pela maneira como opõe dois grupos de possíveis combatentes armados, pelas transformações que impõe à trajetória do pacífico herói dos evangelhos etc.

Jesus não é pego de surpresa, claro. Ele havia falado há pouco sobre a necessidade que seus discípulos logo teriam de possuir armas, conselho que os comentaristas preferem não tomar literalmente, mas como metáfora de caráter pedagógico (FITZMYER, 2005, p. 380-381; OKORONKWO, 2014). Talvez Jesus realmente quisesse que seu conselho fosse entendido metaforicamente, mas a evidente ambiguidade de seu discurso ainda hoje provoca divergências interpretativas e parece ser reconhecida até mesmo no interior da narrativa lucana, posto que em resposta a Jesus, imediatamente os discípulos declaram possuir já duas espadas (cf. Lc 22.35-38).

Horas mais tarde, durante a abordagem dos perseguidores, os discípulos voltam a dar sinais de que entenderam literalmente aquela conversa sobre espadas ao perguntarem se deveriam usar as espadas contra os opositores (v. 49). Uma resposta de Jesus poderia resolver a questão, mas, fazendo uso de uma sutileza literária rara entre os autores do Novo Testamento, o narrador faz silêncio e mantém a indeterminação. Há nesse ponto da narrativa uma lacu-

na, a primeira que precisamos destacar na presente análise:

Não sabemos que resposta Jesus dá aos discípulos. Tal lacuna não é – assim supomos – um problema, um defeito, uma incompletude, mas uma linha em branco deixada para o exercício criativo do leitor. Na história o momento é tenso, mas não tão decisivo a ponto de o narrador exigir uma compreensão unívoca dos detalhes: ele deixa a história produzir efeitos por meio da incompletude, deixa a cena e seus personagens ganharem traços únicos na imaginação do leitor fazendo uso de uma ambiguidade que promove uma singular fruição literária.

Não nos é dado saber que resposta Jesus ofereceu (se é que deu alguma), mas o narrador nos conta, logo a seguir, que “um deles feriu um escravo do sumo sacerdote e cortou-lhe a orelha direita” (v. 50). Ou seja, a narrativa lacônica nos diz pouco sobre os eventos, mas indiretamente comunica que houve alguma espécie de confronto físico que parece derivar do entendimento que um discípulo teve das palavras de Jesus sobre as espadas. Será que, afoito, um discípulo inconstante não esperou a resposta de Jesus e partiu para o ataque? Será que Jesus respondeu positivamente, autorizou o uso das armas com algum gesto?

Pode-se hoje, diante do espaço concedido pelo narrador, imaginar uma cena barulhenta de confessa e incontornável influência hollywoodiana, cena em que dezenas de pessoas discutem acaloradamente, se empurram, se ofendem, uns demonstrando a coragem dos heróis gregos que não perderiam uma oportunidade de morrer em combate, outros apartando os valentes supondo que a vida que possuíam era mais valiosa que as causas a defender. Imaginamos alguém que foi mantido anônimo, um dos *mocinhos* que estavam com Jesus (o Evangelho de João declara ser Pedro),

se exaltando em meio ao barulho e confusão. Supomos que este seguidor se excedeu, tomou a frente do mestre e agiu precipitadamente quando a maioria dos homens ainda não estavam completamente entregues ao calor do momento. Ele acabou ferindo um dos escravos que, seguindo ordens, viera prender Jesus. Enfim, o que se quer demonstrar é que este é um ponto da leitura em que os limites descritivos são modestos e a interpretação pode ser enriquecida com maior flexibilidade. É este o espaço privilegiado do ato de leitura, da produção de sentidos, do exercício criativo...

Neste campo narrativo aberto a opinião de Jesus sobre os acontecimentos é simplesmente omitida. Aquela primeira gota de sangue derramado nas trágicas páginas finais do evangelho poderia ter dado início a uma verdadeira barbárie, mas, no versículo 51, Jesus volta a agir e a controlar os acontecimentos (e a imaginação do leitor). Ele parece pedir permissão aos homens – que nessa altura provavelmente já o seguravam – para curar o escravo ferido, o que nos dá acesso parcial a seu estado emocional, que é de uma calma propositalmente incoerente com o momento vivido. Esse controle emocional, surpreendente aqui e noutros pontos dos evangelhos, até produziu, no imaginário popular, um ideal, o estereótipo de mestres de sabedoria que se caracterizam por uma irreduzível fleuma. Seriam homens raros que por meio do conhecimento deixam de temer a vida e andam por aí a dar conselhos eficazes através de um monótono tom de voz e face inexpressiva.

A conduta de Jesus, sua atitude aparentemente amigável, sua postura contrária ao derramamento de sangue nos faz rever as conclusões anteriores: voltamos a nos perguntar se Jesus poderia ser favorável ao combate (provavelmente) ocorrido e curiosamente obscurecido pela incompletude da narrativa sem que isso se cons-

titua numa incoerência no interior do Evangelho, na construção de seu protagonista. Qualquer leitor cristão gostaria de poder afirmar sem hesitação que Jesus era contra qualquer forma de agressão física, afinal, não foi ele quem disse certa vez que deveríamos amar nossos inimigos e dar a outra face aos nossos agressores? Sim, ele disse (em Lucas 6), mas agora os tempos são outros: agora eles estão em Jerusalém, as ameaças se tornaram maiores, mais iminentes, pelo que ele estranhamente aconselha seus seguidores a comprarem espadas e, não tendo dado detalhes sobre o uso que do gládio um discípulo deveria fazer, leva-nos a supor o mais óbvio.

A lacuna narrativa nos deixa sem elementos que nos permitam explicar de maneira satisfatória o que aconteceu no meio daqueles versículos (Lc 22.47-51), mas peço que o leitor reserve na memória algo que logo fará parte dessa leitura: em tempos difíceis, nada cotidianos, Jesus se entrega a seus carrascos para cumprir sua missão, que era individual; então aconselha seus seguidores a cuidarem da própria conservação, donde podemos concluir que *ninguém precisa morrer pela missão alheia*.

2.3. Uma história de marginais

No versículo 54 o narrador diz que os homens enviados se apoderaram de Jesus e o levaram para a casa do sumo sacerdote, um local que é, neste caso, o centro mundial das forças inimigas, o antro de onde emanavam os vilões perseguidores do Messias. A seguir ele acrescenta, como se estivesse abrindo parênteses, que Pedro seguia seu mestre prisioneiro de longe. Este parece ser, à primeira vista, um apontamento de importância diminuta, um modo discreto de dar conta do que se passava com o principal dos apóstolos, uma forma de mantê-lo na história enquanto todos os

demais companheiros de Jesus simplesmente desaparecem. Mas no versículo 55 o narrador vai mais longe e muda nosso ângulo de visão, altera a perspectiva: as luzes que estavam sobre Jesus são bruscamente reduzidas e o holofote que no palco iluminava o protagonista, o sujeito da ação, volta-se sobre Pedro.

A narração ainda é ambígua, não sabemos bem o que devemos pensar de Pedro nesse ponto. Ele sem dúvida se destaca por ter a iniciativa, única entre os discípulos, de seguir Jesus; é exaltado pela coragem (ou curiosidade) que o faz penetrar no lugar em que seu mestre era malquisto, colocando a própria liberdade em perigo. Por outro lado, também chama a atenção o modo temeroso com que Pedro segue o mestre prisioneiro: segue-o de longe. Levanta suspeitas a maneira como tenta permanecer anônimo entre os coadjuvantes para acompanhar os acontecimentos daquela noite sem se envolver diretamente. Pedro nos é apresentado como o discípulo que mais se importa com Jesus, no entanto, naquela ocasião ele queria ser apenas um expectador, não um ajudador.

Logo Pedro estava sentado próximo a uma fogueira cujo calor, valioso na noite fria que indiretamente nos é descrita, parecia atrair também várias outras pessoas de *poder limitado* que circulavam pelo ambiente. Os novos companheiros de Pedro eram pessoas que, como ele, só podiam testemunhar os acontecimentos, sujeitos que teriam que respeitar – quiçá apoiar e executar – as decisões dos aristocratas (o Evangelho de Marcos diz que Pedro se assentou entre “guardas”).

Esse dado – a eleição de personagens socialmente marginais – impressionou o crítico Erich Auerbach que (lendo essa história na versão do Evangelho de Marcos) viu nisso algo próprio da lite-

ratura bíblica. Em *Mimesis* Auerbach chega a ser redundante ao informar seu leitor do fato de que a história da negação de Pedro elege personagens e cenário inusitados. Ele escreveu, admirado, que “Pedro [...] era um pescador da Galileia, da mais simples origem e educação; as outras pessoas que intervêm na cena noturna no pátio da casa do sumo-sacerdote são criados e soldados”, que a cena “desenvolve-se inteiramente entre pessoas do dia-a-dia, do povo”, e que “Coisa semelhante só é concebível na Antiguidade como farsa ou comédia”. Diz também que “A um escritor grego ou romano nunca teria ocorrido descrever tão pormenorizadamente um tal assunto” e que jamais “poderia acontecer que reações tão diversas em tantas personagens de extração popular se convertessem em tema central da representação (AUERBACH, 2011, p. 35-37). A história contada pelos evangelhos é, embora agora seja tão celebrada, uma história de marginais.

Nessa passagem em particular o próprio Jesus, grande protagonista das narrativas evangélicas, passa a ser temporariamente um personagem secundário, um sujeito passivo. Jesus quase é transformado num elemento estático do cenário, mas sua presença não deve ser esquecida: tudo o que acontece gira em torno daquele acusado ilustre que, assumindo no enredo seu papel de prisioneiro, de cordeiro, de vítima que é preparada para o sacrifício, já não parece controlar o desenrolar da própria vida. E enquanto a história principal (a macronarrativa) parece estacionar, enquanto ficamos à espera do sumo-sacerdote e dos rumos que as autoridades dos judeus dariam ao julgamento de Jesus, somos convidados a nos entreter com Pedro numa cena paralela que não se desenvolve no centro do palco, mas naquela porção mal iluminada do mundo que os antigos historiadores

não se davam ao trabalho de descrever.

2.4. A glória dos mártires ou a sobrevivência dos covardes?

O fato de Pedro seguir Jesus até o interior da casa do sumo-sacerdote chamava a atenção, já o colocava num posto privilegiado entre os apóstolos; o narrador até poderia deixar as coisas assim. Imaginaríamos o apóstolo desenvolvido, cheio de coragem, quiçá tendo planos para libertar seu mestre. No entanto, aquela intromissão do discípulo curioso (e provavelmente preocupado) no território inimigo é aproveitada pelo autor do evangelho para gerar sobre o leitor uma carga tensiva adicional. Constrói-se um subenredo:

Pedro esperava não ser notado. Tudo o que queria era permanecer anônimo para acompanhar o desenrolar dos acontecimentos e conhecer o destino que os homens dariam a seu mestre. Porém, desafortunadamente, entre os versículos 56 e 60 três pessoas o abordam e de maneira ameaçadora desconfiam de sua ligação com o acusado, tornando ainda mais pesado o ar daquela noite fria. Os inquiridores, indiretamente desenhados, estavam todos a serviço dos inimigos, agindo de maneira tranquila e harmoniosa num terreno que era hostil aos protagonistas. Seus olhos são – assim devemos sentir – verdadeiras câmeras de vigilância; suas perguntas são já acusações que preveem punição caso desvelem um cúmplice dos supostos crimes de Jesus.

Quem primeiro desconfia do galileu e antigo pescador é uma mulher, uma “criada”. Depois outros dois sujeitos anônimos também expressam suas desconfianças e um deles, chegando bem perto da verdade, o identifica como “galileu”. Essas pessoas suspeitam que ele seja amigo do acusado, apontam-no como alguém

que não devia estar na casa do sumo sacerdote, intimidam-no e o forçam a agir para omitir sua verdadeira identidade, seu real interesse nos eventos presentes. Pedro se vê ameaçado e a tensão, o medo de ser descoberto, cresce a cada nova abordagem. A narração é rápida e a impressão que temos é a de que Pedro não encontra tempo para se acalmar, mudar de posto, disfarçar-se entre uma e outra pergunta. Junto com o leitor, Pedro vai se exaltando, cumulando tensão e parece responder àqueles interrogadores de maneira cada vez mais impensada. É aí que ele nega, três vezes, conhecer Jesus.

Dentro de um evangelho canônico esta é, sem dúvida, uma cena escandalosa. A glória de ser lembrado como o primeiro mártir da história do cristianismo ficou para outro: Pedro escolheu viver.

Depois daquele final de semana terrível ele seguiu servindo seu Messias. O golpe que esta narrativa vergonhosa desfere sobre sua honra não foi tão grande a ponto de o banir da memória mítica cristã. Talvez o evidente fracasso tenha valido à pena; talvez essa trágica passagem tenha servido como prova, como teste, como evento transicional e transformador. Quem sabe na história de Pedro tenha sido esse seu *hápax existencial*, um momento singular na história de um indivíduo que resolve as tensões acumuladas, que traz à tona a potência de uma vida, que abre as portas para uma nova biografia.²

2. Em *A arte de ter prazer* Michel Onfray apresenta seu conceito de *hápax existencial* com as seguintes palavras: “[...] experiências radicais e fundadoras ao longo das quais do corpo surgem iluminações, êxtases, visões que geram revelações e conversões que se configuram em concepções do mundo coerentes e estruturadas” (1999, p. 29). Páginas depois ele volta ao tema e explica o “mecanismo do hápax”, dizendo: “amargor, aflição e insatisfação como pano de fundo, depois ruptura entre o coração e o espírito, os sentimentos e a inteligência, a emoção e a razão, enfim, investimento numa escapatória de tipo sublimado [...]” (1999, p. 69). Tudo isso me parece apropriado para explicar a história da negação de Pedro como evento transformador, como conversão, impulso para uma brusca guinada em sua trajetória.

Mas é sabido de todos que a invenção, o imaginário cristão e uma estranha identificação dessa religião com a morte acabaram por criar para Pedro a história de uma morte sofrível e – do ponto de vista cristão – gloriosa que expiou seus pecados. Eusébio de Cesareia registrou no início do século IV³ uma lenda sobre a morte do apóstolo Pedro em Roma – segundo a qual ele teria sido crucificado de cabeça para baixo – dizendo que ali ele foi “honrado” com o martírio. Veja-se o diagnóstico de Emil Cioran a respeito dessa lamentável *pulsão de morte*: “Assim exige a humanidade: para que acredite em nós, devemos renunciar a tudo o que é nosso e, em seguida, a nós mesmos. A humanidade é ruim e criminosa; ela quer que morramos para garantir a autenticidade de nossa fé” (CIORAN, 2011, p. 114). Pedro (mesmo julgando que tais dados só digam respeito a um personagem mítico) pagou um alto preço por conta desse estranho fascínio que os mártires exercem sobre os homens.

2.5. Livre-arbítrio?

Quando um leitor lê essa história, o que pensa de Pedro? Provavelmente lamenta as ações do apóstolo seguindo, como era de se esperar, os valores defendidos pelo evangelho. Como bom leitor ele deve se lembrar que Jesus (o personagem lucano) disse certa vez que “Quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á; mas, quem perder a sua vida por minha causa salvá-la-á”, e que “aquele que se envergonhar de mim e das minhas palavras, desse se envergonhará o Filho da Humanidade, quando vier na sua glória e na glória do Pai e dos santos anjos” (Lucas 9.24,26). Sendo assim, atendendo às expectativas do texto quanto a seus leitores (implí-

3. Em *História Eclesiástica* Livro II, cap. 25, e Livro III, cap. I.

ritos), devemos mesmo entender as ações de Pedro como erros; mais que isso, devemos acompanhar na história a que elas levarão, devemos seguir com a leitura até descobrirmos quais efeitos produzirão lá pela conclusão do enredo supondo que Pedro será sancionado, sentenciado, esquecido pelo Filho da Humanidade por não seguir o conselho que outrora ouviu de Jesus.

Contudo, exercendo aqui a liberdade de nossa *crítica ateológica*, podemos tirar os olhos das páginas por alguns minutos para perguntar se Pedro poderia ter agido de outro modo. Sabemos a que tipo de ideologia quer o Evangelho de Lucas me *converter*, mas quando nos colocamos, mesmo que imersos no plano da ficcionalidade, em uma situação que parece colocar em perigo nossas vidas, talvez sintamos atuar em nós (e de maneira intensa) outras forças. Talvez ouçamos imperativos que destoam daqueles defendidos pelo evangelista, leis que me parecem mais naturais, mais necessárias e urgentes que os ideais cristãos.

Recordemos algumas linhas de *Humano, demasiado humano* que poderiam ser usadas em defesa de Pedro: Nietzsche escreveu que “mentimos, quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação”,⁴ e que “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer”.⁵ O filósofo que há pouco mais de um século dizia estar *além do bem e do mal*, além da moral cristã, certamente negaria que a ação de Pedro tenha sido resultado de uma simples escolha. Para ele, nosso erro é acreditar que em casos assim temos plena liberdade, total capacidade de exercer nosso suposto livre-arbítrio.

4. *Humano, demasiado humano*, § 104. Citado a partir de: (NIETZSCHE, 2005, p. 74).

5. *Humano, demasiado humano*, § 99. *Ibid.* p. 70.

Esse seria o erro que nos permite julgar, a partir de ideais criados pela imaginação humana, que um homem que mente, quebra promessas e nega a história pessoal que teve com seu amigo para afastar o perigo está agindo mal. Nietzsche revira a hierarquia dos valores e declara: “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de *forças*, de poder: onde falta a vontade de poder, há declínio”.⁶

Fechando o Novo Testamento para sondar o que há em nós talvez encontremos algo para interpretar o texto de uma maneira mais original; talvez encontremos elementos mais reais para nossa hermenêutica. Muitos de nós notarão que, no lugar de Pedro, abririam mão da glória dos mártires e prefeririam a vida. Depois, retornando ao livro é provável que Pedro esteja mudado: talvez agora ele pareça mais humano, mais frágil, mais vítima, mais desculpável aos olhos do leitor. Por esse caminho *ateológico* o leitor desempenha o papel de juiz no julgamento de Pedro e pode terminar citando Pilatos: *não encontrei nele nenhum dos crimes de que o acusais*. Mas, ao fundo, ainda se ouve o eco das muitas vozes que, ávidas por sangue, insistem em gritar: *crucifica-o!*

2.6. Simultaneidade simulada

Voltando à análise narrativa, chamou nossa atenção o modo como o autor do evangelho manipula o tempo (a velocidade, o andamento) neste ponto de seu livro. Depois que Pedro nega Jesus pela terceira vez dizendo “Homem, não sei o que dizes”, chegamos ao final do versículo 60, em que lemos: “E, de imediato, estando ele ainda a falar, cantou um galo”.

6. O *anticristo*, § 6. Citado a partir de: (NIETZSCHE, 2016, p. 12).

Se o narrador se limitasse ao “de imediato [...] cantou um galo”, entenderíamos que o galo cantou após Pedro responder ao homem que o identificou com os galileus. Contudo, o narrador acrescenta esse “estando ele ainda a falar”. Foi o modo encontrado por ele para expressar a simultaneidade dos eventos. O evangelista enfrenta, com os recursos que possui, as limitações da linguagem verbal: ele foi forçado a narrar uma coisa de cada vez (a resposta de Pedro primeiro, depois o cantar do galo) e, com cuidado especial, informar que os dois fatos tiveram ocorrências simultâneas: o galo cantou enquanto Pedro ainda estava falando. Note que o leitor já conhecia as palavras da negação de Pedro quando está a passar os olhos pelas palavras que tratam do cantar do galo; então, entre elas, com atraso, por limitações inerentes à linguagem, é surpreendido pela informação sobre a simultaneidade dos eventos. O leitor precisa interromper o fluxo da imaginação literária, precisa voltar atrás, reeditar sua memória, reconstruir a cena mentalmente para que conceba a história como queria o narrador.

Esse mesmo recurso narrativo (que não se encontra na versão primeva, a do Evangelho de Marcos) havia sido usado há pouco pelo autor de Lucas, nos versículos 46 e 47 do mesmo capítulo. Ali Jesus ainda instava os discípulos a orarem no Monte das Oliveiras quando foi surpreendido pela multidão que o vinha prender. Também ali o narrador simula a simultaneidade, dizendo: “Estando ele ainda a falar, eis uma multidão”.

A pergunta que realmente importa é: por que era importante criar esse efeito de simultaneidade? Nossas respostas são apenas conjecturais, pelo que as colocamos em forma de perguntas: Assim a narrativa se torna mais dinâmica, os eventos parecem mais rápidos? Como representação, a narração cria dessa forma um melhor

efeito de realidade, aproxima mais a história de algo que o leitor reconheceria como relato histórico? Será que essas intervenções do autor do Evangelho de Lucas sobre sua fonte marcana (segundo a teoria mais aceita, a *Teoria das duas fontes*) pretendem tornar a história mais *real* e, conseqüentemente, mais convincente? Ou será que, além do potencial retórico, esse recurso narrativo atende também a um interesse estético? Voltaremos a isso adiante.

2.7. Um silêncio comunicativo por meio de palavras

No versículo 61 deste capítulo 22, lemos: “E o Senhor, voltando-se, olhou para Pedro; e Pedro lembrou-se da palavra do Senhor quando lhe disse: ‘Antes de o galo cantar, hoje irás negar-me três vezes’”. Pedro negou Jesus e o galo já cantou; neste momento o apóstolo poderia simplesmente se lembrar do que Jesus havia dito, mas o autor de Lucas torna a situação muito mais tocante ao fazer Jesus olhar para Pedro (coisa que só lemos no Evangelho de Lucas). As palavras são poucas, a narração é limitada, mas abrem-se enormes possibilidades significativas. A cena, o foco narrativo que se volta para personagens calados, declara: “sim, ele viu o que Pedro fez”.

Surpreende como o gesto de Jesus, um simples olhar, aqui representado por palavras, reduzido, limitado, fixado, consegue funcionar na narrativa como no mundo da vida, o mundo real. O gesto comunica sem a rigidez do discurso verbal, transmite sentidos múltiplos, abertos a interpretações. Sem comentários do onisciente narrador não somos capazes de saber que tipo de olhar Jesus lançou em direção a Pedro, que feições o acompanharam, que sentimentos exprimiam; e isso nos autoriza uma vez mais a imaginar sem qualquer medo de errar.

Tendo o leitor na memória as palavras trocadas pelos personagens naquela última refeição (Lc 22.31-34), quando Pedro dizia a seu mestre que estava pronto para ir com ele para a prisão e até para a morte e Jesus, em resposta, previa as perigosas consequências de sua fé claudicante, a elaboração dos sentidos torna-se um exercício que conta com algumas limitações. O texto não nos concede o direito de imaginar Jesus surpreso com a descoberta de um traço antes desconhecido da personalidade de seu discípulo: os evangelhos cuidaram de criar em Jesus um personagem singular, um homem onisciente, algo difícil de conceber no nível psicológico. O Evangelho de João diz que Jesus conhecia o ser humano, que “sabia o que havia dentro dele” (Jo 2.25) e, fazendo elucubrações a partir desse exótico predicado, Jack Miles observou em uma de suas obras que Jesus “parece sobrecarregado com seu próprio conhecimento e, por causa disso, neutro emocionalmente [...] não devemos nos surpreender com o fato de ele raramente mostrar curiosidade convencional ou interesse por outras pessoas” (MILES, 2002, p. 63). Miles nos dá ensejo para supor que o Messias não escolheu Pedro como apóstolo por ter visto nele alguma virtude especial: justamente por conhecer os homens Jesus não procurava ninguém diferente, podia chamar qualquer homem que em Cafarnaum cruzasse seus caminhos em iguais e desanimadoras circunstâncias (2002, p. 64).

Se Jesus não precisava olhar para saber, se não podia se surpreender com o que quer que visse, então, por que olha? Pode-se imaginar que seu olhar acusa, que lamenta, que quer ver de perto o fracasso do discípulo que se supunha fiel... Poderia ser este um olhar que revela a fragilidade do homem confiante, que avalia o medo, a covardia, que expõe a instabilidade humana, que enver-

gonha Pedro e, com ele, toda a nossa espécie. Pode-se ainda imaginar um olhar que confirma, que faz lembrar as palavras ditas, que faz soar de maneira ensurdecadora aos ouvidos do negador algo como um “eu não disse?”.

Decerto, os olhos de Jesus dirão aquilo que quiser o leitor. Já deixamos claro a que direção segue nossa leitura: aquele olhar apenas testemunha a ação de um homem comum, vê desmistificado um pretense herói, presencia o impulso demasiado humano que forçou Pedro a fazer o que era preciso para seguir vivendo. Supomos também que o leitor do evangelho não deve apenas julgar Pedro como se estivesse na posição moralmente intocável de alguém tão singular como Jesus; seria uma leitura equivocada, farisaica. O leitor deve sentir com Pedro, desfamiliarizar-se através da literatura e encarar a própria condição humana nesse espelho. Enquanto fita as palavras no papel e imagina o olhar de Jesus em sua direção o leitor pode também ruborizar, pois aqui temos uma passagem que nos expõe, um texto que nos humaniza, que envergonha aqueles que porventura sonharam em fazer o caminho oposto ao de Jesus – caminho de desencarnação, de divinização – esquecendo-se que mesmo “no trono mais elevado do mundo ainda estamos, porém, sentados sobre nossos traseiros” (MONTAIGNE, 2010, p. 582). Enfim, envolvidos na leitura, encontramos um texto que nos previne contra o ridículo que está implícito em todos os nossos planos e juramentos.

2.8. A representação literária da memória humana

Dissemos que há muitas coisas que essa narrativa tão lacônica não nos permite saber, e se há um método para produção de uma *crítica ateológica* da literatura bíblica esse método é a identificação

e o bom aproveitamento dessas aberturas. É uma proposta que interessará àqueles leitores que não querem apenas ouvir, receber, aprender... mas também falar, responder, discordar, opinar de maneira explícita sobre o conteúdo bíblico. O diálogo aberto com o texto nos parece mais produtivo e relevante do que as antigas tentativas de descobrir o que ele *verdadeiramente* queria comunicar. Especialmente se levarmos em conta que as conclusões dos exegetas de antigamente não eram mais do que esses mesmos diálogos numa versão envergonhada, interpretações subjetivas transmitidas sob a forma de discursos construídos para gerar a ilusória sensação de objetividade científica.

As lacunas das passagens de Lucas 22 são cheias de possibilidades e explorá-las criativamente é um exercício estimulante, mas há algo que a narrativa nos transmite da maneira mais direta possível: os efeitos daquele olhar silencioso de Jesus sobre Pedro. O primeiro desses efeitos nos foi apresentado assim: “Pedro lembrou-se da palavra do Senhor”.

Uma questão de interesse para a análise literária é que, neste ponto, o narrador pretende nos dizer quais foram as palavras que vieram à memória de Pedro após o cantar do galo, que seriam: “Antes de o galo cantar, hoje irás negar-me três vezes”. Entretanto, podemos voltar ao versículo 34 para ler o que Jesus teria realmente dito e, fazendo-o, encontramos o seguinte: “Digo-te, Pedro, que não cantará hoje o galo sem que três vezes tenhas negado conhecer-me”. As diferenças não são significativas quanto ao conteúdo, mas está claro que a forma difere, que a citação não é precisa.

É curioso o suposto equívoco lucano; julgamos mesmo improvável que o autor não tenha citado as palavras de Jesus com exatidão sem ter uma razão para isso. Trata-se, lembremos, de

algo que ele havia escrito há pouco (para nós, no mesmo capítulo); bastava retroceder uma ou duas páginas de seu códice para que pudesse copiar o texto com precisão. Concluimos daí que se trata de uma variação proposital. Mas, se é proposital, qual é seu propósito? Resposta: criar, narrativamente, literariamente, ficcionalmente, algo que se assemelhe ao funcionamento da memória humana. Ou seja, o narrador, astucioso, não cria para Pedro uma memória inverossímil, mas uma memória imperfeita, uma memória ficcionalmente humanizada. Atentemos para o fato de que no Evangelho de Marcos a memória de Pedro é muito mais precisa (Mc 14.30,72), o que nos serve como evidência de que o autor de Lucas realmente estava consciente do que fazia.

Enfim, diríamos que novamente o autor emprega estratégias narrativas próprias para criar em seu evangelho uma versão mais aceitável da história de Jesus. Não se trata de uma versão mais fidedigna, historicamente mais confiável, mas de uma versão mais competente na criação de um determinado *efeito de sentido*, efeito este que transmite ao leitor os eventos com maior *naturalidade*, o que é algo desejável para quem (seja autor ou leitor) busca uma narrativa mais próxima daquilo que hoje consideraríamos *narrativa histórica*. Quiçá este recurso faça da passagem analisada uma amostra neotestamentária e de especial interesse do produto literário que Robert Alter chamou algures de “prosa de ficção *historizada*” (ALTER, 2007, p. 46).

Noutras palavras, o autor de Lucas quer, como ele deixa claro no prólogo que dedica a Teófilo, seu *narratário*, “escrever ordenadamente [uma narrativa] [...] para que conheças a certeza dos assuntos em que foste instruído” (Lc 1.4). Ele pretendeu elaborar uma narrativa que encadeasse os dados colhidos da memória co-

letiva cristã para entregar a seus leitores (implícitos) uma obra de valor historiográfico, o que, no mundo antigo e especialmente na cultura literária da Bíblia, podia seguir critérios de causalidade muito particulares; critérios teológicos, por assim dizer.⁷ O que acrescentamos a essa conclusão (de maneira experimental, apenas] é a hipótese de que nesse projeto literário de história ficcionalizada o autor também tenha feito uso de determinados recursos narrativos que julgou condizentes com seu projeto. Pareceu-nos que tanto o artifício da *simultaneidade simulada*, comentado há pouco, quanto essa *representação literária da memória humana*, são exemplos desses recursos.

2.9. Um choro conclusivo

A unidade narrativa com o relato das negações de Pedro termina no brevíssimo versículo 62, que diz: “E, saindo, chorou amargamente”. Erich Auerbach, atento à laconicidade das narrativas bíblicas, tratou de maneira suficiente da enigmática *saída* de Pedro da casa do sumo-sacerdote local:

Como escapou não é contado; não é verossímil que se tivesse dado mais crédito à sua terceira protestação do que às duas primeiras; talvez a atenção dos circunstâncias fosse desviada por algum outro acontecimento; talvez existisse também a ordem de deixar em paz os acólitos do detido, enquanto não oferecessem resistência, de modo que bastou expulsar o suspeito. (AUERBACH, 2011, p. 35)

Compete-nos apenas o comentário a respeito do segundo efeito que o olhar de Jesus gerou em Pedro: um choro amargo.

7. Sobre o caráter historiográfico da obra lucana (Lucas-Atos) veja o primeiro capítulo (Como Lucas escreve história) da obra de Daniel Marguerat, *A primeira história do cristianismo* (2003, p. 14-35).

O ato de chorar pode ser o resultado de inúmeras causas. O texto bíblico, felizmente, nos deixa claro que este é um choro específico, uma manifestação física gerada pelos efeitos internos, entristecedores, que as circunstâncias motivaram. O choro, como figura, é uma sanção negativa, apresenta de maneira figurada uma conclusão indesejada para o personagem, é a exposição narrativa de uma missão fracassada. Ele deixa ver o sentimento de derrota que alguém preferiria conter, é um transbordamento de emoções que resulta de um acúmulo de forças emotivas gerado por uma grande decepção (LEONEL, 2014, p. 178-179). Em Pedro, o choro é a expressão exterior da dor psíquica que a consciência recém adquirida de suas reais limitações produziu. É também tristeza pelo amigo que está sendo injustamente acusado, compaixão pelo *justo* que está sob correntes e não pode ser auxiliado pelo amigo impotente. O choro de Pedro, explicado e intensificado pelo advérbio “amargamente”, expõe-nos os efeitos negativos gerados sobre ele pelo conjunto dos atos de um discípulo prepotente. É uma punição pessoal, individual, um sofrimento que Pedro, evidentemente envergonhado, talvez arrependido,⁸ tenta ocultar dos homens ao sair do local em que estava. Mas o narrador, sendo um pouco cruel com seu personagem, usa-o para satisfazer as expectativas do leitor e as leis que regem seu enredo: ele explicita, exibindo também seu olhar onisciente, o que acontecia com o solitário sofredor em sua hora mais sombria.

Assim o hábil narrador satisfaz no leitor a expectativa que em geral temos por consequências. Ou seja, como os homens supõem que no mundo há (ou haverá) justiça, que as causas geram efeitos,

8. O arrependimento, não explicitado claramente na narrativa, é uma paixão presente no personagem segundo a leitura que Ulrich Luz faz a partir da versão do Evangelho de Mateus (LUZ, 2005, p. 179).

que colhemos o que plantamos... os erros de Pedro (desde que jurou fidelidade irrestrita) pediam por uma conclusão tranquilizadora. Ou ainda: segundo o imaginário religioso em vigor, o autor do evangelho não podia deixar de punir – e com bastante clareza – um homem que negou Jesus, pois isso seria, em tal contexto, *injusto*.

Todavia, o efeito tranquilizador ao qual me refiro só pode operar eficazmente sobre aquele que esteve bem próximo do leitor modelo, que aderiu aos valores do texto e viu Pedro como um traidor, que acreditou que havia plena liberdade para a escolha de suas ações, que confiou que o caminho da corajosa confissão seria o melhor e que ao final tomou o apóstolo fugidio como um apóstata covarde e digno de punição. Não é o que, nesta leitura, nos ocorreu: aqui, como procuramos justificar as negações de Pedro interpretando-as como consequências inevitáveis da operação de impulsos naturais (como instintos de conservação), o choro amargurado de Pedro não nos traz consolo. Antes, nestas páginas o homem triste no final da micronarrativa nos convida ao lamento, suscita empatia.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo inicial desse exercício analítico era modesto: queríamos registrar nossas impressões, compartilhar nossa leitura, elaborar nossas conjecturas. Passando a ter existência sob a forma de um artigo, nossa reflexão passou a ter também o propósito de informar possíveis leitores sobre nossas atuais práticas de leitura, demonstrar que interesses atualmente nos movem, que elementos textuais nos chamam a atenção, como lidamos alegremente com os pontos obscuros das narrativas bíblicas. Mesmo que isso não tenha ficado explícito, consideramos a *crítica narrativa* um exce-

lente instrumento interpretativo, mas não a empregamos somente para recontar, em linguagem moderna, o que texto o bíblico queria comunicar a seus destinatários originais: sempre pretendemos ir além em nossa leitura, queremos produzir uma crítica teoricamente embasada, uma interpretação instigante, uma leitura relevante à nossa época, uma nova espécie de literatura exegética mais fluída e acessível, um novo tipo de comentário bíblico cuja leitura vale por si. O artigo, dessa forma, tornou-se parte de um projeto mais ambicioso e, em parte, adquiriu características que ainda são estranhas ao leitor acostumado ao discurso acadêmico.

Os resultados de nossa leitura, a interpretação propriamente dita, não possuem pretensões dogmáticas, não contém anseios de verdade, não querem se fixar. Os textos foram analisados literariamente e também nos serviram como pontos de partida para reflexões pessoais que, ao serem expostas, não foram todas camufladas pelo discurso acadêmico, pela enunciação impessoal que produz efeitos de sentido que transmitem ao leitor uma falsa ideia de distanciamento e objetividade. Nossas posições, alcançadas no diálogo pontual com o texto bíblico e com outras literaturas, são oferecidas ao leitor despreziosamente, e este poderá fazer com elas o que bem entender.

Qualquer anseio por transformar nossa leitura em instrumento normativo seria contrário ao projeto de desenvolver uma *ateologia bíblica*. Assim, consideramos mesmo esta leitura como algo transitório, de valor subjetivo, que tem finalidades didáticas e um lugar intermediário na construção de nossa metodologia. O que importa é que se compreenda que os textos, inclusive os bíblicos, podem ser lidos de diversas maneiras, o que já é, em certa medida, ler a Bíblia como literatura. Cada nova geração pode desfrutar desses

textos clássicos a seu modo, usá-los segundo seus interesses, mas para que esse direito seja reconhecido também na prática da leitura bíblica (tão marcada pelos rótulos de sacralidade religiosamente instituídos), e para que o valor literário dessa bela antologia seja bem aproveitado, é preciso que alguns de nós combatam a tirania institucional de comunidades leitoras que canonizaram seus métodos e suas interpretações.

Em suma, propusemos um meio de ler a Bíblia por si mesma, sem preocupação com as consequências teológicas da leitura, sem questionar as complexas relações entre o *mundo do texto* e o antigo Mundo Mediterrâneo e, principalmente, sem a pretensão de se chegar a uma interpretação que seja correta e universalizável. Que fique ao leitor, portanto, um único imperativo indispensável: produz *tua* leitura.

Referências

- ALTER, Robert. A arte da narrativa bíblica. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- AUERBACH, Erich. Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BÍBLIA, volume 1: Novo Testamento: os quatro evangelhos. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- CIORAN, Emil. Nos cumes do desespero. São Paulo: Hedra, 2011.
- DURÃO, Fabio Akcelrud. O que é crítica literária? São Paulo: Nankin Editorial/Parábola Editorial, 2016.
- EAGLETON, Terry. Como ler literatura: um convite. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- FITZMYER, Joseph A. El Evangelio Según Lucas IV: Traducción y comentario – capítulos 18,15-24,53. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.
- GREEN, Joel B. (edit.). Methods for Luke. New York: Cambridge University Press, 2010.

- LEONEL, João. Pedro como personagem no evangelho de Mateus: complexidade e inversão. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 164-182, 2014.
- LIMA, Anderson de Oliveira. A Bíblia como literatura no Brasil: história e análise de novas práticas de leitura bíblica. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie (Tese de doutorado em Letras), 2015.
- LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 26-28* (vol. IV). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- MARGUERAT, Daniel. A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003.
- MILES, Jack. Cristo: uma crise na vida de Deus. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MONTAIGNE, Michel de. Os ensaios: uma seleção. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para os espíritos livres*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- OKORONKWO, Mike Enyinwa. Of what use is the sword for the disciples of Jesus? *Scriptura*, n. 113, vol. 1, p. 1-16, 2014.
- ONFRAY, Michel. *A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RORTY, Richard. *Filosofia como política cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- VV.AA. *A Bíblia pós-moderna: Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000.