**A HISTÓRIA DA NEGAÇÃO DE PEDRO: ANÁLISE LITERÁRIA, CRÍTICA ATEOLÓGICA, ENSAIO EXEGÉTICO**

**The Story of Peter’s Denial: Literary Analysis, Atheological Criticism, Exegetic Essay**

**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 uma 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; Exegese bíblica.

**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; Biblical exegesis.

**1. OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS**

**A Bíblia como literatura**

Gosto de dizer que leio a Bíblia *como literatura*. No entanto, após alguns anos de pesquisas a respeito das abordagens que se denominam literárias,[[1]](#footnote-1) ainda tenho dificuldades para responder a quem me pergunta o que é, efetivamente*, ler a Bíblia como literatura*. Há muitas práticas de leitura que atualmente são assim denominadas, mas parece que a maior parte dos proponentes dessas práticas insistem em apenas dois pontos: Primeiro, negando o que se fez durante toda a história da leitura bíblica, afirmam que a Bíblia não precisa ser lida como texto sagrado, como obra religiosa. 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. Tais críticos se interessam, portanto, por um antigo livro que é obra basilar da cultura ocidental e que, mesmo sendo obra humana, 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 exerceu sobre artistas e pensadores inumeráveis, pelo valor dos códigos morais ali preservados, pela envolvente arte narrativa desenvolvida por seus autores e redatores etc.

Considero útil, para compreender como essa nova geração de críticos lê a Bíblia, o conceito de “cultura literária” conforme foi apresentado 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 a uma verdade, sem esperança numa divina revelação, sem acreditar na possiblidade de um sistema filosófico capaz de explicar o mundo e dar à vida uma finalidade última, passou-se a ler os textos religiosos e filosóficos do modo como liamos romances: no máximo 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* (de Schopenhauer) e *Os irmãos Karamázov* (de 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 (e inutilmente) suas próprias *verdades redentoras*.

Tudo isso ajuda a explicar razoavelmente o modo como eu próprio leio a Bíblia atualmente, torna compreensível a escolha que tenho feito, a de escrever *ensaios exegéticos* que investigam, experimentam, mas não pretendem estabelecer verdades, interpretações corretas, leituras definitivas. Isso também torna inteligível que eu tenha me empenhado no desenvolvimento de uma *ateologia bíblica*, uma crítica literária especializada na tradição bíblica que, dedicando atenção à multiplicidade de possíveis caminhos interpretativos permitidos por essa literatura, procura explorar as veredas menos pisadas combatendo, ainda que indiretamente, toda a tradição dogmática e as leituras canônicas.

**Sobre a Bíblia que aqui leio**

Um elemento que considero decisivo para este ensaio é a eleição da Bíblia que vou ler, comentar e citar. Para essas páginas decidi trabalhar exclusivamente com a tradução do Novo Testamento produzida pelo linguista português Frederico Lourenço. Esta é, suponho, a tradução mais apropriada dentre as disponíveis no Brasil para uma abordagem literária e ateológica da Bíblia. Além de ser produto recente (teve seu primeiro volume publicado em 2017), de pertencer ao catálogo de uma editora secular (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.

Comecei minha leitura desta nova tradução (cujo primeiro volume traz apenas os quatro evangelhos canônicos) pelo Evangelho de Lucas e me dei ao trabalho de conferir todas as notas escritas pelo tradutor, pelo que posso afirmar que em várias ocasiões o conhecimento de Lourenço da língua grega impressiona, o que nos dá confiança quanto a sua tradução. Mais interessante ainda é que a versão que ele nos entrega surpreende até os leitores acostumados à literatura bíblica: em Lucas, notei que a tradução deixa ver os resquícios semânticos de uma cultura acostumada à escravidão e à violência, coisa que as traduções mais conhecidas dos leitores brasileiros omitem ou suavizam.

Neste ensaio, todas as citações que farei dos textos bíblicos foram extraídas dessa versão, de modo que não farei caso se alguma conclusão aqui exposta não puder ser confirmada pela leitura de outra tradução qualquer. Desse modo, se o leitor preferir, poderá considerar meu estudo como uma análise da Bíblia de Lourenço apenas. Não vejo nisso qualquer problema, pois penso que 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. Se formos honestos, reconheceremos que só fazemos afirmações sobre as Bíblias que conhecemos; é tudo o que podemos fazer quando estudamos livros que não possuem autógrafos nem versões oficiais, definitivas.

**Como escolhi um texto para analisar**

Quando tomei esta nova tradução dos evangelhos em mãos comecei minha leitura por Lucas, sem que para isso houvesse qualquer motivo especial. Eu simplesmente não lia esse evangelho há tempos e queria conhecer a nova tradução por meio de um texto que me é menos familiar do que o do Evangelho de Mateus, por exemplo. Então li Lucas e o fiz com muita calma, experimentando minhas intuições literárias, aprimorando minha crítica ateológica a partir de um texto que em vários momentos me parecia novo. Várias passagens me chamaram a atenção, fizeram-me parar, reler, pensar... E já no final do livro uma passagem específica me comoveu: a narrativa da história da negação de Pedro a Jesus.

Quando considerei essa passagem a mais *comovente*, tinha ciência de que este juízo era muito pessoal, que dependia de minha própria perspectiva como leitor, do momento que eu vivia, dos livros que então lia, das sensações que meu corpo tinha, da bagagem que trazia nos vários níveis da memória etc. Deveras, todo juízo que alguém faz de um texto depende de aspectos tão subjetivos quanto os meus.

Pois bem, que fique registrada minha confissão: alguns versículos de Lucas 22 me impactaram como nunca e foi justamente por isso que decidi estudar esta passagem, aplicar meus instrumentos analíticos com mais calma e registrar aqui, por escrito, minhas impressões e críticas ateológicas.

**Tenho um método?**

Minha exposição, minha versão escrita daquela leitura única, procura seguir pela coloquialidade a forma de minha primeira leitura. Notará o leitor que eu li pausadamente a narrativa, que em certas ocasiões tirava os olhos da página propositalmente para, desviando-me, encontrar sentidos que não estavam ali, que não eram explícitos ou nunca foram previstos. Eu voltava algumas vezes às unidades textuais anteriores, aplicava minhas teorias literárias espontaneamente e, sem que pudesse evitar (e sem que quisesse evitar) fazia avaliações pessoais sobre o que lia. Assim se construiu 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.

Esses momentos de liberdade hermenêutica, contudo, não abdicam de certos rigores: quero ser livre para produzir sentidos a partir do texto que leio, mas exijo que minha leitura seja coerente. Gosto de ser literal naquilo que o texto pede evitando alegorizações desnecessárias, esquivando-me de devaneios que tornam o texto lido descartável. Aproveito-me, isto sim, do fato de que nenhuma narrativa diz tudo, de que nenhuma história está toda aí, na página. E 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, prefiro 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 subconscientes para tornar aquelas histórias gastas sempre originais. Quanto a isso não há segredos: sigo Erich Auerbach 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).

Então, como minha exposição é uma tentativa de reproduzir uma leitura pessoal, um convite para que o leitor pense junto, não foi possível eliminar por completo deste texto um certo tom caótico, disforme, passional, imprevisível, irrepetível. Nessas páginas vem sempre à tona o que na passagem lida mais chamou a atenção de um leitor que se dedica às abordagens literárias da Bíblia, o que mais lhe *fez sentido* naquele instante. Que se faça do meu texto algo parecido: que meu leitor use essas páginas como julgar mais apropriado, que as interprete como quiser, que aproveite delas o que desejar ou somente aquilo que também o comover.

**2. ANÁLISES, COMENTÁRIOS E DESDOGMATISMOS**

**2.1. Velhos textos e novos leitores**

Não é preciso dizer muito para contextualizar meu leitor e o introduzir em minha 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 sensação de surpresa, aquela excitação que as narrativas inéditas prometem.

Mas, como confessei há pouco, algumas linhas de Lucas 22 curiosamente geraram em mim essa boa sensação que é fruto da fruição literária. Atribuo esse feliz efeito, essa sensação que parecia perdida, tanto ao tipo de leitura que eu estava praticando (marcada por um novo interesse, agora primordialmente voltado para os aspectos literários) quanto pelos dispositivos narrativos usados no próprio texto, pelas virtudes do próprio evangelho, pelos resultados das competências narrativas de seu autor. Ou seja, um antigo texto foi revisitado por um leitor mudado, agora capaz de atentar para qualidades que antes não puderam ser notadas, seja por desatenção, incompetência ou talvez pelas características peculiares da nova versão do texto que só agora era lida.

**2.2. Contextualizando**

Recordemos: 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 e, em resposta, seus interlocutores revelam que já possuíam duas (cf. Lc 22.35-38). Horas mais tarde, durante a abordagem dos perseguidores, seus discípulos perguntam, por motivos óbvios, se eles deveriam usar as espadas (v. 49). Há nesse ponto da narrativa uma lacuna, a primeira que preciso destacar: não sabemos que responsa Jesus dá aos discípulos. Tal lacuna (digo reafirmando o que alhures sugeri) não é exatamente 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. Será que, afoito, algum discípulo incontido não esperou a resposta de Jesus e partiu para o ataque? Será que Jesus respondeu positivamente, autorizou o uso das armas com algum gesto?

Pego-me imaginando 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. Imagino 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. Suponho 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. Imaginei assim. Imagine como quiser; aproveite que os limites descritivos aqui são dos mais modestos.

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. 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 irredutível 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.

Por outro lado, pergunto-me se esse ideal que convida à abstinência da própria força seria algo que produz em nós efeitos saudáveis. Cioran, extremo como de costume, escreveu certa vez que “Nada nos torna mais infelizes do que a obrigação de resistir a nosso fundo primitivo, ao apelo de nossas origens”. Ele dizia que nossos ancestrais, familiarizados com a violência, “podiam facilmente apaziguar seu frenesi; não tinham necessidade nenhuma nem de dissimular nem de adiar seus impulsos assassinos, enquanto que nós estamos condenados a vigiar e refrear nossa ferocidade, a deixá-la sofrer e gemer em nós” (CIORAN, 2011, p. 66-67). Provavelmente são nocivos todos os extremos. Se agora me fosse necessário assumir uma posição, eleger uma ética, recorreria àquela proposta moderada de Henry David Thoreau: “Não é obrigação de um homem, evidentemente, dedicar-se à erradicação de um mal qualquer [...] Mas é seu dever, pelo menos, manter as mãos limpas e [...] recusar o apoio prático ao que é errado” (THOREAU, 2012, p. 15).

Mas na narrativa a conduta de Jesus, sua atitude aparentemente amigável, sua postura contrária ao derramamento de sangue nos faz rever as conclusões anteriores: volto a me perguntar se Jesus poderia ser favorável ao combate (provavelmente) ocorrido e curiosamente obscurecido pela incompletude da narrativa sem que isso se constitua 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 estamos em Jerusalém, as ameaças se tornaram maiores, mais imanentes, 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, supomos 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 de minha 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. Até extraí dessa primeira conclusão algumas máximas:

Ninguém precisa morrer pela missão alheia.

O derramamento do teu sangue não produziria nossa salvação.

A maioria de nós só poderá salvar o que for enquanto ainda viver.

Ao falso messias falta coragem para salvar-se da vontade de morrer.

A vida do asceta é tão monótona que esperar a morte é o que mais o excita.

**2.3. Uma história de marginais**

No versículo 54 o narrador diz que os homens 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 sobre 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 Erich Auerbach que (lendo esta história na versão do Evangelho de Marcos) viu nisso algo próprio da literatura 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 história. 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 desenvolto, cheio de coragem, tecendo 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]](#footnote-2)

Mas é sabido de todos que a invencionice, 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 IV[[3]](#footnote-3) 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, 2011a, p. 114).

**2.5. Livre-arbítrio?**

Quando você lê essa história, caro leitor, o que pensa de Pedro? Provavelmente você lamenta as ações do apóstolo seguindo, como era de se esperar, os valores defendidos pelo evangelho. Como bom leitor você 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 (implícitos), 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, quando tiro os olhos das páginas por alguns segundos me pergunto se Pedro poderia ter agido de outro modo. Compreendo muito bem a que tipo de ideologia quer o Evangelho de Lucas me *converter*, mas quando me coloco, mesmo que imerso no plano da ficcionalidade, em uma situação que parece colocar em perigo minha vida, sinto atuar em mim (e de maneira intensa) outras forças. Ouço imperativos que destoam daqueles defendidos pelo evangelista, leis que me parecem mais naturais, mais necessárias e urgentes que os ideais cristãos.

Recordo-me de algumas linhas de *Humano, demasiado humano* que bem poderiam ser usadas por cristãos que veem na negação de Pedro uma ofensa a Jesus e ao cristianismo: Nelas Nietzsche escreveu que “mentimos, quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação”,[[4]](#footnote-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]](#footnote-5) O filósofo que há pouco mais de um século estava 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. 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]](#footnote-6) Eu nem precisaria recorrer a Nietzsche para asseverar tais banalidades se já não tomássemos por sagradas algumas velhas narrativas que fundamentaram a moral dos que odiavam o mundo e exaltavam a morte.

Um leitor cheio de fé poderia perguntar: mesmo sendo este Jesus um personagem Lucano, será prudente envergonhar-se de suas palavras assumindo o risco de ser negado pelo Filho da Humanidade naquele glorioso dia, caso ele venha? Em resposta eu diria que, embora conheça a ameaça feita em Lucas 9.26, não consigo me escusar do erro que o mesmo Jesus cometeu em Lucas 9.27, dizendo que alguns dos seus ouvintes não morreriam antes *daquele dia*. Cada um pode fazer sua escolha neste caso, e tem direito de ter sua decisão respeitada; aqui só tento mostrar que também eu tenho motivos para ter feito as minhas; motivos exegéticos, inclusive. Mas acho que a vontade de viver, aquele tal instinto de autoconservação, é o motivo que me fala mais alto.

Quando fecho o Novo Testamento, quando deixo a literatura para outra hora e busco em meus impulsos alguns elementos mais concretos, mais pessoais e humanos para interpretar o texto, encontro-me abdicando da glória dos mártires, descubro-me negando Jesus, preferindo a vida. Depois volto ao livro e reencontro Pedro, que está mudado: agora ele me parece mais humano, mais frágil, mais vítima, mais desculpável. Repasso mentalmente a história das negações e ao final cito Pilatos: *não encontrei nele nenhum dos crimes de que o acusais*. Mas inda ouço o eco das muitas vozes que gritam: *crucifica-o*!

**2.6. Simultaneidade simulada**

Voltando à análise narrativa, chamou-me a atenção o modo como o autor 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”.

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? Minhas respostas são apenas conjeturais, pelo que as coloco 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, consequentemente, mais convincente? Ou será que, além do potencial retórico, esse recurso narrativo atende também a um interesse estético?

**2.7. Um silêncio comunicativo por meio de palavras**

Ao reler recentemente o Evangelho de Lucas não tive dúvidas de que o ponto mais marcante de minha experiência de leitura foi o encontro que tive com o versículo 61 deste capítulo 22: “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. Eu construiria essa cena cinematograficamente fazendo com que a câmera que filma Pedro lentamente alterasse o foco revelando Jesus que, em segundo plano, olha silenciosamente para seu amigo infiel. As imagens dizem: “sim, ele viu o que Pedro fez”. Talvez uma espécie de zoom pudesse vir a seguir, colocando o rosto de Jesus sobre toda a tela para que pudéssemos vislumbrar atentamente o que comunica seu semblante, a abertura de seus olhos, os vincos que o tempo e as dores de uma vida tornam permanentes na face. Só então voltaríamos a Pedro que, respondendo com um silêncio ainda mais profundo, baixa a cabeça e começa a expressar fisicamente o pesar que sente pelo ocorrido.

Surpreende-me 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 envergonha 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 ensurdecedora aos ouvidos do negador algo como um “eu não disse?”.

Decerto, os olhos de Jesus dirão aquilo que quiser o leitor. Eu já deixei claro minha leitura: penso que aquele olhar apenas testemunha a ação de um homem comum, que vê desmistificado um pretenso herói, presencia o impulso demasiado humano que forçou Pedro a fazer o que era preciso para seguir vivendo. Suponho 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. Penso que o leitor deve – para extrair da leitura algo que o faça melhor – 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, segundo meu ponto de vista atual, 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, envolvendo-me na leitura, encontrei um texto que nos previne contra o ridículo que está implícito em todos os planos e juramentos.

**2.8. A representação literária da memória humana**

Tenho dito que há muitas coisas que essa narrativa tão lacônica não nos permite saber, e confesso que atualmente minhas leituras da Bíblia são longas procuras por tais aberturas. Faço assim porque já não quero apenas ouvir, receber, aprender... hoje quero também falar, quero responder, discordar, opinar de maneira mais explícita. O diálogo aberto com o texto me parece ser mais produtivo que minhas anteriores tentativas de descobrir o que ele *verdadeiramente* queria comunicar. Naquelas ocasiões a verdadeira comunicação do texto nada mais era que esse mesmo diálogo em sua versão envergonhada, uma interpretação subjetiva transmitida sob a forma de um discurso construído para gerar uma ilusória sensação de objetividade científica.

As lacunas das passagens de Lucas 22 que estou considerando são cheias de possibilidades e me sinto feliz por poder explorá-las, mas há algo que a narrativa nos transmite da maneira mais direta possível: os efeitos daquele olhar silencioso 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.

Achei curioso o suposto equívoco lucano; achei mesmo improvável que o autor de Lucas 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 para que pudesse copiar o texto com precisão. Julguei então que se tratava de uma variação proposital. Mas, se é proposital, qual é seu propósito? Minha 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, eu diria 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 *historicizada*” (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 coletiva 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]](#footnote-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-me que tanto o artifício da *simultaneidade simulada*, que comentei 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 circunstantes 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)

A mim compete o comentário a respeito do segundo efeito que o olhar de Jesus gerou em Pedro: um choro amargo.

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. 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, pelo *justo* que está sob correntes e não pode ser auxiliado pelo amigo impotente. O choro de Pedro, continuo, explicado e intensificado pelo advérbio “amargamente”, expõe-nos os efeitos negativos gerados sobre si pelo conjunto dos atos de um discípulo prepotente. É uma punição pessoal, individual, um sofrimento que Pedro, envergonhado, arrependido, 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, 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 *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 me ocorreu: como procurei ler criticamente, pessoalmente (carnalmente, se preferir), como não escrevi para erigir meu materialismo ateológico como lei hermenêutica e como justifiquei as negações de Pedro interpretando-as como consequências inevitáveis da operação de impulsos naturais (como instintos de conservação), o choro amargurado de Pedro não me traz consolo. Antes, o homem triste no final da micronarrativa me convida ao lamento, suscita empatia. Vejo todo o seu fracasso como uma lição cujos tópicos principais são:

1. Em situações extremas damos passos mais largos nas veredas do autoconhecimento;
2. És humano, não tenhas expectativas demasiadamente elevadas a respeito de si;
3. Lembra-te sempre da necessidade de “aprender a amar-se a si próprio com o amor são”, para não padeceres amando só ao próximo.[[8]](#footnote-8)

**3. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O objetivo desse exercício analítico era modesto desde o começo: eu queria registrar minhas impressões, minhas leituras, minhas conjeturas. Nesse registro esperava informar meus possíveis leitores sobre minhas práticas de leitura, queria demonstrar que interesses atualmente me movem, que elementos textuais me tocam, como interpreto pontos obscuros... Claro que, mesmo que isso não tenha ficado explícito, considero a *crítica narrativa* empregada como um excelente instrumento interpretativo; este juízo se deve, obviamente, a minhas experiências pessoais, aos modos como li a Bíblia ao longo da vida, ao supostos enriquecimentos que o aprendizado dos métodos me trouxeram.

Os resultados da leitura, a interpretação propriamente dita, não possuem pretensões dogmáticas, não contém qualquer anseio pela verdade, não querem se fixar. Tal objetivo seria contrário ao meu projeto pessoal, o de desenvolver uma *ateologia bíblica*. Considero mesmo minha leitura como algo temporário, momentâneo; é o que pude gerar em diálogo com o texto bíblico e seu tradutor nesta altura da vida.

Gosto de deixar aberta a possibilidade de reler, ressignificar, corrigir, mudar de ideia... Ainda me pergunto “Por que admiramos aquele que permanece fiel às suas convicções e desprezamos aquele que as muda?”.[[9]](#footnote-9) Como dizia um professor meu (mais ou menos; esta é mais uma daquelas representações literárias da memória) sobre os resultados de suas leituras exegéticas: “eu juro que o texto quer dizer isso, até que eu mude de ideia”.

**Referências Bibliográficas**

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. **História e utopia***.* Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CIORAN, Emil. **Nos cumes do desespero**. São Paulo: Hedra, 2011a.

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.

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. **Assim falava Zaratustra**: livro para toda a gente e para ninguém.Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

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.

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.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil***.* São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

1. Este foi, inclusive, o tema de minha tese de doutorado em Letras, para a qual dei o título *A Bíblia como literatura no Brasil: história e análise de novas práticas de leitura bíblica* (LIMA, 2015). [↑](#footnote-ref-1)
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. [↑](#footnote-ref-2)
3. Em *História Eclesiástica* Livro II, cap. 25, e Livro III, cap. I. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Humano, demasiado humano*,§ 104. Citado a partir de: (NIETZSCHE, 2005, p. 74). [↑](#footnote-ref-4)
5. *Humano, demasiado humano*,§ 99. Ibid. p. 70. [↑](#footnote-ref-5)
6. *O anticristo*,§ 6. Citado a partir de: (NIETZSCHE, 2016, p. 12). [↑](#footnote-ref-6)
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). [↑](#footnote-ref-7)
8. *Assim falava Zaratustra*, III, Do espírito do pesadume. Citado a partir de: (NIETZSCHE, 2016, p. 199). [↑](#footnote-ref-8)
9. *Humano, demasiado humano*,§ 629. Ibid. p. 265. [↑](#footnote-ref-9)