

## POR UMA HERMENÊUTICA DOS TÓPOI BÍBLICOS

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa

### Introdução

A interpretação dos textos das *Sagradas Escrituras* é tema regular da coleção *Estudos Bíblicos*. Todavia, este número priorizará mais detidamente a hermenêutica dos *tópoi*, os muitos espaços que constituem (focalizam, enquadram, abrangem ou recortam – pois inúmeras seriam as possibilidades de contemplar o espaço na ação literária) as narrativas do Novo e do Antigo Testamento. Assim, a equipe encarregada desse número propõe-se a repensar os espaços diversos, múltiplos, interiores e exteriores e, ainda, aqueles que se fazem por movimentos, os que são sagrados, os inatingíveis, fixos e móveis. Buscamos responder onde estamos nós, da América Latina, na relação com Deus. Como entendemos a narrativa bíblica para o nosso aqui e agora? De que espaço precisamos: o do regresso às origens, o do avanço? E mais, qual o lugar de enunciação da *Bíblia*? Qual o porquê (inquietação de Johan Konings) de um neutro plural grego – *tà biblia* – forma coletiva para designar os muitos livros que compõem as *escrituras sagradas*, na língua vernácula, simplificar-se em um singular fazendo-se por ele a *palavra de Deus*? Que significado carrega essa passagem? (a de narradores plurais com suas palavras textuais que falam de muitos lugares, em muitas enunciações nas *Sagradas Escrituras*, transformarem-se em um lugar único, *A Bíblia*)<sup>1</sup>.

Os artigos aqui reunidos, discutidos antes de escritos, não vão responder a todas as questões dessa nossa boa época de instabilidade, desse feliz desequilíbrio. Tentarão, porém, sugerir direções partindo de um guia seguro: nossa base são os textos bíblicos. Vamos buscar o espaço para o qual a letra aponta em seu aspecto epifânico, metafórico e simbólico, real, concreto, objetivo e subjetivo também; queremos mapear o espaço sentido e o imperceptível. E mais, buscamos um espaço que, embora preso às letras inúmeras, a múltiplas partículas, em hebraico e grego e línguas outras mil – aquelas em que os livros da *Bíblia* foram traduzidos e até aquelas que só pertencem ao Espírito de Deus – , um espaço que se faz carne e corpo, deambula entre nós, às vezes muito sensorial (ou seria imaginário?).

Métodos haverá vários para a análise; impossível abordar todos. A escolha das direções utilizadas, de certo modo, denuncia os objetivos das investigações. Nosso objetivo aqui, nessas páginas, é buscar, na narrativa antiga do Evangelho, espaços que

1. No dia 6 de julho de 2009, durante a nossa discussão para a composição da revista, argutamente, o Johan Konings lançou a pergunta: quando começaram a traduzir o plural neutro de *tà biblia* por um singular? Quando os livros – de autores, visões e épocas diferentes – se tornaram “o” livro?

indiquem a interação da criatura com o seu Criador e do narrador, local de enunciação, com sua narrativa.

Mais especificamente, neste ensaio, a princípio faremos um panorama de possibilidades de abordagem da categoria “espaço narrado” na teoria contemporânea da literatura com incursão pontual em Platão, pelo *Timeu*. Será uma jornada veloz, com paradas curtas. Posteriormente, mostraremos uma breve reflexão acerca da vida de Santo Antão e de uma narrativa de Plutarco. Vamos a seguir refletir sobre a parábola do semeador em Marcos. Finalizamos com ponderações de Gumbrecht. Acreditamos que as múltiplas escalas têm um sentido no plano geral da viagem.

### Desenvolvimento

As teorias ocidentais do século XX têm caminhos diversos. O poeta e teórico da literatura Luis Alberto Brandão<sup>2</sup> distingue nelas quatro maneiras de tratar a categoria “espaço” na literatura:

Em uma sistematização preliminar, é possível definir quatro modos de abordagem do espaço na literatura, tendo-se como escopo os Estudos Literários ocidentais do século XX. São eles: representação do espaço; espaço como forma de estruturação textual; espaço como focalização; espaço de linguagem (BRANDÃO, 2007: 208).

Na primeira delimitação apresentada, a *representação do espaço*, a categoria, segundo Brandão, é dada como “existente no universo extratextual”; são correntes teóricas naturalizantes que entendem o espaço como cenário, lugar concreto, marcadamente físico. Os pesquisadores que seguem essa tendência preocupam-se em encontrar funções, tipos e efeitos detectando polaridades espaciais, determinando usos, indicando valores. Temos, assim, a tendência em delimitar espaços e contrapô-los em espaço urbano, rural; gueto, margem, centro etc.

Já na abordagem do espaço a partir de uma *estruturação textual*

tende-se a considerar de feição espacial todos os recursos que produzem o efeito de simultaneidade. A vigência da noção de espacialidade vincula-se, nesse contexto, à suspensão ou à retirada da primazia de noções associadas à temporalidade, sobretudo as referentes à natureza consecutiva [...] da linguagem verbal (BRANDÃO, 2007: 209).

Assim, o espaço se separa do tempo, da disposição sequencial e linear das palavras e torna-se uma percepção simultânea de grupos que não trazem, necessariamente, uma relação compreensível entre si ao serem lidos consecutivamente. Privilegia-se a fragmentação, a justaposição e a *bricolage*. “Pensa-se a literatura moderna como exercício de recusa à prevalência do fluxo temporal da linguagem verbal” (BRANDÃO, 2007: 210). Essa corrente, de certa forma, tem seus antecedentes no estudo intitulado

2. Espaços literários e suas expansões. *Aletria* 15, p. 207-220.

*Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*, de Lessing. Nele, o crítico e tradutor alemão estabelece as diferenças e similitudes entre a pintura e a poesia. Os contemporâneos, no entanto, tendem a quebrar as fronteiras para que se possa ver nas palavras, nos vazios da página (que a princípio não têm relação entre si) que formam, eles mesmos e cada um, autotelicamente, a poesia buscada. Mais ainda, a poesia pode estar num fonema, numa grafia, numa textura e na justaposição de tudo isso e, por obra do receptor, em lembranças de espaços outros, forma-se a obra a ser apreciada. Nos dizeres de Brandão, nessa literatura, “espaço é sinônimo de simultaneidade”; sem hierarquias, as partes são “autônomas, concretamente delimitadas”, mas “podem estabelecer articulações entre si” e “a interação entre as partes, aquilo que lhes concede unidade” se dá “no espaço total, absoluto e abstrato, que é o espaço da obra” (2007: 210).

Na terceira abordagem, o *espaço como focalização*, tem-se o espaço observado e o lugar de onde é possível observar. Nessa perspectiva, o narrador e o texto narrado são lugares. Eles são identificados a partir de sua historicidade e territorialidade e manifestam o que se chama de “um tipo de visão” gerado a partir de um lugar de “contemplação”.

Por fim, na quarta abordagem, a espacialidade toma concretude na linguagem, ela mesma: em grafia, visualidade e sonoridade, em sintaxe e, ainda, em temporalidade. Este método é igualmente devedor de Lessing e dos franceses do *Esprit Nouveau* (Apollinaire, por exemplo). Difere da segunda categoria proposta por Brandão porque neste enfoque a obra é lida na sua totalidade temporal e sequencial, enquanto que naquele outro, na *estruturação textual*, a obra se refere ao que talvez pudéssemos chamar “espaço de tempo”, um lapso. Vale o momento mágico de uma constatação plena a partir de um fragmento de tempo<sup>3</sup>.

Mais ligado às correntes alemãs atuais de teoria da literatura, Paulo Astor Soethe<sup>4</sup> observa o espaço literário como um fato social e cognitivo onde os sujeitos implicados percebem e compartilham mundos. Segundo o pesquisador,

[...] figurar o espaço é tematizar condicionamentos recíprocos entre figuras humanas e seu entorno, mas também problematizar as relações entre as figuras hu-

3. A título de ilustração, dois fragmentos de poesia de Maria Esther Maciel, consultado em 26/12/2009 e disponível em <http://www.algumapoesia.com.br/poesia/poesianet097.htm>:

In: **AULA DE DESENHO**  
Farta de mim, afasto-me  
e constato: na arte ou na vida,  
em carne, osso, lápis ou giz  
onde estou não é sempre  
e o que sou é por um triz.

**OFÍCIO**  
Escrever  
a água  
da palavra  
o voo  
da palavra ave  
o rio  
da palavra margem  
o olho  
da palavra imagem  
o oco  
da palavra nada.

4. Espaço literário, percepção e perspectiva. *Aletria* 15, p. 221-229.

manas, elas mesmas, na partilha de espaços comuns. Dar forma literária ao espaço equivale a conformar verbalmente a linha de separação e união entre a personagem como sujeito perceptivo e o que está fora dela; equivale a distinguir e situar as coisas delimitáveis no mundo que as personagens habitam e explicitar processos de percepção do entorno pelas personagens. Equivale também, não raro, a destacar nas personagens a noção do ilimitado, dada a dimensão potencialmente infinita do espaço enquanto meio físico e forma de intuição. E equivale a figurar, no horizonte das personagens, a percepção de outros indivíduos por elas e o deslocamento de sua perspectiva subjetiva para outros pontos, quando podem ver a partir da perspectiva de outros, de modo objetivo (SOETHE, 2007: 222).

Essa percepção do entorno, de fato, parece ser uma “comunicação com o mundo mais velha que o pensamento”<sup>5</sup>. Silviano Santiago<sup>6</sup>, em um ensaio sobre arqueologia literária, tange a questão refletindo sobre a velocidade na comunicação como um valor literário dos futuristas do início do século XX. Estes postulavam a palavra em liberdade sem a prisão da sintaxe latina e na qual os verbos – abstraídos do tempo – seriam utilizados no infinitivo e os adjetivos seriam abolidos. Tudo isso para se expressarem com velocidade estabelecendo uma comunicação rápida. A ânsia de apagamento ou superação do tempo indica profeticamente a comunicação virtual rápida e inespacial, ou o mais próximo que se pode chegar disso. O próprio Santiago afirma que “[...] nos dias de hoje, os valores defendidos pelos vanguardistas nos servem ainda de baliza no mapeamento das questões sobre a literatura ou a arte” (2009: 13). O desejo dos futuristas parece coincidir com o pensar a literatura moderna como exercício de recusa à supremacia do fluxo temporal que constrange a linguagem verbal. Santiago saúda a chegada do Google e do editor de texto computadorizado; para ele,

[...] graças às possibilidades de se digitar o próprio texto com velocidade superior à mão que escreve, ou que cata letras numa máquina datilográfica, o indivíduo-artista pode se entregar ao poder do inconsciente e acompanhar a velocidade dos “ditos do pensamento”.

Arrolar teorias para o estudo do espaço pode ser elucidativo, porém os enfoques parecem complementares, além de as divisões artificiais não esgotarem o tema. Passamos a uma segunda etapa, a prática.

Observemos que abstrair do tempo ou situar-se num ínfimo instante fugidio não é novidade futurista (movimento que, aliás, nasce no velho século XX) nem contemporânea, mas são tendências que nos levam a recordar de um outro modo de interpretar o espaço e que gostaríamos de citar. É o que se nomeia de *khóra*, um conceito de Derrida tomado das reflexões de Platão no *Timeu*. Não desenvolveremos o assunto a partir do teórico francês de origem argelina; vamos resgatá-lo em Platão sem a intenção de aprofundamento, uma vez que o próprio filósofo grego admite ser a sua formulação um conceito difícil e vago (*Timeu*, 49 a 3-4). *Khóra* é um lugar de espera, anterior à *Realidade* e à *Ideia* e no qual as *Formas* que ainda não são reais, mas que também não

5. Citação de Merleau-Ponty apud SOETHE. Espaço literário, percepção e perspectiva. *Aletria* 15, p. 222.

6. Palavra sobre palavra. *Jornal de resenhas*, n. 6, p. 12-13.

são, ainda, ideias, habitam. *Khóra*, segundo Bennington (1993: p. 207-212), é descrito por Derrida, na *Farmácia de Platão*, como “nutriz, matriz, receptáculo, mãe” onde, pela primeira vez, novamente de acordo com Bennington (1993: p. 209) o crítico desconstrucionista recupera o termo utilizado pelo grego. Robinson (2007: 134) fala do conceito *khóra*, no *Timeu*, aliando-o, como Platão, ao de *hypodochén* (receptáculo). Receptáculo “(*hypodochén*), para todo o Devir”. O Receptáculo “deve receber frequentemente e ao longo de toda sua extensão *todas* as *Ideias* em questão – isto é, as da terra, do ar, do fogo e da água –, ele mesmo deve ser livre de qualquer traço delas ou de seus compostos. [...] Ele é invisível; isto é, não é percebido pelos sentidos, uma vez que não tem nenhuma forma própria e a sua função é ser capaz de receber tudo. [...] não é nem uma Ideia, nem um sensível; tem de algum modo as características de ambos, pois ele dura para sempre e é indestrutível”; é espaço (*khóra*) que está “num estado de permanente movimento”. As passagens de Platão no *Timeu* são: 49a, 5-6; 49c, 7-50a, 2; 51a, 7-b1; 52, b2; 52 a, 8-b, 1.

*Khóra*, portanto, parece reunir espaço e tempo em uma noção muito próxima do que busca a literatura contemporânea com sua simultaneidade para a compreensão e quase atemporalidade na experiência do entendimento em lapso.

Mas, já que mencionamos a experiência do entendimento – coisa que reúne teoria e prática – vamos tentar observar, no exercício de leitura, algumas vivências de espaço, de tempo e de superação dos dois.

Desde o início do cristianismo a reclusão ou a retirada do convívio com os demais (a chamada *anacorese*) como meio de alcançar a intimidade com o *Senhor do tempo* é um anelo. Vêmo-la em, por exemplo, Santo Atanásio. Bispo de Alexandria a partir do ano de 328, uma das obras mais conhecidas de Atanásio é a *Vida e conduta de Santo Antão*, história do poderoso eremita escrita, segundo o próprio autor, sob relativa pressão. Relatar o grandioso em poucos dias teria sido, portanto, condição de escritura da obra.

[...] mas a temporada de navegação encerrava-se, e o mensageiro estava apressado. Adiantei-me, pois, em escrever a Vossa Piedade o que eu mesmo sei, porque o vi muitas vezes, o que pude aprender dele, tendo o frequentado por muito tempo, tendo derramado água em suas mãos (prólogo).

Note-se que se trata da Alexandria do século IV dC, quando não se falava do *time is money*! Já nessa ocasião, Atanásio reclama da chegada do inverno que impedia a navegação e, conseqüentemente, a comunicação entre terras distantes. A sensação de urgência para ultrapassar espaços com a realização de uma narrativa acaba por se tornar um meio de preservar a distância e, simultaneamente, manter o relacionamento. Um outro aspecto que nos parece bastante interessante na percepção de Atanásio é a capacidade de Santo Antão não apenas sair do espaço convival, mas de escapar do tempo, regente do corpo e da sociedade:

Permanecia tanto em vigília que às vezes passava sem dormir a noite toda. Todos se admiravam que ele o fizesse não uma vez só, mas com muita frequência. Comia só uma vez por dia, depois do pôr do sol, e acontecia, por vezes, tomar ali-



mento apenas de dois em dois dias, muitas vezes até de quatro em quatro (livro 1, § 7).

[...] não recordava o tempo passado, mas, dia após dia, como se estivesse iniciando na ascese, mais se esforçava para progredir [...] (livro 1, § 7).

Temos no trecho, um certo fascínio pela vitória do santo sobre as leis da *phýsis*, da natureza. Ele foi capaz de vencer sono, fome, tédio, que ainda hoje nos atormentam. E é a partir daí que Atanásio mostra o percurso: Santo Antão busca um lugar retirado, um sepulcro abandonado, longe de sua aldeia, para se colocar em combate contra os demônios e alcançar a santidade. Em um episódio descobrimos que, durante uma noite inteira, ele lutou, ao fim da qual,

[I]levantando os olhos, viu o teto como que aberto e um raio de luz descendo até ele. [...] interpelou a visão: “Onde estás? Por que não aparecestes desde o começo, para fazer cessarem minhas dores?” Ouviu-se uma voz: “Eu estava aqui, Antão. Esperava para te ver combater. Já que resististe e não foste vencido, serei para sempre teu socorro e tornar-te-ei célebre por toda parte”. Ao ouvir essas palavras, ele se levantou e orou. Estava tão reconfortado que sentia em seu corpo mais força que antes do combate. Andava pelos trinta e cinco anos.

Chegado o dia, saiu, ainda mais ardente no serviço de Deus [...] (livro 1, § 10-11).

Nesse ponto da narrativa, tempo e espaço parecem ser uma só coisa (“Onde estás? Por que não aparecestes desde o começo, para fazer cessarem minhas dores?”). É em um espaço maldito que Antão recebe conforto e ganha mais força corporal, embora já estivesse com seus trinta e cinco anos. O motivo do combate vitorioso o impele para ir mais longe, até o deserto, onde ele se estabeleceu.

Antão tapou a entrada. Levava pão para seis meses. (Os tebanos fazem pães que se conservam por um ano.) Como havia água aí dentro, ele não saía, nem via aqueles que lá iam. Exercitou-se assim por longo tempo, recebendo somente pão por cima, duas vezes por ano (livro 1, § 12).

[...]

Viveu cerca de vinte anos assim, recluso, levando vida ascética, não saindo, não se mostrando. No fim muitos queriam imitar sua ascese. Seus amigos vieram, quebraram e arrombaram a porta. Antão saiu, como que iniciado nos mistérios do segredo do templo e como que inspirado por sopro divino. Então, pela primeira vez, aqueles que foram o viram e admiraram: seu aspecto permanecera o mesmo; não engordara em consequência da falta de exercícios físicos, nem emagrecera por causa dos jejuns e da luta contra os demônios, mas estava tal como conheceram antes de seu retiro (livro 1, § 14).

Por estes fragmentos da vida de Santo Antão, narrados por seu contemporâneo, podemos concluir que se retirar para o encontro com Deus em um lugar fora do espaço comum suspende o tempo, preserva o corpo, mantém o equilíbrio.

Deixemos Antão na sua montanha, visto que ele achou uma solução para retardar seu declínio e manter-se em forma e desloquemo-nos para Delfos com Plutarco, um sacerdote de Apolo. Ele relata que, num percurso turístico pelo santuário, dois amigos se afastam do guia e, fascinados com a diversidade de coloração das esculturas em bronze distribuídas à volta do templo, põem-se a discutir o porquê de sua policromia: se pelo tratamento com cera dado à matéria por parte dos artesãos, se pela fusão – pela ação do fogo – de metais, se pela atmosfera local (PLUTARCO, *Os oráculos da Pítia*, § 3-4). O motivo da coloração dos bronzes introduz a temática do diálogo, a saber, porque a Pítia profere seus oráculos em metro ou prosa. Plutarco, depois de debates que não nos cabe aqui relatar, conclui que a Pítia não fala com a voz, nem os modos do deus, mas sob a inspiração da divindade (§ 7); ele descobre ademais que, além da divindade, tudo o que está ao redor da sacerdotisa a influencia na proferição das sentenças. O processo seria tal como o do bronze com interferência da atmosfera, do fogo, da espécie de metais amalgamados e do tratamento que lhe fora dado pelos bronzistas.

A teoria proposta por Plutarco vem entranhada de recursos poéticos, metáforas, analogias. Para entendê-la é necessário interpretar todo o diálogo pítico que, por sua vez, segue o hermetismo dos oráculos proferidos em Delfos. Entretanto, se a temos assim obscura no discurso antigo, basta utilizarmos-nos de Soethe, citado anteriormente. O teórico parece estar muito em sintonia com o autor grego, o que pode servir para nos fazer constatar que as teorias vão e vêm com nuanças e sofisticações. O ponto de contato é o homem com os mesmos anseios perspectivados. O pensamento de ambos (figurar o espaço a partir de condicionamentos recíprocos entre figuras humanas e seu entorno, problematizar as relações, dar forma literária ao contexto físico, distinguir e situar as coisas e personagens para explicitar processos de realidade), aparece sob formas diferentes, mas manifesta um modo de ser dos investigadores: eles percebem que as categorias interferem umas nas outras. Deixando-nos influenciar por Soethe e Platão, nós nos serviremos dessas maneiras de investigar para refletir sobre a parábola do semeador. O texto-base será o de Marcos, o evangelho que elege como modelo de discípulo Bartimeu, o cego à beira do caminho, e que, pode-se dizer, constitui uma narrativa de viagem do Cristo taumaturgo, que vai realizando maravilhas à medida que percorre um trajeto conhecido, planejado e palmilhado cuidadosamente.

#### **A parábola do semeador (Mc 4,14-20)**

*Kai pálin érksato didáskein parà tèn thálassan: kai synágetai pròs autòn ókhlos pleístos, hóste autòn eis ploíon embánta kat-hêsthai en têi thálassêi, kai pás ho ókhlos pròs tèn thálassan epi tês gês êsan.*

Francisco de la Calle apresenta, para o evangelho de Marcos, “quatro cenários artificiais que se delimitam mutuamente, sem que um faça irrupção no outro. São o deserto, o Mar da Galileia, o caminho e Jerusalém” (1984: 32). A parábola do semeador é contada junto ao mar. Muito conhecida, não vamos citá-la novamente. Destacamos trechos. O primeiro versículo da narrativa apresenta um Jesus professor, em sua ação cotidiana e repetida (*pálin érksato didáskein* – outra vez, começou a ensinar). La Calle

observa que “Jesus não faz outra coisa senão ir ao encontro dos homens” (1984: 61) e ir ao encontro é ação que ajunta tempo e espaço. O lugar escolhido para a aula, a narrativa e o encontro: à beira-mar (*parà tén thálassan*)<sup>7</sup>.

O que é estar à beira-mar? Para os mineiros, talvez, estar diante da possibilidade de evasão, de férias, de um panorama quase infinito, do medo da entrega. Para outros, estar frente ao espaço que se deve vencer para a comunicação ou o comércio (aqui entendido em seu sentido etimológico de troca). Isso, por ora, não vem ao caso. Objetivamente, a praia é o lugar do limite ou de coincidência entre mar e terra: fronteira. O pregador, o professor se coloca no limite (no ponto de encontro) diante de um público numeroso (*ókhlos pleístos*) que se ajunta aos poucos (*synágetai*). Limite (beira), possibilidade (mar), um sujeito (verbo na terceira pessoa do singular), uma ação que se repete e atinge, fascina, pois muita gente começou a se congrega no limite.

E de tal forma ajuntou gente para aprender que o narrador se vê obrigado a expor a consequência (*hóste*): o próprio Jesus, constrangido, embarcou (*eis ploíon embánta*) para sentar (*kathêsthai*) num barco no mar! Assim o narrador divide o espaço: o mar e a terra, Jesus e o povo, a possibilidade, o ilimitado (mar) e a fronteira (praia). Do mar, Jesus se pôs a jogar palavras para a multidão, a qual, insiste o narrador: *pròs tén thálassan epì tês gês êsan* (diante do mar, sobre a terra estavam); fê-lo em parábolas<sup>8</sup>. Tem início, neste momento, um agradável “bate-bola”; ele estava, com efeito, ensinando a jogar (*bállo/bolé*) e o povo aprendia e gostava de estar ali, junto do mestre: todo o povo, junto ao mar, sobre a terra, ficava...

O que é deveras interessante é o enquadramento dado à cena na qual se insere o discurso que vai tratar do local onde cai a palavra. Jesus na amplidão, sentado (poder-se-ia vê-lo ao longe?), o povo na areia (no alto?), a voz poderosa que supera o espaço aberto – o marulho e o burburinho da multidão – e pousa em cada um. A cena é espelho da parábola que vai seguir: o semeador que lança sementes. A estrutura textual segue o molde que Francisco de la Calle (1984: 33) nomeia, seguindo uma tradição, por “sanduíche literário”:

uma espécie de “misto” que aparece com frequência no seu [de Marcos] evangelho. O evangelista começa tratando um assunto (chamemo-lo A); abandona-o momentaneamente e começa com outro diferente (que podemos chamar de B); depois volta ao primeiro. Desta forma temos uma sequência de A B A; o segundo tema, B, fica como que encerrado entre os outros dois, que são da mesma espécie.

E se Jesus, do mar, lança palavras às gentes que estão na areia, o semeador joga a palavra. Os locais, como se sabe, são quatro: o caminho, as pedras, os espinhos e a terra fértil. A interferência do ambiente nas pessoas é muito clara, representada em sol, aves, espinhos. Depois disso, o professor Jesus (ou seria o narrador?) interrompe sua fala e afirma: quem tem ouvidos para escutar, escute! (v. 9, *hós êkhei ôta akúei akoué-*

7. Ação marcada temporalmente. Veremos que tempo e espaço formam um só elemento.

8. O termo parábola, para além do significado de jogar uma coisa ao lado da outra, tem ainda um outro, o de afastar-se do caminho direto.



to). Essa maneira de falar se assemelha àquela que empregamos em sala de aula, às vezes, e pode ser – *lato sensu* – traduzido como “acabei, não vou explicar mais, vocês devem agora pesquisar...” O que resulta em afirmar: o espaço para a compreensão deverá mudar, o entendimento profundo precisa de afastamento e de uma reclusão ou solidão.

### **Quando ficaram sozinhos (*Kai hôte egéneto katà mónas...*, Mc 4,10)**

Ou, de outra forma, retomando o esquema proposto por La Calle: Jesus no mar (assunto A) lança a palavra (assunto B). Quando estavam sozinhos se dá a explicação do que Jesus, estando no mar, queria dizer (retorno ao assunto A). O que quer dizer que a palavra de Deus (que é o próprio Jesus) deve inserir-se entre o infinito e o povo.

A narrativa continua e Jesus explica parte dos mistérios do reino. Um dos mistérios, entendemos nós, é a necessidade de mudar de lugar para entender a palavra, visto que Jesus age como um ladrão! (Mt 24,42-44). Chega quando a casa está sossegada e rouba-nos de nós, deixando-se no nosso lugar. Ora, ora, é certo, entretanto, que se fala de um Bom ladrão, pois, que de melhor pode acontecer a nós do que ser e estar no próprio Deus<sup>9</sup>! E, nesse sentido, não “interessa narrar que Jesus esteve aqui ou ali, sublinhando o aqui e o ali na sua dimensão local, e sim fazer ver que “na sua estadia realiza-se a plenitude do Evangelho”<sup>10</sup>.

Padre António Vieira escolheu refletir sobre a parábola do semeador em Lucas, num sermão que ele chamou de *Sermão da sexagésima* e que é considerado, segundo Carvalho, o texto mais próximo de uma teoria sobre a retórica da pregação do Evangelho: “[...] para imaginar o que seria esta teoria [a retórica da pregação], devemos trabalhar o Sermão da sexagésima” (2000: 17). O objetivo de Vieira é metadiscursivo, assim como a narrativa de Marcos. Ele ensina não só que pregar é semear, mas que o germinar (compreender o discurso e dar frutos) é misterioso. A prática e a teoria do signo verbal dependem do espaço em que esse signo se desenvolve.

Vieira, em seu sermão, conclui que Deus não falha e se a palavra não dá frutos o problema está ou no semeador ou no local que recebe a semente. Nós outros vamos por caminhos diversos: recuperamos Plutarco e Soethe e afirmamos que as variantes são muitas e que decifrar o mistério é complicado.

Haverá hoje um lugar de descobrimento do mistério? Haverá um local para ficar, tirarmos as sandálias<sup>11</sup> e repousarmos na paz do entendimento “quase” pleno? Quando o nômade Moisés, no meio de sua jornada de trabalho, vê o fogo ardente – que não destrói, mas brilha e aquece –, e fascinado, imprudente e desavisado se aproxima, ele ouve uma voz que lhe diz: para, tira a sandália, o lugar é sagrado. Que lugar sagrado é esse onde a gente se pode descalçar, tirar os apoios de sustentação, caminhar com os pés desprotegidos e entrar? A complexidade e a natureza plural da noção de espaço

9. Esta ideia foi desenvolvida, com outro percurso e voltada para Vieira somente, por Julio Carvalho no capítulo 2 de seu livro *O tecelão e o tecido*. Ele a chama de *estratégia da rapinagem* para pregar a palavra.

10. Fazemos uso dos comentários de La Calle para o narrador do evangelho de Marcos. Cf. 1984: 59.

11. Ex 3,1-5.

que construímos prevê um lugar assim? O lugar sagrado já não foi desconstruído, já não destruíram o templo há muito? Que atitude pode tomar um cristão diante disso? O lugar sagrado é um lugar do qual possamos dizer: Senhor, é bom estarmos aqui. Se queres, faço três tendas...? “Mestre, é bom estarmos aqui. Se queres, levantarei aqui três tendas, uma para ti, uma para Moisés, uma para Elias” (Mt 17,4).

### Um espaço de jogos...

Um dos mais prestigiosos críticos e teóricos da literatura, Hans Ulrich Gumbrecht<sup>12</sup>, da Stanford University, publicou no Brasil, em 2007, um ensaio que reflete sobre o que ele nomeia de uma das *estratégias de reencantamento* do mundo contemporâneo<sup>13</sup>. Partindo do *desencantamento do mundo*, de Weber, da suposta morte de Deus defendida por Nietzsche (que ele não menciona) e da dessacralização generalizada, Gumbrecht apresenta o esporte e o estádio esportivo como alternativas para um lugar deixado vazio, sem preenchimento. O professor, alemão radicado nos Estados Unidos da América, comenta em seu texto uma frase proferida por uma atleta – Evelyn Ashford – e acaba atingindo um campo semântico imprevisível nos estudos acadêmicos, quando fala de milagres, gratidão e transcendência.

Segundo Gumbrecht e a partir do depoimento de Pablo Morales, ganhador de três medalhas olímpicas, “milagres” – ou “momentos especialmente inspirados [...] que desafiam qualquer explicação racional” (GUMBRECHT, 2007:14) – acontecem quando se é capaz de *perder-se em uma intensidade focada*. Esta é a frase escolhida como mote do ensaio a qual o teórico explica como sendo definidora de sua trajetória de raciocínio da seguinte maneira:

Em quatro breves reflexões tentarei retomar algumas características de um mundo anteriormente “encantado” que recuperamos – na maioria das vezes de maneira inconsciente – quando praticamos ou assistimos a atividades esportivas. Primeiro, vou me concentrar na performance do atleta como um evento que possibilita a ocorrência de (algo equivalente a) milagres, para, em segundo lugar, tentar identificar componentes de reencantamento, principalmente efeitos de “epifania” vivenciados pelo espectador. A terceira parte tratará do estádio como lugar “sagrado”, e, para concluir, descreverei um tipo específico de “gratidão” que vincula muitos espectadores à presença e à memória de seus atletas favoritos.

O percurso delineado e executado por Gumbrecht convence-nos de que do grego Píndaro ao brasileiro Kaká (para os íntimos, Ricardo Izecson dos Santos Leite), o atleta vitorioso, aquele que supera qualquer expectativa racional e quebra recordes, parece estar perto dos deuses. Deixamos claro, todavia, que não há a intenção, por parte de Gumbrecht, de afirmar que o esporte ocupe atualmente o lugar da religião, pois ele

12. Algumas obras de Gumbrecht: *Modernização dos sentidos, em 1926: Vivendo no limite do tempo, Elogio da beleza atlética*.

13. GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Perdido numa intensidade focada: esportes e estratégias de reencantamento”. *Revista Aletria*, n. 15, 2007, p. 11-19.

mesmo afirma que “enquanto existirem comunidades religiosas, é banal – e simplesmente inadequado – dizer que o esporte se transformou na religião do século XXI”. O estudioso não nega, no entanto, que os “estádios construídos para times esportivos estejam sendo usados como locais para eventos religiosos de massa” (GUMBRECHT, 2007: 15).

Poderíamos afirmar que o artigo de Gumbrecht parece muito original e atual, entretanto, não podemos deixar de lembrar uma vez mais que autores mais antigos já haviam sugerido coisas do tipo. Paulo, por exemplo, associa a disciplina dos atletas (1Cor 9,4-27; 10,1-5; Fl 1,27) e a “conquista” da experiência que levará ao prêmio.

No mundo grego (e, por herança, no universo paulino) os jogos, o ambiente e o espaço onde se realizam são largamente conhecidos. Dedicados aos deuses (os Olímpicos e os Nemeus em honra de Zeus, os Ístmicos em louvor a Poseidon etc.) temos prova de sua repercussão até hoje. Hércules (o Hércules dos latinos) teria sido o fundador dos jogos olímpicos e Pélops, o primeiro vencedor. A informação nos é dada por Píndaro, na *Primeira Olímpica*, v. 86-95 e na *Segunda Olímpica*, v. 1-5 (RIBEIRO FERREIRA, 1992: 128-129).

A palavra *atleta*, com sua origem no termo grego *athlon*, tem, segundo Miller, dois significados: prêmio, recompensa e combate, luta.

*Athlon* é um substantivo que significa, inicialmente pelo menos, “prêmio” ou “recompensa”. O “prêmio pode ser de qualquer espécie: dinheiro, hinos de vitória, escudos, ânforas repletas de azeite de oliva. Seu valor pode ser real ou simbólico, mas o *athlon* está sempre presente nas competições. [...] Um segundo aspecto fundamental do atletismo antigo reside na palavra *gymnos*, “nu” e em sua forma verbal *gymnazein* “atuar na nudez” (MILLER, 2006: 11-13)<sup>14</sup>.

Nas páginas citadas Miller dá ênfase à nudez do atleta até completar: “O *gymnasyum* é literalmente um lugar de nudez, mas especificamente um lugar para atletas nus e, finalmente, um lugar para treinar o corpo (nu) e a mente”<sup>15</sup>. Esse ponto, em certa medida, recupera o ato de Moisés que tira suas sandálias para falar com Deus. Miller realça, no contexto, a importância do termo *agón*, combate para as competições atléticas antigas: originalmente reunião ou assembleia ou, ainda, assembleia para assistir jogos. Abrange também o campo semântico de competir nos jogos. Em tudo se pressupõe uma disputa que envolve (*pónos*) sofrimento (MILLER, 2006: 13). Deduzimos que o atleta seria um combatente vitorioso em um local de espetáculo.

Sansone, contrariamente a Miller, afirma que o prêmio mais frequente para os vencedores dos jogos, mencionado em várias fontes literárias, era um caldeirão de

14. Nossa tradução para: “*Athlon* is a noun that means, initially at least, ‘prize’ or ‘reward’. The prize can take any form: money, victory crowns, shields, amphoras filled with olive oil. Its value may be real or symbolic, but the *athlon* is omnipresent in competitions. [...] A second fundamental aspect of ancient athletics resides in the word *gymnos*, ‘naked’ and in his verbal form *gymnazein* ‘to perform in the nude’”.

15. Tradução nossa para: “The *gymnasyum* was literally place for nudity, but specifically a place for nude athletes and finally a place for training the (nude) body and the mind”.

bronze, *lébes*, sustentado em uma trípole. E qual era o significado desse troféu? Um símbolo tradicional (Finley e Pleket), um recipiente onde o alimento sacrificial será cozido (Sansone)<sup>16</sup>. Frequentemente o *lébes* é associado ao *kratér*, um grande recipiente de boca larga que servia para receber os líquidos sacrificiais. Por sua vez, o pesquisador associa ambos, o *lébes* e o *kratér*, ao Graal. Ele esclarece que a confusão é oriunda da concepção do Graal como um prêmio (SANSONE, 1992: 88-94).

Finalmente, como Miller, Sansone afirma: “a palavra ‘prêmio’ é, em grego, *áthlon*, termo que normalmente refere-se à premiação nas disputas atléticas, e esta é com certeza a origem da palavra inglesa ‘athletics’”. E a forma deste prêmio é um *kratér* o qual Deus enche de *noûs*<sup>17</sup>” (SANSONE, 1992: 95).

Nós poderíamos associar, inclusive, *lébes*, *kratér* e *khóra*. E ainda os ditos de Paulo. Corremos – quando estamos capacitados por exercícios rigorosos – por um prêmio que nos é dado: um *lébes*, um *kráter*, uma *coroa* (ou, não seria, acaso, um *khóra*?). Se corremos por Jesus, o prêmio almejado, Ele seria nosso receptáculo, nosso espaço, nosso lugar de ser.

Parece-nos que nos *perdemos na intensidade focada*... tanto melhor, se esta é uma forma de alcançar a possibilidade, o ilimitado. E onde isso é possível? O teórico alemão diria: é preciso entrar na zona de ação (*being in the zone*). E qual é a zona de ação? Para Antão, o deserto; para Plutarco, Delfos; para Marcos, o espaço onde estamos *katà mónon* com Jesus; para Vieira, o espaço do texto; para o atleta, o da competição. De nossa parte, assumidamente cristã e católica, a expressão tomada por Gumbrecht (*perder-se na intensidade focada*) pode ter a seguinte leitura:

Perder-se (Gl 2,20): vivo, não eu, mas o Cristo...

Na intensidade (Mc 12,30-33): com toda tua alma, todo o teu coração, todo teu entendimento, todas as tuas forças...

Focada (Mc 12,29; Rm 8,38): nosso Deus é o único Senhor... Quem nos separará do amor de Deus? Nem a morte, nem a vida, nem os anjos, as dominações, o futuro, o presente, as potências, as forças...

## Conclusão

Na *Vida e conduta de Santo Antão*, Atanásio afirma que, em certa ocasião, o santo “[...] partiu para Alexandria e se retirou novamente em seu mosteiro. Lá todos os dias era mártir pela consciência e atleta das lutas da fé” (livro II, § 46). Tratava-se, porém, de um atleta às escondidas, sem estádio, sem espetáculo. Atanásio também comenta, em outra passagem, que:

16. O autor remete-nos para uma passagem de Heródoto: Hipócrates ofertou os sacrifícios regulares e a água (com as carnes) que estava nos caldeirões começou a ferver sem fogo. Cf. Heródoto, *Histórias*, I, 59.

17. The word “prize” is, in the Greek, *athlon*, the word that normally refers to prizes in athletics contests and that is, indeed, the origin of the English word “athletics”. And the form of this prize is a krater that God has filled with *nous*.

[o]s gregos viajam e atravessam o mar para estudar as letras. Nós não temos necessidade de viajar por causa do Reino dos Céus, nem de atravessar o mar pela virtude. Antecipando-nos a nós, o Senhor disse: “O Reino dos Céus está dentro de vós” (Lc 17,21). A virtude tem, pois, necessidade somente de nossa boa vontade, já que está em nós e se forma em nós (livro II, § 20).

Os espaços de que Jesus parece falar são espaços não localizados. Em outros termos, situam-se num “nós” potência, pois não falamos de nossos entornos, nem de nossas vísceras, falamos de nós enquanto terra onde a semente do semeador germina sem que saibamos como (poderíamos associá-lo ao *khóra* de Platão?). A representação desse espaço nas *Sagradas Escrituras*, em trechos como a passagem do semeador e a narrativa de Moisés, aponta para algo existente no universo extratextual; o espaço é também delineado na estruturação textual espelhada, intercalada e metadiscursiva da parábola do semeador. O tempo – na parábola citada – é suprimido ao se utilizar o aoristo médio (na forma pontual *érksato*) em repetição e associado ao infinitivo. A palavra do Evangelho, em sua atemporalidade, assemelha-se a Antão que, com 105 anos,

conservou-se absolutamente sadio. Tinha os olhos intatos e via com clareza. Não perdeu um só dente, mas suas gengivas estavam um pouco consumidas por causa de sua grande idade. Seus pés e mãos estavam perfeitamente sãos. Parecia mais corado de saúde e mais forte que aqueles que usam alimentos variados... (livro III, § 93).

Que não vivamos cem anos! Cada terreno tem a perspectiva de responder ao que dele se espera no momento certo, na proporção que lhe convém (cem, dez ou mesmo um grão). E se falamos de preparo, pensamos também nos atletas que em meio ao burburinho da torcida concentram-se em uma só meta. Não se elimina o entorno nem o tempo, mas eles são superados.

Finalmente, nós (os que narramos e os que escutamos) e nosso entorno, nós somos os lugares de Deus, do Deus que se quer encarnado, daquele que acolhe e recebe. Não somos nem Realidade de Deus nem a Ideia, somos nada mais que possibilidade espacial e temporal em permanente movimento.

## Referências

- ATANÁSIO. *Vida e conduta de Santo Antão*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 283-367.
- BENNINGTON, Geoffrey & DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1993, p. 207-212.
- BÍBLIA. Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1997.
- BRANDÃO, Luis Alberto. Espaços literários e suas expansões. *Aletria 15*, 2007, p. 207-220.
- CARVALHO, Júlio. *O tecelão e o tecido*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.



- CALLE, Francisco de la. *A teologia de Marcos*. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1984.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Perdido numa intensidade focada”: esportes e estratégias de reencantamento. *Aletria* 15, 2007, p. 11-19.
- LESSING, G.E. *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Trad. de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- MACIEL, Maria Esther. *Sintonia de cristais*. In: Poesia Net: <http://www.algumapoesia.com.br/poesia/posianet097>
- MILLER, Stephen G. *Ancient Greek Athletics*. New Haven, CT: Yale University Press, 2004.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE. E. Erwin Nestle et D. Kurt Aland (orgs.). Stuttgart: Württembergische Biblelanstalt Stuttgart, 1962.
- PLATONE. *Repubblica, Timeo, Crizia*. Testo greco a fronte. Trad. e note di Umberto Bultrighini, Giovanni Caccia, Enrico Pegone. Roma: Grandi Tascabili Economici, 1997.
- PLUTARCO. The oracles at Delphi no longer given in verse. *Moralia*. Vol. V. Greek and English. Trad. de Frank Cole Babbitt. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1993.
- RIBEIRO FERREIRA, José. *A hélade e os helenos: gênese e evolução de um conceito*. Coimbra: Inic, 1992.
- ROBINSON, T.M. *A psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2007.
- SANSONE, David. *Greek athletics and the genesis of sport*. 1992.
- SANTIAGO, Silvano. Palavra sobre palavra. *Jornal de resenha*, n. 6, 2009, p. 12-13.
- SOETHER, Paulo Astor. Espaço literário, percepção e perspectiva. *Aletria* 15, 2007, p. 221-229.
- VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima. In: *Sermões*: Pe. Antônio Vieira. Introd. e org. de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000, p. 29-52.
- VILLA, Jesús de la. Caractérisation fonctionnelle du datif grec. *Glotta*, n. 67, 1989, p. 20-40.

Tereza Virginia Ribeiro Barbosa  
Universidade Federal de Minas Gerais