

O *ēthos* do Evangelho conforme Marcos (Mc 3:20-35)

The ēthos of the Gospel According to Marks (Mc 3:20-35)

Francisco Benedito LEITE¹



0000-0002-7295-6285

Resumo

O presente artigo propõe uma leitura e uma análise de uma perícopa do Evangelho conforme Marcos (3:20-35). A partir dessa passagem bíblica será realizado um estudo sobre a categoria retórica chamada *ēthos*, que se manifesta no referido texto bíblico. Quanto ao referencial teórico utilizado, trabalhou-se com linguistas como Fiorin, Authier-Revuz, Benveniste, Lausberg e Barthes, e com críticos literários como Frye, Auerbach e Curtius. De um modo amplo, tanto linguistas quanto críticos literários podem ser designados como cientistas da linguagem, e, de um modo mais estrito, deve-se dizer que esses teóricos foram escolhidos porque suas teorias estão ligadas direta ou indiretamente com a Retórica. O resultado da investigação proposta aponta para a importância da implementação de diferentes subsídios teóricos aplicados ao texto bíblico, pois a pesquisa do *ēthos*, como se propõe, é tradicional nos estudos linguísticos, mas não na exegese histórico-crítica. O *ēthos* da passagem bíblica discutida está ligado ao discurso das classes baixas que reivindica sua legitimidade religiosa e social por meio de lutas discursivas e factíveis contra grupos privilegiados da sociedade palestina do século I d.C.

Palavras-chave: *Ēthos. Linguagem. Marcos. Retórica.*

Abstract

*This article proposes a reading and analysis of a passage from the Gospel according to Mark (3:20-35). A study will be conducted on the rhetorical category called *ēthos*, which is manifested in the aforementioned biblical text, from this biblical passage. Our theoretical framework included linguists such as Fiorin, Authier-Revuz, Benveniste, Lausberg, and Barthes, and literary critics such as Frye, Auerbach, and Curtius. Broadly, linguists and literary critics can be designated as language scientists, and more narrowly, we should say that we selected these theorists because their theories are directly or indirectly linked to Rhetoric. The result of the proposed investigation points to the importance of implementing different theoretical supporting elements applied to the biblical text since *ēthos* research, as proposed, is traditional in linguistic studies but not in historical-critical exegesis. The *ēthos* of the biblical passage is linked to the discourse of the lower classes that claim their religious and social legitimacy through discursive and feasible struggles against privileged groups of Palestinian society in the 1st century AD.*

Keywords: *Ēthos. Language. Mark. Rhetoric.*

¹ Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas, SP, Brasil. E-mail: <ethnosfran@hotmail.com>.



Introdução

Persuade-se pelo caráter [ethos] quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé (Aristóteles).

Nas últimas décadas, os estudiosos do texto bíblico, os exegetas, têm ampliado as metodologias teóricas para a realização de análises exegéticas, uma vez que assim são chamados os estudos eruditos cujo objetivo era encontrar a mensagem original de determinadas passagens bíblicas investigadas.

Com o desenvolvimento dessa implementação metodológica, foram incluídas ferramentas teóricas advindas das ciências da linguagem; ou seja, do domínio amplo no qual estão inseridas a Linguística, a Crítica Literária, a Filologia e outras áreas afins. O objetivo é tornar a exegese mais humanística.

Neste ensaio será apresentada a utilização da Nova Retórica como ferramenta de acesso aos textos bíblicos. Isso é feito a partir da aplicação dessa metodologia ao texto canônico, o que não pode ser realizado de modo isolado do restante do ferramental teórico existente – por isso a necessidade de inserir a discussão bíblica no contexto de outras ciências humanas, sobretudo as relacionadas com a linguagem.

Não se trata de rejeitar a tradicional metodologia da exegese histórico-crítica, mas, ao invés disso, de implementá-la com subsídios apropriados para a investigação do texto, aos quais os exegetas não aderiram ao longo da história da interpretação bíblica porque na maior parte do tempo a exegese foi um exercício realizado intramuros nas instituições eclesíásticas.

No caso do presente ensaio, será feita a análise de uma perícopes bíblica, Marcos 3:20-35, por meio de perspectivas da Nova Retórica, acessando o texto com autores cujas teorias são amplamente utilizadas na realização de estudos linguísticos, como Fiorin, Authier-Revuz, Benveniste, Lausberg e Barthes.

Ao lado dos linguistas, também aparecem nomes de críticos literários como Auerbach, Curtius e Frye, os quais também partem da Retórica para a realização da crítica literária.

Trata-se de perspectivas da Nova Retórica porque, na análise realizada, o texto é discutido a partir dos tradicionais elementos da retórica (*ēthos*, *páthos* e *lógos*) que receberam uma nova abordagem nas teorias desenvolvidas pelos linguistas contemporâneos cujos nomes foram mencionados acima.

Mesmo que o resultado da análise não seja substancialmente diferente do resultado que se alcançaria pelas ferramentas da exegese, a atitude de pesquisar o texto canônico por meio de ferramentas da linguística representa um desenvolvimento na concepção que se tem do texto bíblico como se fosse um texto secular, um texto literário, um discurso geral, sem a áurea do sagrado que impediria uma análise científica de seu conteúdo, como exige a área das Ciências da Religião.

Compreensão do *ēthos* no evangelho a partir da literariedade da Bíblia

Ao referir-se ao texto bíblico, mais especificamente ao Evangelho, o crítico literário Northrop Frye classifica-o como *kerygma* (proclamação). Isso significa que, se as obras dos tratadistas do Mundo Antigo forem levadas em conta, o conteúdo do Evangelho não deverá ser disposto exclusivamente entre as classificações da Retórica nem entre as classificações da Poética, pois, apesar de ser “[...] evidente que

o estilo essencial da Bíblia é o oratório” (Frye, 1996, p. 55s), trata-se de uma retórica especial, cheia de metáforas, mas que nem por isso é poética. Assim, o texto bíblico em essência não se constitui exclusivamente nem como uma obra retórica, nem como uma obra poética, pois por um lado e por outro falta enquadrar seu conteúdo aos gêneros, quer poéticos, quer retóricos, e o que lhe caracteriza é o hibridismo de gêneros.

Uma tradução literal de *kerygma* seria “proclamação”, o que se diferencia da atividade propriamente retórica, caracterizada como discurso público que tem o objetivo de persuadir, assim como se diferencia também da poética que se caracteriza pela encenação ou recitação, dependendo do gênero poético. Enquanto isso, a proclamação é a leitura em público de um texto sem métrica, não encenado, sem acompanhamento de qualquer instrumento musical, no qual se realiza um efeito metalinguístico em que o proclamador é proclamado; ou seja, no conteúdo do Evangelho, por exemplo, Jesus proclamava para um público e hoje Ele é proclamado como proclamador para o tempo atual.

Para fazer referência ao hibridismo de gêneros da Bíblia chamado por Frye de mosaico, devem ser observadas as seguintes palavras desse crítico literário:

[...] um esquema de mandamentos, aforismo, epigramas, provérbios, parábolas, enigmas, fragmentos, coplas paralelas, frases de fórmula, oráculos, epifanias, *Gattung*, *Logia*, fragmentos ocasionais de poemas, glosas marginais, lendas, retalhos de documentos históricos, leis, cartas, sermões, hinos, visões extáticas, rituais, fábulas, listas genealógicas, e assim em forma quase definida (Frye, 1996, p. 234, tradução própria).

Nessa mesma perspectiva, de mosaico e hibridismo de gêneros, Erich Auerbach, em seu artigo amplamente conhecido intitulado “Fortunata”, utiliza o conceito “mistura de gêneros” para se referir diretamente ao Evangelho conforme Marcos. Esse mesmo conceito também remete à superação da barreira que a antiga retórica colocara entre as classificações de seus gêneros, a qual seria alcançada graças ao evangelho e à novidade do cristianismo como cultura que valoriza a humildade e tem-na como valor positivo (Auerbach, 2011).

Ao recorrer a Roland Barthes para tratar desse assunto, toma-se seu artigo “A Retórica Antiga” de 1975, no qual o intelectual francês argumenta que a retórica deixou de se opor à poética já no início do segundo século da era comum, época em que se tomou conhecimento do tratado “Do Sublime” de 2005 – escrito por um autor desconhecido chamado pela posteridade de Pseudo-Longino. Esse breve texto, que apresenta o germe de um tratado literário, atesta a diluição da retórica na poesia, cedendo espaço para a noção de “literaturidade” (Barthes, 1975, p. 161). Conforme conceitua Barthes, essa noção de literatura surge justamente da referida diluição que confecciona gêneros híbridos.

Também se pode mencionar Ernst Curtius (2013), que apresentou a utilização de *topos* na ciência literária. O autor apontou a recepção dos *topoi* em textos que não eram necessariamente retóricos. Ignorar que o assunto tratado por um autor seja um *topos* significa exagerar em sua originalidade, característica essa que só viria a ser verdadeiramente valorizada a partir do século XVIII, com o romantismo, e que no mundo antigo certamente seria compreendida como falta de qualidade do autor – ou, mais propriamente, falta de conhecimento dos *topoi*.

Além de conhecer as ideias dos estudiosos referidos acima, é necessário observar que a compreensão de que o evangelho não deve ser classificado exclusivamente como retórica nem como poesia já estava bem clara nas proposições dos teólogos da exegese de tradição germânica conhecida como método histórico-crítico. Assim, Schnelle (2004, p. 104) afirma que:

[...] o evangelista combina inseparavelmente a atuação passada e presente de Jesus Cristo com o evangelho como mensagem de proclamação e gênero literário [...] O chamado à decisão, pronunciado por Jesus no nível interno do texto, visa, no nível externo, à Igreja de Marcos.

Note que, com essas palavras, o exegeta alemão quer dizer que toda exortação, crítica, julgamento, consolo, proclamação etc. que é são realizados em uma narrativa do evangelho tem também o objetivo de realizar os mesmos efeitos aos que estão do lado de fora da narrativa, a saber: os membros da comunidade cristã que são ouvintes da pregação do evangelho, os quais, apesar disso, fazem parte do objeto da enunciação; desse modo, Jesus interage tanto com os personagens da narrativa quanto com seus ouvintes e leitores.

Além disso, Schnelle (2004) e a tradição histórico-crítica compreendem que, do fenômeno da mistura de formas literárias que se materializa no evangelho, surge um novo gênero que se insere num processo já desencadeado antes dele. A partir dos gêneros que se misturaram para compor o evangelho surge uma novidade: o gênero evangelho, que se caracteriza justamente como mosaico ou miscelânea.

É óbvio que essa afirmativa não seria aceita nesses termos pelas teorias de heterogeneidades enunciativas que se desenvolveram nas últimas décadas, pois desde a divulgação da teoria do dialogismo atribuída a Mikhail Bakhtin e seu Círculo – sem contar outras tantas que apareceram –, a ideia de surgimento de novos gêneros perdeu a credibilidade na maioria das áreas de estudos discursivos. Não obstante, é interessante observar o pressuposto de que havia muitos gêneros menores e formas literárias que compuseram o evangelho como gênero genuinamente novo, pois essa recorrente ideia de miscelânea mostra uma relativa convergência de opiniões sobre a composição dos gêneros no evangelho, apenas devendo-se rejeitar que seja uma absoluta novidade.

A partir do conhecimento das formulações dos estudiosos supracitados, depreende-se que o evangelho, compreendido como *kerygma*, encontra-se na fissura entre os gêneros poético e retórico, sendo justamente essa a característica essencial da literatura. Desse modo, destaca-se a importância de se desenvolver a análise de seu *ēthos* a partir dessas noções, o que não seria inviável mesmo que ele não fosse considerado como *kerygma*, pois Maingueneau (2001) expandiu a validade do conceito de *ēthos* para todo tipo de discurso, inclusive o escrito. Além disso, Heinrich Lausberg (2011), discípulo de Ernst Curtius, apresenta a literatura como lugar de exemplificação retórica em seu manual.

O *ēthos* como conceito das Ciências da Linguagem

Importantíssimo para os estudos discursivos desde a Retórica Antiga até os estudos mais contemporâneos, o conceito de *ēthos* se manteve na linha de frente do cenário de importantes discussões, mas permaneceu relativamente estável, sem reviravoltas conceituais, a não ser sua expansão para outros domínios além do retórico – o que, todavia, começou há muito tempo, como conferido no Pseudo-Longino – e, obviamente, seu aprofundamento alcançado através da linguística e da semiótica, como se pode apontar, por exemplo, nas análises de Benveniste (1976), através das quais a ideia de “eu discursivo” tornou-se inalienável a qualquer discurso, uma vez que toda enunciação presume elementos dêiticos (eu/tu – aqui – agora).

Conforme a frase de Aristóteles citada na epígrafe, o *ēthos* é a dignidade ou a credibilidade que o orador transmite através de seu discurso. Importa destacar que ele a transmite através de seu discurso,

em sua performance e imagem (no caso do orador público, como presumia Aristóteles), e, sobretudo, em sua argumentação, mas não por meio de informações externas ao 'texto' (no sentido amplo do termo, como compreendido pela semiótica). Nesse sentido, a seguinte citação de Fiorin (2004) aclarará a noção de que o *êthos* busca a imagem do autor, ou orador, que está implícita no discurso, e não o autor, ou orador, em si mesmo, como ser biológico e histórico. O linguista brasileiro afirma o seguinte: "O *êthos* é uma imagem do autor, não é o autor real; é um autor discursivo, um autor implícito" (Fiorin, 2004, p. 28, tradução própria).

Retomando as ideias delineadas dos três pensadores mencionados acima – Benveniste (1976), Aristóteles (2005) e Fiorin (2004) –, chega-se à possibilidade de investigar o 'eu que se dirige a um tu' que existe como elemento inalienável do texto, ao conhecimento de que o *êthos* pressupõe a existência de um orador que busca credibilidade para persuadir por meio de argumentos plausíveis, e à necessidade de buscar uma imagem do autor projetada no interior de seu enunciado.

A proposta deste artigo é analisar esse elemento chamado *êthos* no Evangelho conforme Marcos, mas deve-se destacar que as características desse texto proporcionam problemas particulares, pois há muito tempo é amplamente aceito na Academia que a autoria desse Evangelho só foi atribuída tardiamente; que até que se chegasse ao seu estado atual o texto passou por muitas modificações, que são atestadas pelo grande número de manuscritos existentes até hoje; que o último fato mencionado implica que não há como presumir um autor, porque as variações no texto não se tratam de mudanças localizadas, mas sim, de alterações que estão na própria constituição do texto, e que, desse modo, fica compreendido como obra de autoria múltipla.

Se esses problemas particulares forem levados em conta na busca pelo *êthos* no Evangelho conforme Marcos, buscar-se-á então a imagem de um autor, ou orador, que catalise as características de diferentes autores, em diferentes épocas e lugares, com desafios específicos, que unidos compõem o *êthos* do próprio cristianismo – ou de 'um cristianismo primitivo', já que se reconhece a pluralidade desse movimento religioso desde a Antiguidade, quando se deu seu surgimento.

Leitura de Marcos 3:20-35

Para alcançar os objetivos propostos, segue um excerto do Evangelho conforme Marcos que parece privilegiado para a análise do *êthos*:

²⁰ E foram para uma casa. E afluiu outra vez a multidão, de tal maneira que nem sequer podiam comer pão.

²¹ E, quando os seus ouviram isto, saíram para o prender; porque diziam: Está fora de si.

²² E os escribas, que tinham descido de Jerusalém, diziam: Tem Belzebu, e pelo príncipe dos demônios expulsa os demônios.

²³ E, chamando-os a si, disse-lhes por parábolas: Como pode Satanás expulsar Satanás?

²⁴ E, se um reino se dividir contra si mesmo, tal reino não pode subsistir;

²⁵ E, se uma casa se dividir contra si mesma, tal casa não pode subsistir.

²⁶ E, se Satanás se levantar contra si mesmo, e for dividido, não pode subsistir; antes tem fim.

²⁷ Ninguém pode roubar os bens do valente, entrando-lhe em sua casa, se primeiro não manietar o valente; e então roubará a sua casa.

²⁸ Na verdade vos digo que todos os pecados serão perdoados aos filhos dos homens, e toda a sorte de blasfêmias, com que blasfemarem;

- ²⁹ Qualquer, porém, que blasfemar contra o Espírito Santo, nunca obterá perdão, mas será réu do eterno juízo.
- ³⁰ (Porque diziam: Tem espírito impuro).
- ³¹ Chegaram, então, seus irmãos e sua mãe; e, estando fora, mandaram-no chamar.
- ³² E a multidão estava assentada ao redor dele, e disseram-lhe: Eis que tua mãe e teus irmãos te procuram, e estão lá fora.
- ³³ E ele lhes respondeu, dizendo: Quem é minha mãe e meus irmãos?
- ³⁴ E, olhando em redor para os que estavam assentados junto dele, disse: Eis aqui minha mãe e meus irmãos.
- ³⁵ Porquanto, qualquer que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, e minha irmã, e minha mãe (Mc 3:20-35)³.

No que diz respeito ao estilo, é possível observar que a tradução da Bíblia escolhida para essa análise separa os parágrafos com base nos versículos, apesar de não haver espaço entre as palavras nos manuscritos em língua grega e tampouco divisão entre os versículos.

A despeito da provável falta de intencionalidade dos editores da Bíblia, é interessante observar o ritmo produzido, algo que está entre a prosa e o verso, mas que não se enquadra necessariamente em nenhum dos dois. Isso também se relaciona com o hebraico bíblico, língua que evita orações subordinadas através da recorrente utilização da estrutura paratática (oração coordenada sindética e assindética), como se pode observar no hebraísmo que se dá na sequência de “es” (hebr. *we*; grego *kaí*) no início da maioria dos versículos do texto acima (Frye, 1996, p. 235).

Mesmo que se tivesse a intenção de buscar um autor, uma leitura mais aguçada do ritmo paratático, que também é característica do discurso rabínico e do primitivo mestre cristão, impedem o analista de textos de enxergar um enunciador monódico como responsável pela produção textual/discursivo, porque ele se dissolveria na multiplicidade de diferentes vozes que compõem o “mosaico” e que é possível observar através da coletânea de três *exempla* (v.24-27), do acréscimo explicativo (v.21, v.30) e da forma episódica em sanduíche que coloca uma narrativa dentro da outra (v.22-30 dentro de v.20-35), o que indica a pouca relevância que se tem em encontrar um autor em um texto como esse, tendo em vista que foi escrito pelo coletivo. A voz do primitivo mestre cristão que é ouvida através da estrutura paratática parece ser uma projeção baseada na voz de um grupo social.

Enquanto a ideia de “morte do autor” e de heterogeneidade enunciativa (Authier-Revuz, 1990) foi uma novidade no cenário dos estudos linguísticos e literários há algumas décadas através, sobretudo, de Roland Barthes, a tradição da exegese histórico-crítica, por seu turno, já concebe a heterogeneidade enunciativa do conteúdo de seus textos há mais de um século, embora tenha desenvolvido o conceito atrofiado de *Sitz im Leben* para explorar tal característica do texto bíblico.

Mas se a nossa busca é pelo *ēthos*, como este artigo se propôs, deparar-se, no entanto, com a imagem de um sectário armado de recursos contra inimigos ideológicos que, para quem observa de longe, estão muito próximos dele. Essa observação se dirige ao sectário a partir do conceito grego de *haerēsis* (escola). Nesse sentido, o cristianismo primitivo era uma das escolas judaicas que interpretava as escrituras, e sua proposição a esse respeito era que Jesus era o Filho de Deus, e essa afirmação era combatida pelas outras escolas (*haerēseis*). Seu tom define sua pertença a um grupo sectário que se opõe a outros, ao qual faz apologia e revela também sua visão que divide o mundo em duas partes: “aqueles que fazem a vontade do Pai” – a saber, os que creem em Jesus como Filho de Deus (Mc 1:1) –, e aqueles

³ Todas as citações bíblicas foram extraídas da Bíblia Sagrada (1999).

que não creem nEle, sejam os que afirmam que “ele tem espírito impuro” ou aqueles que dizem que “ele está fora de si”.

A ideia de seita remete às ramificações no interior de uma religião – no caso, do judaísmo –, o que pode ser compreendido à luz do contexto-histórico. No entanto, é possível observar as seitas mesmo sem sair do texto. Basta notar que o enunciador constrói grupos distintos em sua narrativa, a saber: os familiares de Jesus, os escribas e os que creem em Jesus. Entre os referidos grupos, é notável que o enunciador pertence à seita que está descrita através do terceiro grupo, enquanto as outras duas seitas são alvo de sua censura.

Conforme a descrição dos grupos religiosos realizada por Otzen (2003), desde Flávio Josefo (37 d.C. – 100 d.C.), historiador judeu cuja obra chegou até à contemporaneidade, o judaísmo está dividido em três filosofias (ou escolas filosófico-religiosas), que podem ser delineadas, mais ou menos, pelas classes sociais. Assim, existiam os saduceus, grupo religioso dos sacerdotes pertencentes à classe alta; os fariseus, grupo de mestres populares pertencentes à classe média; os movimentos revolucionários nacional-religiosos, pertencentes à classe baixa, além dos quais também é possível mencionar os essênios, grupo que rompeu com os sacerdotes e que vivia em comunidades isoladas no deserto. Ainda havia o fenômeno religioso da apocalíptica, caracterizado mais como uma subcorrente religiosa que permeava diferentes partidos, do que propriamente como um grupo distinto dos demais.

Apesar da limitação da descrição de Otzen (2003), que parece impor uma divisão de classes e uma conceituação que tenta estancar os movimentos fluidos da sociedade judaica que estava sob o poder do Império Romano e, por isso, não corresponde à realidade vital, nesse ponto é interessante se deter na difundida informação dos múltiplos movimentos religiosos que pululavam nesse mundo, entre os quais os pertencentes às classes baixas eram praticamente todos permeados pelo misticismo apocalíptico, que relacionava ideais messiânicos e esperanças libertacionistas em cultos extáticos.

Nesse sentido, o *êthos* do texto investigado remete ao cristianismo, que era uma dessas seitas, o qual tinha como característica particular a proclamação de Jesus como messias e libertador, que em breve puniria todos os homens hostis antes de estabelecer seu reino (Mc 14:62). O lugar desse discurso era o culto cristão, que remete ao misticismo apocalíptico.

Retomando o enunciador, ele prova – em sentido retórico –, através da já referida sequência de exempla, que “se Satanás se levantar contra si mesmo, e for dividido, não pode subsistir; antes tem fim”. A isso induzem seus *exempla* que se dirigem aos que afirmam que Jesus tem espírito impuro. Na verdade, essa é a resposta à pergunta retórica, chamada *diatribes*, a qual dirige um questionamento ao seu co-enunciador: *deductio ad absurdum* “Como pode Satanás expulsar Satanás?”.

Quanto aos que afirmam que “Jesus está fora de si”, o enunciador responde: “qualquer que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, e minha irmã, e minha mãe”. Ou seja, se alguém não reconhece que a atuação de Jesus é pelo Espírito Santo, não faz parte verdadeiramente da família de Jesus, pois a afirmativa dos familiares de Jesus é a de que Ele está literalmente “fora de si” [greg. *exestēmi*], o que se aproxima em sentido da afirmativa do outro grupo, pois enquanto uns afirmam que Ele atua por espírito impuro, outros alegam que ele não atua por si mesmo, mas por forças externas, como se pode depreender do vocábulo grego. O vocábulo remete a um conceito extático, comum nos cultos influenciados pelo misticismo da apocalíptica.

O recurso da utilização de parábolas também é digno de nota. Como observou Ricoeur (2006), a parábola de Jesus é, necessariamente, extravagante, pois apesar de apresentar uma realidade cotidiana, relaciona-se a uma ideia absurda – no caso, a de assaltar a casa de um valente e, ainda mais absurda,

à necessidade de amarrá-lo antes. A menção a essa parábola coloca Jesus e também o enunciador próximos das classes baixas, as vítimas e os praticantes de assaltos – é necessário lembrar que as práticas de violência e banditismo são muito comuns na sociedade da Palestina do séc. I.

O cristianismo estava entre as classes baixas da sociedade judaica. Isso significa que estava próximo dos movimentos revolucionários nacional-religiosos da classe baixa. Na verdade, deve-se dizer que o cristianismo era um desses movimentos cuja particularidade era o pacifismo baseado na prática de Jesus, mas sua resistência ao imperialismo romano poderia de alguma forma ter sido considerada uma manifestação do banditismo, pois a narrativa do evangelho informa que Jesus fora crucificado com dois ladrões (*Mc 15:27*) e que Ele fora preso como se fosse um salteador (*Mc 14:48*).

Horsley e Hanson (2007) pesquisaram os movimentos sociais da época de Jesus a partir da sociologia e escreveram a obra “Bandidos, Profetas e Messias”, que se tornou muito conhecida entre teólogos e cientistas da religião. Como é possível presumir pelo título, nesse livro relaciona-se o fenômeno do banditismo com os movimentos proféticos (isto é, movimentos de crítica religiosa aos governantes) e os movimentos messiânicos – lembrando que os três fenômenos, estavam influenciados pela apocalíptica.

Como marxistas, Horsley e Hanson (2007) baseiam sua leitura da obra de Josefo nas teorias do historiador britânico Eric Hobsbawm, fato que os leva a ter uma predileção pelos bandidos da sociedade judaica, chamando-os de “heróis”, comparando-os com “Robin Hood” e relacionando-os com personagens lendários e revolucionários de outros períodos e lugares, bem como fazendo deles favorecedores e favorecidos pelos camponeses. Essas marcas da ideologia na pesquisa de Horsley e Hanson parecem dignas de um olhar crítico para que não se incorra em anacronismos devido a partidarismo ideológico; mas, mesmo assim, a leitura da obra transmite veladamente a informação sobre a existência de um fenômeno social importante naquele determinado contexto, pois a prática do banditismo e os movimentos assim denominados – os quais ocorriam no ambiente social em que foi escrito o evangelho – estavam em relação com o profetismo e o messianismo e ambos eram permeados pela apocalíptica. O entusiasmo produzido por essas ideias levava às rebeliões e a consequente reação romana que ocasionaram a destruição completa de Jerusalém em 70 e 135 d.C.

Se a imagem que se tem do enunciador é a de um sectário fortemente armado de argumentações e estratégias persuasivas, cria-se a projeção de sua imagem apenas como um *rector* e o auditório ideal pressuposto na comunicação retórica se esquece que ele também é (ou é parcialmente) *poietês*. Quando alguém se atenta para isso, deve se recordar que Aristóteles, na Poética, define os gêneros baixos como aqueles cuja *mimēsis* se baseia em pessoas inferiores, os quais são: a comédia, a ironia e a paródia, entre outros gêneros menores – inferiores em vista do auditório, ou, por extensão, do narratário.

O Jesus, personagem da apologia, está no nível de seu narratário, porque também é vítima de acusações diante das quais precisa se defender. Dessa maneira, constata-se que se trata de uma narrativa baixa, classificada pela exegese como *apotegma*; ou seja, uma fala ou evento da vida de uma personagem que supera o próprio lugar, momento e interlocutores que estavam envolvidos em sua ocorrência para servir de resposta a condições mais amplas.

A ambivalência em Jesus como filho de Deus e, ao mesmo tempo, como personagem baixa pode ser perfeitamente compreendida à luz da *mimēsis* do *'ebed yahweh* (servo de *Yahweh*, chamado popularmente de servo sofredor) (*Is 53*). Os cristãos compreenderam que o servo sofredor era a “figura”³ de Jesus. Literariamente, observa-se a intertextualidade que associa elementos distintos através de uma

³ Figura no sentido estrito proposto por Auerbach (1998).

leitura retrospectiva, “tropológica”, fundamentando uma perspectiva muito importante da cosmovisão ocidental.

A resposta de Jesus remete ao *ethos* do *kērix* (proclamador), uma apologia diante dos que não creem em sua proclamação, aos quais se dirige a ameaça de punição por meio da *apodose* – condicionando efeitos a atos (v.35). Caso se considere que se trata de uma apologia, não se deve relacioná-la de modo ingênuo com a retórica judiciária, pois aqui se trata de uma querela religiosa em que as facções menores debatem entre si, mas são ignoradas pelas autoridades oficiais do judaísmo. Trata-se de um discurso popular.

O *ēthos* do enunciador é o de um orador que utiliza frases coordenadas na estrutura paratática; um ensinador cristão, influenciado pelo misticismo da apocalíptica, provindo das classes baixas, próximo do ambiente violento em que recorrentemente se praticam assaltos e planos anti-imperialistas, mestre da religiosidade popular, conhecedor do hebraico e de sua tradição, não tão habilidoso com o grego. No entanto, era competente no manejo da retórica popular, diga-se de passagem; um inquiridor, porque sua mensagem inquirir uma resposta existencial imediata de seu narratário: – Se todos reconhecem que em Jesus operam forças externas, resta ao narratário responder se quer fazer parte da família de Jesus, fazendo a vontade do Pai e reconhecendo que o Espírito Santo atua nEle, ou se prefere ser réu de juízo eterno, atribuindo-lhe a atuação do espírito impuro. O enunciador inquirir do narratário uma resposta que não pode não ser dada.

Considerações Finais

Neste ensaio sobre o *ēthos* do Evangelho conforme Marcos, apontou-se para a possibilidade de realizar uma discussão sobre o assunto proposto a partir de ferramentas teóricas advindas das ciências da linguagem, principalmente da retórica, que está diretamente relacionada com o objetivo ao qual este artigo se propõe.

Sem, necessariamente, negar a antiga tradição de análise bíblica realizada pelos exegetas, que desenvolveram estudos aprofundados dos textos da Bíblia em busca de sua mensagem original, hoje é possível perseguir os mesmos objetivos, mas implementando os subsídios teóricos por meio das ciências da linguagem.

Ainda que se trate de um estudo pontual por ter sido aplicado a uma passagem particular de um texto bíblico, este estudo indica que há fertilidade e renovação na área de estudos bíblicos, a qual amplia seu diálogo para fora do domínio do interesse exclusivo da fé cristã, já que, no caso desta proposta, foi feita uma leitura da Bíblia em sua literalidade.

Referências

Aristóteles. *A Poética Clássica*: Aristóteles. Horácio, Longino. 12. ed. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.

Auerbach, E. *Figura*. Madrid: Trotta, 1998.

Auerbach, E. Fortunata. In: Auerbach, E. *Mimesis*: a representação da realidade na literatura ocidental. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 21-42. (Coleção: Crítica).

- Authier-Revuz, J. "Heterogeneidade(s) enunciativa(s)". Tradução de Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldi. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 19, p. 25-42, 1990.
- Barthes, R. A Retórica Antiga. In: Cohen, J. et al. *Pesquisas de retórica*. Tradução: Leda Pinto Mafra Iruzan. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 147-232. (Coleção Novas Perspectivas em Comunicação, n. 10).
- Bíblia Sagrada. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- Benveniste, E. *Problemas de Lingüística Geral*. Tradução: Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo: 1976.
- Curtius, E. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. 3. ed. Tradução: Teodoro Cabral. São Paulo: Edusp, 2013.
- Fiorin, J. L. O éthos do enunciador. In: Cortina, A.; Marchezan, R. C. (org.). *Razões e sensibilidades: semiótica em foco*. Araraquara: Laboratório Editorial UNESP/Cultura Acadêmica Editora, 2004.
- Frye, N. *El Gran Código: una Lectura mitológica y literária de la Biblia*. Tradução: Elizabeth Casals. Barcelona Editorial Gedisa, 1996.
- Horsley, R.; Hanson, J. *Bandidos, profetas e messias*. São Paulo: Paulus, 2007.
- Lausberg, H. *Elementos de retórica literária*. 6. ed. Tradução: Raúl Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- Maingueneau, D. *Análise de textos de comunicação*. Rocha. São Paulo: Cortez, 2001.
- Otzen, B. *O Judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano (Bíblia e História)*. Tradução: Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003. (Col. Bíblica Loyola, n. 43).
- Ricoeur, P. *A Hermenêutica Bíblica*. Tradução: Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- Schnelle, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

Como citar este artigo/How to cite this article

Leite, F. B. O éthos do Evangelho conforme Marcos (Mc 3:20-35). *Reflexão*, v. 48, e237471, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a7471>