

A ANALISE RETÓRICA

Um novo método para compreender a Bíblia

O subtítulo deste artigo é ao mesmo tempo perfeitamente verdadeiro e inteiramente falso¹. É *verdadeiro*, porque é certo que até agora este método nunca foi aplicado de maneira sistemática senão a um pequeno número de textos curtos, como os Salmos e a alguns livros inteiros². O método é recente e só actualmente está a ter um desenvolvimento importante, através de um número de exegetas cada vez maior que começa agora a interessar-se pela composição dos textos que estudam. É preciso acrescentar que este método está ainda nos seus começos na medida em que muito poucos autores o manejam com verdadeira competência.

Contudo, é *também falso* dizer que a análise retórica seja nova, na medida em que os seus começos remontam a meados do século XVIII, com as *De sacra poesi Hebraeorum* de R. Lowth (1753) e, sobretudo aos começos do século XIX, com os trabalhos de J. Jebb e mais ainda com os de T. Boys, dois autores maiores que, mesmo assim, a imensa maioria dos exegetas não conhece³. [391]

Como todas as outras abordagens exegeticas, a análise retórica tem por fim compreender os textos. Parte da convicção de que, para atingir este objectivo, é importante e mesmo indispensável pôr em evidência a composição do texto e, antes de mais, estabelecer-lhe os limites. Um pouco como um linguista procura identificar os limites das frases no *corpus* que ele estuda. Os textos bíblicos, com efeito, excluindo os Salmos, não apresentam nenhuma divisão marcada, quer por títulos quer pela ordenação gráfica (como o recomeço numa nova linha para pôr em evidência os parágrafos). O problema não é novo: todos os exegetas encontram a mesma dificuldade em determinar o começo e o fim das unidades literárias. Os dois únicos limites indiscutíveis dum livro bíblico são o começo e o fim do livro. Mas no interior do livro, porém, é importante fazer divisões. Estas são feitas, a maior parte das vezes, de maneira puramente empírica. Na verdade, a exegese histórico-crítica, que reina soberanamente de há um século para cá, não tem ensinado senão a considerar as pequenas unidades, as «formas» (narração de um milagre, um apotegma, uma parábola ...). Além disto, habituou-nos a ler, na maior parte das vezes, essas pequenas unidades separadas umas das outras. Para ela, com efeito, os evangelhos (e mesmo os profetas) não passam de colecções, predominantemente desligadas, de pequenas unidades que circulavam nas comunidades primitivas e que um redactor (coleccionador!) decidiu um dia compilar, sem composição verdadeira.

¹ Que é também o título da edição francesa do livro que consagrei a este método: *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*. Textes fondateurs et exposé systématique, Cerf, Paris, 1989; tradução italiana: *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.

² A assinalar especialmente A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, 1973²; R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc*, RhBib 1, Cerf, Paris 1988.

³ Toda a primeira parte de *L'analyse rhétorique* é consagrada à história do nascimento e do desenvolvimento do método, ilustrada por longas citações dos principais autores (p. 25-173).

A análise retórica pretende, ao contrário, partir do suposto que, mesmo admitindo razoavelmente que no início pequenos trechos tenham circulado separadamente, os evangelistas são verdadeiros autores que organizaram o seu material com composições muito estudadas. A análise retórica defende também que estas composições não obedecem às regras da retórica greco-latina, mas às leis específicas da retórica hebraica da qual os autores do Novo Testamento são os herdeiros directos.

Mas basta de princípios e de generalidades! Os exemplos seguintes falarão por si mesmos. Começemos pelo princípio, quer dizer, pela unidade mínima, o segmento bimembre ou dístico:

Não é **no meu arco** QUE EU ME CONFIEI
 Nem a **minha espada** QUE ME SALVOU (Sl. 44, 7)

O facto de a mesma coisa ser expressa duas vezes, sob duas formas diferentes, «dirige o olhar para um sentido que não pode existir senão [392] “entre linhas”. Entender isto orienta-me para uma *ideia*, diferente de todas estas concretizações que não é separável delas»⁴. O leitor poderá ler o conjunto do Salmo 44 e verá como todo o poema, que compreende 28 dísticos (ou segmentos bimbres), avança a dois, pés desde o princípio até ao fim. Aquilo que, na esteira da R. Lowth, é chamado «o paralelismo dos membros», é a característica fundamental de toda a poesia hebraica e, de maneira mais ampla, este binarismo marca toda literatura bíblica. As coisas são sempre ditas duas vezes, porque a verdade não se consegue incluir numa só afirmação, mas dá-se a ler quer na interacção de duas afirmações complementares, quer no choque de dois contrários. Como, entre mil exemplos, neste curto texto de composição paralela:

| | | | |
|--------------------|---|---------------------------|-----------------|
| + A RAINHA | DO MEIO-DIA | <i>levantar-se-á</i> | no dia de júízo |
| – com os homens de | | <i>esta geração</i> | e os julgará, |
| | . porque veio das extremidades da terra | | |
| : | ESCUTAR | A SABEDORIA | de Salomão |
| | | = e aqui está quem é mais | que Salomão! |

| | | | |
|-------------|--|---------------------------|-----------------|
| + OS HOMENS | DE NINIVE | <i>levantar-se-ão</i> | no dia de júízo |
| – com | | <i>esta geração</i> | e julgá-la-ão |
| | . porque SE CONVERTERAM COM A PROCLAMAÇÃO | | de Jonas, |
| | | = e aqui está quem é mais | que Jonas! |

A segunda parte deste pequeno texto (Lc 11,31-32) poderia parecer uma simples repetição da primeira, um «duplicado» como se costuma dizer, redundante se não

⁴ P. BEAUCHAMP, prefácio a *L'analyse rhétorique*, 11-12.

mesmo inútil. E, contudo, à função de insistência que não se lhe pode negar (a repetição é a primeira figura de retórica!), junta-se a complementaridade, neste caso múltipla: a dupla complementaridade sexual, entre uma mulher («a rainha») e os «homens», e a geográfica, entre o Sul («Meio-Dia») e o Norte («Nínive»). É uma [393] maneira de indicar a totalidade (todos os pagãos julgarão esta geração) e é também e sobretudo a complementaridade cronológica e necessária entre «escutar» e «converter-se». É ainda a complementaridade entre a «sabedoria» do rei («Salomão») e a «proclamação» do profeta («Jonas»), isto é uma maneira de dizer que Jesus é ao mesmo tempo rei e profeta; é finalmente a complementaridade entre o movimento centrípeto que traz a rainha do Meio-Dia «das extremidades da terra» a Israel e o movimento centrífugo que conduz Jonas de Israel a Nínive. É palpável, por este exemplo, que quando duas unidades literárias parecem completamente semelhantes, não se deve esquecer sobretudo de relevar as diferenças, porque elas são portadoras de sentido, talvez mais ainda que as semelhanças. O exemplo seguinte é da mesma ordem, mas dar-nos-á a ideia de uma bela construção concêntrica:

⁷ Disse, àqueles que tinham sido convidados, uma parábola, ao reparar como escolhiam os primeiros lugares, nestes termos:

| | |
|--|--|
| + ⁸ «QUANDO FORES CONVIDADO - não te sentes | por alguém a uma boda, NO PRIMEIRO LUGAR, |
| : não seja caso que outro mais digno que tu tenha sido convidado por ele | |
| : ⁹ e venha ‘Dá-lhe o lugar’. | <i>aquele que convidou a ambos e te diga:</i> |
| = Então tu irás cheio de | VERGONHA |
| = ocupar | O ÚLTIMO LUGAR, |
| ----- ¹⁰ Mas, ----- | |
| + QUANDO FORES CONVIDADO - vai sentar-te | NO ÚLTIMO LUGAR, |
| : a fim de que, | |
| : quando vier . ‘Amigo levanta-te e vem | <i>aquele que te convidou te diga:</i> MAIS PARA CIMA’ |
| = Então será para ti a | GLÓRIA |
| = diante de todos os que foram convidados contigo. | |

¹¹ Porque todo aquele **QUE SE ELEVA** **SERÁ ABAIXADO**
e o **QUE SE ABAIXA** **SERÁ ELEVADO.**

[394] A rescrita deste texto quer mostrar como o versículo 10 é paralelo e oposto, em três pontos, aos versículos 8-9; contudo com as variações necessárias para evitar um paralelismo demasiado mecânico. Notar-se-á, no versículo 10, a oposição «sentar»–

«levantar», assim como a variação «mais para cima» (e não «no primeiro lugar» como era de esperar) que prepara uma oposição «elevado»–«abaixado» do versículo 11.

São estes os limites dados a este texto pela quase totalidade das edições modernas da Bíblia. Com efeito, para o leitor ocidental, herdeiro dos greco-latinos, é normal que uma parábola se acabe com a lição bela tirada e que termine com uma conclusão. O versículo 11 desempenha essa função às mil maravilhas.

Contudo não é assim que os textos bíblicos estão estruturados. De facto, o discurso de Jesus não acabou ainda. Terminá-lo no versículo 11 seria como amputar o segmento bimembre, citado ao começo do primeiro exemplo, do seu segundo membro e não conservar senão «Não é no meu arco que eu me confiei». Toda a gente vê bem que a frase não ficaria acabada. Efectivamente, depois de se ter dirigido aos convidados nos versículos 7-10, Jesus dirige-se depois, nos versículos 12-14, a «quem o convidou»:

¹² E disse àquele que o convidou:

| | | | | |
|--------------------------------|-------------------------------------|--------------|---------------------------------|--------------------|
| + «QUANDO FIZERES | um almoço ou um jantar | | | |
| – não chames | OS TEUS AMIGOS, | IRMÃOS, | PARENTES, | OU VIZINHOS RICOS, |
| | não seja que também eles | | <i>te convidem em retorno</i> | |
| | = e venhas a ter um dom em retorno. | | | |
| ----- ¹³ Mas, ----- | | | | |
| + QUANDO FIZERES | um festim | | | |
| – convida | POBRES, | ESTROPIADOS, | COXOS, | CEGOS, |
| | porque eles nunca têm para | | <i>te dar em retorno</i> | |
| | = porque te será dado retorno na | | ressurreição dos justos. | |

Também aqui o paralelismo é flagrante entre os dois trechos (12b-e e 13b-e); aos quatro elementos da enumeração dos que não convém convidar, correspondem os quatro da enumeração dos que se devem [395] convidar. Notar, como variação maior, o acrescento final: «na ressurreição dos justos».

A parábola é, pois, dupla: dirige-se, de maneira complementar, a todos, tanto ao que convidou como aos que foram convidados. E o versículo 11, «Todo aquele que se eleva será abaixado e o que o que se abaixa será elevado», não é apenas a conclusão da primeira metade da parábola, mas também, de certa maneira, a introdução à segunda metade. Se cada uma das duas metades da parábola é de composição paralela, o conjunto é de construção concêntrica. A «moral», ou o provérbio que assume o conjunto, não se encontra no fim, na conclusão, mas ao centro; é ele o coração, como que o fecho da abóbada. Quanto é do meu conhecimento, só a tradução do Novo

Testamento em hebreu moderno⁵ não separou o que Lucas uniu. Intitula o conjunto de Lc 14,7-14 como «Lição de moral ao anfitrião e aos convidados»⁶.

Tomemos agora outro exemplo, o texto sem dúvida mais conhecido de todo o Novo Testamento, aquele que todos os cristãos sabem de cor e que mais vezes recitam, o Pai Nosso (segundo Mt). Toda a gente sabe que esta oração contém sete petições. Quando o recitamos em dois coros, dividimo-lo em duas partes desiguais: a primeira, que inclui as três primeiras petições (feitas em «tu»); a segunda, que compreende as quatro restantes (feitas em «nós»):

«Pai nosso que estais nos céus,

+ santificado seja o **teu** nome
+ venha a nós o **teu** reino
+ seja feita a **tua** vontade assim na terra como no céu.

= O pão **nosso** de cada dia nos dá hoje.
= perdoa-**nos** as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido
= e não **nos** deixes cair em tentação
= mas livra-**nos** do mal

É também assim que o novo *Catecismo da Igreja Católica* o apresenta⁷. É certo que não é incorrecto marcar essa diferença de pronomes da segunda pessoa do singular nas três primeiras petições e dos pronomes da primeira pessoa do plural nas quatro restantes. Mas, não está aí o único índice de composição. Há outros, tão importantes como esse. [396]

Ater-se a um só índice, dá lugar a fortes probabilidades de não acertar com a verdadeira organização do texto e de perder assim muito do seu sentido.

Com efeito, é preciso notar também que as três últimas petições visam a libertação de coisas más: «as ofensas», «a tentação», «o mal». Inversamente, «o pão» do quarto pedido não é uma coisa má, mas uma boa coisa, como as das três primeiras petições, a saber: «o nome» (de Deus), o seu «reino», a sua «vontade». Vê-se bem que, do ponto de vista morfológico, à quarta petição ligam-se às três últimas (em «nós»); que, do ponto de vista semântico, se ligam às três primeiras (as boas coisas).

Por outro lado, a terceira petição e a quinta são as únicas que terminam com uma extensão que, em grego, começa pelo mesmo «tom» «*como* no céu assim na terra» e «*como* nós perdoamos a quem nos têm ofendido». O que faz um belo enquadramento para a quarta petição, quer dizer a petição numericamente central.

Mas ainda não é tudo: a quarta petição distingue-se de todas as outras pelo facto de os seus dois membros serem rigorosamente paralelos (em tradução literal):

O pão de **nós** *quotidiano*
dai a **nós** *cada dia*

⁵ The Bible Society in Israel, Jerusalem 1976, 1991.

⁶ Invertendo mesmo os termos, sem dúvida para atrair a atenção do leitor.

⁷ §§ 2803-2806.

Ao começo, vêm os dois termos principais da frase (o complemento de objecto directo e o verbo); depois, os elementos «de nós» e «a nós»; finalmente, os sinónimos «quotidiano» e «cada dia».

Enfim, e não é o menos importante, o pedido do pão quotidiano é o que melhor condiz com o nome d'Aquele a quem se dirige a oração. Com efeito, se fosse necessário fazer preceder cada uma das três primeiras e das três últimas petições pelo nome divino que melhor lhe conviesse, seria evidentemente o de «Nosso *Rei*» para a segunda petição («venha a nós o teu reino»), seria sem dúvida o de «Nosso Deus» para todas as outras. Mas, ao contrário, rigorosamente falando, só a petição central requereria o nome de «Pai»: a experiência comum de todas as crianças — pelo menos naquele tempo — é a de que é o pai que fornece o pão quotidiano.

Tendo em conta a convergência de todos estes índices, já não é uma divisão bipartida, mas urna organização concêntrica que se impõe (ver o quadro sobre a estrutura do Pai Nosso segundo Mt): [397]

O PAI NOSSO SEGUNDO MATEUS (Mt 6,9-13)

| | | | | | | |
|--------------|-------------------|---------|-----------------|--|--|---|
| <i>PAI</i> | seja santificado | o teu | NOME, | | 1 | |
| <i>nosso</i> | venha | o teu | REINO, | | 2 | |
| <i>que</i> | seja feita | a tua | VONTADE, | COMO no céu assim também na terra. | 3 | |
| | | O nosso | PÃO | quotidiano | 4 | |
| | | nos | dá | cada dia. | | |
| <i>estás</i> | perdoa | - nos | as nossas | OFENSAS, | COMO nós perdoamos a quem nos ofende, | 5 |
| <i>nos</i> | Não deixes entrar | nos | em | TENTAÇÃO, | 6 | |
| <i>céus,</i> | e livra | - nos | do | MALIGNO. | 7 | |

Assim podem-se meditar, sem dúvida com muito maior fruto, particularmente as relações que as petições podem ter entre si, uma vez colocadas frente a frente, como em espelho mútuo, de cada lado da petição central: por exemplo, entre o «santo» nome de Deus ao começo e o do «Maligno» ao fim, sobre o «reino» de Deus e a «tentação» (do Maligno), que são, no Evangelho, duas realidades nas quais se «entra» ou não se entra⁸; e, relevando o paralelismo das duas petições que enquadram imediatamente o centro, poder-se-ia perguntar em que consiste essencialmente «a vontade» de Deus!

O leitor terá certamente reparado que a figura do Pai Nosso se assemelha estranhamente à forma do candelabro de sete braços (tal como é descrito em Ex. 25). Este género de construção não é excepção na Bíblia. Muito pelo contrário. Se um bom número de textos é de construção paralela, um maior número ainda, sobretudo aos níveis superiores de organização textual, são de composição concêntrica⁹.

A análise retórica, como se viu pelo último exemplo, é útil e até indispensável para analisar os textos curtos, as perícopes (isto é, as unidades mínimas de recitação, tais como as narrações de milagres, duma parábola, dum pequeno discurso), e antes de mais para lhes determinar os limites. Contudo o seu contributo maior situa-se aos níveis superiores: o de conjuntos de perícopes que constituem as sequências (e as subsequências), o de conjuntos de sequências que formam as secções (e as subsecções) e, finalmente, o de um livro no seu conjunto. Sem entrar no pormenor da análise exacta de cada perícopa de Mc 10,35-52 e de Mt 20,20-34, bastará mostrar como cada evangelista utilizou meios diferentes para elaborar uma construção globalmente semelhante.

O facto mais notável é que o primeiro passo começa por uma pergunta, «Que quereis que eu faça por vós?» (36), que será retomada no fim da última passagem «Que queres que eu faça por ti?» (51). Estas duas perguntas quase idênticas que fazem «inclusão», têm por função indicar que todo o texto que elas encaixam ou incluem forma uma unidade, e que as três passagens que o completam se devem ler no seu conjunto. As personagens com que Jesus se põe em relação devem, [399] pois, ter qualquer coisa em comum: efectivamente Tiago e João querem ficar «sentados» à direita e à esquerda de Jesus (37) e, à saída de Jericó, o homem que Jesus encontra não é apenas cego mas está «sentado» «à beira do caminho» (46). A importância deste pormenor emerge com toda a evidência, no final da passagem, visto que, uma vez curado da sua cegueira, «ele o seguia no caminho» (52). Em resposta, ao pedido dos seus dois discípulos, Jesus diz: «Não sabeis o que pedis» (= «não vedes», sugere a experiência comum e também muito provavelmente o jogo de palavras entre os dois verbos gregos). E o Mestre procura abrir-lhes os olhos sobre, as condições que deverão cumprir para obter o que pedem: a de «beber o cálice» e a de «ser baptizados pelo baptismo» da paixão.

No centro deste conjunto, está o discurso dirigido a todo o grupo dos Doze (42-46a). Jesus começa por aquilo que eles já conhecem bem («vós sabeis que» de 42, que se opõe ao «vós não sabeis» de 38), quer dizer a sabedoria do mundo (42), à qual ele

⁸ Basta pensar na expressão corrente: «Se vós não ... não *entrareis* no Reino de Deus» (Lc 18,24; também Lc 18,24-25 et 23,42).

⁹ Mesmo no terceiro Evangelho, cujo autor é considerado geralmente de cultura grega e não judaica. Ver R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc*, I, 260-261; ver também P. BOVATI – R. MEYNET, *Le livre du prophète Amos*, RhBib 2, Cerf, Paris 1994.

oporá, a sua própria sabedoria (45). No centro, enfim, (43), está a Lei que eles deverão seguir (que faz lembrar o «Porque todo aquele que se eleva será abaixado e o que se abaixa será elevado» de Lc 14,11).

Vê-se bem, por este exemplo, que não é necessário injectar artificialmente um sentido, dito «espiritual» à cura do cego de Jericó, a qual não passaria de uma cura corporal. O próprio Evangelho o indica: a cegueira do cego remete para a cegueira de Tiago e João; e também para a dos outros dez que se «indignam» contra os dois irmãos (41), provavelmente porque cada um deles é candidato ao mesmo posto de honra!

Mateus apresenta a mesma montagem, mas realizada com outros meios retóricos. Além daqueles que já foram apontados até aqui, Mc utilizou o que poderíamos chamar uma barra para pendurar as três passagens da sua construção (como se utiliza uma barra para pendurar cortinas): com efeito, Tiago e João são chamados «filhos de Zebedeu» ao começo da primeira, passagem (35) e o cego é chamado «filho de Timeu» ao começo da terceira passagem (46);¹⁰ enquanto Jesus, que a si mesmo se chama «filho do Homem» (45) — este apelido designa aquele que triunfará, mas depois de ter passado pela paixão — é chamado «filho de David» pelo cego (47 e 48). O texto de Mt 20,20-34¹¹ é delimitado [400] pela mesma inclusão formada por perguntas análogas às de Mc, marcando também a relação entre as passagens extremas e retomando a palavra «sentado», porém utilizando a mesma barra que usa Mc. Com efeito, é sabido que no primeiro Evangelho, não é apenas um cego que Jesus cura à saída de Jericó, mas dois. Por isso, durante muito tempo, os exegetas perguntaram-se qual dos dois evangelistas, Marcos ou Mateus, relatava a autêntica verdade da história. Como se nisso estivesse a questão! A razão de tal diferença é de ordem retórica (é preciso acrescentar que Mt gosta muito de binar as suas personagens): enquanto Mc fala dos «filhos de Zebedeu», Mt fá-los chamar pela sua mãe «os meus dois filhos» (Mt 20, 21); dizendo no começo da passagem central, não (diz) como (em) Mc 10,41 que «os outros dez se indignaram contra Tiago e João», mas «contra os dois irmãos» (Mt 20,24), tratando em seguida com muita naturalidade, (trata em seguida) dos «dois cegos» (Mt 20,30). Vê-se bem, por este exemplo, a utilidade da análise retórica: é ela que fornece os meios de ler em conjunto os textos, os quais, com uma grande diversidade de maneiras, foram escritos para andarem juntos¹².

¹⁰ Dos três sinópticos, só Mc menciona o nome do cego de Jericó; como se tivesse de o fazer por necessidade da sua construção literária.

¹¹ É inútil reproduzi-lo aqui.

¹² Para mais pormenores sobre estas duas montagens de Mc e de Mt, ver R. Meynet, *Una nuova introduzione ai vangeli sinottici*, ReBib 4, EDB, Bologna 2001, 160-163; 170-172. O leitor já terá notado por si mesmo, entre tantas outras simetrias, que Mc utiliza dois verbos da mesma família para começar o seu primeiro e último episódio. Poderá encontrar uma análise de toda a sequência de Mc 10, em R. MEYNET, *Una nuova introduzione*, 232-241.

³⁵ E FORAM TER COM ele Tiago e João, os **filhos de Zebedeu**, dizendo: «Mestre, queremos que nos concedas o que te vamos *pedir*». ³⁶ Ele disse-lhes:

«**QUE QUEREIS VÓS QUE EU FAÇA POR VÓS ?**»

³⁷ Eles disseram-lhe: «Que nos concedas, na tua glória, ficarmos *SENTADOS* um à tua direita outro à tua esquerda». ³⁸ Jesus disse-lhes: «**NÃO SABEIS** o que pedis. Podeis vós beber o cálice que eu bebo ou ser baptizados com o baptismo com que eu vou ser baptizado?» ³⁹ Eles disseram: «Podemos». Jesus disse-lhes: «O cálice que eu bebo vós o bebereis e o baptismo com que eu sou baptizado sereis nele baptizados. ⁴⁰ Mas ficar *SENTADO* à minha direita ou à minha esquerda, não me pertence a mim concedê-lo; é para aqueles para quem está preparado». ⁴¹ Tendo ouvido isto, os dez começaram a indignar-se contra Tiago e João. **[401]**

⁴² Chamando-os,

«**VÓS SABEIS** que aqueles que passam
. por mandar nas nações exercem o seu domínio sobre elas
. e que os grandes entre eles exercem a sua autoridade sobre elas.

Jesus disse-lhes: ⁴³ Não será assim entre vós,
+ mas o que *QUISER* tornar-se grande entre vós será o servo de vós todos
+ ⁴⁴ e o que *QUISER* tornar-se o primeiro entre vós será o escravo de todos.

⁴⁵ Porque o **Filho do Homem** não veio
. Para ser servido mas para servir
. e para dar a vida em resgate por muitos.»

⁴⁶ E chegaram a Jericó.

Ao SAÍREM de Jericó, ele, os seus discípulos e uma considerável multidão, o **filho de Timeu**, Bartimeu, um *CEGO que pedia* esmola, estava *SENTADO* à beira do caminho. ⁴⁷ Tendo ouvido que era Jesus, Nazareno, que passava, começou a gritar e a dizer: «**Filho de David**, tem piedade de mim!» ⁴⁸ Muitos ameaçaram-no para que se calasse, mas ele gritava ainda mais: «**Filho de David**, tem piedade de mim!» ⁴⁹ Detendo-se, Jesus disse: «Chamai-o». Eles chamaram o cego dizendo: «Tem confiança, levanta-te, ele chama-te». ⁵⁰ Atirando fora o manto, deu um salto e foi ter com Jesus. ⁵¹ Respondendo, Jesus disse-lhe:

«**QUE QUERES TU QUE EU FAÇA POR TI ?**»

O cego disse-lhe: «Rabbúni, que eu torne a ver». ⁵² Jesus disse-lhe: «Vai, a tua fé te salvou». E imediatamente ele tornou a ver e seguia-o pelo caminho.

[402] Ao ver como Mc e Mt integraram o episódio do cego (ou dos dois cegos) de Jericó numa montagem de três passagens, é natural perguntar-se o que é que o terceiro Evangelho fez da passagem paralela. Lc não refere o episódio dos filhos de Zebedeu; em contrapartida, juntou o episódio do cego de Jericó (18,35-43) ao de Zaqueu, passagem que só ele refere (19,1-10). Estes dois episódios passam-se ambos em Jericó; Zaqueu «procura *ver* quem é Jesus», mas não consegue por causa da sua pequena estatura e, neste sentido, parece-se com o cego; ambos finalmente serão «salvos». Mas o ponto mais importante é o de determinar os limites e a composição da sequência na qual Lc integrou a sua narração do cego. Bastará desenhar aqui a figura, a grandes

traços. A sequência compreende sete passagens (ainda uma espécie de candelabro com sete braços):

| | | |
|---|---------------------------------------|----------|
| + Jesus anuncia a sua paixão aos seus discípulos | <i>que não compreendem</i> | 18,31-34 |
| = <i>perto de Jericó,</i> | o filho de David salva um cego | 18,35-43 |
| = <i>em Jericó,</i> | Jesus salva um filho de Abraão | 19,1-10 |
| Parábola do rei e das minas | | 19,11-28 |
| = <i>perto do Monte das Oliveiras</i> | Jesus é entronizado num burro | 19,29-36 |
| = <i>perto do Monte das Oliveiras,</i> | Jesus é aclamado rei | 19,37-40 |
| + Jesus anuncia a paixão de Jerusalém | <i>que não compreendeu</i> | 19,41-46 |

Não se trata aqui, evidentemente, de entrar em pormenores. Basta chamar a atenção para algumas das simetrias mais pronunciadas.

O cego da segunda passagem chama Jesus «*filho de David*», como os discípulos da antepenúltima passagem o aclamam dizendo «Bendito o que vem, o *Rei, em nome do Senhor*»¹³; em contrapartida, nas duas passagens, há quem queira fazer calar tanto o cego como os discípulos. Assim como, na parábola central, os concidadãos do homem de alta [403] estirpe dizem «Não queremos que este *reine* sobre nós», assim também — como Jesus o anuncia na primeira passagem — o Filho do homem (aquele que está destinado a ser a glória real) será rejeitado e finalmente morto pelos seus concidadãos. Quanto a Zaqueu, assemelha-se aos servos do rei da parábola central: arrepende-se e «dá» os seus bens, como os bons servos fizeram frutificar as suas minas. Tal como os discípulos da quinta passagem que, num dom redobrado como o de Zaqueu, lançam as suas capas tanto sobre o burro para que o Senhor se assente nelas como no caminho para que passe sobre elas. No fim da sequência, Jerusalém terá uma sorte semelhante à dos inimigos do rei no final da parábola central.

Este exemplo mostra bem como o centro de uma construção é a chave da sua interpretação. Não que ele seja a passagem mais importante, como por vezes seria levado a pensar: a chave de um cofre não é mais importante que as jóias que ele encerra. A chave, com que se fecha (também uma parábola, que é sempre enigmática e esconde o sentido) permite também abrir, sem forçar nem o cofre nem o texto.

Vamos acabar esta excursão com a visita, a um dos mais belos monumentos do Novo Testamento e, sem dúvida, de toda a literatura — o famoso capítulo 15 de S. Lucas. É costume chamá-lo «As três parábolas da misericórdia», a saber: a da ovelha perdida, a da dracma perdida e a do filho pródigo. Porém, ao considerá-lo um texto formado por três parábolas é-se impedido de captar um aspecto importante da sua lógica. Com efeito, quando Jesus se dirige aos fariseus e aos escribas, que o criticam por ele comer com os publicanos e os pecadores, não se diz que ele lhes contou duas parábolas, mas uma parábola. Será necessário esperar pelo começo da parábola do filho pródigo para

¹³ Só Lc utiliza esta apelação de «Rei», na altura dos ramos.

encontrar uma segunda frase de introdução: «Disse ele:» (Lc 15,11). É preciso tomar Lc a sério e considerar que a parábola da ovelha e da dracma, perdidas e reencontradas, são uma só e única parábola. São uma parábola dupla, como a do grão de mostarda que um *homem* lançou no seu jardim e o fermento que uma *mulher* meteu em três medidas de farinha (Lc 13,18-21). Como aí, a primeira parábola dupla de Lc 15 põe em cena primeiro um homem, depois uma mulher. Nem mesmo o leitor mais desatento deixará de notar que as duas metades da parábola (4-10) são inteiramente paralelas entre si, como o quadro que a seguir apresentaremos o mostra. [404]

¹ Todos OS *PUBLICANOS E PECADORES* se aproximavam dele para o escutar,
² mas OS *FARISEUS E ESCRIBAS* murmuravam *dizendo:*

«Este acolhe os pecadores e come com eles!»

³ Ele contou então para eles a seguinte parábola *dizendo:*

+ ⁴ Qual o homem que tenha cem ovelhas
: e que, tendo perdido uma só,
- não deixa as outras noventa e nove **no deserto**
= e não parte atrás da perda até que a encontra?

. ⁵ E tendo-a encontrado,
põe-na jubiloso aos ombros, ⁶ e, vindo para casa,
. chama amigos e vizinhos dizendo-lhes:

:: “Alegrai-vos comigo, porque encontrei a minha ovelha perdida!”

* ⁷ Eu vos digo que do mesmo modo haverá alegria no céu
* por um só *PECADOR* que se arrepende

do que por noventa e nove **JUSTOS** que não precisam de se arrepender.

+ ⁸ Ou qual a mulher que tenha dez dracmas
: e que, se perde uma dracma, uma só,
- não acende uma lâmpada e não varre **a casa**
= e não busca até a encontrar?

. ⁹ E tendo-a encontrado,

. chama amigas e vizinhas dizendo:

:: “Alegrai-vos comigo porque encontrei a minha ovelha perdida!”

* ¹⁰ Eu vos digo que do mesmo modo haverá alegria entre os anjos de Deus
* por um só *PECADOR* que se arrepende.»

[405] É bom, contudo, notar uma primeira diferença: o fim do versículo 5 e o começo do versículo 6 não têm equivalente na segunda parte, no versículo 9. É verdade que a cena do reencontro da dracma é menos espectacular que a do da ovelha perdida. Na verdade a imagem do pastor ofegante que traz a ovelha reencontrada aos ombros,

agarrada pelas patas, inspirou mais os pintores e escultores do que a da mulher com a sua pequena moeda agarrada entre o dedo polegar e o indicador.

A segunda diferença é que o fim do versículo 7 não é retomado no fim da segunda parte da parábola. O que parece constituir uma maneira de focar o conjunto não sobre os «pecadores» arrependidos, mas sobre os «justos que não têm necessidade de arrependimento». E ainda que a palavra «justos» não apareça senão neste lugar do texto, é preciso não esquecer, com efeito, que os destinatários da parábola não são «os publicanos e os pecadores» (1), mas «os fariseus e os escribas» (2a)!

Mas há ainda outra diferença que geralmente escapa ao leitor. Trata-se dos lugares onde a ovelha e a dracma se perderam: a ovelha perdeu-se «no deserto» (4), enquanto a dracma se perdeu «em casa» (8); uma perdeu-se longe, outra perdeu-se perto. Para dizer a coisa doutra maneira: enquanto a ovelha se perdeu no exterior, longe, no deserto, a dracma, embora sem sair de casa, não ficou menos perdida.

Existe aqui também uma correspondência com a segunda parábola, a do filho pródigo; uma parábola também ela dupla, que mete em cena dois filhos: o mais novo que se perdeu «numa região longínqua», como a ovelha, e o mais velho que nunca saiu da casa paterna, como a dracma, que não ficou menos perdido que o outro, pois foi tão pecador como os escribas e fariseus que criticavam aquele que come com os pecadores.

Vê-se, por este exemplo, que, quando duas unidades literárias parecem semelhantes em todos os pontos, é preciso procurar a diferença, porque esta tem todas as probabilidades de ser pertinente. Inversamente, quando duas unidades literárias parecem não ter nenhum ponto comum, é preciso procurar a semelhança, porque é ela que nos permitirá compreender melhor as relações que elas têm entre si.

No que se refere aos dois filhos, é certo que eles parecem opostos sob todos os pontos de vista. Contudo, assemelham-se extraordinariamente. Apesar do seu arrependimento, o mais novo não compreendeu ainda o que é ser filho, pois planeou terminar o seu discurso com estas palavras: «trata-me como um dos teus jornaleiros». O seu pai não lhe dará tempo de proferir semelhante blasfêmia. O mais velho, não vai mais longe, pois se considera, [406] também ele, um escravo: «Há tantos anos que te sirvo ...» Quando o pai mandou preparar o vitelo gordo, não só para o irmão mais novo mas também para ele, atreve-se a dizer-lhe: «e nunca me deste um cabrito!» Tal como o mais novo dizia, quando caíra na miséria, que «ninguém lhe dava nada».

Desde há muito tempo se diz que a história dos dois filhos não está acabada: com efeito, não se sabe se, afinal, o mais velho aceitou ou não o convite do pai e tomou parte no banquete da festa comum. A parábola ficou aberta, porque se dirige, como a primeira, àqueles que, à semelhança do mais velho, se crêem justos («nunca transgredi um só dos teus mandamentos») e que, não só recusam andar com gente que eles continuam a considerar pecadores apesar do seu arrependimento, mas criticam Jesus por comer com eles. Esta abertura é o sinal da proposta ou convite que Jesus lhes faz, como o pai da parábola.

A iconografia sempre gostou de representar a ovelha reencontrada e pouco se interessou pela dracma; na maior parte das representações da segunda parábola, a do filho pródigo, vê-se o pai a acolher nos braços o filho mais novo. O mais velho não aparece ou é relegado para um canto obscuro do quadro. Ora, dos dois filhos, ele é o

principal: é ele que representa os destinatários a quem Jesus e o evangelista dirigem a parábola. Porque é que ele é então tão conscientemente relegado não só na iconografia mas também na nossa própria imagem mental? É sem dúvida porque o leitor prefere inconscientemente identificar-se com o personagem que tem o papel mais simpático, o do filho mais novo, pecador sim, mas que voltou! Mas é ao fariseu que há em cada um de nós que Jesus se dirige.

Depois deste exemplo será necessário ainda concluir? Seguramente que não, a não ser para dizer que há ainda muito a descobrir no tesouro da Escritura, e que a análise retórica não é provavelmente uma chave a descuidar.

Primeira publicação: «A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia», *Brotéria* 137 (1993) 391-408.

© *Brotéria*, para a primeira publicação

© *Studia Rhetorica*, para a edição presente revista por Francisco Salvador Cardoso Rodrigues, s.j e Luisa Maria Almendra,rscm.

(actualizado 07.03.2002)