



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**  
**DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS**

**FAGNER CARVALHO SILVA**

**UMA ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO  
NA TENTAÇÃO DE JESUS EM MATEUS 4:1-11**

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

Feira de Santana-BA  
2023

**FAGNER CARVALHO SILVA**

**UMA ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO  
NA TENTAÇÃO DE JESUS EM MATEUS 4:1-11**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

**Orientador(a):** Prof. Dr. Lucas Nascimento Silva

**Co-orientador(a):** Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka

Feira de Santana-BA  
2023

## Ficha Catalográfica – Biblioteca Central Julieta Carteado

Silva, Fagner Carvalho  
S58a Uma análise dialógica da argumentação na tentação de Jesus em  
Mateus 4:1-11/ Fagner Carvalho Silva. - 2023.  
159f.: il.

Orientador: Lucas Nascimento Silva  
Coorientador: Brian Gordon Lutalo Kibuuka

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Feira de Santana.  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, 2023.

1. Análise dialógica da argumentação. 2. Evangelho de Mateus.  
3. Discurso. 4. Tentação. I. Silva, Lucas Nascimento, orient. II.  
Kibuuka, Brian Gordon Lutalo, coorient. III. Universidade Estadual de  
Feira de Santana. IV. Título.

CDU: 801:226.2

---

Rejane Maria Rosa Ribeiro – Bibliotecária CRB-5/695

## TERMO DE APROVAÇÃO

### DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

#### UMA ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO NA TENTATIVA DE JESUS EM MATEUS 4:1-11

**FAGNER CARVALHO SILVA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, área de concentração Linguagem e Sociedade, Linha de Pesquisa “Práticas Textuais e Discursivas”, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Aprovada em 06 de fevereiro de 2023.

#### **BANCA EXAMINADORA:**



---

Lucas Nascimento Silva  
Universidade Estadual de Feira de Santana



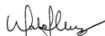
---

Brian Gordon Lutalo Kibuuka  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
Co-orientador



---

Eduardo Lopes Pires  
Universidade Estadual de Feira de Santana  
Examinador Interno



---

Marcelo da Silva Carneiro  
Universidade Metodista de São Paulo  
Examinador Externo

Às mulheres da minha vida: mãe, esposa e filha.  
Amo vocês!

## AGRADECIMENTOS

Ao bom Deus. Sem a sua graça e amor não conseguiria terminar esta dissertação.

À minha esposa, meu presente, fonte de inspiração, meu porto seguro. Sem você, amor, talvez eu não tivesse dado o primeiro passo.

À minha filha, o presente que Deus me deu, quando você nasceu os meus sonhos foram renovados, desculpa, pois, em alguns momentos não pude brincar com você por estar escrevendo esta dissertação, mas o resultado foi alcançado. Obrigado, filha.

À minha mãe, mulher forte e guerreira que criou, sozinha, seu filho amado. Seus conselhos e amor me carregaram. Obrigado, mãe.

Ao meu orientador, Dr. Lucas Nascimento, sua erudição, amizade e paciência foram fundamentais no meu processo de descoberta como pesquisador. O senhor viu em mim o que nem eu via. Ser tratado como pesquisador foi fundamental para o meu amadurecimento e eu devo isso ao senhor, obrigado.

Ao meu co-orientador, Dr. Brian Kibuuka, seu incentivo, conselhos e erudição foram fundamentais para que essa dissertação fosse concluída, como é bom tê-lo como amigo.

Ao Dr. Moisés Olímpio e à Dra. Úrsula Anacleto, pelas importantíssimas contribuições no exame de qualificação. Ao Dr. Marcelo Carneiro, não apenas pelas riquíssimas contribuições no exame de qualificação, mas, por ter aberto as portas do grupo de pesquisa Rastros (UMESP/CNPq) para que eu participasse, como ouvinte, das discussões sobre memória e literatura do cristianismo primitivo, em especial, as discussões sobre a Septuaginta. Ao Dr. Eduardo Lopes Pires, as conversas, ainda que virtuais, foram fundamentais no meu processo de amadurecimento como pesquisador e a sua aula sobre a argumentação no discurso ficcional literário foi um divisor de águas na minha pesquisa. Ao Dr. Argus Romero que, como avaliador externo do projeto de pesquisa que originou este trabalho, me incentivou a pensar a tentação de Jesus como a simulação de uma polêmica.

Ao grupo de pesquisa Dialógicos em Discurso e Argumentação, as reuniões, eventos e produções foram fundamentais no amadurecimento desta pesquisa.

Ao PPGEL/UEFS, Programa acolhedor e que sempre demonstrou preocupação com os alunos.

Aos professores do PPGEL pelas riquíssimas discussões durante as disciplinas.

Aos meus amigos Tarcísio, um irmão que Deus me deu nessa caminhada; e Laísa, que por motivos de força maior, foi obrigada a trancar o semestre; essa vitória também é sua, minha amiga.

Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus (Mt 5:9).

## RESUMO

A tentação de Jesus é um texto milenar que interpela o imaginário de muitos cristãos. A tentação pertenceu, originalmente, a um material conhecido como Fonte Q. Há evidências de que o Evangelho de Lucas é a obra que manteve a forma mais próxima do original. Este estudo adotou como *corpus* a tentação de Jesus materializada no Evangelho de Mateus (capítulo 4:1-11). Primeiramente, porque a tentação de Jesus em Mateus é pouco discutida, mesmo existindo elementos de acabamento que a tornam diferente da materialização em Lucas. Não menos importante, a tentação em Mateus revela uma polêmica velada que é percebida quando os discursos veiculados pelas personagens Jesus e Diabo são submetidos à análise dialógica da argumentação. À luz desse método analítico desenvolvido por Nascimento (2018), este estudo tem o objetivo de demonstrar como se constituem os posicionamentos das personagens no evento polêmico literário da tentação em Mateus 4:1-11. Assim, procura-se compreender o funcionamento da polêmica, seja ela aberta ou velada. A análise dialógica da argumentação é o encontro epistemológico entre a filosofia bakhtiniana e a Nova Retórica de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca. Quatro hipóteses surgiram desse encontro. A principal hipótese é que a polêmica é um desacordo profundo que se manifesta argumentativamente pela polarização, cujas características particulares se delineiam no processo argumentativo concreto. A segunda hipótese é a de que o evento polêmico é o encontro de posicionamentos, fundantes de dois campos discursivos antagônicos, responsáveis por atualizar entidades de outras polêmicas em um dado *cronotopo*. A terceira hipótese é a de que os atos polêmicos são as estratégias argumentativas, os posicionamentos e argumentos, através dos quais é possível observar certa memória se atualizar. A quarta e última hipótese é a noção de microato polêmico. Considerando essas hipóteses, em especial a noção de evento polêmico, propomos a noção de evento polêmico literário que pode ser entendido como a simulação de uma polêmica em que discursos são veiculados por personagens representantes de posicionamentos antagônicos em um dado *cronotopo*. A partir disso, discutimos a possibilidade de uma análise dialógica e argumentativa da tentação como gênero discursivo; buscamos identificar os elementos que evidenciam o funcionamento da memória discursiva (polêmica) na construção de sentido e nas retomadas dessa memória; investigamos como se constituem os posicionamentos nos discursos antagônicos, bem como o *cronotopo* na tentação. Os resultados apontam para a construção de uma polêmica aberta entre as personagens, mas, principalmente, uma polêmica velada, um embate velado, entre a comunidade de Mateus, cujo discurso é veiculado pela personagem Jesus, e o judaísmo formativo, cujo discurso é veiculado pela personagem Diabo.

**Palavras-chaves:** Análise dialógica da argumentação; Evangelho de Mateus; Discurso; Tentação.



## ABSTRACT

The temptation of Jesus is a millennial text that challenges the imagination of many Christians. The temptation originally belonged to a material known as Source Q. So the Gospel of Luke is the work that kept the closest form to the original. This study adopted as *corpus* the temptation of Jesus materialized in the Gospel of Matthew (chapter 4:1-11). First, because the temptation of Jesus in Matthew is little discussed, even though there are finishing elements that make it different from the materialization in Luke. Not least, the temptation in Matthew reveals a veiled controversy that is when the discourses conveyed by the characters Jesus and The Devil are submitted to the dialogical analysis of the argumentation. In the light of this analytical method developed by Nascimento (2018), this study aims to demonstrate the positions of the characters in the *polemical literary event* of temptation in Matthew 4:1-11. Thus, we seek to understand the functioning of the controversy, whether it is open or veiled. The dialogical analysis of argumentation is the epistemological encounter between Bakhtinian philosophy and the *New Rhetoric* of Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca. Four hypotheses arise from this meeting. The first hypothesis is that polemic is a veiled hatred of the other's beloved values, manifesting itself argumentatively by the polarization, whose particular characteristics are delineated in the concrete argumentative process. The second hypothesis is that the *polemical event* is the meeting of positions, founding snares of two antagonistic discursive fields, responsible for updating entities of other controversies in a given *chronotope*. The third hypothesis is that *polemical acts* are argumentative strategies, positions and arguments, through which it is possible to observe a certain memory update. The fourth and last hypothesis is the notion of a controversial micro act. Considering these hypotheses, in particular the notion of a *polemical event*, we propose the notion of a *polemical literary event* that can be understood as the simulation of a controversy in which discourses are conveyed by characters representing antagonistic positions in a given *chronotope*. From we discuss the possibility of a dialogical and argumentative analysis of temptation as discursive genre; we seek to identify the elements that evidence the functioning of the discursive memory (polemic) in the construction of meaning and in the resumption of this memory; we investigate how the positions in the antagonistic discourses are constituted, as well as the *chronotope* in temptation. The results point to the construction of an open polemic between the characters, but, above all, a veiled controversy, a veiled clash, between the community of Matthew, whose discourse is conveyed by the character Jesus, and Judaism whose discourse is conveyed by the character Devil.

**Keywords:** Dialogical analysis of argumentation; Gospel of Matthew; Discourse; Temptation.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1 – Devils Matfre Ermengau Braviari Damor 1288.....</b>	<b>79</b>
<b>Figura 2 – Relação entre os termos πειράζω e ἀνάγω.....</b>	<b>101</b>
<b>Figura 3 – Uma estrada romana na cidade republicana de Norba.....</b>	<b>104</b>

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1 – Alguns textos apócrifos de tradição judaica .....</b>	<b>46</b>
<b>Quadro 2 – Passagens da Bíblia Hebraica em que o termo <math>\gamma\psi</math> é empregado.....</b>	<b>72</b>
<b>Quadro 4 – Eventos da história de Israel retomados no início do Evangelho de Mateus. .....</b>	<b>98</b>
<b>Quadro 5 – Embates de Jesus no Templo .....</b>	<b>107</b>
<b>Quadro 6 – A dimensão apocalíptica na terceira interação entre Jesus e o Diabo.....</b>	<b>127</b>

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1 Co	1 Coríntios
1 Crôn	1 Crônicas
1 Pe	1 Pedro
2 Co	2 Coríntios
2 Crôn	2 Crônicas
2 Pe	2 Pedro
Ap	Apocalipse
ARC	Almeida Revista e Atualizada
AT	Antigo Testamento
BH	Bíblia Hebraica
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio
Ef	Efésios
Êx	Êxodo
Gn	Gênesis
HALOT	<i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i>
I Rs	1 Reis
Is	Isaías
I Sm	1 Samuel
II Rs	2 Reis
II Sm	2 Samuel
Jo	João
Lc	Lucas
Lv	Levítico
Mc	Marcos
Mt	Mateus
NA	Novum Testamentum Graece: Nestle-Aland
NT	Novo Testamento
Nm	Números
Rm	Romanos

SL

Salmos

Zac

Zacarias

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	16
<b>2 ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO COMO MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DE TEXTOS BÍBLICOS</b> .....	23
2.1 Algumas considerações sobre interpretação bíblica.....	23
2.1.1 Retórica e nova retórica.....	28
2.1.2 A filosofia bakhtiniana: dispositivos dialógicos da argumentação .....	33
2.1.3 Gênero, enunciado e argumento.....	35
2.1.4 Cronotopo .....	40
2.1.5 Autoria.....	45
2.2 Dispositivos Analíticos.....	48
2.2.1 A polêmica .....	48
2.2.2 Evento polêmico .....	51
2.2.3 Uma nova proposta: evento polêmico literário.....	54
<b>3 A TENTAÇÃO DE JESUS E A MEMÓRIA DISCURSIVA</b> .....	61
3.1 A memória discursiva.....	61
3.1.1 O Evangelho de Mateus: uma aproximação retórico-literária.....	64
3.1.2 O demoníaco .....	71
3.1.3 O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo .....	84
3.1.4 A teoria das duas fontes.....	86
3.1.5 O gênero apocalíptico e o início da cristologia.....	88
<b>4 ARGUMENTAÇÃO: <i>CRONOTOPO</i> DA TENTAÇÃO</b> .....	96
4.1 Tradução e análise do texto grego .....	96
4.2 O funcionamento do <i>cronotopo</i> na tentação.....	112
4.2.1 Os posicionamentos e argumentos polêmicos.....	117
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	131

<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>134</b>
<b>APÊNDICE A .....</b>	<b>142</b>
<b>APÊNDICE B.....</b>	<b>149</b>
<b>APÊNDICE C .....</b>	<b>150</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A Bíblia é um livro fascinante. Desde muito jovem, os textos e as histórias ali narradas me despertaram profundo interesse, logo, o encantamento foi inevitável. Contudo, sob a minha ótica, algumas dessas histórias pareciam confusas e, aos poucos, fui percebendo a necessidade de aprofundar o conhecimento acerca de tal livro. Nesse contexto, decidi estudar em um Seminário de Teologia. Não satisfeito com os conteúdos ministrados, muitos deles uma espécie de extensão do mundo doutrinário, resolvi ingressar, em 2012, na graduação em Teologia.

No segundo semestre, o meu olhar para a Bíblia mudou significativamente. Nas aulas da disciplina Hebraico Bíblico I, ministradas pelo professor Carlos César, pude perceber que a língua/linguagem não se limita ao estudo de substantivo e verbo. As aulas eram encantadoras, a forma como o professor apresentava a língua era instigante e, curiosamente, todas as aulas eram cheias de alunos interessados. No decorrer do semestre, descobri que o professor além de biblista, era linguista. A partir desse fato, tornei-me encantado por essa área do conhecimento. Desse modo, decidi, rapidamente, que não faria pós-graduação na área teológica. A única questão era que a paixão pelos estudos da Bíblia ainda permanecia forte e eu não queria abandoná-los.

Passei a estudar e ouvir, em eventos, mais sobre a linguística, inicialmente, a linguística textual, que foi a porta de entrada para a linguística no curso de Teologia. Nessas leituras observei a ênfase na distinção entre texto e discurso. O termo discurso, nos materiais de referência, era muitas vezes apresentado de uma forma diferente do senso comum. A curiosidade me levou a mais leituras, e o meu olhar se voltou para a Análise do Discurso. Havia descoberto uma subárea para seguir.

Eu decidi iniciar, em 2018, a escrita de um projeto de pesquisa. Naquele momento, ano de eleição, o discurso apocalíptico crescia na sociedade, principalmente pelo fato de que uma ala evangélica, com forte posicionamento pentecostal, enxergava no então candidato à presidência, Jair Messias Bolsonaro, uma espécie de messias apocalíptico que venceria o mal. Tal mal se encontrava personificado no Partido dos Trabalhadores (PT). Logo, vencer o mal – a saber, o PT – traria a paz para a nação brasileira. Diversos líderes evangélicos endossaram esse posicionamento que logo ganhou força. Bolsonaro foi, de fato, transformado no messias salvador por muitos religiosos. A vitória do então candidato fortaleceu a ideia de que a vontade de Deus, e não apenas do povo, prevaleceu. A crença reforçada era de que estávamos diante do



Messias escolhido por Deus, o salvador da nação, o ungido veiculador da voz de Deus, a materialização da mão de Deus que guiaria a nação.

A construção de uma relação íntima entre o presidente e a ideia evangélica de Reino de Deus, ao ser estabelecida e disseminada por grupos evangélicos, reforçou a aproximação entre o bolsonarismo e as igrejas evangélicas de tal modo que houve uma espécie de fusão. Diante desse cenário, retomei as leituras sobre o imaginário apocalíptico e messianismo, pois eu enxergava a possibilidade de um tema produtivo e relevante, caso o tornasse o meu objeto de pesquisa.

As investigações realizadas sobre o messianismo me levaram ao livro de Luigi Schiavo, intitulado *Anjos e messias: messianismos judaicos e origem da cristologia* (2006). Schiavo analisa a tentação de Jesus, um grande evento apocalíptico, na Fonte Q à luz do mito do combate. Eu percebi a partir da contribuição de Schiavo a possibilidade de analisar a tentação no Evangelho de Lucas à luz dos estudos do discurso, observando o funcionamento da memória discursiva e das retomadas dessa memória. Já no Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, em reunião de orientação com o Professor Lucas Nascimento, decidimos fazer algumas alterações no projeto original. Duas alterações foram fundamentais:

- Na primeira alteração, modificamos o objeto, a saber: o livro a ser estudado, sem, contudo, modificar o tipo de evento. Decidimos analisar o evento da tentação no Evangelho de Mateus e não no de Lucas. A justificativa para essa mudança está na existência de muitos artigos e trabalhos sobre a tentação de Jesus no Evangelho de Lucas devido ao fato de a narrativa ser mais próxima à Fonte Q e, portanto, ao contexto discursivo original de Jesus. Isso colocou a narrativa da tentação no Evangelho de Mateus em segundo plano na história da investigação do tema. Porém, a tentação de Jesus em Mateus não é apenas um evento que remonta à vida de Jesus, mas funciona no Evangelho como um evento de importância fundamental na sua estrutura e no efeito discursivo construído pelo autor.
- - A segunda alteração foi de metodologia. Passamos a utilizar a análise dialógica da argumentação como método de interpretação de textos bíblicos. A análise dialógica da argumentação é uma metodologia proposta por Nascimento (2018a) e que se apresenta de forma promissora. Algumas pesquisas vêm sendo desenvolvidas por essa metodologia através de novas abordagens. Este trabalho visa contribuir no seu desenvolvimento e, principalmente, contribuir na análise do discurso religioso.

A nova escolha de objeto e metodologia abriu a possibilidade de uma análise que de fato contribuisse para o estudo da tentação de Jesus em Mateus. O olhar discursivo e argumentativo voltado ao Evangelho de Mateus pode contribuir para a renovação dos estudos acerca de tal Evangelho. A análise dialógica da argumentação permite não apenas complementar os estudos sobre a tentação com um olhar retórico-discursivo, mas permite, principalmente, entender como a tentação faz sentido no discurso do Evangelho.

Há muitas obras que tem o Evangelho de Mateus como objeto, obras que vão de estudos de natureza religiosa às abordagens mais técnicas. João Leonel, em seu livro *Mateus, o Evangelho* (2013), salienta que em perspectiva teórica, o Evangelho é um texto rico e com muitas possibilidades de análise. Após destacar alguns intérpretes de Mateus e indicar livros, nenhum em português, o autor justifica a ausência de indicações em nossa língua do seguinte modo: “infelizmente, carecemos de estudos metodológicos sobre o primeiro evangelho e ainda engatinhamos, em se tratando de abordagens literárias” (LEONEL, 2013, p. 11).

A ênfase do trabalho de João Leonel está na abordagem literária. A sua tese, cujo título é *E ele será chamado pelo nome de Emanuel* (2006), foi desenvolvida no Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem na Universidade Estadual de Campinas. Nos estudos da literatura bíblica, ou na abordagem da Bíblia como literatura, os trabalhos ainda são escassos, ainda que tais abordagens estejam em franca ascensão. A situação atual, porém, é de escassez de estudos bíblicos à luz da Teoria Literária, ou de abordagens discursivas e argumentativas do Evangelho de Mateus. Ainda assim, a partir dos estudos vigentes, é possível vislumbrar minimamente a trajetória do texto mateano na Antiguidade, o que auxilia significativamente na sua análise.

A datação do Evangelho de Mateus é incerta, mas as pesquisas apontam para um período entre 80 e 100 d.C., período após a destruição do Templo de Jerusalém que ocorreu no final da década de 60, no século I d.C. Essa data é de suma importância para a contextualização da polêmica geradora desse Evangelho, que é o texto mais citado pelos pais da igreja (CUVILLIER, 2008). Além das citações dos pais da igreja, são muitos os papiros antigos que contêm porções do Evangelho de Mateus.<sup>1</sup> Nos apêndices listaremos os papiros que contêm

---

<sup>1</sup> Como destaca Wilson Paroschi, apesar dos manuscritos mais conhecidos terem sido escritos em pergaminho, nenhum deles é anterior ao terceiro século. Assim, é possível afirmar que os originais e as primeiras cópias foram escritos em papiros (PAROSCHI, 2012, p. 12). Kurt e Barbara Aland enfatizam que somente no século 20 os papiros do Novo Testamento ganharam prestígio que hoje têm na opinião pública (ALAND; ALAND, 2013, p.89). O papiro era um material de escrita bem difundido no Egito no terceiro milênio a.C. (FISCHER, 2013, p. 7). O papiro era feito da medula de uma planta de mesmo nome. Já madura, a planta era colhida e o caule cortado em pedaços de 30 a 40 cm de comprimento. Assim, as folhas eram coladas umas nas outras e formavam rolos de 20 a 50 folhas. Nelas poderiam escrever do lado de dentro (*recto*) e do lado de fora (*verso*).

porções desse Evangelho e apresentaremos os mais importantes em versões digitalizadas do texto grego com as partes reconstruídas em colchetes.<sup>2</sup> Esses materiais, papiros antigos e manuscritos eclesiásticos, mostram que não só o Evangelho de Mateus, mas, o Novo Testamento é muito bem documentado<sup>3</sup>.

Uma questão importante, ao lado da datação, é a autoria do Evangelho de Mateus. O evangelho não é assinado por algum autor, e a atribuição a um discípulo de Jesus chamado Mateus é feita por uma tradição externa baseada principalmente na afirmação de Papias no século II d.C., citada por Eusébio na obra *História Eclesiástica*, escrita entre 323 e 325 d.C. Papias, segundo Eusébio, afirma que Mateus teria reunido em língua hebraica as sentenças de Jesus, mas cada um as interpretou de acordo a sua capacidade (CUVILLIER, 2008; LEONEL, 2013). Essa afirmação, porém, não se sustenta historicamente ou linguísticamente, porque, segundo Cuvillier (2008) e Leonel (2013), seria minimamente estranho uma testemunha ocular utilizar fontes secundárias como o Evangelho de Marcos e a Fonte Q para compor o seu Evangelho. Além disso, não há evidência linguística que indique que o Evangelho foi escrito em hebraico ou aramaico. Pelo contrário: as abundantes citações da LXX e as estruturas gramaticais indicam que as fontes do autor eram gregas. Além disso, não se pode dizer que o autor seja um autor-pessoa, e sim o autor-criador, visto que ele (ou eles, caso seja uma autoria coletiva em algum grau) teve de lidar com tradições prévias, as quais foram por ele(s) redacionadas conforme anseios e necessidades de uma comunidade para quem foi dirigido o seu discurso. Doravante, portanto, ao falarmos a respeito de Mateus, falar-se-á tão somente a respeito do Evangelho, sem a subscrição da tradição de autoria.

O Evangelho de Mateus apresenta Jesus como a materialização da profecia de Isaías 7:14. Não cabe, neste trabalho, discussões exegéticas sobre essa relação; porém, é nítido que o autor do Evangelho de Mateus aborda questões da Bíblia Hebraica. Um exemplo é a utilização da profecia de Isaías (7:14) que afirma ser uma virgem (ou jovem) mãe de um filho cujo nome seria Emanuel (עִמָּנוּ אֵל). A utilização da Bíblia Hebraica é uma evidência de que Mateus é um Evangelho que retoma textos da Bíblia Hebraica para construir as suas narrativas. Por exemplo: antes do nascimento de Jesus, um anjo aparece em sonho para José, esposo de Maria, com o objetivo de acalmá-lo e convencê-lo de que o que estava gerado em Maria era do Espírito. O

<sup>2</sup> Devido a datação, registro do nosso *corpus* ou alguma relação intertextual com ele.

<sup>3</sup> O papiro p<sup>52</sup>, por exemplo, é um manuscrito datado de 125 d.C. Isso o torna o manuscrito mais antigo do Novo Testamento e contém fragmentos do Evangelho de João. Especialistas dividem esses documentos em três grupos: manuscritos gregos; as antigas versões; citações do NT.

autor informa que tudo isso aconteceu para que a profecia de Isaías fosse cumprida. Em nota, o autor informa que Emanuel (em grego Ἐμμανουήλ) significa Deus conosco.

Há ainda um segundo exemplo que é revestido de importância singular e demonstra a relação entre a Bíblia Hebraica e o Evangelho de Mateus, e que explicita o trabalho redacional realizado no texto. No último capítulo do Evangelho (cap. 28), Jesus aparece, ressuscitado, aos seus discípulos, informa que tem autoridade sobre o “céu e terra” (uma alusão a Gênesis 1:1), e ordena com sua autoridade declarada que eles devem ensinar tudo o que com ele aprenderam para pessoas das várias etnias. Diferente dos outros Evangelhos, não há em Mateus um relato da ascensão de Jesus. Em Mateus, Jesus não retorna para o céu, pois o Evangelho é finalizado com a seguinte afirmação: “eis que estou convosco todos os dias, até à consumação dos séculos” (Mt 28:20). A ideia de um Deus presente, materializado em Jesus, é latente. O Evangelho começa e termina com a afirmação de que Jesus está com os seus discípulos (Mateus 1:23; 28:20). Os eventos narrados no Evangelho evidenciam essa presença de Jesus e apontam para aquilo/aquele que os leitores deveriam seguir, articulando a tradição da Bíblia Hebraica, a memória de Jesus presente inclusive em outros evangelhos, os desafios da comunidade mateana e até mesmo as inquietações da comunidade e do (s) evangelista(s). A tentação é um desses eventos que constituem um amálgama entre as muitas questões que se evidenciam em cada texto do Evangelho de Mateus.

O nosso objetivo é analisar como se constituem os posicionamentos no evento polêmico literário da tentação em Mateus 4:1-11, visando compreender o funcionamento da polêmica aberta e velada. Os nossos objetivos específicos são: discutir a possibilidade de uma análise dialógica e argumentativa da tentação de Jesus como gênero discursivo; identificar os elementos que evidenciam o funcionamento da memória<sup>4</sup> (polêmica) na construção de sentido e suas retomadas; e investigar como se constituem os posicionamentos das personagens nos discursos antagônicos, bem como o *cronotopo* na tentação.

Apresentamos na segunda seção deste trabalho a análise dialógica da argumentação como método de interpretação bíblica. Discutimos em seguida, brevemente, a construção epistemológica do método. No que segue, apresentamos as duas bases epistemológicas do método: o Tratado da argumentação de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca e a filosofia bakhtiniana. Assim, trabalhamos neste trabalho com noções que são articuladas na análise dialógica da argumentação como gênero, *cronotopo*, enunciado e argumento.

---

<sup>4</sup> Discutiremos a memória a partir de Paveau (2013a; 2013b) e Giacomelli e Sobral (2018). Não abordaremos a memória discursiva tal como é feita na AD pecheutiana.

Há três aspectos, das quatro noções desenvolvidas por Nascimento (2018a) ao propor uma análise dialógica da argumentação, a que damos destaque neste trabalho: polêmica; evento polêmico e atos polêmicos. Consideramos que a tentação funciona em uma espécie de jogo entre uma polêmica aberta e uma polêmica velada. Também abordamos o Evangelho como fruto de uma polêmica entre a comunidade de Mateus e o judaísmo formativo. Dessa forma, a noção de polêmica torna-se fundamental. Por se tratar de um evento reinserido na realidade concreta como um acontecimento artístico-literário, apresentamos a noção de evento polêmico, mas, proporemos um desdobramento, isto é, a noção de evento polêmico literário. Assim, será possível mapearmos os eventos polêmicos no Evangelho e analisar a sua organização discursiva. A terceira noção que ganha destaque é a de ato polêmico. Ao delimitarmos o evento polêmico literário, podemos abordar três características que servem como critérios de delimitação: a alternância dos sujeitos do discurso (autor-leitor); conclusibilidade e atos polêmicos. Os dois primeiros critérios têm uma justificativa: mantemos a noção de enunciado em Bakhtin.

Para o filósofo russo, o enunciado é a verdadeira unidade da comunicação discursiva. Os critérios que ele adota para delimitar o enunciado são a alternância dos sujeitos do discurso e a conclusibilidade, por isso, vamos mantê-los. Os atos polêmicos, terceira hipótese de Nascimento (2018a) aparece para salientar o posicionamento polêmico não apenas das personagens, mas, principalmente, do autor-criador. Esses critérios são plausíveis e atendem satisfatoriamente à delimitação do objeto.

Neste trabalho, também apresentamos de forma breve o caminho da retórica à nova retórica. É importante destacarmos que não é o nosso objetivo fazermos uma caminhada exaustiva sobre a retórica. Salientamos, também, que não temos o objetivo de tratar das técnicas argumentativas à luz do Tratado tal como fez Nascimento (2013) em sua dissertação intitulada *O orador Jesus Cristo e suas técnicas argumentativas*. Nascimento (2013) investiga em seu texto algumas técnicas argumentativas que foram utilizadas por Jesus para persuadir o seu auditório em seu mais famoso sermão. O nosso objetivo ao falarmos sobre a retórica é a apresentação de uma das bases epistemológicas da análise dialógica da argumentação, analisaremos o desenvolvimento argumentativo, sobretudo, nos atos polêmicos, logo, o Tratado é fundamental.

Na seção intitulada “a tentação de Jesus e a memória discursiva”, abordamos a memória articulada pelo autor-criador no evento da tentação. A partir de uma aproximação retórico-literária, destacamos as características do gênero e os seus aspectos retóricos e literários. Por tratar-se de um evento que evidencia um imaginário que perpassa pelo demoníaco, enfrentamos

este tema com o objetivo de mostrar que não há uma construção clara sobre o demoníaco na Bíblia Hebraica. Portanto, o Novo Testamento dialoga com textos hoje considerados não-canônicos e, por isso, desconhecidos do grande público leitor da Bíblia.

A terceira seção também apresenta o conflito entre a comunidade de Mateus e o judaísmo formativo. O Evangelho de Mateus é fruto desse conflito, isso é, dessa polêmica. Por tal razão, os discursos que são veiculados pelas personagens Jesus e Diabo tangenciam, de algum modo, pólos opostos que atuam em interação social no âmbito do contexto mateano.

Outro aspecto destacado nesta seção é o reconhecimento da origem do material tradicional de Mateus. Para isso, apresentamos uma exposição sucinta da teoria das duas fontes. Mesmo não sendo uma teoria com adesão unânime, a teoria das duas fontes ainda é uma hipótese importante para explicar a inserção da tentação de Jesus no Evangelho de Mateus. O segundo capítulo termina com uma discussão sobre o gênero apocalíptico e o início da cristologia. Uma vez que a tentação de Jesus em *Q* é uma narrativa apocalíptica que marca o fim definitivo do mal, seu desdobramento cristológico como a narrativa da vitória cabal de Jesus tem importância para a sua compreensão no evangelho de Mateus.

Por fim, na quarta seção, intitulado “argumentação: *cronotopo* da tentação” apresentamos a nossa tradução e análise do texto grego da tentação em Mateus. Cabe destacar, que os textos do Novo Testamento citados neste trabalho foram retirados do *Novum Testamentum Graece* (NA28) e os textos da Bíblia Hebraica citados foram retirados da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Por incentivo do co-orientador, Dr. Brian Kibuuka, são citados e traduzidos os textos do hebraico e do grego. Ainda no terceiro capítulo, analisamos o funcionamento do *cronotopo* na tentação e os posicionamentos e argumentos polêmicos. A análise do *cronotopo* revela que não só a história de Israel é recontada, mas como essa rememoração é um elemento central na organização discursiva do Evangelho.

## 2 ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO COMO MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DE TEXTOS BÍBLICOS

### 2.1 Algumas considerações sobre interpretação bíblica

A análise dialógica da argumentação é o encontro epistemológico entre o dialogismo bakhtiniano e a Nova Retórica proposta por Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (NASCIMENTO 2018a). Apresentaremos, brevemente, o caminho teórico que originou essa metodologia. Porém, algumas considerações iniciais julgamos necessárias, pois propomos, neste trabalho, a análise dialógica da argumentação como uma proposta de método de análise de textos bíblicos.

Em 2018, Lucas Nascimento defendeu a sua tese intitulada “*Análise dialógica da argumentação: a polêmica entre afetivossexuais reformistas e cristãos tradicionalistas no espaço público*”. Nascimento (2018a) destaca que em Bakhtin a discursividade se impõe como objeto central, porém, a diferença não é grande em relação à Nova Retórica. Nascimento afirma que em Bakhtin a abordagem sobre a discursividade é aplicada ao funcionamento da linguagem em múltiplas esferas de compreensão e produção. Já na Nova Retórica, “a linguagem aparece como pano de fundo de onde é possível diferenciar o objeto primário de seu intento, a argumentação” (2018a, p. 121). Algumas aproximações entre o dialogismo bakhtiniano e a Nova Retórica foram apontadas por estudiosos do discurso e da argumentação (FIORIN, 2020; AMOSSY, 2018; PISTORI, 2019) principalmente na relação orador e auditório.

Buscando superar os aspectos que apenas aproximam o dialogismo e a Nova Retórica, Nascimento (2018a) apresenta as contribuições de uma filosofia dialógica para os estudos retórico-argumentativos, estabelece um diálogo que tem como ponto de partida a Filosofia do ato e caminha até a Nova Retórica, constituindo assim a análise dialógica da argumentação. Essa proposta epistemológica visa propor e analisar a categoria de evento polêmico, que é constituído tendo como ponto de partida os posicionamentos opostos de dois grupos, a saber, o afetivossexual reformista e o religioso tradicionalista.

Essa metodologia privilegia não apenas o acordo, mas o desacordo profundo, isto é, a polêmica. Ressaltamos que essa proposta foi desenvolvida para dar conta de um evento polêmico, noção que foi proposta como hipótese e retornaremos a ela posteriormente. Em sua tese, Nascimento (2018a) analisa duas audiências públicas da Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal do Brasil. Nessas audiências foi discutido o Projeto de Lei da Câmara nº 122/2006, que propõe a criminalização da homofobia.

Esse evento polêmico acontece no que podemos chamar de campo de atividade humana. Não há uma atividade artístico-literária a ser analisada. Os posicionamentos polêmicos e os atos polêmicos analisados são ações dos sujeitos argumentantes, sujeitos esses que disputaram sentidos em torno da criminalização da homofobia. O inacabamento, inerente à atividade humana, precisa ser considerado. A análise dialógica da argumentação apresenta potencial para diversas aplicações, inclusive como método de análise de textos religiosos, sendo que, neste trabalho, aplicaremos a um texto bíblico judaico-cristão.

Dois questionamentos podem surgir. Primeiramente, há um receio por parte de alguns grupos quando o assunto é religião e, principalmente, Bíblia. Ainda existe um pensamento raso que se aproxima do senso comum de que o cristianismo se limita ao sermão do pastor, principalmente os midiáticos, no domingo. Logo, a Bíblia seria um livro de “fundamentalistas” que interpretam a realidade teologicamente e desconsideram completamente os elementos sociais e históricos que influenciam significativamente à realidade percebida. O livro recebido por cristãos do mundo todo como sagrado é apenas um conjunto de mitos que guia o fundamentalismo destrutivo no tecido social. Outro ponto é o fato de que existem inúmeros manuais que apresentam diversas metodologias de interpretação bíblica. O cristianismo desenvolveu os seus métodos e a academia teológica que caminha, de certa forma, distante do ambiente eclesiástico, também desenvolveu os seus métodos de interpretação. Então, por que propor mais um?

Cabe destacar, prioritariamente, que a Bíblia é um livro da cultura. Ela não é propriedade exclusiva do cristianismo, muito menos das comunidades eclesiásticas. A Bíblia é uma das colunas do imaginário ocidental. A ideia de céu e inferno, por exemplo, presente no discurso ocidental, tem sua base nas narrativas bíblicas e suas construções teológicas. Northrop Frye, crítico literário canadense, em sua famosa obra *The Great Code: The Bible and Literature* (1982), lançado em português com o título *O Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*, analisa a influência da Bíblia na arte e literatura Ocidental, destacando que é um “estudo da Bíblia do ponto de vista de um crítico literário” (FRYE, 1982, p. xi). Logo, não se trata de uma análise teológica.

Quanto aos manuais de interpretação bíblica e as abordagens, aos poucos, uma aproximação com as ciências da linguagem vai sendo delineada. Porém, ainda existe forte resistência por parte de alguns pesquisadores, dos mais conservadores aos mais progressistas, principalmente por entenderem que algumas abordagens, entendidas como “pós-modernas”, abrem espaço para “qualquer tipo de leitura”. Sendo assim, as propostas que se aproximam dos estudos de linguagem mais atuais não possuem “prestígio” em seminários e em alguns



Programas de Teologia. Talvez, o ponto nevrálgico entre os mais conservadores seja a ideia de que a Bíblia, por ser um livro sagrado, necessita de abordagens que respeitem essa sacralidade e os métodos que dialogam com as ciências da linguagem descaracterizam os textos bíblicos. Já na ala mais progressista, há um interesse desmesurado nas comunidades produtoras dos textos. Esse interesse, às vezes, evidencia algum desprezo pelo texto como texto. Logo, os elementos retóricos e discursivos são deixados em segundo plano, isso quando abordados. Ainda há um problema significativo, porque predomina uma falsa percepção de que os textos não são construções de novos mundos, mas um reflexo preciso, ainda que simbólico, dos mundos das comunidades geradoras.

Algumas obras lançadas no Brasil permitem atestar o estado da questão no que se trata da abordagem da interpretação da Bíblia. O lançamento no Brasil em 2009 da obra *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*, obra do teólogo americano Grant R. Osborne, indica a opção, por parte do público especializado brasileiro, pela análise da estrutura do texto. Por outro lado, persiste a dificuldade em abordar os gêneros textuais. Essa obra, mesmo sendo um clássico, foi lançada em 2009 e ainda é base - e as vezes única referência - em disciplinas de interpretação bíblica em seminários teológicos.

No mesmo ano, outra obra de referência é lançada: *Metodologia de exegese bíblica*, do professor Cássio Murilo Dias da Silva. Na apresentação da obra, Milton Schwantes, que foi considerado o maior biblista da América Latina, afirma que o leitor tem em mãos um verdadeiro manual de exegese que se preocupa, também, com questões hermenêuticas. Porém, cabe destacar, ainda há uma excessiva preocupação com a estrutura do texto, e as questões discursivas não são trabalhadas, apesar de os elementos retóricos, ainda que superficialmente, estarem presentes. A forma como os gêneros são abordados não dialoga com as teorias do texto e do discurso que já estavam em efervescência no período de escrita e lançamento. A exegese é apresentada na obra como um nível de leitura que está no mundo das Ciências Bíblicas. Logo, o exegeta é aquele que domina essas ciências e as aplica corretamente. O que há de comum entre essas obras é que ambas são apresentadas como “uma nova forma de ler a Bíblia”, o que na prática talvez não seja. Percebe-se então, que tanto no campo conservador como no campo progressista o avanço foi lento.

Interessante é que no ano 2007 foi lançada a obra *Manual de exegese*, do exegeta Júlio Zabatiero. A obra não gerou significativo impacto na academia. No entanto, mesmo sem a recepção acalorada recebida pela *A espiral hermenêutica* do Osborne, a obra do Júlio Zabatiero é o que podemos chamar de “nova abordagem”. O autor propõe a interpretação da bíblia sob a perspectiva *sêmio-discursiva*. A recepção não acalorada deve-se muito à ideia de que esse tipo

de proposta não possui o rigor necessário para lidar com o texto bíblico. Em parceria com João Leonel, Zabatiero retoma (ou reinterpreta) a proposta no livro *Bíblia, literatura e linguagem*. A obra está dividida em duas partes. Na primeira parte, João Leonel faz uma aproximação entre a Bíblia e a Teoria Literária. Na segunda parte, Zabatiero faz uma aproximação entre a Bíblia e a Semiótica. O caminho percorrido é teoricamente rigoroso, passando pela enunciação em Benveniste e Bakhtin e a semiótica greimasiana. Após apresentar as teorias e as possibilidades metodológicas, o autor faz uma breve análise de um texto do Novo Testamento. Tal proposta, embora sendo vista como nova, não foi bem recebida. Mesmo com o risco de erro, é possível afirmar que essa má recepção seja pelo fato de que ainda é forte a ideia entre teólogos de que a Bíblia só pode ser analisada por ferramentas específicas que circulam no campo religioso, além disso, cabe destacar que um campo de estudo já consolidado impõe suas premissas e dificilmente aceita as de outros campos. Teorias do discurso, enunciação ou até mesmo a pragmática, teorias essas que analisam textos (discursos) da cultura<sup>5</sup>, não poderiam ser utilizadas como método de análise de um texto considerado sagrado para os críticos<sup>6</sup> das novas abordagens.

Talvez, por esse motivo, a obra *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*, de Kevin Vanhoozer, tenha sido “redescoberta”. O enorme sucesso que a obra ainda desfruta deve-se principalmente às críticas que o autor faz às abordagens “contemporâneas<sup>7</sup>” e o seu compromisso com a Reforma Protestante. Fica evidente que o sucesso ou fracasso de determinadas abordagens está diretamente ligada ao compromisso (ou falta dele) com o dogma. Se a relação entre a proposta metodológica e o dogma for assimétrica, certamente não será bem recebida no campo religioso conservador, e em muitos casos, progressistas.

É necessário destacar que as aproximações entre biblistas e cientistas da linguagem cresceram nos últimos anos. Cresceu o interesse entre pesquisadoras e pesquisadores em uma área que ficou conhecida como *linguagens da religião*<sup>8</sup>. Alguns Programas, principalmente ou quase totalmente em Ciências da(s) Religião(ões), possuem linhas de pesquisa que desenvolvem trabalhos nesse campo. Propostas com bases epistemológicas diferentes surgem,

---

<sup>5</sup> Os movimentos evangélicos enfatizam a necessidade de separação entre a igreja e os que eles chamam de “mundo”.

<sup>6</sup> Como o Kevin Vanhoozer.

<sup>7</sup> No Brasil a obra foi lançada em 2005.

<sup>8</sup> Paulo Nogueira em seu artigo intitulado “*Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo*” propõe uma articulação para essa área de estudos.

e percebe-se o início real de mudança nas abordagens dos textos religiosos<sup>9</sup> e, especificamente, dos textos bíblicos. Ressaltamos, porém, que esse início ainda é tímido e necessita de um fortalecimento. Os cientistas da linguagem são fundamentais nesse processo e este trabalho insere-se nesse labor.

Apresentar a *análise dialógica da argumentação* como método de interpretação de textos bíblicos é uma tentativa de fortalecer os estudos sobre linguagem e religião. É analisar como os mundos literários são construídos no centro de polêmicas próprias das comunidades religiosas cristãs no primeiro século e como os discursos são veiculados por personagens bíblicos. Não é uma substituição da exegese e/ou da hermenêutica; é uma soma. Porém, cabe destacar que o trabalho de exegeta já vem sendo questionado:

O trabalho do exegeta apenas se inicia no estudo da composição do texto [...]. Depois do estudo da gênese do texto, ele deve perseguir-lo em sua história de releituras e em sua atividade incessante de criação de novos textos na cultura. Se adotarmos os pressupostos de Lotman (da distância cultural) e de Bakhtin (de distância na temporalidade), o perfil de nossa área de estudos deveria ser o de crítica da cultura e das interpretações, de observar o texto bíblico gerando sentido nos limites de sua linguagem e de sua historicidade. A consideração deste alcance do texto bíblico como texto na cultura e na história deveria nos obrigar a redimensionar o papel da exegese, de lhe ampliar os horizontes, de nos tirar da zona de conforto dos limites do canônico e do tempo da redação (NOGUEIRA, 2012, p. 30).

Para além das possibilidades de discussão sobre a proposta do Paulo Nogueira em seu artigo, fica evidente a necessidade de novos olhares, ou a ampliação do olhar<sup>10</sup>. Júlio Zabatiero, por exemplo, propõe, na obra *A Bíblia em 3D: um livro, três olhares*, uma outra definição de exegese: “exegese é busca comprometida visando a análise, apreciação e conspiração com as possibilidades de sentido da convivência no mundo propostas pelo texto para nossa resposta transposta em novos textos e modos de viver” (ZABATIERO, 2020, p. 30). *A Bíblia em 3D: um livro, três olhares* é uma obra na qual a editora Recriar propõe um diálogo entre três biblistas, a saber, Júlio Zabatiero, João Leonel e Paulo Nogueira. Os autores enfatizam que desejam praticar a interdisciplinaridade que apesar de tão falada na área teológica, é pouco praticada. Para os autores, a interpretação bíblica torna-se um problema, pois, elementos como texto, autor, leitor são abordados de maneira rasa. Destacam que as exegeses históricas se preocupam demasiadamente com o sentido original, a intenção do autor, e, ao mesmo tempo, tentam harmonizar os textos bíblicos como um conjunto de livros que narram sistematicamente

<sup>9</sup> Em 2019 foi publicado o artigo “*O conceito de texto, contexto e de leitor na interpretação de textos religiosos: o caso da literatura bíblica*” cuja autoria é do professor Paulo Augusto de Souza Nogueira. O autor, reconhecendo a complexidade dos textos religiosos, em especial os textos bíblicos, propõe uma abordagem que dialogue com a semiótica da cultura, estudos discursivos e estética da recepção.

<sup>10</sup> Em 2020 foi lançada a obra *Comunicação e pragmática na exegese bíblica* pela editora Paulinas. Importante contribuição que discute questões epistemológicas da interpretação bíblica e dialoga intensamente com as ciências da linguagem.

(e coerentemente) a história da humanidade. Por isso, os autores enfatizam a importância da interdisciplinaridade e a urgência do diálogo com trabalhos na análise do discurso, teoria literária, semiótica e retórica. Este trabalho, à luz da análise dialógica da argumentação, é uma tentativa de contribuição para esse diálogo.

### 2.1.1 Retórica e nova retórica

Yuval Noah Harari em sua célebre obra *Homo Deus: Uma breve história do amanhã* ao refletir sobre as vitórias da humanidade (fome, pestes) afirma que “hoje, a principal fonte de riqueza é o conhecimento” (HARARI, 2016, p. 25). Tal afirmação parte do fato de que as grandes economias se assentaram no conhecimento em detrimento às bases materiais, principalmente as bélicas, já que uma guerra nuclear, por exemplo, seria uma espécie de suicídio coletivo. As guerras tornaram-se eventos restritos a determinados lugares.

Mesmo diante de tanta violência noticiada diariamente, temos a “tranquilidade” de vivermos em um tempo no qual não saímos para a guerra que é um caminho certo de morte. Porém, é seguro afirmar que a violência ganhou novos rostos, maneiras distintas de atingir o outro. Talvez, por este motivo, a retórica torna-se tão importante, indispensável em um mundo em que a democracia é atacada constantemente e violentamente, em que vivemos uma guerra simbólica.

Como destaca Massmann, “desde sua fundação, a retórica se assenta na linguagem. Sua formação, por exemplo, deve-se à tentativa de substituir a força física (a violência) pela força do simbólico (a linguagem)” (2021, p. 14). O mundo contemporâneo percebeu que a força física já não é mais intimidadora, logo, o simbólico ganha força. Dizer que a força física já não é intimidadora pode parecer exagerado, porém, com a efervescência das redes sociais, em que o marketing digital é o novo “senhor” da internet, não são apenas as empresas que vendem valores e tentam convencer os seus clientes. Pessoas físicas, cada vez mais adentram nesse mundo, alguns são chamados de influenciadores digitais e “vendem” posicionamentos e uma imagem valorada, logo, o medo de um “cancelamento” supera o medo de uma agressão física. O mundo é cada vez mais retórico, o que não significa que na antiguidade a retórica não tinha relevância.

Amossy (2018) enfatiza a posição da Retórica de Aristóteles ao afirmar que o uso da palavra foi concedido ao homem para exercer influência. A autora reafirma a importância do aspecto social e cultural da retórica antiga, principalmente por estar diretamente relacionada a *polis*. Nesse espaço político e institucional dotado de costumes e leis, grupos humanos são formados em torno de valores simbólicos. Amossy destaca que a persuasão pressupõe liberdade

de julgamento e “a retórica só tem sentido, de fato, onde o auditório pode dar seu assentimento sem ser constringido pela força” (2018, p. 16).

Logo, a retórica na antiga Grécia permitia o funcionamento da *polis*, pois, as controvérsias eram manejadas de tal forma que garantia o bom andamento da justiça e a democracia funcionava através da prática da palavra pública (AMOSSY, 2018). Amossy enfatiza que, por este motivo, a retórica

teve como objeto, principalmente, o judiciário e o deliberativo (o político no sentido amplo, que abrange tudo aquilo que demanda uma decisão para o futuro). Ela também abrangeu o epidíctico, ou discurso pronunciado em cerimônias (o elogio, o discurso de comemoração etc.). Com essa tripla dimensão, a retórica foi conceitualizada, formalizada e regulamentada na retórica de Aristóteles (384-322 a.C.), que, já em Cícero, aparece como referência principal da disciplina (2018, p. 16).

Amossy enfatiza que na concepção advinda de Aristóteles, a retórica é palavra que tem o auditório como destino e está presente nos domínios humanos que uma opinião precisa ser adotada e uma decisão precisa ser tomada não com base em verdades absolutas, mas no que parece plausível. A verdade absoluta não está no horizonte da retórica, mas, o verossímil. Amossy (2018) relembra que este fato muitas vezes foi considerado a fraqueza da retórica por não a colocar na esfera da verdade. No entanto, a autora salienta que o verossímil é o princípio da força da retórica, pois, permite a reflexão e comunicação nas esferas em que a verdade absoluta não pode ser garantida, isto é, “pode se dizer que, para a retórica clássica, a palavra tem uma força que se exerce nas trocas verbais, no decorrer das quais os homens dotados da razão podem, por meio de vias não coercitivas, levar seus semelhantes a compartilhar de suas perspectivas [...]” (AMOSSY, 2018, p. 17). Cabe destacar que, mesmo sendo importante, a retórica passou por um momento de declínio

No século XIX a retórica declinou “a ponto de quase desaparecer” (REBOUL, 2004, p. 77). Reboul destaca o que poderia ter sido um grande problema e que se apresentou no fim da antiguidade: a relação entre a retórica e o cristianismo. A relação entre a retórica e a nova religião que surgia (com um rosto imperial) poderia ter sido negativa, pois, alguns pais da igreja rejeitaram autores pagãos. Porém, a retórica era uma ferramenta nas ações missionárias (e nas polêmicas, como destaca Reboul) e na interpretação bíblica, visto que os textos bíblicos são essencialmente retóricos. Após o desmoronamento das estruturas do Império acontecer, a Igreja conservou a retórica. Assim, Reboul afirma que o cristianismo não foi o algoz da retórica, ao contrário, houve um desenvolvimento significativo da retórica durante a Idade Média.

É no Renascimento que ocorre o declínio da retórica. As novas perspectivas que surgem, além de gerar uma grande desconfiança à retórica, a desconstrói “rompendo o elo entre o argumentativo e o oratório, que lhe davam força e valor” (REBOUL, 2004, p.79).

Um dos grandes algozes da retórica foi o filósofo francês René Descartes (1596 – 1650). Descartes rejeita a dialética por não ser um veículo que nos transporta à verdade, pois ela apenas nos apresenta opiniões - verossímeis e sujeitas a debate (REBOUL, 2004) – e assim, seria um veículo que nos transporta para aquilo que é falso. O *Tratado*, recuperando a dialética e retomando a retórica grega, rompe com o cartesianismo, que se ramificou de diferentes formas e quase destruiu a retórica:

A publicação de um tratado consagrado à argumentação e sua vinculação a uma velha tradição, a da retórica e da dialética gregas, constituem *uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio, oriunda de Descartes*, que marcou com seu cunho a filosofia ocidental dos três últimos séculos (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 1).

Os autores reafirmam o campo da argumentação, resposta à concepção de Descartes de que tudo que é verossímil é falso: “o campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo” (2014, p. 1). A proposta de Perelman e Olbrechts-Tyteca é um dos pilares do “ressurgimento”, mais do que necessário, da retórica.

A retórica passou por um processo de revitalização, tendo como ponto de partida a segunda metade do século XX (MASSMANN, 2021; NASCIMENTO, 2018a). Após um período de baixa, a partir dos anos 60, uma gama de perspectivas teóricas foi surgindo revitalizando e abrindo perspectivas para os estudos retóricos. Reboul afirma que nesse período nasce uma nova retórica, mas adverte que podemos chamar de “várias retóricas” e a que estava no auge era a literária, “sem relação alguma com a persuasão” (REBOUL, 2004, p. 87-88).

No entanto, nesse período a argumentação volta à cena nos debates intelectuais e a persuasão (inerente a retórica) volta a ser valorizada (MASSMANN, 2021). Assim, as obras *The uses of argument* (Toulmin) e *Le traité de l'argumentation. La nouvelle Rhétorique* (Perelman e Olbrechts-Tyteca) aparecem como alicerces. Nascimento destaca que o campo da argumentação ganha força não apenas pela publicação das obras, mas

sobretudo, porque a teorização contemporânea da argumentação, e aqui refiro-me à filosofia do razoável de Perelman, oferece uma resposta pertinente a questões que o formalismo proposicionalista prostrado em idolatria à razão lógico-matemática não foi capaz de oferecer, resposta, importante que se diga, de que não apenas o momento de pós-guerra necessitava, todavia que a própria complexidade da vida social demanda, ontem e hoje (NASCIMENTO, 2018a, p. 113).

Assim, há um rompimento com o racionalismo e o empirismo, ocorrendo um ressurgimento memorável da retórica. Nascimento (2018a) ainda destaca a necessidade de diferenciar a argumentação retórica da demonstração. Tal preocupação encontramos no *Império Retórico*, em que Perelman ao levantar a pergunta sobre a diferença entre argumentação e demonstração afirma:

Antes de tudo, o fato de, numa demonstração, os signos utilizados serem, em princípio, desprovidos de qualquer ambiguidade, contrariamente à argumentação, que se desenrola numa língua natural, cuja ambiguidade não se encontra previamente excluída. Depois, porque a demonstração correta é uma demonstração conforme a regras explicitadas em sistemas formalizados. Mas também, e insistiremos neste ponto, porque o estatuto dos axiomas, dos princípios de que se parte, é diferente na demonstração e na argumentação (PERELMAN, 1993, p. 29).

A advertência está, e não somente, no fato de que, como destaca Nascimento (2018a), a argumentação retórica está no campo da influência, o que não significa falta de racionalidade e lógica. Além disso, funciona sob a lógica informal o que não pode ser confundida com a lógica formal, base da demonstração. Outro ponto importante é que, considerando o campo da influência, onde está a argumentação, podemos cair na falsa ideia de relativismo. Por isso cabe a observação:

A nova retórica leva em conta o desacordo, a divergência e a dissensão como fato sociológico e que toda pretensão à verdade precisa ser argumentada, justificada, pois ela não se impõe como autoevidente. Nesse sentido, todas as perspectivas em torno da verdade são igualmente argumentáveis, o que não significa dizer respeito a um relativismo epistemológico (NASCIMENTO, 2018a, p. 114).

Dito isto, podemos afirmar a importância da Nova Retórica não só no campo da argumentação especificamente, mas nas ciências da linguagem, pois ela nos apresenta ferramentas que consideram os valores em torno de ações, decisões e contribui também sociologicamente nos estudos da linguagem.

Ainda falando sobre os méritos e contribuições do *Tratado*, reafirmamos o que foi dito por Plantin (2008), que nos diz que um dos principais méritos do *Tratado* foi “o de ter fundado o estudo da argumentação sobre o estudo das técnicas argumentativas” (PLANTIN, 2008, p. 45). Os autores do *Tratado* enfatizam que, na obra, desejam analisar esquemas de argumentos “para os quais os casos particulares examinados servem apenas de exemplos, que poderiam ser substituídos por mil outros” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2014, p. 212). Os autores reconhecem a possibilidade de que os enunciados por eles abordados poderiam ser analisados de outra forma. A escolha dos exemplos passa pelo conhecimento profundo que os autores têm dos textos dos quais os exemplos foram extraídos.

Os autores destacam que um mesmo enunciado pode traduzir vários esquemas “que atuariam simultaneamente sobre o espírito de diversas pessoas, até mesmo sobre um único

ouvinte” (PERELAMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2014, p. 212). Ainda afirmam que esses esquemas argumentativos podem atuar sem serem percebidos de maneira clara e apenas um trabalho de análise, que como destacam os autores, são raramente feitos, permita ao orador e, principalmente, aos seus ouvintes, fiquem conscientes dos esquemas utilizados ou a ação que eles estão sujeitos. Quanto a essa questão, os autores realçam que os textos literários<sup>11</sup>, de maneira geral, têm a vantagem de apresentar de forma simplificada os argumentos.

Os esquemas que os autores do *Tratado* buscaram discernir “se caracterizam por processos de ligação e de dissociação” (2014, p. 213). Os processos de ligação são esquemas que aproximam elementos distintos permitindo o estabelecimento de uma solidariedade que aspira estruturá-los ou valorizá-los um pelo outro. Já os processos de dissociação são técnicas de ruptura que visam separar elementos considerados um todo, “ou pelo menos um conjunto solidário dentro de um mesmo sistema de pensamento” (2014, p. 213). Esses esquemas de ligação estão na base de construção de três tipos distintos de argumentos: os quase lógicos; os baseados na estrutura do real; os que fundamentam a estrutura do real.

Ao falarmos sobre técnicas argumentativas remetemos a uma das principais ênfases de Perelman e Olbrechts-Tyteca: o orador e o auditório. Plantin (2008) salienta que mesmo podendo considerar a argumentação como um ramo da análise do discurso, o *Tratado da Argumentação* preocupa-se pouco com a linguagem e em alguns momentos incorpora a perspectiva argumentativa à perspectiva psicológica. Mesmo diante desse fato, não podemos negar a rica contribuição do *Tratado à Análise do Discurso*, como afirma Amossy:

Se a nova retórica de Perelman, que não estuda os processos linguageiros como tais, escapa ao domínio da linguística, ela oferece, contudo, à análise do discurso um quadro essencial, na medida em que insiste sobre alguns constituintes essenciais: a importância do auditório, o caráter fundador das premissas e dos pontos de acordo na interação argumentativa e também os lugares comuns que balizam a argumentação. Enquanto, nas primeiras décadas, os filósofos da linguagem (como Austin) ou os pragmáticos (como Ducrot) não se referem à obra de Perelman, em nossos dias, ao contrário, os lingüistas e os analistas do discurso vêem nela, cada vez mais, uma fonte fecunda para a pesquisa linguística (AMOSSY, 2018, p. 24).

Nessa esteira, encontra-se a análise dialógica da argumentação e com cautela, abrimos aqui um intervalo para dizer que essa lacuna encontrada no *Tratado*, de certa forma, pode ser preenchida em uma análise dialógica da argumentação. Afinal, a filosofia bakhtiniana, de certo modo, pode ser tomada como uma filosofia da linguagem. Considerando que a análise dialógica da argumentação é o encontro epistemológico entre a filosofia de Bakhtin e a Nova Retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca, podemos pensá-la como o entrelaçamento da noção de

---

<sup>11</sup> Romance; teatro; discurso (2014, p. 212).



argumentação proposta no *Tratado* e o dialogismo inerente a linguagem proposta por Bakhtin, isto é, não há uma separação entre argumentação e linguagem, visto que os discursos são enunciados que afirmam e respondem outros enunciados. Se o orador (aquele que fala ou aquele que escreve) para Perelman, rompendo com o raciocínio lógico, é aquele que tenta convencer o seu auditório tendo como base as crenças e valores, é possível afirmar que essa relação é minimamente dialógica, valorativa, axiologicamente construída. Essa relação de influência recíproca entre orador e auditório “constitui um dos princípios de base da nova retórica” (AMOSSY, 2018, p. 22).

### 2.1.2 A filosofia bakhtiniana: dispositivos dialógicos da argumentação

Indubitavelmente, a filosofia bakhtiniana é um empreendimento difícil de acompanhar. O texto mais filosófico de Bakhtin, a saber, *Para uma filosofia do ato responsável* é uma das mais complexas obras do filósofo russo, não apenas por sua profundidade, mas, por seu inacabamento e pode-se dizer, é o fundamento do dialogismo bakhtiniano. Quanto a essa obra, Nascimento (2021) afirma que:

A compreensão de *Para uma filosofia do ato responsável*, é importante dizer, só pode se dar, razoavelmente, se for comprometida com o caminho metodológico trilhado pelo autor, qual seja, o reconhecimento da cisão entre os mundos e a construção argumentativa com vistas à superação da aporia, já que ele visa destranscendentalizar a ética, a estética e a ciência para refunda-las sobre o sustentáculo das noções de espaço e tempo. Noções essas importantes para mais tarde propor sua translinguística e, portanto, para se compreender as relações dialógicas (p. 72).

A advertência do autor é justificada quando compreendida a questão que ocupou Bakhtin em seus primeiros anos de reflexão e produção, a saber, a ética no pensamento teórico:

O momento que o pensamento teórico discursivo (nas ciências naturais e na filosofia), a descrição-exposição histórica e a instituição estética têm em comum, e que é de particular importância no nosso estudo, é este: todas essas atividades estabelecem uma cisão entre o conteúdo ou sentido de um dado ato-atividade, e a realidade histórica do seu ser, a real e única experiência dele (BAKHTIN, 2010, p. 19).

Bakhtin aponta para uma crise no ato contemporâneo, crise geradora da cisão entre o mundo da vida e o mundo da cultura. O filósofo russo, ao deparar-se com esse problema, propõe uma reflexão que abarque o todo do ser, ou seja, não é possível separar o conteúdo da vida, isto é, do processo. O ato é a junção do conteúdo e processo, por isso, separá-los é “um esquitejamento do ato” (NASCIMENTO, 2021, p. 70). Logo, quanto à questão da ética no pensamento teórico e da cisão dos mundos, a resposta é o ato ético, de um sujeito situado. Bakhtin nos diz que o ato deve “adquirir um plano unitário singular, assim”, alcançar a unidade de responsabilidade dupla: responsabilidade especial (conteúdo) e responsabilidade moral (o ser). Essas responsabilidades devem estar em uniformidade e assim a cisão entre cultura e vida

poderá ser superada. Esse ato é o que Bakhtin chama de *postupok*, isto é, ato individualmente responsável. Essas questões são retomadas ao longo das obras de Bakhtin, por exemplo, nas noções de dialogismo, *cronotopo* e gêneros do discurso.

Outra noção fundamental, um dos pilares de uma análise dialógica da argumentação, é a noção de *vzhivanie*, isto é, a empatia ativa. Nascimento (2018b) destaca que a *vzhivanie* “diz respeito ao momento inicial em que o sujeito tenta se posicionar do ponto de vista do outro, um deslocar-se para ver-se pelos olhos do outro, o que só de lá é possível ver” (p.158). Dessa forma ocorre um contato entre dois sujeitos tendo como base a empatia ativa, uma profunda comunicação que vai além do diálogo, encontrando o emocional e o ético, sem que o eu se perca no outro. Bakhtin detalha esse processo:

Um momento essencial (ainda que não o único) da contemplação estética é a identificação (empatia) com um objeto individual da visão – vê-lo de dentro de sua própria essência. Esse momento de empatia é sempre seguido pelo momento de objetivação, isto é, colocar-se *do lado de fora* da individualidade percebida pela empatia, um separar-se do objeto, um *retorno* a si mesmo. E apenas essa consciência de volta a si mesma dá forma, de seu próprio lugar, à individualidade captada de dentro, isto é, enforma-a esteticamente como uma individualidade unitária, íntegra e qualitativamente original (BAKHTIN, 2010, p.32).

Assim podemos aterrissar na seguinte afirmação: “sem um movimento de empatia, em que o eu saia ativamente em direção ao outro, é impossível haver um *ato argumentativo* de um sujeito situado, responsivo e responsável” (NASCIMENTO, 2018a, p. 125). E o autor continua:

Isso porque, assim como não há argumentação retórica se não houver um acordo firmado no reinado da *doxa*, é também razoável afirmar, sob uma perspectiva dialógica, que não há argumentação se não houver empatia ativa, a *vzhivanie*, como designou Bakhtin, em que o sujeito-orador, sem perder sua posição de fora, movimente-se rumo ao sujeito-auditório, para minimamente compreender e fazer uma imagem de seus valores, crenças, interesses e, voltando a si, elabore uma estratégia argumentativa com o objetivo de lhe direcionar o olhar em função de sua resposta a uma certa questão problemática (NASCIMENTO, 2018a, p. 125).

A citação acima, proposta de uma argumentação dialógica, é profícua na análise de textos bíblicos, principalmente quando consideramos a complexidade das crenças, dos valores e do imaginário religioso. O nosso *corpus* é uma resposta a uma questão específica, porém, a comunidade (auditório-sujeito) vivia em um momento conturbado da religião judaica, marcado pelo início de uma nova proposta: o cristianismo. Para além desse momento, ainda existia uma complexidade quanto à esperança messiânica: o imaginário apocalíptico, que envolvia a questão do “demoníaco” e a vitória do Messias. Apenas com um movimento de empatia ativa o sujeito-orador conseguiria argumentar proficuamente, respondendo às questões que abalavam a comunidade.

Em sua proposta de uma análise dialógica da argumentação, Nascimento (2018a) propôs o orador como um sujeito profundamente dialógico, designado como *sujeito argumentante*. A noção de sujeito dialógico, destaca o autor, “parte do princípio de que ele é único e insubstituível, o que lhe dá o estatuto de responsável, mas também é responsivo ao outro, condição de sua identidade relacional” (NASCIMENTO, 2018a, p. 127). Essa é uma importante aproximação entre o retórico e o dialógico.

Ainda na relação dialógica entre sujeito-orador e sujeito-auditório o autor assevera que é de fundamental importância considerarmos que os seres humanos respondem a valores e o órgão dos valores é o sentimento, sendo que, o lugar do sentimento é o espírito. Assim, o espírito é o centro ativo da pessoa, ele capta os valores e na dimensão teórica capta o conteúdo sentido (NASCIMENTO, 2018a, p. 128). Percebe-se então uma surpreendente aproximação entre Perelman e Bakhtin. Em suma, o sujeito-orador entra no mundo do sujeito-auditório, capta os valores e volta-se para si, caracterizando um ato de amor, e organiza a sua resposta argumentativamente, de modo que “essa resposta determina a construção dos enunciados do sujeito, digo, de sua argumentação concretizada em algum gênero discursivo” (NASCIMENTO, 2018a, p. 129). Veremos a questão do gênero, enunciado e argumento na subseção seguinte.

### 2.1.3 Gênero, enunciado e argumento

De forma objetiva, o gênero do discurso sob a perspectiva de Bakhtin pode ser definido como “tipos relativamente estáveis de enunciados” (BAKHTIN, 2016, p. 12). O relativamente, apesar de parecer um problema, não o é. A suposta dificuldade desenhada pelo termo “aparentemente” está no fato de que o termo pode apontar para uma imprecisão. No entanto, o gênero é, de fato, impreciso. É na análise interna, considerando sempre a relação gênero-vida, que o analista conseguirá delinear o gênero e a sua relação não só com outros gêneros, mas, principalmente, com o cotidiano.

É no interior dos campos de atividade humana que os gêneros são produzidos e Bakhtin destaca que:

a riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da multifacetada atividade humana e porque em cada campo dessa atividade vem sendo elaborado todo um repertório de gêneros do discurso, que cresce e se diferencia à medida que tal campo se desenvolve e ganha complexidade (BAKHTIN, 2016, p. 12).

Quando consideramos as atividades religiosas, especificamente a atividade dos primeiros cristãos, surgem inúmeras possibilidades de análises, algumas perguntas e alguns

mistérios. No Novo Testamento encontramos distintos gêneros que articulam memórias não só dos primeiros cristãos, mas dos grupos que o cristianismo alcançou em seus primeiros anos, pois:

a singular expansão do cristianismo veio acompanhada do enriquecimento da tradição cristã através da sua assimilação por diferentes grupos sociais e culturas. Em especial, as tradições a respeito da vida e da obra de Jesus, ao alcançarem esses novos locais, foram aceitas por novos ouvintes em um trânsito que também ocasionou a modificação e adaptação dessa tradição para linguagens, categorias, formas e temas mais compreensíveis aos diferentes contextos (KIBUUKA, 2011, p. 11).

Os gêneros neotestamentários carregam memórias das tradições e dos gêneros com que eles dialogam, como por exemplo, as biografias da Antiguidade. A memória pode ser analisada a partir das características do gênero que evidenciam uma relativa estabilidade. Reconhecemos o gênero através dessas características, porém, as delimitações não são simples, podendo causar confusões e equívocos. Essa é a crítica feita por Michael E. Vines ao conceito de apocalipse desenvolvida em 1979 por John J. Collins. Vines argumenta que o conceito de gênero apocalíptico é muito formalista, preocupa-se com distinções e desconsidera o *cronotopo*. Portanto, retomaremos essa questão posteriormente, porém cabe nesta seção, sublinhar o que afirma Bakhtin:

O desconhecimento da natureza do enunciado e a relação indiferente com as peculiaridades das diversidades de gênero do discurso em qualquer campo da investigação linguística redundam em formalismo e em abstração exagerada, deformam a historicidade da investigação, debilitam as relações da língua com a vida (BAKHTIN, 2016, p. 16).

A análise linguística dos textos bíblicos que se baseia nos postulados bakhtinianos não pode privar-se dos aspectos imperativos do pensamento do filósofo russo. Sendo a perícopé, ou a obra, um enunciado, reconhecer e analisar a sua natureza e a sua relação com outros gêneros é fundamental na análise que visa entender o texto e a sua relação com as comunidades geradoras.

Bakhtin salienta que a função comunicativa da linguagem é subestimada. O outro da comunicação discursiva não é considerado da maneira devida e por isso perdem-se elementos importantes dessa complexa relação. O autor afirma que “se era levado em conta o papel do outro, era apenas como papel de ouvinte que apenas compreende passivamente o falante” (BAKHTIN, 2016, p. 23). Para o filósofo, termos como ouvinte e entendedor são ficções que “dão uma noção absolutamente deturpada do processo complexo e amplamente ativo da comunicação discursiva” (BAKHTIN, 2016, p. 24). O autor defende que o chamado “ouvinte” compreende o significado do discurso, mas assume uma posição responsiva, concordando, completando ou aplicando. O ouvinte não é passivo, ao contrário, ele é totalmente ativo em

todo processo de comunicação. Na compreensão a resposta é gerada, “toda compreensão é prenhe de resposta, e nessa ou naquela forma a gera obrigatoriamente: o ouvinte se torna falante” (BAKHTIN, 2016, p. 25).

Assim o autor mostra que a compreensão é sempre ativa e responsiva, uma fase inicial da resposta. Essa displicência apontada por Bakhtin, quanto a análise da comunicação entre sujeitos, aparece também, segundo o autor, nas delimitações e imprecisões em termos como fala, palavra, fluxo de fala etc. Para o autor,

A indefinição terminológica e a confusão em um ponto metodológico central no pensamento linguístico são o resultado do desconhecimento da real unidade da comunicação discursiva – o enunciado. Porque o discurso só pode existir de fato na forma de enunciados concretos de determinados falantes, sujeitos do discurso. O discurso sempre está fundido em forma de enunciado pertencente a um determinado sujeito do discurso, e fora dessa forma não pode existir (BAKHTIN, 2016, p. 28).

Quanto às limitações do enunciado retomaremos mais à frente. No entanto, cabe destacar que Bakhtin enfatiza a importância do estudo dos enunciados. Para o autor, enunciado é a real unidade da comunicação discursiva. Por isso, o filósofo russo preocupa-se com a distinção entre oração e enunciado.

Bakhtin apresenta a oração como uma unidade da língua (2016, p. 31) que possui uma “natureza gramatical, fronteiras gramaticais, lei gramatical e unidade” (2016, p. 33). Assim a oração não pode ser limitada pela alternância de sujeitos do discurso, pois é a alternância que emoldura a oração e converte-a em enunciado. O destaque para a alternância de sujeitos ocorre devido ao fato de que, para Bakhtin, a oração é um pensamento do sujeito que está relacionado com outros pensamentos do mesmo sujeito, ou seja, “o contexto da oração é o contexto da fala do mesmo sujeito do discurso” (2016, p. 32). A oração não está relacionada com a realidade, ou o que Bakhtin chama de contexto extraverbal da realidade, e não proporciona uma compreensão dialógica, ativa e responsiva. Talvez ainda ocorra uma demasiada preocupação dos exegetas com aspectos como função e classe gramatical nas línguas em que os textos bíblicos foram escritos e por isso, não o analise como um enunciado, unidade da comunicação discursiva que está dialogicamente relacionado com outros enunciados (obras) e sujeitos do discurso. Outro ponto importante é a ênfase dada aos gêneros literários da Bíblia.

Quanto aos gêneros literários, Bakhtin alerta que “da Antiguidade aos nossos dias eles foram estudados num corte da sua especificidade artístico-literária, nas distinções diferenciais entre eles [...] e não como determinados tipos de enunciados” (2016, p. 13). A investigação sobre a Bíblia preocupa-se demasiadamente com a distinção literária de modo que seja possível aplicar metodologias exegéticas que deem conta desses textos. Do ponto de vista analítico a

questão gira em torno das possibilidades exegéticas e o caminho para chegar o mais próximo daquilo que o autor pensou. Percebe-se isso em metodologias mais conservadoras (histórico-gramatical, por exemplo) e mais progressistas (histórico-crítico; histórico-social). Esses tipos de abordagens geram perdas.

Perde-se na possibilidade de analisar a memória discursiva através do gênero. Giacomelli e Sobral no texto *Memória, imprecisões, sentidos: em torno da proposta bakhtiniana de estudos da linguagem*, chamam a atenção do leitor para a seguinte questão: “Bakhtin (e esse é um aspecto bem pouco explorado) aborda os gêneros como o que se pode chamar de forma estruturante da memória discursiva” (GIACOMELLI; SOBRAL, 2018, p. 416). Os gêneros, de certa forma, carregam e organizam a memória discursiva, evidenciando aspectos rememorados e transfigurando-os ao serem tratados esteticamente. Nascimento (2018a) também se preocupou com a relação gênero, enunciado e memória ao propor uma análise dialógica da argumentação.

Por ter analisado um evento no espaço público político brasileiro, o autor analisa os enunciados no diálogo, na interação argumentativa, partindo da seguinte questão: “o diálogo, por assim dizer, é o fundamento do enunciado como unidade real da comunicação discursiva” (NASCIMENTO, 2018a, p. 85). No entanto, o diálogo não suprime o dialógico, ao contrário, é no diálogo que se observa a multiplicidade de vozes, as significações materializadas e as respostas, críticas e valores amados. É no encontro de dois ou mais sujeitos argumentantes, na comunicação efetiva, que os enunciados concretos emergem, realizados em gêneros do discurso e passíveis de análise, embora sejam irrepetíveis. Assim destacam Brait e Melo:

As noções enunciado/enunciação têm papel central na concepção de linguagem que rege o pensamento bakhtiniano justamente porque a linguagem é concebida de um ponto de vista histórico, cultural e social que inclui, para efeito de compreensão e análise, a comunicação efetiva e os sujeitos e discursos nela envolvidos (BRAIT; MELO, 2020, p. 65).

Aqui temos um ponto crucial em uma análise dialógica da argumentação: a relação entre sujeito destinador com o sujeito destinatário do enunciado realizado em determinado gênero. Ao analisar o gênero, é possível perceber como o tempo é atualizado, moldado no espaço, isto é, é possível analisar o (s) *cronotopo* (s) e a (s) história (s) narrada (s) por ele (s). O autor resume essa relação e proposta da seguinte forma:

Em síntese, estudar os enunciados humanos é remetê-los aos gêneros discursivos, a um campo discursivo onde os sentidos se atualizam e torna possível a compreensão de certo *cronotopo*. Isso Bakhtin fez por meio das obras literárias, nesse mesmo espírito, proponho analisar, sob uma perspectiva dialógica, a argumentação no espaço [público] político. Ou seja, como os valores as ideologias, cosmovisões se atualizam ali e se chocam, apontando certos tipos de homens em polêmica e em luta pela hegemonia discursiva (NASCIMENTO, 2018, p. 88).

Para este trabalho, caminharemos considerando outros dois aspectos do nosso *corpus*. Por tratar-se de um texto bíblico consideraremos Jesus e o Diabo como personagens que interagem e veiculam discursos, porém, abordaremos o evento da tentação como o discurso do autor-criador. Outra questão importante é que os Evangelhos surgem comunitariamente, assim, ponderaremos a seletividade valorativa. Giacomelli e Sobral acentuam que a “memória supõe esquecimento, ou seja, seletividade, valoração, e estas dependem da situação específica de enunciação [...]” (GIACOMELLI; SOBRAL, 2018, p. 399). O Evangelho de Mateus surge em um contexto específico, a situação vivida pela comunidade exigia respostas, estas foram dadas através da obra que leva o nome de um dos Apóstolos. A obra narra alguns momentos da vida de Jesus, momentos esses selecionados valorativamente, de acordo à necessidade vivida. Adotaremos a seguinte posição: o Evangelho de Mateus não foi escrito como uma simples tentativa de manter viva a memória jesuânica, mas como um argumento, uma resposta à comunidade que enfrentava um momento de dificuldade e perseguição. Logo, em uma análise dialógica da argumentação aplicada na interpretação de textos bíblicos, tal consideração é fundamental.

Compete salientar que o diálogo epistemológico proposto nessa metodologia perpassa por toda a reflexão sobre a argumentação e, conseqüentemente, toma-se como argumentação o posicionamento encontrado no *Tratado da argumentação*. A posição quanto à teoria da argumentação é precisa: “o objeto dessa teoria é o estudo das técnicas discursivas que permitem “provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento” (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 4). O argumento será abordado dialogicamente, aproximando-o à noção de enunciado em Bakhtin. Fiorin (2020), em diálogo com Bakhtin, afirma que:

Um argumento são proposições destinadas a fazer admitir uma dada tese. Argumentar é, pois, construir um discurso que tem a finalidade de persuadir. Como qualquer discurso, o argumento é um enunciado, resultante, pois, de um processo de enunciação, que põe em jogo três elementos: o enunciador, o enunciatário e o discurso, ou, como foram chamados pelos retores, o orador, o auditório e a argumentação propriamente dita, o discurso (FORIN, 2020, p. 69).

A citação acima elucida um posicionamento importante em uma análise dialógica da argumentação, em especial, aplicada na interpretação de textos bíblicos: “o argumento como enunciado pressupõe uma resposta de um sujeito a uma questão levantada por outro sujeito no contexto de um problema” (NASCIMENTO, 2018a, p. 170). Afirmamos acima que o Evangelho de Mateus surge em um contexto específico de conflito e afirmação. O vir a ser da

comunidade de Mateus exigia uma (re) construção teológica que foi produzida em forma de resposta. Logo, é seguro afirmar que “há então uma materialização linguístico-argumentativa de uma resposta a um problema” (NASCIMENTO, 2018a, p. 170), portanto, torna-se fundamental em uma análise “saber a qual questão o argumento responde e quais são as posições às quais que ele responde” (NASCIMENTO, 2018a, p. 170).

Tendo em vista o nosso *corpus*, consciente que o mesmo não tem sua origem na comunidade mateana, caminharemos considerando as mudanças linguísticas (sintáticas e vocabulares) feitas pelo autor. Tais mudanças geraram um efeito de sentido não encontrado no Evangelho de Lucas, por exemplo, e proporcionaram uma simetria entre o discurso da tentação e outros discursos ali materializados. Abordaremos a tentação como a (re) construção de um argumento, ato dialógico que responde a uma questão, visando coerência com a metodologia aqui apresentada, pois:

[...] um argumento é um ato dialógico em sua inteireza, pois ele põe em dialogia um eu e um outro e seus valores atualizados em torno de uma questão. Por vezes, um argumento pode ser todo um texto, noutras, cabe dentro de uma frase e, em alguns casos um argumento pode ser apenas uma palavra. O que nunca se deve perder de vista e sua resposta a uma questão (NASCIMENTO, 2018a, p. 171).

Assim, proporemos uma análise da argumentação presente na tentação considerando o seu gênero, evidenciado por um dado *cronotopo*.

#### 2.1.4 Cronotopo

Muitas são as discussões sobre o tempo. Em diferentes áreas do conhecimento tal qual a Biologia, a Física, a Filosofia e a Sociologia, inúmeras discussões sobre a natureza do tempo e seu impacto na vida dos seres humanos aparecem no tecido social. A exemplo disso, em uma palestra no TEDx Talks (2012), um dos mais importantes físicos contemporâneos, o italiano Carlo Rovelli, afirma: “o tempo não existe e tenho 15 minutos para tentar convencê-los disso”. O ponto de partida do cientista é a reflexão sobre o impacto da altura do campo gravitacional em todos os fenômenos que ocorrem no tempo, como por exemplo, os relógios, a velocidade do pensamento e as flores que florescem e assim, colocar em questão o que entendemos como tempo, principalmente diante da dificuldade de afirmar que existe “tempo” e não “tempos”. A questão é que se a velocidade do tempo depende da altura do campo gravitacional, significa que não é possível falar de tempo, mas sim de tempos. Em seu livro *A ordem do tempo*, Rovelli apresenta o tempo como algo que emerge, isto é, “o tempo emerge de um mundo sem tempo”



(ROVELLI, 2017, p. 84). É como um time de futebol que não surgiu junto com o mundo, mas emergiu dele através dos processos.

Sob a ótica da Física, no best-seller *Uma breve história do tempo*, o físico teórico Stephen Hawking faz uma caminhada que vai do Big Bang ao destino do universo, sendo que, o tema principal do livro é a busca por uma nova teoria que incorpore a teoria da relatividade geral e a mecânica quântica: “uma teoria da gravitação quântica” (HAWKING, 2015, p. 23). Quanto ao tempo e o início do universo, Hawking afirma que “o conceito de tempo não tem significado antes do início do universo” (2015, p. 19), pois “o tempo teve início no Big Bang, no sentido de que tempos anteriores simplesmente não teriam definição” (p. 20). Explicar o universo, alvo ainda distante, é explicar o tempo. Hawking, apesar de apresentar reflexões potentes em uma linguagem acessível, deixa a porta aberta. O matemático e historiador das ideias científicas G. J. Whitrow, também apresenta suas reflexões sobre o tempo na obra “*O que é tempo?*”, porém, o principal objetivo do livro “é discutir a natureza do tempo sob vários pontos de vista” (2005, p.12) e não uma noção definitiva.

A mais celebrada reflexão sobre o tempo na física teórica e na matemática foi proposta por Albert Einstein em sua teoria da relatividade especial e geral. A relatividade, mesmo não compreendida por muitos, inclusive físicos da época, ganhou fama e fez de Einstein uma espécie de celebridade da ciência. Surgiu a necessidade de explicar a teoria para o público geral de maneira mais pedagógica e assim nasceu o pequeno livro intitulado “*Sobre a teoria da relatividade especial e geral*”. No prólogo, texto de 1916, Einstein escreve: “*El presente librito pretende dar una idea lo más exacta posible de la teoría de la relatividad, pensando em aquellos que, sin dominar el aparato matemático de la física teórica, tienen interes en la teoría desde el punto de vista científico o filosófico general*” (1999, p. 3). Mesmo não compreendendo a sofisticada e difícil matemática da teoria da relatividade, a ideia básica e filosófica é acessível: Einstein imaginou o universo como uma espécie de tecido formado pelas três dimensões do espaço e a dimensão do tempo, criando assim o que ele chamou de espaço-tempo. O tempo seria a quarta dimensão. A teoria de Einstein revolucionou a física teórica e a forma como enxergamos o universo, principalmente quanto à gravidade. A gravidade, segundo Einstein, nada mais é do que a curvatura do espaço-tempo. Logo, se a gravidade é a curvatura do espaço-tempo, significa que o tempo pode ser curvado, isto é, podemos pensar o tempo materialmente. Desse modo, o tempo é materializado.

Na Sociologia e na Filosofia, a discussão sobre o tempo também é efervescente. Na obra “*Sobre o tempo*”, o sociólogo alemão Norbert Elias deixa a sua contribuição sociológica sobre as marcas do tempo na sociedade afirmando que o tempo é um símbolo social, fruto de um

longo processo de aprendizagem. Ainda cabe destacar que uma das mais famosas reflexões sobre o tempo está na conhecida obra “*Confissões*” em que Agostinho discorre:

O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente (2000, p. 322).

De fato, a reflexão agostiniana sobre o tempo relacionando-o a criação e ao criador é de extrema erudição, profundidade e beleza. Porém, mesmo havendo textos de filósofos que se debruçaram na reflexão sobre o tempo, inclui-se Agostinho, a reflexão kantiana é a que mais desperta paixões, mesmo diante do fato de que a reflexão de Kant sobre tempo e espaço não ocupa grande parte da obra “*Crítica da razão pura*”. A obra é considerada, por muitos estudiosos, um dos mais difíceis empreendimentos filosóficos a que temos acesso. Mesmo com a evidente dificuldade de compreensão do pensamento kantiano, a inovação filosófica impulsionou obras e artigos sobre o empreendimento do filósofo prussiano.

Por falta de competência técnica e, principalmente por não ser o nosso objetivo, não aprofundaremos a questão, porém, julgamos importante destacar que em Kant o tempo e o espaço são apresentados como “formas puras da intuição sensível” que nos ajudam no desenvolvimento de conceitos: “tempo e espaço determinam a percepção da realidade enquanto estágio preliminar no desenvolvimento de conceitos” (OTTE, 2007, p. 231). A reflexão do tempo está inserida no capítulo intitulado “Estética transcendental”. Kant apresenta a Estética transcendental como “uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (KANT, 2015, p. 72). Ao expor o seu caminho, Kant nos diz:

Assim, na estética transcendental isolaremos a sensibilidade retirando primeiramente tudo aquilo que o entendimento nela pensa por meio de seus conceitos, de modo que nada sobre a não ser a intuição empírica. Em seguida, separaremos ainda desta última tudo aquilo que pertence à sensação, de modo que nada sobre a não ser a intuição pura e a mera forma dos fenômenos, a única coisa que a sensibilidade pode fornecer *a priori*. Nesta investigação se verificará que há duas formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento *a priori*, quais sejam, o espaço e o tempo [...] (KANT, 2015, p. 72-73).

A concepção filosófica de tempo e espaço em Kant e a concepção física (e matemática) de tempo e espaço em Einstein respingam na concepção de tempo e espaço na narrativa, desenvolvida por Bakhtin. Porém, quanto às aproximações de Bakhtin ao pensamento kantiano, percebe-se que:

Enquanto Kant empreendeu uma tentativa cientificamente embasada de desenvolver uma compreensão do sistema universal da percepção humana através do tempo e do espaço, Bakhtin buscava evidências históricas de tal atividade perceptual tal como manifestada em textos literários (BEMONG; BORGHART, 2015, p. 18).

E quanto à aproximação ao pensamento de Einstein, depreende-se que:

Avanços de sua época em matemática e física, por sua vez, deram a Bakhtin uma forte convicção de que a natureza das configurações espaçotemporais nos mundos narrativos, embora não totalmente idêntica ao tempo-espaço einsteiniano (o tempo como a quarta dimensão do espaço), compartilha um terreno comum com os princípios da teoria da relatividade (BEMONG; BORGHART, 2015, p. 19).

É importante salientar que a noção de *cronotopo* em Bakhtin é inacabada, o que proporciona a construção de diversos caminhos e aplicações. Porém, uma simples aplicação que desconsidera as características da obra (ou interação) pode representar um perigo na análise proposta.

Bakhtin, como afirma Renfrew (2017), surpreendentemente define de forma direta o *cronotopo* no ensaio *As formas do tempo e do cronotopo* (1937-1938) como “a interligação essencial das relações de espaço e tempo como foram artisticamente assimiladas na literatura” (2018, p. 11). O filósofo russo comunica que o termo é retirado da teoria da relatividade de Einstein e empregado no campo dos estudos da literatura, porém, adverte que não o interessa o sentido específico do *cronotopo* na teoria de Einstein, mas “a expressão de inseparabilidade do espaço e do tempo” (2018, p.11). Bakhtin transfere o termo de um campo para o outro “quase como uma metáfora” e tal posição interessa-nos não apenas na construção da compreensão sobre o *cronotopo*.

Fiorin (2021), ao falar sobre a metáfora, afirma que “a metáfora é uma concentração semântica” (p.34). Dentre os muitos traços que podem existir entre dois termos (significados) que coexistem, na metáfora alguns traços são evidenciados e outros desprezados de modo que uma ideia abstrata ganha concretude. Assim aumenta-se a intensidade do sentido e a metáfora ganha um significativo valor argumentativo. Quando consideramos as metáforas e as variadas materializações da língua, e neste trabalho destacamos a escrita (materializando um discurso religioso), a afirmação de que “as metáforas podem ter a dimensão de uma palavra, de uma frase ou de um texto (FIORIN, 2021, p. 35) ganha ainda mais força. O texto pode funcionar como uma grande metáfora sem necessariamente constituir-se como alegoria. Cançado (2008) ao refletir sobre as teorias de semântica cognitiva destaca que a metáfora “atinge o seu maior uso na linguagem literária e poética” (p. 97). No que parece uma digressão, nosso objetivo não é afastar-nos do conceito de *cronotopo*, muito menos propor o termo metáfora como sinônimo de *cronotopo*, mas concordamos com a afirmação de Furlanetto (2019):

Em sentido amplo, a cronotopia se aproxima da metáfora, justamente pela *figuração*, modos de contato em sua união de elementos categorizados como distintos pela percepção humana, transplantados na linguagem: *espaço, tempo, humanidade*; mas seu espectro, seja na literatura, seja em outras esferas, tem uma complexidade própria. Assim, tenho percepção da figuração cronotópica como uma imagem alargada das

metáforas mais localizadas. Seria como ver um panorama histórico-social (um universo) ao lado de uma situação localizada. Uma imagem astronômica poderia ser: olhar a Terra em si mesma e, alternativamente, olhá-la pela óptica do sistema solar ou do Universo, buscando compreendê-la como parte de um enorme e complexo conjunto espaçotemporal (p. 457).

De uma situação específica é possível olharmos para um contexto maior, isto é, a história. Bakhtin (2018) nos informa que o *cronotopo* como categoria de conteúdo-forma define a imagem do homem na literatura, ou seja, tal imagem é sempre *cronotópica*. Como já foi dito, é latente a influência de Kant na construção bakhtiniana da noção de *cronotopo*, porém, o intelectual russo previne:

Em sua “Estética transcendental” (uma das seções basilares da *Crítica da razão pura*), Kant define o espaço e o tempo como formas necessárias de todo conhecimento, a começar pelas percepções e representações elementares. Aceitamos a apreciação kantiana do significado dessas formas no processo de conhecimento, mas, à diferença de Kant, não as concebemos como “transcendentais” e sim como formas da própria realidade factual (BAKHTIN, 2018, p. 12).

Aqui temos um ponto importante. O tempo-espaço, isto é, o *cronotopo*, é entendido como uma forma (ou formas) da realidade imediata o que nos leva às experiências da vida, do cotidiano. O *cronotopo* histórico é assimilado pela literatura e mesmo considerando a complexidade desse processo de assimilação, por haver uma retroalimentação, podemos ler a história *cronotopicamente*. Assim, Furlanetto afirma que “o cronotopo funciona como ponte entre o mundo real (o real impossível, inatingível) e o mundo representado – melhor, simbolizado. Essa é a forma de o tempo e o espaço tomarem corpo” (2019, p. 457).

Feito este breve caminho e consciente de que em uma análise dialógica da argumentação é essencial o estudo do gênero dentro de certo campo discursivo que atualiza os sentidos e torna possível a compreensão de certo *cronotopo* (NASCIMENTO, 2018a, p. 88), apresentaremos mais à frente a análise do *cronotopo* na tentação. Há indícios de que o autor, em Mateus 4:1-11, reconta a história de Israel *cronotopicamente*. Na narrativa da tentação de Jesus o autor aponta os erros do povo e apresenta Jesus como o herói que faz aquilo que o povo deveria ter feito. Fiorin (2017) destaca que nos textos literários *cronotopos* são revelados e consequentemente “a representação do mundo que tinha a sociedade em que eles surgiram” (p. 145). Amorim (2018) ao falar sobre a história do romance e o *cronotopo* apresenta as principais questões, e uma delas é: “Como o herói acaba por ser identificado ou que provas lhe são exigidas para que confirme sua identidade?” (p. 103).

Logo, é possível afirmar que para o autor, um dos pontos que confirmam a identidade messiânica de Jesus são as suas ações. Ao não repetir os erros do povo de Israel ao longo da

história, Jesus tem a sua identidade revelada ao mesmo tempo que ensina a viver corretamente.

### 2.1.5 Autoria

Apresentar a análise dialógica da argumentação como método de interpretação bíblica é uma tarefa difícil principalmente ao tratar-se da autoria. Cabe uma rápida apresentação da complexidade do tema autor/autoria por se tratar de textos bíblicos.

A Bíblia é um livro que, para a maioria dos cristãos, é sagrado, ou seja, uma mensagem direta de Deus. Metaforicamente, os cristãos afirmam que a Bíblia é a boca de Deus. Tal afirmação metafórica, em alguns casos, ganha força e se torna literal a ponto de alguns líderes ensinarem aos seus fiéis que marcar a Bíblia, com qualquer tipo de caneta, é uma afronta ao próprio Deus.

No entanto, mesmo nas denominações que possuem uma reflexão mais arejada, a doutrina ainda é obstáculo para a pesquisa bíblica. O tema autoria ganha importância, pois a maioria dos livros bíblicos carrega em seus títulos o nome de algum personagem importante da história de Israel<sup>12</sup> ou do cristianismo primitivo<sup>13</sup>. O nome de uma figura importante legitima o texto e funciona como um fio condutor em algumas hermenêuticas propostas. Tomemos os Evangelhos de João e Marcos como exemplos.

O Evangelho de João é entendido por alguns estudiosos como o Evangelho filosófico, texto que dá ênfase ao que foi dito por Jesus. Na ótica de alguns teólogos e líderes evangélicos, esse Evangelho só foi possível por ter sido escrito pelo Apóstolo João, alguém próximo a Jesus e que era amado por ele. Essa proximidade garantiu ao “autor João” a possibilidade de escrever o que ninguém conseguiu e por isso o torna especial. A autoria de um apóstolo legitima o texto e funciona como uma espécie de categoria hermenêutica que é o ponto de partida da interpretação. Atribuir um texto a uma figura importante era algo comum no mundo antigo, entretanto, ainda hoje, algumas propostas de interpretação ignoram ou desconhecem tal fato. Já o Evangelho de Marcos não carrega o nome de um apóstolo e pode não ter tanta legitimidade. Porém, é forte a ideia de que o Evangelho de Marcos é “o Evangelho *petrino*”. Isto é, o Apóstolo Pedro teria ditado o Evangelho a Marcos, ou seja, Marcos é o “escritor”, mas Pedro é o “autor”. Significa então que a legitimidade apostólica permanece, visto que alguém próximo a Jesus narrou as histórias “*in loco*”. As obras chamadas de apócrifas (livros não canônicos), mesmo

---

<sup>12</sup> Na Bíblia Hebraica, por exemplo, temos o 1 e 2 Livro do profeta Samuel.

<sup>13</sup> Os Evangelhos de Mateus e João carregam no título o nome de um Apóstolo, por exemplo.

carregando o nome de figuras importantes, para a tradição não possuem legitimidade. Muitos desses textos são vistos como gnósticos e não inspirados por Deus. Abaixo citaremos alguns:

**Quadro 1 – Alguns textos apócrifos de tradição judaica**

Obra	Comentários <sup>14</sup>
Apocalipse de Elias	É um apocalipse escrito majoritariamente em copta e uma pequena parte em grego. Produzido, provavelmente, entre I a.C e IV d.C.
Apocalipse de Abraão <sup>15</sup>	Escrito originalmente em hebraico ou aramaico, é um produto dos círculos essênios apocalípticos. Após 70 d.C.
Apocalipse de Adão	Escrito originalmente semítico, ganhou tradução grega e copta. De origem gnóstica, o texto é um discurso profético de Adão a seu filho Sete.

Fonte: Criado pelo pesquisador, inspirado em (DIEZ MACHO, 1984).

Os textos citados acima pertencem a uma rede textual que evidencia o imaginário religioso, ou parte dele, da época em que surgiram. No entanto, para além das questões do uso de personagens importantes como forma de legitimar o texto, é preciso considerar algo muito mais complexo e importante: a Bíblia como revelação. A Bíblia como revelação, para alguns teólogos e grupos evangélicos, significa atribuir a “grande autoria” a Deus. Assim, Deus é o “Sumo Autor” dos livros bíblicos e os homens seriam apenas recipientes. Não pretendemos adentrar nesse enigmático tema, porém, é importante destacar que o tema autoria bíblica é complexo e, às vezes, confuso. No entanto, abordaremos a problemática em torno do conceito de autor à luz do pensamento bakhtiniano, reconhecendo a complexidade da questão e a possível rejeição.

No ensaio “*o autor e a personagem*”, Bakhtin apresenta a relação dialógica entre autor e personagem. Tal empreendimento pode ser evidenciado na seguinte afirmação: “a luta do artista por uma imagem definida da personagem é, em um grau considerável, uma luta dele consigo mesmo” (BAKHTIN, 2011, p. 4-5). Essa luta só pode ser encontrada, analisada, na obra. É na obra, ou seja, produto artístico-literário, que a relação axiológica entre autor e personagem aparece, sendo que, as escolhas e ideias presentes na obra são as marcas desse processo valorativo mesmo com o esforço do autor de se afastar da personagem de modo que haja uma consciência livre.

Podemos entender os textos bíblicos, em especial o Evangelho de Mateus, como um produto axiológico em que o autor deixa marcas na narrativa e em especial nas personagens ao mesmo tempo que busca um distanciamento. Porém, como assinala Bakhtin, “o autor reflete a

<sup>14</sup> DIEZ MACHO, Alejandro. Apócrifos del Antiguo Testamento. Vol. I. Madri, Ed. Crisandad, 1984.

<sup>15</sup> Texto importante para entender o imaginário religioso apocalíptico: dualismo (bem e mal); anjos e demônios; o impacto do mundo celestial na realidade; a vitória do Messias.

posição volitivo-emocional da personagem e não sua própria posição em face da personagem” (2011, p. 5), o que significa que o autor vê o que está formando e não o acabamento. Logo, é através da obra que procuramos o autor e aqui reaparece o problema supracitado sobre a relação autoria e alguns métodos de interpretação bíblica:

Até mesmo em trabalhos histórico-literários sérios e conscienciosos, o mais comum é extrair o material biográfico das obras e vice-versa, explicar pela biografia uma dada obra, e aí se consideram plenamente satisfatórias as justificações puramente factuais como, por exemplo, a simples coincidência entre fatos das vidas da personagem e do autor, destacam-se extratos da obra na pretensão de que tenham algum sentido, ignorando-se inteiramente o todo da personagem e o todo do autor; conseqüentemente, ignora-se o elemento essencial: a forma do tratamento do acontecimento, a forma do seu vivenciamento na totalidade da vida e do mundo (2011, p.8).

O texto é, para Bakhtin, uma realidade imediata. A relação autor-personagem é muito mais complexa do que simples associações factuais. O texto é um mundo criado e a personagem inserida nesse mundo, com o esforço de afastamento do autor, transita num dado *cronotopo* e sofre com as alterações, materializações temporais. Bakhtin define autor genericamente da seguinte forma: “é o agente da unidade tensamente ativa do todo acabado, do todo da personagem e do todo da obra, e este é transgrediente a cada elemento particular desta” (BAKHTIN, 2011, p. 10). O todo, afirma Bakhtin, é como um dom que é dado de cima para baixo, isto é, uma consciência superior, ativa. Tal consciência é chamada de consciência criadora do autor: “a consciência do autor é a consciência da consciência, isto é, a consciência que abrange a consciência e o mundo da personagem [...]” (p. 11).

O autor não só cria o mundo em que a personagem está inserida, mas em uma relação eu-outro, atravessa as ações e a consciência da personagem, enxerga o que a personagem não consegue acessar e a partir disso encontramos todos os elementos do acabamento, isto é, no conhecimento do autor e no excedente de visão. E assim é possível encontrar o autor:

Para encontrar o autor assim concebido numa dada obra, cumpre escolher todos os elementos que concluem a personagem e os acontecimentos de sua vida, por princípio transgredientes à sua consciência, e definir a unidade ativa, criativamente tensa e de princípio desses elementos; o agente vivo dessa unidade do acabamento é o autor, que se opõe à personagem como portadora da unidade aberta do acontecimento vital, que não pode ser concluída de dentro da personagem. Esses elementos ativamente concludentes tornam passiva a personagem, assim como a parte é passiva em relação ao todo que a abrange e lhe dá acabamento (BAKHTIN, 2011, p. 12).

Assim, considerando os elementos que concluem a personagem e os valores que os atravessam, empreenderemos na busca pelo autor e seus valores, a voz social representada e como a identidade do herói é provada. Retomaremos a questão do autor especificando a

diferença entre o autor-criador e o autor-pessoa, assim como a possibilidade de tomarmos o autor como sujeito do discurso.

## 2.2 Dispositivos analíticos

### 2.2.1 A polêmica

Na proposta de uma análise dialógica da argumentação a noção de polêmica é a principal hipótese. Obviamente, a proposta não visa superar outras construções epistemológicas, mas complementá-las e propor continuidades. Há uma questão importante a ser destacada: “[...] o homem é um ser que ama e odeia valores. As diversas áreas de estudos humanos, desde a religião, a política, a filosofia antiga até nossas ciências modernas, o que há são humanos polemizando” (NASCIMENTO, 2018a, p. 193).

Ruth Amossy em sua obra *Apologia da polêmica* (2017) apresenta a polêmica como um mecanismo fundamental na democracia. Salienta a autora que estamos na sociedade do espetáculo: “as polêmicas atraem porque são lúdicas – podemos contar os ataques que acontecem nelas e apontar os vencedores – e não porque elas nos façam refletir” (2017, p. 8). Para a autora a polêmica cumpre uma função social no espaço democrático e a defende como uma modalidade argumentativa que é responsável por gerir os conflitos na sociedade. Para a linguista israelense, “a polêmica é [...] um debate em torno de uma questão de atualidade de interesse público, que comporta os anseios da sociedade mais ou menos importantes numa dada cultura” (AMOSSY, 2017, p. 49). Ruth Amossy ganha destaque, pois, escreveu uma obra que é, de fato, uma apologia da polêmica. Mesmo havendo diferentes estudos sobre a polêmica, não é o nosso objetivo desenvolver uma reflexão sobre as diferentes abordagens, pois, como afirma Nascimento (2018a) o fundamento da análise dialógica da argumentação polêmica está inteiramente na abordagem dialógica que tem como ponto de partida a *Filosofia do ato* e o encontro com a nova retórica.

Pensar a polêmica dialogicamente, alicerçada em valores, é um caminho profícuo na análise de textos bíblicos. Os textos que compõem a Bíblia não surgem de maneira independente. Eles estão inseridos em uma grande rede textual do mundo antigo e sofrem influência de materiais do seu tempo. Isso fica evidente no primeiro livro da Bíblia, Gênesis, que narra a criação do mundo e tudo que nele há. Na cosmogonia apresentada no livro, por exemplo, percebe-se uma resposta às cosmogonias do seu tempo, ou seja, “a narrativa da criação de Gênesis 1.1-2.4a é um relato Sacerdotal que rivaliza com as cosmogonias do Antigo Oriente Próximo. Nele, narra-se a atividade criadora de Deus, chamado no texto de Elohim”



(KIBUUKA, 2020, p. 109). Onde o termo rivaliza aparece, poderíamos empregar o termo polemiza. Ainda sobre o relato da criação, o autor destaca:

Uma peculiaridade da narrativa da criação é a oposição às cosmogonias e teologias do Antigo Oriente Próximo. As divindades criam mediante o conflito, a guerra, o uso da força. Em Gênesis, Yahweh cria mediante a sua palavra. O sol e a lua são divindades no panteão egípcio e mesopotâmico. Em Gênesis 1, o sol e a lua não são sequer nomeados: são substituídos pela expressão genérica [...] luminaires (KIBUUKA, 2020, p. 109).

A oposição destacada pelo autor tem como base valores. O texto em Gênesis não só narra a criação do mundo, mas, e talvez principalmente, apresenta um deus misericordioso, que não necessita de violência para criar e é poderoso o suficiente para criar apenas com a sua palavra, palavra essa que é veiculadora de vida.

No Novo Testamento temos constituições textuais parecidas. Os Evangelhos, por exemplo, não surgem apenas como formas de manter viva a memória do principal líder do cristianismo, a saber, Jesus Cristo. Mas a gênese desses textos são os conflitos teológicos. Na arena dos sentidos, a disputa entre as comunidades cristãs e judaicas do primeiro século era acirrada. Os próprios membros das comunidades necessitavam de respostas às muitas questões em torno do messias, da Torá, e do fim dos tempos. Sendo assim, alguns textos que constituem os Evangelhos podem ser considerados atos polêmicos. A noção de polêmica sob a ótica da análise dialógica da argumentação é:

A polêmica é um ódio velado aos valores amados do outro, manifestando-se argumentativamente, sobretudo, pela polarização, cujas características particulares vão se delineando no processo argumentativo concreto; como a desqualificação do outro, a violência verbal e elementos patêmicos manifestos, como a diabolização (NASCIMENTO, 2018a, p. 199-200).

Quanto à noção de polêmica, Nascimento (2018a) destaca que: “trago a hipótese que submeto a testes”. Vejamos os fundamentos dessa hipótese.

Inicialmente, é importante destacar que o ser humano como ser dialógico é por natureza polêmico. Nascimento salienta que:

Se a natureza da linguagem é dialógica e a diologia não indica apenas o “diálogo” no sentido comum, mas também o desacordo, o dissenso e a polêmica, então, de certa maneira, a polêmica não pode ser vista como se estivesse fora da constituição da natureza da linguagem natural, como se ela fosse uma intrusa no banquete dos sentidos. Afinal, a polêmica oferece uma parcela significativa de contribuição na dinâmica dos sentidos, como Dominique Maingueneau já apontou em *Sémantique de la polémique* (1983) e em *Gênese dos discursos* ([1984] 2008). Por outro lado, a problemática da polêmica ainda acena para uma questão fundamental que não deve se dar de maneira alguma por concluída, qual seja, a natureza de sua própria constituição. Porque daí que se deve requerer o digno lugar dos estudos da polêmica à mesa no campo das Ciências Humanas (2018a, p. 173).

A partir dos pressupostos bakhtinianos, o autor realça a ideia de ser humano como ser dialógico, de atividades languageiras dialógicas que podem evidenciar acordos e desacordos. Nisto, inclui-se a religião. No mundo contemporâneo em que as religiões, com destaque para o cristianismo, ainda exercem intensa influência na vida dos indivíduos, a ideia de que as religiões falam as mesmas coisas com uma linguagem diferente ainda é forte. É intensificada então a narrativa de que as religiões são caminhos diferentes para o mesmo lugar. O grande objetivo é Deus e as religiões são estradas possíveis. Tal pensamento pode encontrar barreiras, como por exemplo, o Budismo. Obviamente, a paz e a convivência harmônica entre as religiões não só são possíveis como são necessárias. Porém, é seguro afirmar que as religiões, ainda que não intencionalmente, rivalizam e às vezes, a rivalidade é interna.

Pensemos no cristianismo, por exemplo. É comum a afirmação de que existe rivalidade entre o grupo católico e o grupo protestante. De fato, é inegável que existem conflitos ideológicos e principalmente teológicos. No entanto, o protestantismo, originário do catolicismo, não é unívoco. São muitas as vertentes que formam o chamado protestantismo e essas vertentes não produzem os mesmos discursos. O sermão de um pastor filiado à Assembléia de Deus não é apenas um momento de ensino e espiritualidade, mas, devido a sua natureza dialógica, é também uma resposta ao sermão de um pastor presbiteriano. A disputa orbita um objeto de valor: a Bíblia. Percebe-se então, que a linguagem religiosa é essencialmente polêmica e axiológica.

O homem vive em um mundo axiológico, eis o ponto de partida. Afirmar que o homem vive em um mundo axiológico é o mesmo que afirmar que o homem responde a valores. Os movimentos axiológicos e os posicionamentos valorativos, assim como as respostas a tais posicionamentos, são características do dialogismo polêmico. Nascimento (2018a) sustenta que: “[...] o ato de guerrear polemicamente pressupõe a reação a um valor amado que está ameaçado por um valor contrário, porquanto, por um valor que se odeia por ameaçar o que se ama” (p. 174). Existe uma relação de amor e ódio, porém, o sentimento gerador da polêmica está diretamente ligado a um objeto valorativo e não ao indivíduo que ama ou odeia tal objeto. Sob essa perspectiva, a proteção do objeto valorativo torna-se uma responsabilidade, “de maneira que isso implica considerar que polemizar não é menos que um ato ético” (NASCIMENTO, 2018a, p. 174).

Pensar a polêmica no campo religioso é uma tarefa complexa. Os objetos valorativos são inúmeros e às vezes se confundem. A Bíblia, por exemplo, além de ser considerada sagrada pelos cristãos, é interpretada como sendo as palavras do próprio Deus. Em determinadas situações, principalmente em sermões, ou em materiais apresentados como apologéticos, o

termo Bíblia e o termo Deus se confundem. Nesses casos, falar sobre Bíblia é falar sobre Deus e “ofender” a Bíblia é “ofender” o próprio Deus. Os termos são distintos, porém, em determinados discursos eles são fundidos, sendo assim, a Bíblia é entendida como a extensão de Deus e não fica evidente o objeto valorativo.

Nessa ótica, defender a Bíblia, objeto valorativo, é defender o próprio Deus. É apenas no movimento em direção ao outro que se percebe os valores amados e odiados, o acordo ou desacordo, sendo que, a consciência do desacordo é de alguma forma um acordo, sendo assim:

Nesse caso, se a relação argumentativa é essa saída do eu em direção ao outro, cujo efeito persuasivo se dá quando os valores do eu são abraçados de algum modo pelo outro, por um gesto de amor, então, não seria pertinente se falar que na polêmica também há um movimento de empatia, mas não com um gesto de amor aos valores do outro, todavia, de ódio? (NASCIMENTO, 2018a, p. 175).

O questionamento acima reforça que a polêmica é um desacordo profundo, um conflito de valores entre sujeitos a respeito de uma questão importante a certa comunidade<sup>16</sup>. A segunda hipótese, decorrente da primeira, é a noção de evento polêmico.

### 2.2.2 Evento polêmico

O evento polêmico é uma noção desenvolvida por Nascimento (2018a) enquanto segunda hipótese para uma análise dialógica da argumentação polêmica. Apresentaremos essa noção, considerando, no entanto, os limites para a aplicação em um *corpus* como o selecionado para este trabalho. Assim, caminharemos para o desenvolvimento da noção de evento polêmico literário, proposta que busca diferenciar evento polêmico e evento polêmico literário, abrindo possibilidades de trabalhos futuros.

Como já foi destacado, o ser humano é um ser axiológico, ser que responde a valores. Logo, é razoável pensar que em um evento o olhar valorativo do indivíduo o guia na interpretação das atividades que o constitui. Assim:

pode-se dizer que a polêmica é o encontro dialógico de posicionamentos antagônicos sobre um mesmo objeto valorativo, por conseguinte, que coloca em posições antagônicas, no mínimo dois sujeitos argumentantes, cujas consciências são dialógicas, por sua vez, constituída intersubjetivamente (NASCIMENTO, 2018a, p. 204).

Com essa base, o autor defende a hipótese de evento polêmico:

Defenderei a hipótese que o evento polêmico é o encontro de posicionamentos polêmicos, fundantes de dois campos discursivos antagônicos, responsáveis por

<sup>16</sup> Nascimento aprofunda a questão na conferência “Quando atos polêmicos desafiam a ética discursiva: a religião no espaço público digital”, promovida pelo Grupo de Estudos: Teorias de Argumentação e Retórica (2022). Disponível em <https://youtu.be/ocnoPd1OvA>.

atualizar entidades de outras polêmicas, ao disputarem os sentidos de um mesmo objeto do discurso em um dado *cronotopo* (2018a, p. 204).

Ao considerarmos a aplicação da noção de evento polêmico na análise de textos bíblicos, esbarraremos em algumas dificuldades. A primeira e mais importante, a hipótese foi desenvolvida para análise de um *corpus* específico e significativamente diferente do *corpus* deste trabalho. De fato, na tentação encontramos duas personagens que para o narrador, encaixam-se na categoria de pessoa<sup>17</sup>, obviamente, fora do mundo literário. Ou seja, Jesus e o Diabo, na narrativa são personagens, porém, o narrador os apresenta como personagens que existem fora do mundo construído axiologicamente. Mesmo assim, é complexo entendê-los à luz do pensamento bakhtiniano como sujeitos do discurso com posicionamentos antagônicos. Isso ocasiona um problema no que diz respeito ao campo discursivo e aos posicionamentos.

Considerando que as pessoas se agrupam em torno de um posicionamento, de um ato argumentativo, Nascimento (2018a) toma a noção de posicionamento em diálogo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014), ou seja, toma “o posicionamento como a forma como determinada pessoa ou grupo valoriza certas posições” (NASCIMENTO, 2018, p. 153). Na análise feita pelo autor, o critério adotado é o de observar o posicionamento central que o grupo (afetivossexual reformista e religioso tradicionalista) adere, ou seja,

as premissas sustentadas por determinado grupo e com quais outras elas se relacionam para então poder pensar a que campo de fato aquele discurso pertence, porque não basta um grupo está posicionado em um espaço para daí se afirmar que faz parte daquele campo, por exemplo, não é porque se está no espaço político que o discurso é meramente político (2018a, p. 153).

Em nosso *corpus* analisaremos os discursos veiculados pelas personagens, porém, o material tem sua origem em um grupo específico. O autor, pertencente a esse grupo, não pode ser considerado um sujeito que disputa sentido com outro sujeito em torno de uma questão argumentativa. De fato, o autor-criador concede a palavra para as personagens, porém, a historicidade é uma questão complexa que não discutiremos neste trabalho. O fato é que o acabamento é trabalho do autor-criador, ele é quem direciona o sentido, ele sim é o sujeito do discurso, sujeito enunciador. A dificuldade fica ainda mais latente quando Nascimento afirma que:

---

<sup>17</sup> Para além das questões linguísticas da narrativa que apresentaremos mais adiante, em seu clássico livro “*Psicologia histórica do Novo Testamento*”, Klaus Berger apresenta a compreensão judaica e neotestamentária sobre a categoria de pessoa. Segundo o autor, pessoa é tudo que: pode ser alcançado e atingido por meio de palavras (os anjos cumprem as ordens de Deus); tem uma voz e pode falar com Deus ou com seres humanos; tem uma vontade e, portanto, é de certa maneira autônomo (e imprevisível, incalculável) por poder agir (com responsabilidade própria); tem um nome (BERGER, 2011, p. 41). Logo, no Novo Testamento seres humanos e celestiais são vistos como pessoas.

O conceito de campo da comunicação discursiva é, porquanto, fundamental para se compreender como os domínios dos Estudos Sociais, da Linguística e da Teoria Literária, por que não dizer da Filosofia, se relacionam nas obras de Bakhtin e de seu Círculo. Com isso, quero dizer que empreender uma análise dialógica, sobretudo da argumentação, significa levar em consideração não apenas a palavra, as premissas, o argumento, o gênero discursivo, mas também o campo discursivo de onde o sujeito produz seus enunciados e os sentidos, por assim dizer, eclodem como flores em sua devida estação (NASCIMENTO, 2018a, p. 154).

A citação acima aponta para uma questão importante. Em um evento polêmico as palavras ganham sentidos distintos a depender do campo discursivo em que o sujeito argumentante encontra-se. Considerando o *corpus* analisado por Nascimento (2018a), o termo homofobia, por exemplo, ao ser mobilizado pelo sujeito argumentante posicionado no campo religioso manifesta uma memória discursiva e mobiliza sentidos diferentes quando comparados à mobilização do sujeito argumentante posicionado no campo afetivossexual.

Por essa razão, adotaremos a noção de polêmica aplicada ao nosso *corpus* como uma simulação. Assim abordaremos, pois, a tentação funciona como uma espécie de simulação<sup>18</sup>, uma recriação da realidade em que o autor utiliza a tentação como uma espécie de máscara que nos permite pensar para além da própria narrativa, que traz à tona um posicionamento contrário à comunidade inimiga, porém, consciente de que a comunidade leitora saberia o jogo de valores que ali é trabalhado, ou seja, que a comunidade entenderia o jogo de sentidos que ali está posto. É mais do que uma batalha entre dois seres celestiais, é uma batalha entre dois grupos com implicações religiosas e sociais.

Warren Carter, na obra *Mateo y los márgenes: una lectura sociopolítica y religiosa* (2007), salienta a questão levantada. O autor divide o Evangelho de Mateus em seis unidades narrativas, questão que retomaremos mais à frente. A tentação, para Carter, é o evento que fecha a primeira unidade, unidade esta que o autor chama de *Dios autoriza a Jesús*. Carter apresenta a tentação como um teste, porém destaca que “*esta escena descubre una nueva dimensión del mundo dominado por Roma* (CARTER, 2007, p. 175). A dominação inclui a elite religiosa e por isso o autor continua em sua reflexão afirmando que “*El diablo muestra el espíritu que anima por dentro al imperio y a la elite religiosa*” (CARTER, 2007, p. 175-176).

Logo, a narrativa manifesta uma polêmica através do mundo axiologicamente construído pelo autor. Reiteramos que não se trata da negação da existência histórica das personagens que constituem a narrativa, mas nos interessa os discursos veiculados e o mundo construído.

---

<sup>18</sup> A professora Neli Klix Freitas apresenta questões teóricas importantes sobre imagem, simulacro e simulação em seu artigo “*Representação, simulação, simulacro e imagem na sociedade contemporânea*” (2013).

Não será a primeira aplicação da noção de evento polêmico em um texto literário. Em seu texto intitulado “*A flor mais bela: um elogio à polêmica em Dom Casmurro*”, que compõe a obra *Estudos sobre Dom Casmurro: homenagem a Lineide do Lago Salvador Mosca* (2021), Nascimento aplica a noção, porém, diferente da forma que aplicaremos neste trabalho. É importante salientar que o autor abre a possibilidade para pensarmos a polêmica não só entre pessoas concretas, mas, “um autor que escreve um romance, bem como os seus personagens” (2021, p. 104). Ou seja, as personagens também são veiculadoras, manifestam discursos e argumentos que rejeitam determinados valores e visão de mundo.

No entanto, algumas diferenças precisam ser apresentadas. O ponto inicial é o *corpus*, pois, neste trabalho analisaremos uma narrativa que está inserida em uma obra e não a obra como um todo. Isso exige uma delimitação do *corpus* como evento polêmico apresentando características que podem categorizá-lo como um evento polêmico. Assim, proporemos uma distinção entre evento polêmico e evento polêmico literário.

### 2.2.3 Uma nova proposta: evento polêmico literário

Bakhtin, ao falar sobre os gêneros discursivos (enunciados), faz uma distinção entre dois tipos. O primeiro, gênero primário, é o tipo simples, aquele que se pode “encontrar” no dia-a-dia, como, por exemplo, um diálogo ou uma carta. O segundo, gênero secundário, é o tipo complexo. É o gênero constituído complexamente como, por exemplo, uma produção científica ou um texto ficcional. O interessante é que, segundo o autor, o primeiro é integrado no segundo. Quando tal processo ocorre, o primeiro tipo é reelaborado e inserido à realidade não mais como um gênero do cotidiano, mas, como um acontecimento estético literário. Segundo Irene Machado, “trata-se de uma distinção que dimensiona as esferas de uso da linguagem em processo dialógico-interativa” (2020, p. 155).

Nessa base, será proposta a noção de “evento polêmico literário”, pois a tentação de Jesus como acontecimento da vida cotidiana já não existe. Cabe lembrar que uma das grandes discussões entre biblistas e teólogos é a possibilidade de estudar o texto bíblico como um reflexo da realidade. Mesmo existindo trabalhos significativos no campo dos estudos bíblicos que tentam aproximar-se das ciências da linguagem, ainda é forte a ideia de que o texto bíblico espelha a realidade de um dado período histórico. A exegese que busca o “sentido original” ainda reina entre teólogos conservadores e progressistas. A análise discursiva da Bíblia ainda não é bem aceita e, talvez, o motivo seja a busca pelo sentido original.

Autores que dialogam com as teorias do texto e do discurso em suas análises dos textos bíblicos sofrem resistência por parte daqueles que entendem que uma análise fora dos eixos

exegéticos tradicionais é o mesmo que fazer com que o texto diga qualquer coisa. No entanto, mesmo havendo uma mudança significativa nas análises de textos religiosos<sup>19</sup>, as aproximações tradicionais que focam em contextos e gramática, perdem em potência ao não considerarem as dinâmicas discursivas e argumentativas presentes nas materialidades bíblicas que são fundamentais no processo de construção de sentido.

Abordar a bíblia não como um tratado científico, mas, como um conjunto de discursos que dialogam com outros discursos é um ganho não apenas no campo dos estudos sobre religião, mas, e principalmente, no campo dos estudos de linguagem, visto que, a linguagem religiosa está presente em diversos campos e atravessa diversos discursos, desde os discursos pseudocientíficos – como é o discurso terraplanista – até os discursos políticos.

Ressaltamos que analisar as relações discursivas no campo da religião é também, analisar as dinâmicas das sociedades na Antiguidade e Contemporaneidade. Não é investigar a realidade das coisas, visto que “[...] o discurso não opera sobre a realidade das coisas, mas sobre outros discursos” (FIORIN, 2005, p. 219), mas entender como os sentidos são construídos e guiam as ações de diversas comunidades religiosas ou não.

Mesmo com todos os esforços entre alguns biblistas e exegetas de aproximarem-se do chamado contexto histórico na busca pelo “sentido original”, qualquer evento descrito nos livros bíblicos é inserido na realidade como acontecimento artístico-literário. Dizer que existe uma inserção na realidade como acontecimento artístico-literário significa uma reelaboração valorativa do acontecimento e não uma negação de uma factualidade. Um novo mundo é construído tendo como base os valores que são evidenciados pelos elementos linguísticos retoricamente organizados. Na tentação há a veiculação de dois discursos que instauram uma polêmica que perpassa todo o Evangelho de Mateus. Temos a simulação de um evento polêmico.

A noção de evento polêmico, segunda hipótese proposta por Lucas Nascimento em sua tese de doutorado, já trabalhada acima, é o nosso ponto de partida, adotaremos essa noção aplicando-a ao evento da tentação, porém, não mais como um evento gerador de fatos que ocorre num dado lugar e espaço, mas, como uma reelaboração valorativa. A compreensão de que Mateus 4:1-11 é uma reformulação artístico-literária de um acontecimento leva-nos a propor uma distinção entre evento polêmico e evento polêmico literário. Sobral (2020) destaca que o conceito de evento perpassa todo o texto sobre a filosofia do ato e o define como “o

---

<sup>19</sup> Em nível de exemplo, cito duas obras organizadas pelo professor Paulo Augusto de Souza Nogueira: *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares* (2015) e *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais* (2012). Nessas obras, pesquisadores de renomadas instituições brasileiras nos apresentam diálogos entre os estudos de religião e estudos de linguagem como Semiótica, Análise do Discurso e Teoria Literária.

processo de irrupção de entidades, ou objetos, no plano histórico concreto (*geschichtlich*), como a presentificação, ou apresentação, dos seres à consciência viva, isto é, situada no concreto” (SOBRAL, 2020, p. 26). O evento é originador do atividade-tipo (produto) e do ato-atividade (processo). É essa perspectiva dialógica de evento que Nascimento (2018a) adota ao desenvolver a hipótese de um evento polêmico, um “ato abarcador, uma espécie de macro ato [...]” (NASCIMENTO, 2018a, p. 206).

Como exemplo, o autor apresenta o evento como “um ato que abarca todos os atos das atividades da vida de um homem, perfazendo-se no diálogo intenso que é a vida, cujos silêncios fundamentais do nascer e do morrer fazem parte da sua constituição” (NASCIMENTO, 2018a, p. 206). Nascimento (2019) realça o seu posicionamento ao ementar a noção de ato ético discutida por Bakhtin em *Para uma filosofia do ato responsável*. Bakhtin, como já dito, ocupa-se com a reflexão sobre a cisão entre o mundo da vida e o mundo teórico, consequência das perspectivas transcendental e idealista. O filósofo russo acredita que a unidade entre o mundo da vida e o mundo teórico está no *postupok*, ato-façonha de um sujeito que é único, responsivo e responsável. Assim, Bakhtin desenvolve uma caminhada em busca da unidade entre o sensível e o inteligível, universal e particular, o que remete ao conteúdo-sentido e ao sensível (NASCIMENTO, 2019, p. 9). Ainda amparando o seu posicionamento, Nascimento destaca uma posição epistemológica valiosa de Bakhtin. A unidade do ato origina-se da relação dialética entre o sensível e o inteligível. Logo “nem o inteligível, nem o sensível pode, separadamente, ser tomado como o todo, como o ato completo, uma vez que eles são apenas momentos distintos do ato” (NASCIMENTO, 2019, p. 9). Destaca então que podemos lidar com o ato a partir da descrição fenomenológica inspirada em Husserl. No entanto,

esse importante filósofo alemão estava ainda preso ao idealismo, mas Bakhtin (2010) prefere ir além e olhar para o aspecto concreto, por assim dizer, contextual e situacional da descrição do ato, o que remete a um sujeito situado, *hic et nunc*, no aqui no agora. Nesse mesmo sentido, uma análise dialógica da argumentação é uma descrição participante (NASCIMENTO, 2019, p. 9).

Nascimento constrói uma enraizada base para construir a noção de evento polêmico e mesmo possibilitando o desenvolvimento de vertentes da noção, o foco é em um evento polêmico que não possui um acabamento de gênero secundário, as três características postas pelo autor evidencia isso:

A noção de evento polêmico diz respeito a três características que devem ser observadas: primeira, há um encontro hostil de dois posicionamentos sobre um mesmo objeto, formante de uma polarização em dois campos discursivos antagônicos, resultado da manifestação de um ódio velado aos valores do outro; segunda característica, há uma maneira divergente entre os campos de hierarquizar os valores e posicionamentos em cada campo; terceira, há uma atualização de entidades geradas por outras polêmicas, passíveis de serem identificadas, porque há nelas um caráter



reciclável e migratório, fazendo com que seja possível observar certa memória polêmica a se atualizar e a contribuir na constituição dos sentidos e na perpetuação do dissenso (NASCIMENTO, 2018a, p. 206-207).

As três características surgem a partir de um caminho teórico-metodológico que visa à análise de um *corpus*. Uma análise bakhtiniana exige um olhar que não esteja limitado apenas a aplicações de conceitos. Bakhtin, por exemplo, desenvolve o conceito de polifonia ao analisar a obra de Dostoiévski, isto é, não houve o desenvolvimento conceitual *a priori* para que fosse aplicado a um *corpus* a ser analisado. O *corpus* aqui selecionado exige um olhar diferente, visto que é um novo mundo sendo criado a partir de bases históricas. Assim será proposto a noção de evento polêmico literário que pode ser entendido como a simulação de uma polêmica em que discursos são veiculados por personagens representantes de posicionamentos antagônicos em um dado *cronotopo*.

Seguindo as reflexões bakhtinianas em que uma unidade textual, ou uma obra como um todo podem ser consideradas enunciados, adotaremos a narrativa da tentação como enunciado e o autor-criador como sujeito do discurso.

Bakhtin destaca que a alternância dos sujeitos do discurso e a *conclusibilidade* são duas peculiaridades constitutivas do enunciado. A alternância dos sujeitos do discurso, de acordo ao filósofo russo, emoldura o enunciado e o diferencia dos enunciados a ele vinculado e a *conclusibilidade* do enunciado “é uma espécie de aspecto interno da alternância dos sujeitos do discurso” (BAKHTIN, 2016, p. 35).

O filósofo afirma que essa alternância pode ocorrer porque o falante (autor) disse (escreveu) tudo o que quis dizer em um dado momento. Um critério de *conclusibilidade* é a possibilidade de responder a ele. Logo, é coerente adotar a alternância de sujeitos e a *conclusibilidade* como critérios de delimitação e análise do evento polêmico literário. Propomos ainda um terceiro critério, os atos polêmicos.

Os atos polêmicos são “os acordos, os argumentos, as estratégias argumentativas e os posicionamentos mobilizadas no processo argumentativo imantados pelo evento polêmico” (NASCIMENTO, 2018a, p. 209). Nascimento destaca que o evento polêmico é constituído de atos polêmicos. Os sujeitos partícipes do evento polêmico materializam os atos polêmicos visando argumentar em torno de um posicionamento central. Cabe ressaltar que, segundo o autor, o próprio posicionamento é um ato polêmico.

Ao considerarmos o acontecimento inserido na realidade como um acontecimento artístico-literário, já não é possível falarmos do posicionamento de entidades no plano histórico, mas, do recorte valorativo do autor-criador. A criação e acabamento de um evento polêmico

literário já são em si um ato polêmico e os elementos presentes nesse evento estético, tais como, os argumentos levantados pelas personagens, as palavras selecionadas e as estratégias retóricas são atos polêmicos literários que constituem o ato polêmico da criação literária. Os atos polêmicos literários surgem, pois não se trata dos enunciados dos sujeitos argumentantes, mas das estratégias do autor-criador na construção do mundo axiológico, mundo esse que tomaremos como enunciado. É possível a identificação da tentação de Jesus em Mateus 4:1-11 como um evento polêmico literário, pois há alternância de sujeitos do discurso, conclusibilidade que nos permite uma compreensão responsiva e atos polêmicos.

O autor-criador tem papel imprescindível nesse processo. O evento polêmico literário é uma reformulação valorativa, ou seja, a inserção estética de um acontecimento na realidade. Logo, esse processo é responsabilidade do autor-criador, ele é o construtor e guia desse evento estético. Essa reformulação é o que se pode chamar de gênero secundário e o autor-criador torna-se uma ponte entre o gênero primário e secundário. Cabe destacar que Bakhtin afirma que os gêneros secundários “surgem nas condições de um convívio cultural mais complexo e relativamente muito desenvolvido e organizado” (BAKHTIN, 2016, p. 15). Nesse processo, diversos gêneros primários são incorporados e reelaborados perdendo assim, o contato com a realidade imediata. Agora eles compõem um novo mundo, mundo axiologicamente construído pelo autor-criador.

Muitas são as discussões sobre a autoria do Evangelho de Mateus. No entanto, as discussões baseiam-se na busca pelo autor-pessoa. Bakhtin já advertira sobre a confusão entre os elementos autor-criador e autor-pessoa. O autor-criador é um elemento da obra, já o autor-pessoa é um elemento do acontecimento ético e social da vida (BAKHTIN, 2011, p. 9). Sendo assim, a exegese e a hermenêutica (bíblica), como já supracitado, perdem em potência de análise quando focam na busca de um autor-pessoa que não se constitui como elemento da obra, principalmente quando estamos diante de uma materialidade de dois mil anos.

Carlos Alberto Faraco ao falar sobre o autor-criador, afirma que esse elemento “é, para Bakhtin, um constituinte do objeto estético (um elemento imanente ao todo artístico) – mais precisamente, aquele constituinte que dá forma ao objeto estético, o pivô que sustenta a unidade do todo esteticamente consumado” (FARACO, 2020, p. 37). O autor-criador figura o objeto estético tendo como base os valores que por ele são amados. Diante do ensejo, reafirmamos que ao pensarmos o autor-criador como aquele que dá forma ao objeto estético, é possível tomarmos esse elemento como um tipo de ponte entre os gêneros secundários e primários.

É o autor-criador que insere e reelabora os gêneros primários e reintegra-os à realidade como acontecimento artístico-literário. Há, nessa relação entre criador e criação, uma

característica fundamental que perpassa toda construção de sentido no mundo a ser construído. Bakhtin destaca que o que é acontecimento e tem significado é a relação entre o autor e o herói e elucida que:

deste modo se define a posição do autor, portador do ato da visão artística e da criação no acontecimento do existir, único ponto que, em linhas gerais, qualquer criação pode ser ponderável em termos sérios, significativos e responsáveis. O autor ocupa uma posição responsável no acontecimento do existir, opera com elementos desse acontecimento e por isso a sua obra é também um momento desse acontecimento (BAKHTIN, 2011, p. 175-176).

É a partir dessa relação, fundamentada axiologicamente, que os elementos que orbitam o autor e o herói são selecionados e organizados construindo, no mundo e no tempo literário, uma jornada. Sobre essa relação, dando destaque ao autor-criador, Faraco destaca que:

Ele é entendido fundamentalmente como uma posição estético-formal cuja característica básica está em materializar certa relação axiológica com o herói e seu mundo: ele os olha com simpatia ou antipatia, distância ou proximidade, reverência ou crítica, gravidade ou deboche, aplauso ou sarcasmo, alegria ou amargura, generosidade ou crueldade, júbilo ou melancolia, e assim por diante (FARACO, 2020 p. 38).

O autor-criador do Evangelho de Mateus materializa uma relação axiológica com o seu herói, Jesus é realçada já no primeiro versículo do nosso *corpus*. O autor-criador guia o olhar do leitor direcionando-o a dois aspectos do seu herói: a sua natureza e a sua autoridade. Esses aspectos são considerados fundamentais, pelo autor-criador, na construção do discurso presente no evento polêmico literário da tentação.

A preposição *ὕπὸ* (debaixo) indica duas particularidades importantes. Primeiro, a preposição *ὕπὸ* no genitivo indica o agente da passiva. O sujeito da oração sofre a ação que neste caso é praticada pelo Espírito, a ação de ser levado ao deserto. Segundo, e não menos importante, a preposição no sentido figurado, aponta para uma autoridade. Jesus possui autoridade por estar *ὕπὸ* (debaixo) do Espírito e por isso interpreta a *Torá* (Lei) corretamente, diferente do seu oponente, o *διάβολος* (diabo), que a distorce.

Logo, o autor-criador apresenta o seu herói como um ser divino e com autoridade, marcando o seu posicionamento não só diante dos debates que orbitavam a interpretação da *Torá*, mas também dos conflitos entre as comunidades cristãs do primeiro século. A forma como o autor-criador olha para o seu herói, guia o leitor em sua empreitada no mundo axiologicamente criado. O posicionamento assumido por ele, posicionamento valorativo, segundo Faraco (2020), o entrega a força necessária para construir o todo. Esse todo, que pensado a partir do *corpus* aqui analisado, será chamado de evento polêmico literário. Essa

força é o ponto de partida da criação não só do herói, mas, do mundo que o cerca e, dessa forma, o acabamento estético de ambos.

A composição e a linguagem adotada pelo autor-criador são resultadas do posicionamento axiológico. Ao escolher determinados conectivos como *ὕπὸ*, o autor-criador não só deixa a sua marca linguística no objeto estético como, e principalmente, deixa a sua marca valorativa e a sua visão sobre o herói e o mundo a ser construído.

Não se trata de um embate realidade *versus* ficção, mas uma retroalimentação que sustenta ambos os mundos. Os mundos criados pelos autores bíblicos não anulam os traços históricos dos relatos, mas, atestam os valores e o olhar socialmente posicionado do autor-criador que é um elemento que funciona como uma espécie de representante da comunidade em ele está inserido. Ainda ao falar sobre o ato artístico, Faraco destaca que:

no ato artístico especificamente, a realidade vivida (já em si atravessada por diferentes valorações sociais porque a vida se dá num complexo caldo axiológico) é transposta para um outro plano axiológico (o plano da obra): o ato estético opera sobre sistemas de valores e cria novos sistemas de valores. No ato artístico, aspectos do plano da vida são destacados (isolados) de sua eventicidade, são organizados de um modo novo, subordinados a uma unidade, condensados numa imagem autocontida e acabada. E é o autor-criador – materializado como certa posição axiológica frente a uma certa realidade vivida e valorada – que realiza essa transposição de um plano de valores para outro plano de valores, organizando um novo mundo por assim dizer) e sustentado essa nova unidade (FARACO, 2020, p. 39).

O evento está diretamente ligado ao plano histórico concreto e não é possível falar de um evento desconsiderando esse fundamental fator. No entanto, o objeto estético é fruto de um processo de transposição e refração (FARACO, 2020) da vida para a arte. Não só o objeto estético é uma refração, mas, a posição do autor também:

O autor-criador é [...] uma posição refratada e refratante. Refratada porque se trata de uma posição axiológica conforme recortada pelo viés valorativo do autor-pessoa; e refratante porque é a partir dela que se recorta e se reordena esteticamente os eventos da vida (FARACO, 2020, p. 39).

A tentação é uma reordenação que visa não apenas responder às questões levantadas comunitariamente, mas traz à tona uma polêmica que é evidenciada e interpretada. Assim, o messianismo judaico é ressignificado, apresentando uma nova concepção de vida, e consequentemente de esperança.

### 3 A TENTAÇÃO DE JESUS E A MEMÓRIA DISCURSIVA

#### 3.1 A memória discursiva

De fato, a memória discursiva é de suma importância na construção da narrativa da tentação e o efeito de sentido gerado na comunidade mateana. Os enunciados ali empregados e termos como pão e deserto fazem sentido, pois a memória está sendo articulada e assim, os sentidos são atualizados. Para este trabalho, tão importante quanto discutir os sentidos ali presentes, é analisar a seletividade valorativa, ainda que não exaustivamente.

Destacamos, primeiramente, o que diz Paveau (2013a): “a memória discursiva é uma função situada, que depende de inúmeros parâmetros, como a cultura, a idade, o gênero, a posição social, o coeficiente de alfabetização, a experiência, etc.” (p. 140). A autora elucida sobre a questão da memória legítima. Paveau “corrige” uma rota, a ideia de que existe uma memória legítima que geralmente é vista como a memória “dos detentores da cultura legítima”. Assim, a autora explica que os grupos têm memórias diferentes e essas diferenças causam um estranhamento em todos nós. As situações, aparentemente, são o que autora chama de “vieses” da memória, porém, ela chama a atenção do leitor para o fato de que esses “vieses”, na verdade, “são constitutivos do que todos nós somos, com nossos conhecimentos compartilhados que nunca são inteiramente os mesmos nem tampouco são inteiramente outros” (p. 141).

Logo, temos uma questão importante ao analisarmos os textos originados nas primeiras comunidades cristãs, principalmente os canônicos, pois, influenciaram e influenciam cristãos até hoje. Os Evangelhos canônicos não são “vieses” da memória discursiva dos primeiros cristãos, mas são resultados de conhecimentos compartilhados que não são totalmente os mesmos e nem totalmente outros. Lucas atribui sentido a tentação a partir da memória da comunidade tal como faz Mateus. Porém, a seletividade, os elementos de acabamento, são estratégias do autor-criador para alcançar o seu auditório diante de um problema específico.

Os elementos de acabamento aproximam-se da noção de memória semântica. Paveau (2013b) salienta que

É principalmente a memória semântica que interessa em análise do discurso na medida em que é ela que registra o que dá sentido às palavras e expressões. Ela contém, pois, saberes sobre a significação das palavras e conhecimentos sobre o mundo (históricos, geográficos, sociais, etc.) (p. 98).

A memória semântica está diretamente ligada aos conhecimentos. O deserto não representa para uma pessoa brasileira do século XXI a mesma coisa que representava para um judeu do século I. Deserto, para além das questões místicas, representava isolamento após a saída de anos de escravidão. O conhecimento desses eventos era necessário para o povo judeu,

pois implicava em um posicionamento que não refletisse os erros do passado. Em Mateus, por exemplo, o autor-criador mostra, via memória discursiva, que os erros estavam sendo repetidos pelo povo e Jesus é transformado no exemplo de ética e retidão a ser seguido.

Cabe apontar que no nosso *corpus* não encontramos o que Nascimento (2020, p. 12) chamou de “arena semântica”, pois, não há um conflito pelo sentido da palavra deserto, por exemplo. Da mesma forma, não há uma “incompreensão semântica” do adversário, visto que, o evento é construído literariamente e o sujeito do discurso é o autor. Destacamos a questão sobre a “arena semântica” e a “incompreensão semântica” buscando coerência metodológica. Na proposta de uma análise dialógica da argumentação feita por Nascimento (2018a), de fato, analisar as disputas pelo sentido do termo homofobia, isto é, as mudanças que ocorreram ao longo do tempo e os sentidos atribuídos por cada grupo no evento polêmico analisado eram de suma importância. Porém, em nosso *corpus*, as disputas não orbitam um termo específico e o jogo não é estabelecido dessa forma. A memória torna-se importante, pois grandes eventos narrados na Bíblia Hebraica são retomados, como, por exemplo, a criação, o êxodo e a caminhada no deserto.

Voltando à questão da seletividade, é importante entendermos como ela funciona na tentação em Mateus e como ela está diretamente ligada à memória. Giacomelli e Sobral discutem sobre a relação entre memória e seletividade no já citado artigo *Memória, imprecisões, sentidos: em torno da proposta bakhtiniana de estudos da linguagem* (2018). Os autores destacam que para Bakhtin a enunciação/discurso é um processo em que a rememoração é inerente. Quem diz, pode estar respondendo a alguém, assim como, pode estar projetando possíveis problemas em sua fala e assim, antecipa as respostas. Existe então um processo de rememoração e projeção, retomadas e antecipações que ajudam na construção do discurso. Porém, esse processo, destaca os autores, é impreciso, pois “dependem da posição valorativa do sujeito, que não é fixa” logo, “memória supõe esquecimento, ou seja, seletividade, valoração, e estas dependem da situação específica de enunciação, sendo, pois, constitutivamente imprecisas” (2018, p. 399). Nesse aspecto a memória coletiva ganha importância.

A vida de Jesus foi reconstruída a partir de uma organização da memória coletiva. Paveau (2013b) realça que se deve a noção de memória coletiva ao filósofo M. Halbwachs. Porém, ela chama a atenção do leitor para o fato de que o interesse por essa noção na Análise do Discurso deve-se à dimensão construtivista do conceito: “com efeito, para M. Halbwachs, a memória coletiva é reconstrução do passado com o propósito de organizar o presente e não restituição da identidade de um passado conservado”, assim, “a memória do discurso constrói o passado ao mesmo tempo que ela o restitui, pois, toda a restituição é reconstrução” (p. 93).

Logo, é possível afirmar que os evangelistas reconstróem o passado, ainda que recente, via memória.

Nessa memória coletiva judaica encontramos não apenas eventos da vida de Jesus, mas, eventos da história de Israel. Esses eventos em muitas narrativas quase que se misturam como é o caso da tentação, narrativa na qual um discurso é construído apresentando Jesus como uma espécie de novo Israel. Giacomelli e Sobral (2018) destacam que o rememorado é resultado de valorização. Aqui temos algo muito importante. As discussões sobre a autoria dos Evangelhos, cartas paulinas ou o Apocalipse, por exemplo, tornam-se irrelevantes diante dessa afirmação. Primeiro, para Bakhtin, como já citado, só podemos encontrar na obra o autor-criador. Segundo, ainda que fosse possível encontrarmos o autor-pessoa e esse autor fosse o discípulo chamado Mateus, viver o rememorado e lembrar são duas coisas distintas, pois envolve uma mudança valorativa. O autor-criador lembra valorativamente, de acordo a necessidade da comunidade:

Só as circunstâncias de cada evento individual de recordação nos dirão que valorização envolve o evento rememorado. O momento no tempo e o momento do sujeito, bem como seu lugar e os interlocutores envolvidos, constroem valorizações distintas do mesmo evento (GIACOMELLI; SOBRAL, 2018, p. 407).

O evento narrado não pode ser confundido com o evento da lembrança. A valorização está ligada ao evento da lembrança, onde encontramos o posicionamento axiológico do autor-criador, assim como, os seus objetivos quanto ao seu auditório/comunidade. O momento no tempo e o lugar do sujeito, uma espécie de “*cronotopo* da lembrança”, é o momento em que os sentidos são atualizados e as estratégias são materializadas via discurso. A memória ganha um tratamento estético e o esquecimento também ganha destaque, como destacam Giacomelli e Sobral (2018), “memória e esquecimento se manifestam discursivamente nesse nosso mundo humano” (p. 407).

É nesse processo que o gênero também ganha destaque. Giacomelli e Sobral salientam que um aspecto pouco explorado nas pesquisas é o fato de que Bakhtin aborda os gêneros como uma forma estruturante da memória discursiva. Ao ouvirmos/lermos, pressentimos o gênero que está sendo mobilizado pelo outro. Não à toa, Bakhtin afirma que os gêneros são tipos relativamente estáveis de enunciados. Essa estabilidade relativa pode ser vista como a materialização da memória. A relação gênero/memória ganha relevância, pois, “a memória de gênero tem grande importância para a vida simbólico-discursiva dos sujeitos em sociedade” (GIACOMELLI; SOBRAL, p. 417).

Em suma, a rememoração envolve seletividade e valoração que são sempre dependentes de uma situação enunciativa. À luz de Bakhtin, como já destacamos, a obra ou uma unidade dentro da obra são enunciados. Assim, a escrita é a enunciação, processo de rememoração que articula uma memória coletiva, histórica e semântica, que visa responder a um outro e/ou antecipar possíveis problemas. O autor-criador em Mateus articula habilmente essa memória, o que mostra que se trata de um profundo conhecedor da tradição judaica, mas, que possui um posicionamento (valores) proto-cristão, pois a articulação materializada na tentação apresenta Jesus como o herói que está sendo provado e assim, sua verdadeira identidade será revelada.

### 3.1.1 O Evangelho de Mateus: uma aproximação retórico-literária

Existe um intenso debate sobre a Bíblia. Para alguns a Bíblia é mais do que um livro sobre religião, mas a revelação de Deus para os homens. Para outros, a Bíblia é um livro que contém construções teológicas (ou impressões teológicas) materializadas ao longo do tempo, o que justificaria, por exemplo, a significativa mudança do olhar bíblico para a história não só do povo judeu, mas da humanidade.

No entanto, ainda há uma forte rejeição por parte de alguns grupos cristãos, quanto à abordagem literária da Bíblia. Parece haver dificuldade para analisar Deus como personagem. O olhar primordialmente teológico pode aparecer como o grande responsável por esse problema. Primeiro, nas comunidades cristãs, origem de muitos teólogos, Deus é sujeito do discurso, logo, ele não está no campo do enunciado, ele é o enunciator. Sendo assim, nas narrativas encontradas no Antigo Testamento (AT) e no Novo Testamento (NT), sejam elas em livros proféticos ou os chamados livros históricos como é o caso do livro dos Reis<sup>20</sup> e Atos, o autor (ou narrador) não empresta a voz ao personagem Deus, mas, é o próprio Deus falando através dele. O autor é a boca de Deus.

Segundo, ainda para esse grupo, olhar para Deus como um personagem literário é rebaixá-lo à criatura, ou seja, é uma inversão de papéis. Obviamente, esse posicionamento demasiadamente teológico desconsidera completamente o funcionamento do texto, seja ele religioso ou não.

Magalhães (2012) destaca que a Bíblia é um incômodo a teólogos e críticos da literatura:

Aos primeiros por conta da impossibilidade da Bíblia se prestar a um uso infundável de teologia sistemática que tudo harmoniza e conceitua. Sim, a Bíblia só fragilmente serve a estes usos sistemáticos, justamente por conta da força, intensidade e possibilidade de suas narrativas. Por outro lado, a Bíblia tampouco se presta a uma crítica literária que se mostre incompetente para lidar com a religião (MAGALHÃES, 2012, p. 135).

<sup>20</sup> Dividido em duas partes: 1Rs e 2Rs.



O autor complementa afirmando que a Bíblia é um caso *sui generis*, ela exige o cuidado analítico não só com o literário, mas com o religioso. Percebe-se então que lidar com a Bíblia é considerar os seus aspectos literários sem, no entanto, reprimir os conteúdos que ali estão.

Em sua obra *Deus no espelho das palavras*, Magalhães ainda apresenta um significativo obstáculo para a compreensão da Bíblia como literatura: “[...] a Bíblia foi vista, por alguns, como livro da instituição religiosa, e não como livro da cultura e de processos civilizatórios complexos” (MAGALHÃES, 2009, p. 130). O posicionamento de alguns no campo da teologia, que segundo Magalhães (2009) se consideram guardiões da Bíblia como livro sagrado e inspirado, e no campo da crítica literária, gera uma espécie de enclausuramento do texto bíblico em relação à cultura. Enclausuramento, pois sendo a Bíblia um livro da instituição religiosa, a religião torna-se o seu único e possível refúgio, ou seja, fora da religião não poderia haver leitura dos textos bíblicos.

De um lado nega-se os aspectos retórico-literários da Bíblia por considerar demasiadamente os aspectos teológicos, de outro nega-se a influência da Bíblia no desenvolvimento da sociedade e, nesse caso, da literatura Ocidental. Assim, Magalhães salienta que:

Normalmente, pessoas que lêem a Bíblia somente com a visão teológica ou de suas confissões não se permitem reconhecer a variedade existente no texto bíblico. Priorizam o olhar doutrinário e unívoco, não a polissemia e oscilação das personagens e das tramas. Assim como há críticos literários que preferem evitar o tema da religião, como se isso significasse a perda ou o comprometimento da obra literária. (MAGALHÃES, 2009, p. 131).

É importante ressaltar que o autor afirma que “não é possível nem desejável estabelecer uma diferença abissal entre o que é teológico e o que é literário na Bíblia, pois os âmbitos se confundem, interagem de forma densa e complexa” (MAGALHÃES, 2009, p. 132).

Essa literatura, mergulhada na teologia, está dividida em duas grandes partes: Antigo Testamento e Novo Testamento. Na tradição protestante o Antigo Testamento, nome dado pelos cristãos à Bíblia Hebraica, é um conjunto de 39 livros que narram a história de Israel e preservam as teologias que ao longo da história do povo judeu foi se desenvolvendo. Já o Novo Testamento, é um conjunto de 27 livros que evidenciam os posicionamentos e as teologias de parte dos primeiros grupos cristãos dos primeiros séculos da nossa era, sendo que, os textos orbitam a figura de Jesus.

Kurt e Barbara Aland enfatizam que os 27 livros do Novo Testamento são unidades completas em si mesmas (ALAND; ALAND, 2013). Logo, os Evangelhos, Atos, as cartas e o

Apocalipse de João são livros que foram escritos individualmente, ainda que haja alusões e interpretações de outros textos, inclusive canônicos. O processo de coleção e seleção dos livros canônicos do NT foi longa e complexa. McDonald, em seu estudo sobre a origem da Bíblia, propõe uma importante distinção entre Escritura e cânone:

Os conceitos de “Escritura” e de “cânone” bíblico sobrepõem-se consideravelmente, no sentido de que ambos implicam Escrituras sagradas autorizadas, mas não são exatamente a mesma coisa. Pelo fato de um “cânone bíblico” assemelhar-se a uma Escritura sagrada, na medida em que é um guia normativo para comunidades religiosas, os especialistas bíblicos frequentemente os confundem. Uma Escritura, especificamente, tem relação com a condição divina de um livro escrito, enquanto um cânone de Escrituras é uma coleção *fixa* de escritos sagrados que define a fé e a identidade de comunidades religiosas. Nesse sentido, enquanto toda Escritura tem certa autoridade divina, um cânone bíblico é uma *coleção* fixa de Escrituras de inspiração divina que constitui a autoridade definidora plena para um corpo religioso (MCDONALD, 2013, p. 20).

Assim, consideraremos o Evangelho de Mateus como um livro inserido em uma coleção fixa, pois assim ele chegou até nós, porém, não o abordaremos como uma Escritura. Isso porque o Evangelho surge como uma resposta a comunidade que ainda não tinha uma visão de sacralidade dos textos do Novo Testamento, mas apenas da Bíblia Hebraica.

Sendo Mateus uma resposta à comunidade, a visão de que o Evangelho de Mateus tem como objetivo central apresentar Jesus historicamente, transmitir informações ou evangelizar, torna-se inviável. Warren Carter (2007) mostrou a inconsistência desses posicionamentos. Da mesma forma a visão de que o Evangelho de Mateus pode ter sido uma espécie de material litúrgico não se sustenta, pois, não há evidências suficientes sobre o funcionamento do culto e da sinagoga no tempo dos primeiros cristãos (CARTER, 2007; LEONEL, 2006). Na exegese, existe um forte debate sobre as características dos Evangelhos e a delimitação do gênero. Alguns sustentam o posicionamento de que os Evangelhos seriam um catado de gêneros e subgêneros da antiguidade e os cristãos teriam inventado um novo gênero literário. Quanto a isso, Leonel (2006) destaca que:

É necessário ressaltar que o critério pelo qual os métodos avaliam o processo de produção dos textos influencia suas conclusões a respeito do gênero literário a que eles pertencem. A definição dos evangelhos como literatura própria do cristianismo nascente sem conexões com outras formas literárias parece ser uma consequência lógica do diminuto papel atribuído nesse processo aos escritores, segundo os proponentes de tais métodos. Para eles, as discrepâncias, os problemas históricos e outras dificuldades com os textos são atribuídos à inabilidade dos evangelistas que, como coletores de tradições, foram incapazes de compor um texto coeso. Tal abordagem concebia os evangelhos como uma colcha de retalhos composta por diversos fragmentos textuais de procedências as mais variadas. Na realidade, eles eram tidos como baixa literatura, longe de qualquer comparação com os escritos da cultura literária da época (p. 100-101).

Quanto aos métodos aos quais o autor se refere, métodos que de certa forma diminuem os escritores, podemos destacar a “crítica das formas” de Rudolf Bultmann. Esses métodos não apenas diminuem os escritores, mas, principalmente, desconsideram que o texto, ainda que histórico, não é um reflexo da realidade. Desconsidera que a produção dos Evangelhos foi um processo que envolveu escolhas, posicionamentos e valores que visava os leitores e operam estratégias retóricas.

No *Tratado*, os autores destacam a importância dessas estratégias. Primeiramente, Perelman e Olbrechts-Tyteca salientam que a argumentação visa à adesão dos espíritos e para isso é necessária uma linguagem em comum e uma técnica que torne a comunicação possível (2014, p. 16-17). O “apreço pela adesão do interlocutor, pelo seu consentimento, pela sua participação mental<sup>21</sup>” torna-se imprescindível, pois, só assim a argumentação será eficiente. O orador deve preocupar-se com o seu auditório, assim como ser relevante para o mesmo, de modo que o seu discurso seja necessário. Algumas condições prévias podem facilitar o contato entre os espíritos:

Fazer parte de um mesmo meio, conviver, manter relações sociais, tudo isso facilita a realização das condições prévias para o contato dos espíritos. As discussões frívolas e sem interesse aparente nem sempre são desprovidas de importância, por contribuírem para o bom funcionamento de um mecanismo social indispensável (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p 19).

Quando se fala em comunidade, por exemplo, tais condições são essenciais. Os evangelistas, que viviam em comunidade, tinham as condições necessárias para o contato entre os espíritos, pois, conhecia bem as suas comunidades. Os autores do *Tratado* salientam que o contato com o auditório concerne às condições prévias de argumentação, mas, também delinea todo o desenvolvimento dela. No *Tratado*, o auditório é definido como “o conjunto daqueles que o orador quer influenciar” (p. 22). Os autores ainda destacam que o orador pensa de forma mais ou menos conscientes nos sujeitos que quer persuadir, sujeitos esses que constituem o auditório. Amossy (2018, p. 52) realça a expressão “mais ou menos consciente”. Mesmo que considere os sujeitos aos quais o seu texto/fala se dirige, isso não ocorre de maneira calculada e consciente, necessariamente.

O processo argumentativo é intrinsecamente dialógico, ou seja, não há a necessidade de uma intervenção concreta do auditório. A construção do discurso argumentativo pressupõe sempre uma resposta, o que não significa uma consciência, ou um auditório concreto. No entanto, os autores do *Tratado* não excluem a realidade, isso é, não se trata de um auditório

---

<sup>21</sup> OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 18).

“imaginário”, ao contrário, é necessário, na argumentação, “conceber o auditório presumido tão próximo quanto possível da realidade”, porque “o conhecimento daqueles que se pretende conquistar é, pois, uma condição prévia de qualquer argumentação” (p.23). É possível afirmar que no discurso do orador encontramos o auditório e isso é de extrema importância:

Por isso a cultura própria de cada auditório transparece através dos discursos que lhe são destinados, de tal maneira que é, em larga medida, desses próprios discursos que nos julgamos autorizados a tirar alguma informação a respeito das civilizações passadas (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 23).

Considerando os Evangelhos, é adequado pensarmos que no discurso dos evangelistas encontramos a comunidade. Esse discurso argumentativo que visa persuadir precisa ser fincado na *doxa*, pois “adaptar-se ao auditório é, antes de mais nada, levar em conta sua *doxa*” (AMOSSY, 2018, p. 54-55). Ou seja, os valores e as crenças dos indivíduos que serão persuadidos precisam ser considerados. À luz da *análise dialógica da argumentação*, esse ponto ganha uma abordagem bakhtiniana. Aquele que argumenta precisa fazer um movimento de empatia:

Eu devo entrar em empatia com esse outro indivíduo, ver axiologicamente o mundo de dentro dele tal qual ele o vê, colocar-me no lugar dele e, depois de ter retornado ao meu lugar, completar o horizonte dele com o excedente de visão que desse meu lugar se descortina fora dele, convertê-lo, criar para ele um ambiente concludente a partir desse excedente da minha visão, do meu conhecimento, da minha vontade e do meu sentimento (BAKHTIN, 2011, p. 23).

Esse movimento de empatia origina um ato ético:

A situação vital do sofredor, efetivamente vivenciada de dentro, pode me motivar para um ato ético: para a ajuda, a consolação, uma reflexão cognitiva, mas de qualquer modo a compenetração deve ser seguida de um retorno a mim mesmo, ao meu lugar fora do sofredor, e só deste lugar o material da compenetração pode ser assimilado em termos éticos, cognitivos ou estéticos; se não houvesse esse retorno, ocorreria o fenômeno patológico do vivenciamento do sofrimento alheio como meu próprio sofrimento, da contaminação pelo sofrimento alheio, e só (BAKHTIN, 2011, p. 24).

Assim, o sujeito que argumenta precisa não apenas conhecer os valores do outro, mas, entrar em seu mundo, olhar com o seu olhar e retornar a si mesmo, para que assim, uma estratégia argumentativa, com fins persuasivos, possa ser traçada. Diante dos problemas que a comunidade de Mateus enfrentava, o discurso materializado na obra e especificamente na tentação, indica que o autor-criador fez esse movimento de empatia que resultou em um ato ético.

Leonel não desconsidera que os Evangelhos podem nos apresentar a realidade social da época, porém, destaca que eles descrevem o mundo ideologicamente com a intenção de convencer os leitores, levá-los a aceitarem os valores ali materializados (p. 109). O autor ainda

ênfatiza que as metodologias que cercam o Evangelho de Mateus impedem o desenvolvimento de uma análise literária e retórica profícua, sendo assim:

Atribuir a Mateus o designativo “evangelho”, tido como literatura própria do cristianismo que propõe manifestar o querigma de Jesus Cristo, entendido como a proclamação da vida e experiências das comunidades cristãs nascentes com o ressurreto, expressas em um texto formado por fragmentos com frágeis conexões, é insuficiente para definir os propósitos do gênero literário utilizado pelo escritor do evangelho (LEONEL, 2006, p. 110).

O autor, ao considerar que o Evangelho centraliza a personagem Jesus, fazendo com que elementos como cenário e personagens o orbitem, aproxima o Evangelho de Mateus à biografia. Porém, destaca que não se trata de uma aproximação de uma biografia no estilo moderno, mas, uma biografia que está diretamente ligada ao contexto em que o Evangelho foi produzido. Considerando o helenismo presente no Evangelho de Mateus, “o que se propõe é que, no contexto helenista, o autor do Evangelho comunicou-se com seus leitores mediante uma forma conhecida na época: a biografia greco-romana” (2006, p. 124). O autor elenca algumas características da biografia greco-romana nas quais destacaremos duas: o biografado era uma figura notória; a seletividade (2006, p. 136). Sendo o biografado uma figura notória, a ênfase era na essência da pessoa, ou seja, não havia um foco apenas em contextos políticos. Destacamos que o foco na essência do biografado pode ser vista como uma estratégia de aproximação com os leitores, logo, temos um elemento retórico. A seletividade, segunda característica, realçava o caráter da pessoa, isto é, apresentar o indivíduo como alguém ético. Mais uma vez o elemento retórico está presente, pois a seletividade não estava ligada a questões historiográficas, os dados escolhidos contribuía para o convencimento dos leitores.

Frank Kermode caminha na mesma direção ao dissertar sobre as diferenças entre os Evangelhos:

As diferenças sem dúvida emergem, em parte, de variações no material tradicional disponível e das necessidades das comunidades para as quais cada um dos evangelistas escrevia. Mas é igualmente certo que cada um deles viu o material básico de modo diferente, trabalhou-o de modo diferente e imprimiu nele um método literário e um talento específicos (1997, p. 418).

Esse modo de trabalhar que é evidenciado, por exemplo, por uso de determinadas preposições ou o emprego de verbos distintos, pode ser visto como elementos de acabamento. Assim é possível alcançarmos o autor. Kermode considera as dificuldades que possivelmente os autores dos Evangelhos enfrentaram, principalmente quanto às narrativas dos primeiros anos de Jesus e ainda destaca que nenhum deles superou essas dificuldades. Porém, o autor não as vê como um problema para os leitores, visto que, as necessidades da comunidade norteavam o

modo de trabalhar os relatos. Sobre Mateus, especificamente, para este estudo é fundamental dois pontos destacados por Kermode: a lógica de sua imaginação e sua retórica de excesso.

A lógica de imaginação de Mateus está ligada à sua relação com a Bíblia Hebraica. Kermode salienta que Mateus “concede ao texto antigo sua santidade e sua força perpétua, mas sempre supondo que em um sentido importante ele não é completo em si mesmo” (1997, p. 418). Ou seja, o que é antecipado na Bíblia Hebraica se cumpre nos novos eventos em Jesus. O autor afirma que a relação é tipológica, mesmo sendo completa, a Bíblia Hebraica necessitava de complemento, ou seja, os relatos ganham uma dimensão nova e um cumprimento. Kermode ainda destaca que a tipologia não é uma invenção cristã, mas uma derivação do pensamento judaico, refletindo modos retóricos judaicos antigos. A evidente relação entre Mateus e a Bíblia Hebraica sinaliza o cumprimento das profecias dos livros proféticos em Jesus e o coloca como o verdadeiro intérprete das Escrituras.

Já a retórica do excesso, segundo Kermode, é uma característica do Evangelho de Mateus, pois “o excesso é constantemente exigido” (1997, p. 421). Esse excesso aponta para as palavras e para a ética. O Jesus de Mateus exige que amemos não apenas o nosso próximo, mas, ao nosso inimigo e dar esmolas secretamente para que o excesso do doador ostensivo seja ultrapassado. No Sermão da Montanha, os abençoados são os pobres, fracos, perseguidos, ultrajados. Para entrar no Reino de Deus é necessário ultrapassar a retidão dos fariseus. Logo, destaca Kermode, tudo é em excesso, ainda que paradoxalmente. O paradoxal está ligado à lógica do Reino de Deus proposto por Mateus. Por exemplo, é exigido no Evangelho que a reza seja feita em segredo, ultrapassando assim, o exibicionismo público do hipócrita, logo, destaca Kermode, “rezar em linguagem simples é um tipo de excesso retórico paradoxal, uma vez que a simplicidade requer a supressão engenhosa de toda a persuasão rebuscada” (p. 421).

As palavras em Mateus são fortes e as exigências também. Essa exigência, que aponta para a necessidade de uma ética cristã, é evidenciada, principalmente, nos debates entre Jesus e os fariseus. Guy Bonneau (2003) apresenta duas categorias principais de antagonismo em Mateus. A segunda, que não será foco neste trabalho, é o antagonismo interno. Ou seja, a comunidade não cresce harmoniosamente, mas, passa por uma crise em que pessoas com opiniões distintas se confrontam. A primeira, que julgamos importante para este trabalho, é o antagonismo externo. Mateus luta contra adversários externos, ou seja, judeus, fariseus, impondo uma nova compreensão da fé judaica à luz de Jesus e assim, “uma profunda rivalidade se estabelece entre os dois grupos e conduz uma violenta polêmica, até mesmo uma perseguição” (p. 181). A retórica mateana é polêmica. Pensar a retórica mateana como uma

retórica polêmica, não anula o que Kermode chamou de retórica de excesso, pois, o excesso proposto por Mateus, está no âmago da polêmica.

Élian Cuvillier (2008) atribui ao autor do Evangelho de Mateus o título de polemista. Indo além, o autor afirma que em Mateus encontramos um “polemista virulento, sendo que, é contrário aos oficiais da religião judaica e às vezes contrário ao próprio povo judeu” (p. 69). O estudo desenvolvido por ele é exegetico, por isso não entraremos nos pormenores, no entanto, destacamos que apresentar o autor de Mateus como um polemista é uma proposta feliz e consistente. Logo, temos o Evangelho de Mateus, uma biografia greco-romana com uma retórica polêmica e de excesso, que visa apresentar Jesus destacando a sua pessoa e a sua ética exemplar em contraposição aos líderes judeus da época. O discurso dos líderes judeus é veiculado pela personagem Diabo. Essa personagem é vista, pelo grande público, como chefe dos demônios e grande inimigo de Deus. Essa visão é fruto de um longo processo que abordaremos de forma sucinta.

### 3.1.2 O demoníaco

O demoníaco faz parte do imaginário popular. A ideia de que existem forças malignas contrárias ao bem e que diariamente tentam contra a vida de pessoas em todo o mundo é forte e guia comportamentos de muitos indivíduos. Hoje, principalmente diante da polarização que esmaga o Brasil, o demoníaco ganha força nos discursos que circulam não só no campo religioso. É comum, no campo político, grupos adotarem posicionamentos que demonizam outros grupos. No entanto, a demonização tem uma longa história e de fato, tem sua origem na religião, porém, não tem o seu início no cristianismo. Não abordaremos esse processo minuciosamente. Neste trabalho, a necessidade de abordarmos esse tema, ainda que sucintamente, surge pelo seguinte motivo:

[...] os demônios não são preocupações periféricas dos autores dos evangelhos sinóticos, mas fazem parte de um projeto redacional que leva em consideração uma “escatologia apocalíptica”, enquanto cosmovisão, a qual o mundo seria impactado pela guerra cósmica, quando de um lado estaria o ungido de Deus e do outro Satanás e os demônios (TERRA, 2019, p. 13).

A guerra cósmica, que abordaremos mais adiante, é um elemento importante e norteador. O Messias escolhido de Deus é o grande herói que vencerá essa batalha, logo, o messianismo está diretamente ligado ao demoníaco. Aqui é posto os dois lados, lados opostos, “inimigos”, que são atualizados em campos distintos em nossos dias.

Cabe destacar, porém, dois pontos importantes. Primeiramente, não há uma sistematização explícita na Bíblia Hebraica (BH), chamada de Antigo Testamento (AT) pelos

cristãos, sobre o demoníaco. Já no Novo Testamento ocorre algo diferente. Os demônios ganham destaque no Novo Testamento sendo apresentados como inimigos de Deus que destroem a vida das pessoas e as influenciam negativamente. Mateus 17:14, por exemplo, narra que uma multidão (ὄχλος) chegou-se a Jesus e dela saiu um homem que se ajoelhou diante dele pedindo misericórdia (ἐλεέω<sup>22</sup>) para o filho que é lunático (σεληνιάζομαι<sup>23</sup>). Os discípulos de Jesus não puderam curar o homem (ou garoto) que sofria, então, Jesus advertindo-os quanto à pequena fé deles, repreendeu o demônio (δαίμόνιον<sup>24</sup>) que afligia o rapaz e assim ele foi curado. Para além da crença na relação entre as doenças e os demônios, a narrativa aponta para o poder exercido por Jesus, poder de expulsar demônios e possibilitar uma vida melhor para quem necessita.

Percebe-se, então, no Novo Testamento (NT) uma espécie de teologia do demoníaco. Esses seres já apareceram como inimigos de Deus que perturbam a harmonia da criação, sendo que, é função do Messias a restauração da criação através do estabelecimento do Reino de Deus. No entanto, essa sistematização do demoníaco encontrada no Novo Testamento não tem uma “origem” 100% canônica. Isso significa que entender o imaginário e o discurso sobre o demoníaco dos primeiros cristãos é lançar um olhar para a literatura canônica e não canônica, além de considerar as interações culturais.

Um olhar que desconsidera a rede textual em que os textos bíblicos estavam inseridos e, principalmente, que desconsidera as origens judaicas do AT está fadado a equívocos, alguns deles graves. Um equívoco significativo é apresentar uma sistematização do demoníaco na BH tal como encontramos no NT como se houvesse uma continuidade perfeitamente arquitetada e apresentada literariamente. O ponto de partida dessa hermenêutica é a figura de Satanás que tem sua origem apresentada alegoricamente. O termo שָׂטָן aparece 27 vezes na BH, porém, as traduções e comentários famosos não ajudam em um estudo conciso e organizado do termo. O termo<sup>25</sup> é empregado nas seguintes passagens da BH<sup>26</sup>:

#### **Quadro 2 – Passagens da Bíblia Hebraica em que o termo שָׂטָן é empregado**

<sup>22</sup> Ajudar um aflito; ter misericórdia.

<sup>23</sup> Que sofre de Epilepsia.

<sup>24</sup> O termo aparece 63 vezes no Novo Testamento. É derivado de δαίμων que pode referir-se a uma divindade boa ou má, porém, inferior. No Novo Testamento aponta para um espírito maligno.

<sup>25</sup> Destacaremos com a cor vermelha no texto hebraico o termo.

<sup>26</sup> Seguiremos a ordem do texto hebraico da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). É importante ressaltar esse posicionamento, pois, algumas traduções no mercado editorial não seguem a BHS. Por exemplo, o texto hebraico de 1 Reis 5:18, na tradução da Bíblia Almeida Revista e Corrigida é 1 Reis 5:4. Logo, salientamos o nosso posicionamento de seguir a ordem do texto hebraico.



<p>וַיִּחַר-אַף אֱלֹהִים כִּי-הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְנַצֵּב מִלְאָךְ יְהוָה בַּדֶּרֶךְ לְשָׁטָן לוֹ וְהוּא רֹכֵב עַל-אַתְנָן וּשְׁנֵי נְעָרָיו עִמּוֹ:</p>	<p>Núm 22:22</p>	<p>E a fúria de Deus <sup>27</sup>acendeu-se porque ele partiu, e posicionou-se o anjo de YHWH<sup>28</sup> no caminho (estrada) como um <b>adversário</b> (<i>satan</i>). Ele estava montado em cima da sua jumenta e com ele estavam dois de seus servos.</p>
<p>וַיֹּאמֶר אֵלָיו מִלְאָךְ יְהוָה עַל-מָה הַכִּיתָ אֶת-אַתְנָן זֶה שְׁלוֹשׁ רַגְלָיִם הִנֵּה אֲנִכִּי וַיֵּצְאֵנִי לְשָׁטָן כִּי-יִרְכַּס תִּהְרֶךְ לַנְּגָדִי:</p>	<p>Núm 22:32</p>	<p>E disse o anjo de YHWH: Por que golpeou esta jumenta três vezes? Eu vim para ser como um <b>adversário</b> (<i>satan</i>), pois, teu caminho é perverso diante de mim.</p>
<p>וַיִּקְצְפוּ עָלָיו שְׂרֵי פְלִשְׁתִּים וַיֹּאמְרוּ לוֹ שְׂרֵי פְלִשְׁתִּים הֲשֵׁב אֶת-הָאִישׁ וַיִּשְׁבֵּב אֶל-מְקוֹמוֹ אֲשֶׁר הִפְקִדְתוּ שָׁם וְלֹא-יִגְרַד עִמּוֹנוֹ בְּמַלְחָמָה וְלֹא-יִהְיֶה-לָּנוּ לְשָׁטָן בְּמַלְחָמָה וּבְמָה יִתְרַצֵּה זֶה אֶל- אֲדֹנָיו הֲלוֹא בְּרָאשֵׁי הָאֲנָשִׁים הֵהֱם:</p>	<p>1Sam 29:4</p>	<p>Os líderes dos filisteus irados, disseram: Retorne este homem para o lugar em que foi estabelecido. E, não desça com a nação para a batalha para não acontecer de tornar-se como um <b>adversário</b> (<i>satan</i>) na batalha. Pois, como ele agradaria o seu senhor? Não seria com a cabeça destes homens?</p>
<p>וַיֹּאמֶר דָּוִד מֵה-לִּי וְלְכֶם בְּנֵי צְרוּיָה כִּי-תִהְיוּ-לִי תַיִם לְשָׁטָן</p>	<p>2Sam 19:23a</p>	<p>E disse Davi: o que tenho eu com vocês, filhos de Zeruiah, para hoje serem como um de meus <b>adversários</b> (<i>satan</i>)? [...]</p>
<p>וְעַתָּה הִנֵּיחַ יְהוָה אֱלֹהֵי לִי מִסְבִּיב אֵין שָׁטָן וְאֵין פְּנֵעַ רָע:</p>	<p>1Reis 5:18</p>	<p>E agora YHWH, Deus meu, me deu descanso<sup>29</sup> de todos os lados; não (há) <b>adversário</b> (<i>satan</i>) e não ocorre nenhum mal.</p>
<p>וַיִּקָּם יְהוָה שָׁטָן לְשַׁלְמֹה אֶת תִּבְרַת הָאֲדָמִי מִזֶּרַע הַמֶּלֶךְ הוּא בְּאֲדוֹם:</p>	<p>1Reis 11:14</p>	<p>E levantou YHWH um <b>adversário</b> (<i>satan</i>) para Salomão: Hadad, o edomita, da semente do rei em Edom.</p>
<p>וַיִּקָּם אֱלֹהִים לוֹ שָׁטָן אֶת-רִזּוֹן בֶּן-אֵלִידֵעַ אֲשֶׁר בָּרַח מֵאֵת תִּבְרַעְזֵר מֶלֶךְ-צוּבָה אֲדֹנָיו:</p>	<p>1Reis 11:23</p>	<p>E levantou Deus como <b>adversário</b> (<i>satan</i>) Rezon, filho de Eliada, que fugiu de Hadadezer, rei de Zobah.</p>
<p>וַיְהִי שָׁטָן לְיִשְׂרָאֵל כָּל-יְמֵי שַׁלְמֹה וְאֶת-הָרָעָה אֲשֶׁר תִּבְרַד וַיִּקַּץ בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּמְלֹךְ עַל-אֲרָם:</p>	<p>1Reis 11:25</p>	<p>E foi <b>adversário</b> (<i>satan</i>) para Israel por todos os dias de Salomão. E o mal de Hadad foi abominar Israel e ser rei da Síria.</p>
<p>וַיַּעֲמֵד שָׁטָן עַל-יִשְׂרָאֵל וַיֹּסֵת אֶת-דָּוִד לְמַנּוֹת אֶת-יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>1Crôn 21:1</p>	<p>E se posicionou um <b>adversário</b> (<i>satan</i>) contra Israel e incitou Davi para contar Israel.</p>
<p>וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְנַצֵּב עַל-יְהוָה וַיָּבֹאוּ גַם- הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם:</p>	<p>Jó 1:6</p>	<p>No dia em que vieram os filhos de Deus para apresentar-se a YHWH, veio também o <b>adversário</b> (<i>satan</i>) entre eles.</p>

<sup>27</sup> Tradução do termo אֱלֹהִים, título dado ao Deus de Israel na Bíblia Hebraica. A septuaginta traduz como θεός.

<sup>28</sup> Transliteração simples do tetragrama divino יְהוָה. Existem fortes debates sobre a pronúncia desse epíteto divino.

<sup>29</sup> Perfeito do verbo נוח no tronco Hif'il (ativo causativo): levar a descansar; levar a repousar. No hebraico existem sete troncos verbais: *Qal* (ativo simples); *Nifal* (passivo simples/reflexivo) *Piel* (ativo intensivo/causativo); *Pual* (passivo intensivo); *Hitpael* (reflexivo); *Hifil* (ativo causativo); *Hofal* (passivo causativo) (KELLEY, 1998, p. 140).

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן מֵאֵין תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר מִשׁוּט בָּאָרֶץ וּמִהַתְהַלֵּךְ בָּהּ:	Jó 1:7 (duas vezes)	E disse YHWH ao <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ): de onde vens? Respondeu o <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) a YHWH: de vaguear pela terra e andar por ela.
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הֲשִׁמַּתָּ לְבָבְךָ עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כְּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיֹשֵׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרַע:	Jó 1:8	E disse YHWH ao <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ): observou o coração do meu servo Jó? [...]
וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר הֲחַנּוּם יֵרָא אִיּוֹב אֱלֹהִים:	Jó 1:9	O <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) respondeu a YHWH e disse: Jó teme a Deus gratuitamente?
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הֲנִה כָּל־ אֲשֶׁר־לוֹ בְּיָדְךָ תֵּק אֵלָיו אֶל־ הַשְּׂלַח יָדְךָ וּנְצֵא הַשָּׂטָן מִעַם פְּנֵי יְהוָה:	Jó 1:12 (duas vezes)	E disse YHWH ao <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ): Veja! Tudo que (ele) tem está em tua mão, somente não estendas contra ele a tua mão. Saiu o <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) da presença de YHWH.
וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּבְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְנַצֵּב עַל־יְהוָה וַיָּבֹאוּ גַם־ הַשָּׂטָן בְּתוֹכָם לְהִתְנַצֵּב עַל־יְהוָה:	Jó 2:1	Vindo outro dia que os filhos de Deus apresentaram-se a YHWH, apresentou-se também o <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) perante YHWH.
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן אֵי מִנָּה תָּבֹא וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר מִשְׁטַט בָּאָרֶץ וּמִהַתְהַלֵּךְ בָּהּ:	Jó 2:2 (duas vezes)	E disse YHWH ao <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ): de onde vens? Respondeu o <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) a YHWH: de vaguear pela terra e andar por ela.
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הֲשִׁמַּתָּ לְבָבְךָ אֶל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי אֵין כְּמֹהוּ בָּאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיֹשֵׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרַע וְעַד־נֹו מִחֲזִיק בְּחַמְתּוֹ וַתְּסִיחֵנִי בּוֹ לְבַלְעוֹ חֲנָם:	Jó 2:3	E disse YHWH ao <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ): observou o coração do meu servo Jó? [...]
וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר עוֹר בְּעַד־עוֹר וְכָל־אֲשֶׁר לְאִישׁ יִתֵּן בְּעַד נַפְשׁוֹ:	Jó 2:4	E respondeu o <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) a YHWH: pele por pele, e tudo que o homem (tem) dará pela sua vida <sup>30</sup> .
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן הֲנֹו בְּיָדְךָ אֵף אֶת־נַפְשׁוֹ שָׁמֹר:	Jó 2:6	E disse YHWH ao <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ): Veja! Em sua mão ele está, mas, respeite <sup>31</sup> a sua vida.
וַיֵּצֵא הַשָּׂטָן מֵאֵת פְּנֵי יְהוָה וַיִּדֹּךְ אֶת־אִיּוֹב בְּשַׂתִּין רָע מִכַּף רַגְלוֹ עַד קַדְקֵדוֹ:	Jó 2:7	E saiu o <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) da presença de YHWH e feriu Jó com chagas <sup>32</sup> malignas dos pés à cabeça
הִפְקֵד עָלָיו רָשָׁע וְשָׂטָן יַעֲמֹד עַל־יְמִינוֹ:	Sal 109:6	Estabelece acima um injusto e um <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) se posicione à direita.
וַיִּרְאֵנִי אֶת־יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל עֹמֵד לְפָנַי מִלְּאֵף יְהוָה וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ לְשִׂטְנוֹ:	Zac 3:1	E me fez ver Josué, o sumo sacerdote, que estava de pé diante do anjo de YHWH, e o <b>adversário</b> ( <i>satan</i> ) estava à sua direita para acusar.

<sup>30</sup> Tradução do termo hebraico נָפֶשׁ: garganta; personalidade; vida. Em alguns casos, traduzido equivocadamente como alma.

<sup>31</sup> Imperativo do verbo שָׁמַר.

<sup>32</sup> שַׂחִין: Varíola; furúnculo.

<p>וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-הַשָּׂטָן יַגְעֹר  יְהוָה בְּךָ הַשָּׂטָן וַיַּגְעֹר יְהוָה בְּךָ  הַבְּחָר בִּירוּשָׁלַם הֲלֹא זֶה אֹד  מִצֶּל מֵאֵשׁ:</p>	<p>Zac 3:2 (duas vezes)</p>	<p>E disse YHWH ao <b>adversário</b> (<i>satan</i>): YHWH te repreende<sup>33</sup> <b>adversário</b> (<i>satan</i>), YHWH te repreende, YHWH que escolheu Jerusalém, não é este (um) tição arrancado<sup>34</sup> do fogo?</p>
---	-----------------------------	---

Fonte: Criado pelo pesquisador

Em todos os textos acima, o termo שָׂטָן (*satan*) é empregado como um substantivo comum. Na literatura apocalíptica encontra-se um explícito conflito entre Deus e as figuras demoníacas lideradas por um ser superior que será derrotado pelo messias. Porém, na Bíblia Hebraica, o demoníaco não é desenvolvido e se encontra muito distante do sentido atribuído à seres malignos tais como encontramos no NT.

*Satan*, na Bíblia Hebraica, pode ser uma figura humana que se coloca como um adversário ou um impedimento (2 Sam 19:23). Um enviado angelomórfico de Deus também pode cumprir a função de *satan*. Na famosa narrativa de Num 22 o Anjo de YHWH aparece como um *Satan*. O objetivo é impedir a passagem do profeta Balaão, pois o que ele pretende fazer desagrade YHWH. Um dos grandes problemas exegéticos e hermenêuticos desse texto é o posicionamento de que o Anjo de YHWH é uma personificação do Cristo. Essa interpretação faz uma leitura da Bíblia de modo que seja possível encontrar Jesus ao longo da história, e não como uma figura que surge no primeiro século como filho de Maria. É uma leitura primordialmente teológica, pois apresenta a eternidade de Jesus sendo atestada em toda a Bíblia e a sua materialização no Novo Testamento como um sinal de humildade e amor pela humanidade.

No livro das Crônicas observa-se uma espécie de estágio inicial da figura de *satan* como inimigo de Israel. Porém, cabe destacar dois pontos importantes. A narrativa de 1Crôn 21:1 é uma correção teológica de 2Sam 24. Neste texto o autor afirma que Deus irado incitou a Davi contra Israel. Logo, percebe-se um posicionamento evidente quanto à figura do Deus de Israel: ele está acima do bem e do mal. Nesse estágio da religião israelita YHWH era visto como originador do bem e do mal. No livro do profeta Isaías 45:7 uma afirmativa atesta esse estágio:

וַיֹּצֵר אֹרֶךְ וּבֹרְאָה עֲשֵׂה שְׁלֹום וּבֹרְאָה רָע אֲנִי יְהוָה עֲשֵׂה כָל-אֲלֵה:

(Eu) formo luz e crio trevas, eu faço a paz e crio o mal. Eu mesmo, YHWH, faço tudo.

<sup>33</sup> Verbo גָעַר no tronco *qal* (ativo simples) na função de jussivo. Basicamente, o jussivo “é usado para expressar vontade, desejo ou ordem de quem fala (KELLEY, 1998, p. 167).

<sup>34</sup> Verbo מִצַּל no tronco *hof'al* (passivo causativo).

A afirmativa de Isaías é a evidência de um posicionamento que mesmo parecendo estranho, é um estágio que não pode ser desconsiderado, pois, YHWH é apresentado como a origem do bem e do mal. No enunciado são empregados os verbos **יצר** (formar), **ברא** (criar) e **עשה** (fazer), verbos estes que aparecem também na narrativa cosmogônica de Gênesis. YHWH é apresentado como o criador de tudo, não só da **שְׁלוֹמ** (paz), mas também do **רע**<sup>35</sup> (mal). O problema moral que os cristãos podem enxergar diante de um texto como esse não faz parte da teologia da Bíblia Hebraica. Por isso, em 2Sam 24 o autor afirma que Deus irou-se e incitou Davi contra o povo e não há nenhuma tentativa por parte do autor em atenuar tal afirmativa.

No entanto, 1Crôn 21:1 “corrige” a afirmativa de 2Sam 24. Ao que tudo indica, tal correção ocorre após a reformulação (ou o início dela) da própria religião judaica e assim, o cronista afirma que quem incitou Davi não foi YHWH, mas, **שָׂטָן** (*satan*). Quanto a isso, Terra (2019) afirma que:

ao recontar a história, o cronista para poupar Deus da culpa direta, pois neste momento o problema da teodicéia pós-exílica é resolvido com seres celestiais como responsáveis pelas desgraças, sugere a invasão de um ser da corte divina que se infiltrou na casa real e motivou Davi a pecar (p. 35).

O problema da teodicéia no qual o autor se refere é a seguinte pergunta: por que tantas catástrofes acontecem com Israel? Uma solução é a inserção de seres celestiais contrários a YHWH na construção religiosa de Israel. Com isso não queremos afirmar que a religião judaica é uma invenção, mas que a construção foi lenta e fruto da interpretação da realidade.

Temos então, primordialmente, o sentido de **שָׂטָן** (*satan*) sendo atribuído a personagens que se colocam como opositores, adversários, e isso inclui seres humanos e seres celestiais, como o anjo de YHWH. Porém, Jó 1:6 e Zac 3:1 expõem um *satan* diferente dos outros textos, evidenciando um estágio mais avançado da religião de Israel. O *satan* em Zacarias e Jó integra a corte de YHWH e em ambos os livros, *satan* tem uma função que se assemelha a função de promotor, porém, está longe de ser o líder dos demônios, isto é, “*satan* não é na Bíblia Hebraica um líder de demônios e muito menos um adversário de Deus. O diabo, na Bíblia Hebraica, é diabo de Deus” (TERRA, 2019, p. 36).

No livro de Jó, por exemplo, a narrativa apresenta um *satan* que conhece bem a principal personagem que dá nome à obra. Ao chegar à corte de YHWH, *satan* não é recebido com hostilidade, ao contrário, YHWH o pergunta sobre o que ele fazia, chegando assim à

---

<sup>35</sup> Esse adjetivo pode ser traduzido como miséria; aflição; calamidade. Todos produzem o mesmo efeito de sentido quando considerado o contexto do livro de Isaías.

personagem Jó. Em grande parte das traduções presentes no mercado editorial brasileiro, a pergunta feita por YHWH à *satan* é traduzida, com poucas variações, da seguinte forma: “observaste tu a meu servo Jó?” Essa tradução pode indicar uma observação que se assemelha a uma vigilância, harmonizando assim, o que diz 1Pe 5:8:

Νήψατε, γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν [τινα] καταπιεῖν.

Sejam sóbrios, estejam atentos, vosso adversário, o Diabo, caminha rugindo como leão procurando [alguém] para devorar.

A metáfora que o autor de 1Pedro usa para falar sobre o Diabo, evidencia uma teologia neotestamentária, isto é, mais desenvolvida. Logo, o diabo, inimigo de YHWH, caminha e observa os seres humanos tendo como objetivo destruí-los. Em 1Pedro, há uma indicação de vontade própria, o Diabo faz porque quer fazer. Porém, em Jó, não há nenhum indício de vontade própria, o adversário só acusa, aponta para possíveis problemas inerentes a humanidade, “pele por pele, e tudo que o homem (tem) dará pela sua vida (Jó 2:4). Ele só age mediante a permissão de YHWH, seguindo as suas regras e não tendo poder para infringi-las.

Há ainda em Jó um ponto importante: o emprego do termo **לֵב**, que segundo Hans Walter Wolff é “a palavra mais importante para a gramática da antropologia veterotestamentária” (WOLFF, 2007, p. 79). Geralmente o termo é traduzido como “coração”, gerando um efeito de sentido que aponta para o sentimento. No entanto, o termo carrega uma complexidade que está diretamente ligada à visão de ser humano que tinham os judeus bíblicos. Wolff destaca que:

Ao traduzir, via de regra, os substantivos hebraicos mais frequentes com as palavras “coração”, “alma”, “carne” e “espírito”, ocorreram equívocos de grandes consequências. Eles remontam já à antiga tradução grega da Septuaginta e acarretaram uma antropologia dicotômica ou tricotômica, na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua (2007, p. 29).

Na Bíblia Hebraica o ser humano é integral e não tricotômico. Cada parte do seu corpo é responsável por funções psíquicas ou fisiológicas. O sentido de **לֵב** é variado e o contexto é imprescindível. O termo pode significar o órgão físico (2Rs 9:24); mente (Gn 6.5); coragem e determinação (Gn 42:38); intenção, desejo (Êx 35:34); entendimento (Gn 31:20); consciência (1Sm 25:31); interior (Êx 15:8) (HOLLADAY, 2010, p. 241-243). O termo aparece algumas vezes no livro de Jó e evidencia um jogo de interior e exterior. Por exemplo, a personagem ao defender a sua integridade, afirma que o seu coração não “seguiu” os seus olhos (Jó 31:7), ou seja, o desejo não o guiou. Nessa afirmação, o coração representa o seu interior, lugar secreto, que segundo Jó, permaneceu íntegro. Assim, considerando os aspectos semânticos do termo

לֵב, é possível afirmar que o autor ao utilizá-lo na pergunta feita por YHWH à *satan*, indica que o adversário conhecia Jó intimamente, interiormente, pois a função dele é a de testar, contestar os desejos mais íntimos do ser humano. Mesmo sendo um ser celestial que possui habilidades extra-humanas, não há nenhum indício de que *satan* é inimigo de YHWH. Mesmo em Zacarias, livro profético de características apocalípticas e esperança messiânica, o *satan* não é apresentado como um ser cósmico inimigo de Deus, mas como um promotor da corte de YHWH, cuja função é acusar o sacerdote.

O demoníaco e conseqüentemente a figura do *satan*, mudam com as interações religiosas entre Israel e outros povos. Cabe destacar que no judaísmo do segundo templo e no cristianismo primitivo, *satan* ainda não tinha um “rosto” tal como foi construído não apenas um rosto, mas uma demonologia como instrumento político ao longo da Idade Média, chegando à construção de um ser que se aproxima à imagem de um ser humano.

**Figura 1 – Devils Matfre Ermengau Braviari Damor 1288**



Fonte: Wikimedia, 2022. Disponível em <File:Devils Matfre Ermengau Braviari damor 1288.jpg> - [Wikimedia Commons](#). Acesso em 01/06/2022

Como já dito, não há na Bíblia Hebraica uma demonologia, isto é, uma sistematização do mundo dos inimigos celestiais de YHWH. Porém, há indícios de um princípio, ainda que sutil, desse mundo. Já no Novo Testamento existe uma demonologia construída, fruto de uma reformulação teológica que justifica o mal no mundo. A passagem de um estágio para o outro não foi abrupta. O período chamado de inter-bíblico<sup>36</sup> foi intenso e de muita produção. Diversos textos apocalípticos surgiram e a teologia que aparece no Novo Testamento começa a ser amadurecida nesse período.

No Novo Testamento temos uma nova reformulação teológica que insere Jesus e o Espírito Santo como seres divinos. Porém, essa reformulação já possui uma base monoteísta de origem judaica. É justamente a necessidade de moldar esse monoteísmo, que pode ser considerado apenas um henoteísmo, que impele os judeus a separar moralmente e teologicamente YHWH do mal e assim, o mal começa a ganhar forma. Carlos Roberto F. Nogueira, ao refletir sobre esse processo que o judaísmo enfrentou, destaca que:

[...] essa religião tribal evoluirá em direção a um monoteísmo de caráter absoluto, que sublinhará a onipotência e a onipresença de Deus, como o supremo poder do universo e criador de todas as coisas, situação que conferirá às forças do Mal um poder insignificante (2002, p. 14).

<sup>36</sup> Período que corresponde o “intervalo” entre as produções dos livros da Bíblia Hebraica e o Novo Testamento.



Observa-se então, o que Nogueira chamou de monoteísmo absoluto, um desenho da religião judaica que começa ganhar definição e que YHWH torna-se um deus todo-poderoso. Porém, há também um remodelamento que nos alcança, e de certa forma, torna-se fundamental o estudo, principalmente nas pesquisas sobre o discurso religioso em que emanam muitas polêmicas:

Essa superposição de crenças encontra-se claramente expressa na opinião que tinham os hebreus dos deuses estrangeiros. Uns, seguindo a orientação monoteísta, não viam neles senão ídolos vãos, senão puras imaginações que buscam substituir a noção do verdadeiro Deus – o Deus de Israel. Outros, ainda presos a uma ideia tribal, assimilavam esses deuses aos espíritos das trevas. Esta última opinião, em virtude dos sucessivos conflitos e invasões da Palestina, acabou por prevalecer, e todos os deuses potencialmente adversários, passaram a fazer parte integrante da corte demoníaca [...] (NOGUEIRA, 2002, p. 14).

O autor aponta para um processo de demonização das divindades adversárias. Fato que muito interessa àqueles que lidam com a relação religião e sociedade na contemporaneidade. Porém, antes de comentarmos esse importante ponto, destacaremos ainda uma importante constatação do historiador:

As repetidas beligerâncias que compõem o processo de expansionismo dos povos da Antiguidade têm como tradução, numa esfera religiosa, a assimilação dos deuses dos inimigos a entidades malignas, pois estes *pertencem* a seus povos e atuam como representantes destes. Testemunho dessa situação peculiar são as menções – freqüentes na Antiguidade – as guerras, não entre reis ou povos, e sim entre deuses. O deus vencedor subjugará e se apropriará do território, submetendo as divindades nele contidas. O povo vencido reagirá, então, num processo de retaliação, colocando a responsabilidade de seus males no deus vencedor. A esse caráter maligno latente a posterior expulsão do invasor agregará uma condição de inferioridade - de divindade caída – colocando-se explicitamente o antigo deus invasor como um espírito do Mal, cuja esfera de atuação retrata as desgraças anteriormente vividas (NOGUEIRA, 2002, p. 15).

Mesmo o autor salientando que a situação apresentada acima é posterior à tradição bíblica, é inegável os seus respingos não só nos textos produzidos no período inter-bíblico, mas também na produção teológica cristã que nos alcançou. É comum em nossos dias a demonização, por exemplo, das divindades pertencentes às religiões de matriz africana. Para além do racismo, essa demonização é uma declaração de guerra, é entender o outro como inimigo. Logo, para uma parcela dos cristãos, um político que pertence ao candomblé não pode ser mantido no poder, pois isso significa a vitória e manutenção do inimigo, isto é, da divindade (que para uma parcela dos cristãos é um espírito maligno), seu objeto de fé. Percebemos que o discurso do demoníaco (a demonização) que alcançou o campo político brasileiro fortemente nos últimos anos tem base religiosa e teológica.

Esse longo processo, como dito no início desta subseção, está diretamente ligado às lacunas teológicas que precisavam ser preenchidas e às interações culturais do povo judeu.



Abordaremos de forma mais específica, duas dessas interações mais a tradição enoquita e as implicações ao nosso *corpus*.

A primeira interação cultural que abordaremos é com a Babilônia. Não faremos uma caminhada histórica, visto que não é o nosso interesse, mas, destacaremos as mudanças que essa interação cultural causou na religião de Israel. A invasão da Babilônia causou uma gigantesca crise na religião de Israel. Dois pontos destacamos. Primeiro, o templo era visto como a morada de YHWH. A destruição do templo significava a destruição da morada de YHWH e a necessidade de adorá-lo em uma terra estrangeira (para aqueles que foram deportados).

Não entraremos em pormenores, principalmente por não se tratar de um trabalho teológico ou histórico, porém, é importante destacarmos que a interação com a Babilônia foi fundamental na reconstrução da religião de Israel e mais importante, para esta subseção, o monoteísmo e a hierarquização de seres celestiais.

Thomas Römer (2016) salienta que os acontecimentos de 597 e 587/586 a.C. produziu uma significativa crise de “identidade coletiva judaica” (p. 208). É de se considerar que as elites deportadas sofreram maior impacto do que a população pobre e esse impacto influencia diretamente na produção dos textos, pois é a elite que narra a história de Israel na Bíblia Hebraica apresentando a sua visão dos fatos. Diante da invasão babilônica e perda do templo, grupos distintos tentaram produzir teologias que dessem sentido à crise enfrentada por Israel, principalmente teologias que explicassem a derrota de YHWH para Marduque<sup>37</sup>. O deuteronomismo<sup>38</sup>, de acordo com as pesquisas, é um dos principais movimentos desse período de crise e desenvolveu uma história (talvez a primeira) de Israel que apontava para os erros cometidos pelo povo e as consequências desses atos. A Escola Deuteronomista, cujos membros eram descendentes de escribas e membros da corte judaica (RÖMER, 2016, p. 211), narra a história de Israel apresentando Moisés como o grande personagem, passando pela monarquia e o seu trágico fim até chegar ao exílio e dessa forma justifica a destruição de Jerusalém e aponta para um futuro diferente caso o povo se arrependa. Uma justificativa elencada pelos deuteronomistas merece destaque: “Judá e Jerusalém não podem escapar do ataque babilônico porque é o próprio YHWH que enviou esse exército para aniquilar Judá e Jerusalém” (RÖMER, 2016, p. 212).

---

<sup>37</sup> Principal divindade do panteão babilônico.

<sup>38</sup> A mais importante obra, traduzida para o português, sobre o tema foi escrita por Thomas Römer: *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*.

Logo, esse grupo “defende” YHWH apresentando a catástrofe como um plano, ou seja, YHWH não foi derrotado por Marduque mas, o usou para ser um veiculador da sua ira. Römer afirma que esse posicionamento prepara o caminho para uma teologia, de fato, monoteísta. Para além da passagem de um henoteísmo para um monoteísmo, afirmar que Marduque foi um veiculador da ira de YHWH hierarquiza a relação entre as divindades, ou seja, YHWH está acima de qualquer outra divindade. No cativeiro babilônico, os judeus tiveram contato com antigas crenças mesopotâmicas que dinamizaram a crença e ampliou a narrativa que contempla desde o início do mundo à destruição de Jerusalém. O fundo religioso mesopotâmico foi base, por exemplo, para a crença em demônios no deserto, ou a figura do Dragão, presente na mitologia babilônica.

Durante (e após) o cativeiro babilônico os judeus tiveram contato com o mundo persa, contato fundamental não apenas para a (re) construção da religião judaica, mas, para o desenvolvimento do próprio cristianismo. Martins (2018) destaca que:

Durante o cativeiro babilônico, os judeus entraram em contato com o mazdeísmo persa, influência determinante para a corporificação de uma demonologia futura. A doutrina de Zoroastro baseava-se num permanente conflito dos princípios gêmeos do Bem e do Mal, *Spenta Mainyu*, o Espírito Benfazejo, identificado com o criador Ahura Mazda, e Angra Mainyu, o Espírito Destruidor. Existe, portanto, na religião persa, um combate incessante, intermediado pelos arcanjos *spenta*, que representam as virtudes e auxiliam a vitória do Bem, e pelos *dâevas*, os deuses tradicionais da religião iraniana, que, ao optarem pelo Mal, passaram a encarnar as forças demoníacas. O mazdeísmo fornece, assim, o pano de fundo dualístico que possibilitou a composição de uma hierarquia angélica e demoníaca posterior (p. 80).

O conflito entre o Bem e o Mal que encontramos na religião persa foi peça-chave na construção teológica dualística do judaísmo. Nogueira (2002, p. 19) afirma que é o encontro com o masdeísmo persa que fornece o pano de fundo dualístico que servirá como base para uma nova teologia, que “libertará o demônio no pensamento judaico e possibilitará, através da assimilação da crença em espíritos *benéficos* e *maléficos*, a composição de uma hierarquia angélica”. Logo, o que era função de YHWH, passa a ser a “obra” de espíritos maléficos autônomos e contrários a YHWH. É nesse contato que a figura do *satan* começa a ganhar destaque, mesmo que ainda seja designando uma função e não um ser contrário a YHWH. Mesmo considerando difícil mapear a influência do masdeísmo sobre a religião judaica, Römer (2016), atesta que nesse período o mal começa a ganhar autonomia no judaísmo. Para o autor, a inserção da figura do *satan* no livro de Jó, por exemplo, é uma maneira de justificar o mal que assolou a vida da principal personagem do livro, destacando ainda que o *satan* do livro de Jó assemelha-se aos agentes secretos dos reis persas (p. 223). Não entraremos neste trabalho em discussões exegéticas, porém, fica evidente que independentemente do posicionamento

exegético, as influências babilônica e persa foram fundamentais na construção da (s) figura (s) do mal no judaísmo do segundo templo que alcançou o cristianismo.

Um último elemento fundamental na construção do demoníaco no NT é a tradição enoquita. Na tradição enoquita encontramos o Mito dos Vigilantes, cujo tema central é a origem do mal. O mito dos Vigilantes foi preservado no chamado Livro dos Vigilantes que está inserido em uma obra intitulada de 1 Enoque (TERRA, 2019, p. 17). Os Vigilantes são os “anjos que caíram do céu”. No Mito dos Vigilantes encontramos informações de suma importância, como, por exemplo, a base da teologia da queda e origem dos demônios. Ou seja, o fundamento textual que sustenta a teologia de anjos caídos não é encontrado na Bíblia Hebraica. Com isso, não queremos afirmar que existiu um vácuo entre a formação da Bíblia Hebraica e a formação do Novo Testamento, mas, que teologias presentes nos escritos neotestamentários originam-se de textos não canônicos, como por exemplo, 1 Enoque.

Não entraremos em temas como divisão do livro de 1 Enoque, conteúdo e comunidade (s) enoquita (s), porém, é importante para o nosso estudo o que destaca Terra (2019): “O Livro dos Vigilantes tem características marcantes de uma teodiceia. Ele responde sobre o mal no mundo, por isso percebê-la como central em sua obra”. E o autor continua:

Em suas apropriações, na tradição da literatura apocalíptica, ocorrem novas imagens acumuladas e preservadas em vários textos. Os textos enoquitas testemunham que o mal e a impureza no mundo são resultados de uma rebelião angelical. Esse tema acabou sendo desenvolvido em testemunhas textuais, ganhando novas formas (TERRA, 2019, p. 48).

Percebe-se, então, que a teologia que nos alcançou, teologia essa que apresenta os demônios (inclui-se o Diabo) como seres angélicos que caíram do céu é uma atualização de um discurso enoquita, trata-se de uma memória discursiva. Como foi destacado por Terra (2019), o Livro dos Vigilantes tem características de uma teodiceia. Logo, diferente dos deuteronomistas, que “defendem” YHWH da responsabilidade dos acontecimentos que destruíram Jerusalém, o discurso enoquita tem uma característica universal, ou seja, o mal no mundo.

Em suma, considerando os textos da Bíblia Hebraica e as influências das religiões na Pérsia e Babilônia, o livro de 1 Enoque, especificamente o Livro dos Vigilantes, e sua influência no demoníaco encontrado no Novo Testamento, é possível afirmar que o discurso dos primeiros cristãos tem o “mal personificado” como uma necessidade.

### 3.1.3 O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo

Assim como é seguro afirmar que nunca existiu apenas um cristianismo, a afirmação de que nunca existiu apenas um judaísmo não só é segura, como é também necessária. A história de Israel do período bíblico é fonte de muitos debates. Mesmo existindo a possibilidade de defender a historicidade da Bíblia Hebraica, há fortes indícios de que a história de Israel do período bíblico é uma longa construção literária que mescla teologia e ideais de nação<sup>39</sup>.

Mesmo com tantos debates orbitando a Bíblia Hebraica, é unanimidade entre os pesquisadores a mudança radical que ocorreu no judaísmo após a queda de Jerusalém e a deportação da população. Tal acontecimento, como já trabalhado, ficou conhecido como “exílio babilônico”. Foi nesse momento da história do povo judeu que ocorreu as principais mudanças e inserções em sua religião. A convicção de que existem batalhas entre deuses é uma característica do imaginário religioso babilônico e foi fonte de inspiração para os escritores apocalípticos judeus. Até o exílio, os judeus não acreditavam em uma força contrária a Deus. Sendo Deus todo poderoso, nada nem ninguém poderiam medir força com ele.

Considerar a interação com a Babilônia e Pérsia é crucial, pois, esse longo movimento sincrético foi fundamental no processo de reconstrução religiosa de Israel, assim como, na construção de respostas imediatas que o povo, principalmente os mais necessitados, precisava. Isso não significa que o imaginário anterior desapareceu por completo. Variadas circunstâncias históricas pós-exílio babilônico, a influência helênica e a ascensão do Império Romano, por exemplo, contribuíram para o desenvolvimento do que ficou conhecido como judaísmo do segundo templo. No entanto, tais circunstâncias e a evidente separação entre a elite e os grupos subalternos, contribuíram também para o desenvolvimento de grupos sectários.

No período em que Jesus disseminou a sua mensagem<sup>40</sup> quatro grandes grupos (partidos) religioso se destacavam: Saduceus, Essênios, Zelotes<sup>41</sup> e Fariseus. As revoltas eram constantes e a tensão dominava o povo judeu. Geza Vermes destaca que “no século I, as circunstâncias não eram normais. Uma febre escatológica e político-religiosa estava sempre próxima do ponto de irrupção, se já não tivesse explodido, e a Galiléia era uma estufa de fermento revolucionário” (VERMES, 2015, p. 20). Existiam conflitos entre os grupos judeus,

<sup>39</sup> Em português, importantes obras foram publicadas. Uma das mais importantes é o livro “O reino esquecido: Arqueologia e história de Israel Norte” (2015) do arqueólogo Israel Finkelstein.

<sup>40</sup> A chegada do Reino de Deus (βασιλεία τοῦ θεοῦ). Reino de igualdade.

<sup>41</sup> Entre os 12 apóstolos existia um Zelote, Simão (Mateus 10:4). Partido nacionalista que lutava contra a dependência de Roma. Existe um forte debate sobre o “sobrenome” de Judas, conhecido como “o traidor”. No texto grego ele é apresentado como Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης (Judas Iscariotes). O termo Ἰσκαριώτης é de origem hebraica e pode ser traduzido como “homens de Keriot”. Alguns pesquisadores propõem a idéia de “homem da adaga”. Ele fazia parte, então, do grupo Zelote, o que explicaria a sua traição. Geza Vermes enfatiza o provável compromisso de alguns seguidores de Jesus com a causa Zelote (VERMES, 2015, p.20).

assim como, conflitos entre revolucionários judeus e as tropas romanas. A figura do messias era central nesse período. A “febre escatológica” destacada por Vermes está diretamente ligada à figura do Messias que para o povo seria o líder que o guiaria em direção à vitória. Jesus aparece como um possível candidato. A sua mensagem não foi bem recebida por alguns grupos judeus, “ele se dirigiu às pessoas do campo. Foi aí que encontrou ressonância” (THEISSEN; MERZ, 2015, p.187).

Após a morte de Jesus, os primeiros cristãos começaram a desenvolver teologias como forma de respostas às questões sobre a natureza do Cristo. Nas cartas do apóstolo Paulo, selecionadas para compor o Novo Testamento, é perceptível os debates existentes nas primeiras comunidades. Na carta aos Hebreus, cuja autoria é desconhecida, e na segunda carta atribuída ao apóstolo Pedro, ambas canônicas, o debate sobre a relação entre a natureza de Jesus e a tradição angelomórfica é latente. Mesmo com a efervescência dos debates sobre a natureza de Jesus, os primeiros cristãos acreditavam fielmente que ele era o escolhido de Deus e verdadeiro intérprete<sup>42</sup> da *Torá*<sup>43</sup>.

O Templo de Jerusalém foi destruído novamente em 70 d.C. ocasionando uma série de novas mudanças no judaísmo, pois, “o Templo constituía a estrutura social e cósmica da sociedade israelita. Uma nova síntese religiosa-cultural era agora necessária para que o judaísmo sobrevivesse” (OVERMAN, 2020, p.45). Essa síntese é o chamado judaísmo formativo. O grupo dos fariseus ganha destaque e exerce maior influência, por isso Johan Konings (2005) afirma que o judaísmo formativo era um movimento de “inspiração farisaica”. Isso ocorre porque os fariseus já haviam organizado uma vida religiosa com maior independência do Templo. Overman destaca que “os fariseus já haviam formulado um programa hermenêutico baseado em sua aplicação da *Torá* e, de acordo com nossas fontes, pareciam desfrutar o apoio do povo” (2020, p.46).

O chamado cristianismo primitivo era visto como uma seita que tinha como principal líder um curandeiro apocalíptico que deturpava a *Torá*. As comunidades cristãs entendiam o inverso. Para essas comunidades Jesus era o verdadeiro intérprete da *Torá* e os integrantes do chamado judaísmo formativo, em especial os fariseus, eram aqueles que deturpavam a *Lei*. É nesse caos religioso e social, ou melhor, nessa polêmica, que surge o Evangelho de Mateus, uma resposta à comunidade.

No Evangelho mateano os fariseus são apresentados como os grandes oponentes de Jesus. Intensos debates sobre ressurreição, guarda do sábado e mandamentos são narrados e a

<sup>42</sup> Em João 1:18 Jesus é apresentado como aquele que ensina sobre as coisas de Deus (ἐξηγήομαι).

<sup>43</sup> A Lei. Os cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica.

personagem Jesus veicula o discurso da comunidade de Mateus, formada por pobres e trabalhadores braçais. Em um famoso episódio em Mateus 12, Jesus e seus discípulos durante uma viagem passaram por uma seara. O narrador enfatiza que os discípulos tiveram fome e começaram a colher espigas. Os fariseus, vendo a colheita dos discípulos, questionaram, pois era um sábado, logo, de acordo à interpretação farisaica da *Torá*, não era lícita aquela colheita. A personagem Jesus responde: - Não lestes<sup>44</sup> o que fez Davi e os seus quando tiveram fome<sup>45</sup>?

Jesus é apresentado como aquele que conhece acuradamente a história de Israel narrada pela Bíblia Hebraica e as interpreta corretamente. Tal interpretação privilegia o povo, pois, a história que a personagem Jesus faz alusão é uma narrativa que está no Primeiro livro de Samuel 21:6. Davi durante uma fuga encontra-se com o sacerdote Aimeleque e faminto, pede pão. O sacerdote informa que não há pão, apenas o pão sagrado destinado aos sacerdotes. Não havendo outro pão, Davi come o pão dos sacerdotes. A alusão em Mateus à narrativa do Primeiro livro de Samuel indica que é pecado manter o povo faminto enquanto os sacerdotes comem bem.

O Evangelho de Mateus é uma tentativa de defesa da comunidade mateana, composta por trabalhadores pobres que viviam um processo de construção comunitária e teológica. Uma resposta aos questionamentos teológicos e sociais que agitavam os primeiros cristãos e um reflexo do “processo de vir a ser” (OVERMAN, 2020, p.14).

### 3.1.4 A teoria das duas fontes

A tentação de Jesus é uma narrativa escrita em grego e no primeiro século da nossa Era. De acordo as pesquisas mais recentes, a perícopes da tentação pertenceu originalmente à chamada Fonte dos Ditos. Encontramos na Bíblia Cristã quatro Evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João. É sabido que Marcos serviu como fonte para Mateus e Lucas, no entanto, alguns materiais comuns a Mateus e Lucas não são encontrados em Marcos. A hipótese levantada pelos pesquisadores foi a Fonte *Q* (do alemão *Quelle* – fonte). *Q* teria sido um Evangelho, mas antigo que todos os Evangelhos canônicos, escrito por volta de 40 – 50 d.C. e que possuía uma característica significativa: a ênfase nos ditos de Jesus. Também chamado de Evangelho dos Ditos, *Q* teria sido a segunda fonte de Lucas e Mateus, logo, foi possível reconstruí-lo a partir dos materiais comuns a Mateus e Lucas e que não aparecem em Marcos. Ainda há um forte debate sobre a Fonte *Q*, porém a hipótese ainda é muito bem aceita entre biblistas e exegetas especialistas no Novo Testamento. Cabe ressaltar que a sequência original de *Q* foi supostamente preservada por Lucas e não por Mateus (THEISEN; MERZ, 2015, p. 48).

<sup>44</sup> ἀναγινώσκω: conhecer acuradamente; ler; reconhecer.

<sup>45</sup> Πεινάω: ter fome; faminto; passar necessidade.

A morte e ressurreição de Jesus são os principais eventos da vida do principal líder do cristianismo e, segundo o apóstolo Paulo, se Cristo não ressuscitou, a fé dos cristãos é vã (1Coríntios 15:14). Tal afirmação do apóstolo evidencia a existência do debate sobre a ressurreição dos mortos entre os primeiros cristãos. Na Fonte *Q* as narrativas sobre a morte e ressurreição de Jesus são ocultadas. *Q* não é o único material que ignora a morte e ressurreição de Jesus. Um material não canônico escrito por volta do ano 60 d.C., Evangelho de Tomé, apaga completamente as narrativas pascais. Percebe-se que as primeiras comunidades cristãs pensavam diferente, mesmo que esse fato seja completamente ignorado por teólogos mais conservadores. Logo, em *Q*, a tentação de Jesus é a narrativa que conta como o mal foi definitivamente destruído pelo Messias e o que ocorreu posteriormente foi apenas uma consequência desse triunfo.

Porém, no Evangelho de Mateus um novo sentido é atribuído à tentação. É necessário considerar que em Mateus a morte e ressurreição de Jesus é o ápice da sua jornada e as tentações que antecederam a sua morte foram tentativas frustradas de desviá-lo do caminho.

O narrador em *Q* destaca a sobrenaturalidade da tentação de Jesus ao afirmar que ele foi levado ἐν τῷ πνεύματι (no espírito). Característica notoriamente apocalíptica, o messias batalha em uma dimensão que não é a terrena. Percebe-se, por sua vez, o que Greg Carey (2014) chamou de retórica apocalíptica dos primeiros cristãos. Há uma tentativa de convencer a comunidade, mostrar que o messias cheio do Espírito Santo (πλήρης πνεύματος ἁγίου), venceu o mal na dimensão celestial.

O narrador em Mateus apresenta as personagens de forma diferente. Mesmo havendo a preservação das características apocalípticas<sup>46</sup>, a batalha não aparenta acontecer em uma dimensão celestial, mas, terrena:

Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

Então, Jesus foi conduzido (elevado) ao deserto debaixo do Espírito para ser tentado debaixo do Diabo.

O emprego da preposição ὑπὸ (debaixo), indica dois pontos importantes. O primeiro, tal preposição quando empregada no genitivo expressa o agente da passiva. Swetnam destaca que “usa-se normalmente para expressar o agente da ação, se esse agente for uma pessoa” (SWETNAM, 2002, p. 199). Logo, o narrador em Mateus não apresenta o Diabo e o Espírito como uma força ou um sentimento. O segundo, a preposição ὑπὸ indica subordinação. Jesus

<sup>46</sup> O herói é guiado pelo Espírito e enfrenta um ser sobrenatural.

está “estranhamente” subordinado ao Espírito que o leva ao deserto e ao Diabo que o tenta. A discussão sobre os aspectos apocalípticos é fundamental para uma investigação profícua sobre a tentação de Jesus, o messianismo e a cristologia.

### 3.1.5 O gênero apocalíptico e o início da cristologia

É comum na sociedade a circulação de um discurso que se aproxima de um imaginário catastrófico. Diante de gravíssimos problemas ambientais e sociais o pensamento escatológico ganha força e norteia o pensamento social funcionando como uma força que leva o indivíduo a agir de determinada forma. A literatura e o cinema ajudaram a construir esse imaginário escatológico que norteia a sociedade. São diversos os filmes que trabalham não só o “fim do mundo” em uma perspectiva religiosa, mas, principalmente, o fim em uma perspectiva científica. Em ambas, o fim chega e o planeta enfrenta mais uma extinção em massa e a população é obrigada a lidar com os piores cenários possíveis.

Quando se ouve o termo apocalipse toda a carga simbólica supracitada vem à tona e o medo se torna a palavra central. No entanto, as pesquisas sobre o imaginário e a literatura apocalíptica nos apresenta uma perspectiva diferente sobre esse tema.

O termo apocalipse (ἀποκάλυψις<sup>47</sup>) vem do grego ἀποκαλύπτω e pode ser traduzido como: uma ação que torna algo descoberto; revelação; instrução. Ele é composto pelo prefixo ἀπό e o verbo καλύπτω. A preposição ἀπό emite o sentido de separação. Alexandre Júnior destaca que essa preposição é “muito utilizada na *coine* helenística, [...] assinala o ponto de partida, o afastamento com ou sem a idéia de movimento e a separação física” (2016, p. 139).

Já καλύπτω carrega o sentido básico de enterrar. Ou seja, transmite a ideia de “esconder algo”, “deixar velado”. Na LXX o uso é comum. Em Êxodo 14:28, por exemplo, vemos o uso literal do termo: “porque as águas, tornando, *cobriram*<sup>48</sup> os carros e os cavaleiros de todo o exército de Faraó, que os haviam seguido no mar; nem ainda um deles ficou”<sup>49</sup>. Em Êxodo 14:28 o termo καλύπτω é a tradução do termo hebraico פָּתַח no tronco *piel* que significa: “manter algo escondido”; “cobertura”; “encobrir”; “ocultar” (HOLLADAY, 2010, p. 227-228). Ainda na LXX, no Salmo 32:5, há o uso do termo καλύπτω no sentido figurado: “Confessei-te

<sup>47</sup> O termo aparece 18 vezes no Novo Testamento: 8 vezes no caso nominativo (Luc 2:32; Rom 8:19; Rom 16:25; 1Cor 1:7; 1Cor 14:26; 2Cor 12:1; Gál 2:2; Ef 3:3); 5 vezes no caso dativo (1Cor 14:6; 2Tes 1:7; 1Ped 1:7; 1Ped 1:13; 1Ped 4:13); 4 vezes no caso genitivo (Rom 2:5; 2Cor 12:7; Gál 1:12; Ef 1:17); 1 vez no caso nominativo (Apoc 1:1).

<sup>48</sup> Itálico do autor.

<sup>49</sup> Tradução da Bíblia Almeida Revista e Corrigida.



o meu pecado e a minha maldade não *encobri*<sup>50</sup> [...]”. O termo é empregado para traduzir o mesmo verbo hebraico פָּקַד no tronco *piel*. No Novo Testamento o termo também é empregado das duas formas. Em Mateus 8:24 é empregado de forma literal: “E eis que, no mar, se levantou uma tempestade tão grande, que o barco era *coberto*<sup>51</sup> pelas ondas [...]”. Já em Mateus 10:26 há o emprego do termo no sentido figurado: “Portanto, não os temais, porque nada há encoberto que não haja de revelar-se [...]”.

Logo, o termo ἀποκαλύπτω é desvelar, tornar público. *A priori* a palavra apocalipse nada tem a ver com destruição. Mas, é a transmissão de uma mensagem que tem como ponto de partida o mundo celestial. É tornar público algo que até então não era conhecido. No entanto, mesmo não tendo uma ligação etimológica com a ideia de destruição, os apocalipses surgem em um momento de caos e desesperança. É possível afirmar que os apocalipses são textos de resistência e esperança.

Como já dito, porém, torna-se importante um breve retorno. A invasão e o conseqüente exílio babilônico foram a ignição de algumas importantes literaturas que constituem e influenciam os livros bíblicos. A invasão e destruição de Jerusalém e do templo foram mais do que catástrofes, pois “estes, afinal, eram a terra dada por Javé, a realeza davídica instituída por ele, a cidade de Deus Jerusalém, o Sião protegido por ele, o templo de Javé, onde ele próprio sempre de novo se tornava presente, ainda que não habitasse nele” (GUNNEWEG, 2005, p. 285). Uma cidade inviolável acabara de ser violada brutalmente e saqueada. A realeza destruída e o povo escolhido e protegido por Javé<sup>52</sup> foi levado cativo e é obrigado a viver longe dos seus costumes e amargar o sentimento de humilhação e derrota:

Os grandes impérios do oriente se concederam um após o outro na cena internacional: o babilônico (século VI a.C.), o persa (séculos VI a IV a.C.), o helênico (séculos IV a I a.C.), o romano (a partir do século I a.C.). O domínio e a opressão se fizeram cada vez mais sutil e sofisticados. Procurava-se impor um mesmo modelo cultural aos povos conquistados a partir de uma ideologia globalizante: mesmos costumes, mesma língua, mesma religião. “Formar um só povo” (1Mc 1,41-42) foi a palavra chave do novo imperialismo, cuja ideologia servia para encobrir e legitimar a espoliação econômica e a subserviência impostas aos derrotados. A eliminação, às vezes forçada, dos traços culturais típicos de cada povo foi consequência disso. A propaganda imperial apresentava sua vitória e poder como benevolência dos deuses protetores, enquanto na derrota se revelava a fraqueza dos deuses dos vencidos (SCHIAVO, 2005a, p. 113).

<sup>50</sup> Itálico do autor.

<sup>51</sup> Itálico do autor.

<sup>52</sup> Termo comumente utilizado para referir-se ao Deus judaico-cristão. Possível tradução do tetragrama hwhy (YHWH).

Diante da conjuntura calamitosa vivida pelo povo judeu, nasce, então, uma latente necessidade de explicar o porquê de tantas catástrofes que assolou significativamente o povo. A literatura apocalíptica surge como uma possível resposta.

No contexto exílico, destaca Schiavo, “a idéia de que a vitória e a derrota dependiam dos deuses começou a penetrar o imaginário judaico” (SCHIAVO, 2005a, p. 113-114). Ainda há uma forte resistência por parte de alguns grupos evangélicos quanto à influência de outras culturas na produção textual e teológica presentes nos materiais bíblicos. Talvez, tal resistência passe pela ideia de que tudo que há na Bíblia carrega consigo mais do que um toque de originalidade, mas, uma total originalidade, visto que a teologia mais conservadora entende que Deus é “vítima” de outras culturas e religiões (principalmente), nas produções textuais e teológicas, assim como, nos ritos e simbolismos.

Há outro possível fator. Considerar a influência de culturas como a babilônica nas produções teológicas materializadas nos textos bíblicos pode ser o mesmo que atestar que a religião judaica e, conseqüentemente a cristã, tem uma relação com o paganismo. É muito forte a ideia de pureza. Pureza não como a capacidade de fazer o bem, mas pureza no sentido cultural e ritualístico. Tal posicionamento, além de gerar variados tipos de violência, limita, por exemplo, fontes textuais, iconográficas e arqueológicas fundamentais para um esclarecimento linguístico e discursivo dos textos bíblicos. É inegável que a cultura e religião que orbitavam Israel influenciou expressivamente a sua produção literária e teológica. O curso da história como reflexo de um mundo celeste é um exemplo disso. Schiavo destaca que:

Essa idéia já se encontrava na teologia judaica da retribuição (livro de Jó), na afirmação de que bem e mal, prosperidade ou desgraça, saúde ou doença, eram consequência da atitude humana frente à Lei de Deus. Só que agora, pela forte influência da cosmologia babilônica, o céu como mundo dos seres divinos tornara-se mais decididamente a referência da terra: é no céu que as grandes batalhas, como também a vida ou a morte, eram decididas. O deus dos antigos, dos pais, que caminhava com Abraão, Moisés e com o povo se tornou nessa época “o Deus dos céus”, que castigava e premiava as ações humanas, mas que também era sempre mais distante das pessoas e da história (SCHIAVO, 2005a, p. 114).

Conforme afirma Schiavo, a apocalíptica judaica é caracterizada pela sua cosmovisão. “a realidade é concebida de forma dualística, como campo de batalha de forças opostas” (SCHIAVO, 2005a, p. 114). Há uma drástica mudança no imaginário judaico. Deus já não é mais o responsável pelo bem e pelo mal. Aos poucos, Deus como personagem, vai sendo apresentado como uma divindade que tenta guiar a humanidade em direção a um novo começo, mas, constantemente é desafiado e a consequência são as catástrofes ocorridas no mundo. A história ganha uma nova característica: ela é consequência de uma batalha cósmica.

A análise da literatura, até então chamada de apocalíptica, foi realizada pelo Projeto de Gêneros da Society of Biblical Literature. Os resultados foram divulgados na Revista Semeia<sup>53</sup> 14: Apocalypse: The Morphology of a Genre. A Semeia 14 foi fundamental na análise e delimitação dos textos considerados apocalípticos e assim, tornar preciso essa categoria. Dessa forma, foi desenvolvida uma definição do gênero apocalipse assumida como ponto de partida na análise feita por Collins em sua obra *A imaginação apocalíptica*:

especificamente, define-se um apocalipse como ‘um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural’ (COLLINS, 2010, p. 22).

Collins ainda destaca que há aplicabilidade dessa definição a seções de textos como 1 Enoque, Daniel, Apocalipse de Abraão e Jubileus, assim como a textos cristãos e gnósticos, percebendo assim, não só a funcionalidade da definição, mas, as características que se repetem. Terra (2015), ao comentar essa definição, salienta que a literatura apocalíptica não é apenas um reflexo de lutas e desafios sociais, mas, é uma construção de mundos, a construção narrativa de uma realidade (TERRA, 2015).

Os apocalipses possuem um caráter revelatório. Evidenciam uma espécie de “projeto salvífico”, gerador de esperança para os leitores de tais textos. E para além dessa realidade temporal, realidade essa que aponta para um futuro de esperança e reconstrução social, os apocalipses revelam uma realidade espacial, visto que expõem um mundo até então desconhecido, o mundo sobrenatural, que não só existe, mas, principalmente, influencia diretamente a nossa realidade concreta. Para Collins, as visões e jornadas sobrenaturais, somadas a discurso ou diálogo são os principais meios de revelação dos apocalipses (COLLINS, 2010).

Na esteira da apocalíptica judaica, os primeiros cristãos desenvolvem os seus textos apocalípticos que assim como nos judaicos, desvendam o mundo celestial e projetam o futuro. No entanto, a figura de Jesus torna-se fundamental, pois nela orbitam os sentidos que apontam para a figura do messias e a reconstrução da realidade concreta assolada pela maldade e injustiça.

O movimento de Jesus, movimento esse que se desenvolvia *a priori* na sombra do judaísmo, cresceu e aos poucos ganhou um rosto. Mesmo considerando a dificuldade em acessar detalhadamente o mundo dos primeiros cristãos visando à análise do desenvolvimento

---

<sup>53</sup> Semeia 14. Missoula, The Society of Biblical Literature, Missoula, 1979.

dessa nova forma de religião, tal como afirma Paulo Nogueira: “sabemos muito pouco sobre a vida, os contextos, crenças e práticas dos primeiros cristãos” (NOGUEIRA, 2018, p. 15). Esse movimento originou diversas produções nos três primeiros séculos da nossa era que influencia significativamente a nossa sociedade.

Nogueira destaca uma característica dessa primeira forma de cristianismo que vem aos poucos sendo objeto de estudo. É o cristianismo como uma comunidade que se articula como sistema de linguagem:

A rapidez e a eficiência com que o cristianismo se insere no mundo mediterrâneo e a agilidade com que ele promove diálogo cultural nos mostram que essa nova religião se apresenta como comunidade de culto que se articula como um *sistema de linguagem*. Pertencer ao cristianismo implicava em ser doutrinado num conjunto de códigos – gestual, metafórico, de sistemas narrativos, entre outros – que incluíam: o aprendizado da complexa história da salvação (cuja fonte se encontrava na Escritura judaica: com seus personagens e eventos da história da religião judaica), as narrativas da ação do Cristo no mundo, seus nomes e imagens de culto, a caracterização do mundo existente e de suas estruturas a partir de um paradigma dualista, a organização dos membros desta nova religião como uma comunidade, família e *politeuma* etc. (NOGUEIRA, 2018, p. 34).

Esse complexo sistema de linguagem origina diversos materiais como Atos, Evangelhos e Apocalipses que aos poucos moldam a nova religião. Essa vasta produção surpreende: “de fato, a existência dessa produção literária e sua intensidade é que são surpreendentes, visto se tratar de um movimento religioso das classes baixas do Império” (NOGUEIRA, 2018, p. 34-35). Mas cabe destacar que essa produção está diretamente ligada à situação vivida por essa comunidade. A perseguição, a opressão e os intensos debates sobre a figura do messias são alguns dos fatores geradores desse extenso material. Diante desse contexto de perseguição, a relação entre a figura de Jesus e a escatologia aos poucos vai ganhando força. O ponto central é a vitória do messias. A vitória do messias significa a derrota do mal e da injustiça, grandes inimigos dessas comunidades.

É importante salientar que a escatologia<sup>54</sup> atravessa a história do cristianismo e ganha um destaque, principalmente em tempos de crise, que se aproxima do senso comum. Ou seja, aparentemente todos sabem o que é e não há necessidade de debate sobre a questão. Na atualidade, em muitas comunidades cristãs, líderes falam sobre o assunto exageradamente de modo a excluir outras pautas.

---

<sup>54</sup> O estudo dos eventos finais.

Collins tece uma discreta crítica a exacerbada preocupação da academia pela escatologia<sup>55</sup> apesar de destacar a importância da escatologia como elemento constituinte dos apocalipses (COLLINS, 2010). É justamente a escatologia uma das principais características apocalípticas do cristianismo. Collins rebate a hipótese de um Jesus não escatológico e defende que os Evangelhos, mesmo não sendo especulativos tais como os apocalipses, não são menos escatológicos por causa disso. Nos Evangelhos encontramos a esperança de restauração de Israel que será possível com a eliminação do mal:

Richard Horsley escreve: ‘a proclamação e prática do reino de Deus por Jesus de fato pertenciam ao contexto do apocalipsismo judaico. Mas, longe de ser a expectativa por uma catástrofe cósmica iminente, eram a convicção de que Deus estava expulsando Satanás do controle sobre a vida pessoal e histórica, tornando possível a renovação do povo de Israel. A presença do reino de Deus significava a eliminação da ordem antiga’ (COLLINS, 2010, p. 371).

A derrota do mal é central. A esperança é que no futuro o bem e o mal não coexistam. Segundo Schiavo, em sua obra: *Anjos e messias* (2006), fruto de sua tese doutoral, a tentação de Jesus em Q é o evento que marca a definitiva vitória de Jesus sobre Satanás e tudo que ocorre posteriormente é consequência desse fato. De acordo com o autor, a tentação em Q é fundamental para entendermos o pensamento dos primeiros cristãos. Ele destaca ainda que a narrativa da tentação “é um texto de matriz claramente apocalíptica” (SCHIAVO, 2006, p. 131).

É à luz do “mito do combate” que Schiavo analisa a tentação de Jesus. O autor considera que apesar de a esperança messiânica estar diretamente ligada à tradição monárquica e tudo que nela orbita, “o mito do combate é o contexto cultural que está por trás de tudo” (SCHIAVO, 2006, p. 85). O autor conceitua mito do combate da seguinte forma: “uma estrutura simbólica característica do Oriente Médio, que tem na batalha escatológica, entre as figuras celestiais que representam o bem e o mal, seu ponto culminante” (SCHIAVO, 2006, p. 85).

Schiavo ressalta que, segundo esse mito, forças cósmicas estão em constante batalha em uma dimensão celestial e o grande objetivo é dominar a terra. Outra informação ganha destaque: o mito do combate é um reflexo da situação climática do Oriente Médio e da evidente alternância da natureza. O dualismo presente na vida é refletido no mito: estação seca e estação chuvosa; frio e calor; verão e inverno; vida e morte. Não é difícil imaginar que povos que lidam diariamente com a instabilidade da vida sejam guiados por uma estrutura mítico-simbólica que reflète esse fato. Tal organização mítica entrega às pessoas uma estabilidade em meio ao caos, pois, se acreditava que o mundo havia sido criado de maneira ordenada. Isso significa que a

---

<sup>55</sup> Há uma distinção entre apocalipse, *apocalipsismo* e escatologia apocalíptica. O apocalipse é um gênero; o *apocalipsismo* uma ideologia social; a escatologia apocalíptica um conjunto de ideias e motivos literários que podem ser encontrados em outros contextos sociais, assim como, em outros gêneros (COLLINS, 2010, p. 18).

criação não se limita ao mundo terreno e seus sistemas, mas estende-se ao mundo celestial e as forças que nele habita. Logo, os mundos são ordenados e guardados. Porém, forças caóticas ameaçam constantemente essa ordem e, em muitas situações, geram desequilíbrio. Combater as forças caóticas se torna uma necessidade. Esse imaginário, segundo Schiavo, alcançou camadas mais baixas da população, mesmo sendo criado pela elite em uma tentativa de justificar certa ordem social (SCHIAVO, 2006, p.86).

O autor argumenta ainda que esse imaginário é encontrado em quase todas as sociedades próximas a Israel. O encontramos no que o autor chama de “forma ideal bastante parecida”.

A base da análise de Schiavo é encontrada na tese de doutorado da Adela Y. Collins. Na tese, cujo título é *The Combat Myth in the Book of Revelation*, a autora analisa o livro do apocalipse e as suas imagens que são tradicionalmente atribuídas ao visionário que enfrentou uma experiência mística. Porém, destaca Collins, as imagens encontradas no livro não são simples invenções de uma mente criativa. São imagens que possuem história, um passado com uma rica variedade de conotações. A autora mostra que o padrão do livro, bem como as suas imagens, possui significativas afinidades com um padrão mítico de combate difundido no Antigo Oriente (COLLINS, 1975). Esse padrão evidencia a luta entre dois seres divinos e os seus aliados, sendo que, o “prêmio” é a realeza universal.

Para Schiavo, a estrutura da narrativa da tentação de Jesus na Fonte Q tem como base o Mito do Combate, porém, com atravessamentos de correntes judaicas e uma atualização cristã. Assim, o sentido atribuído à tentação em Q é a vitória permanente do Messias. Os acontecimentos posteriores são consequência desse triunfo. Porém, mesmo sendo possível analisar o funcionamento interno da narrativa da tentação, faz-se necessário repensar a tentação em Mateus. O autor-criador promove mudanças aparentemente simples, mas que harmoniza o discurso emanado no Evangelho.

Schiavo levanta a hipótese de que a mudança feita pelo autor de Mateus na tentação talvez seja fruto de uma discordância interpretativa: “Mateus, talvez incomodado com a interpretação de Lucas, entende o deserto como lugar físico e o espírito como algo exterior a Jesus” (2005b, p. 103). O nosso olhar, porém, é outro. As mudanças feitas na tentação em Mateus, além de serem elementos de acabamento que apontam para o autor, é uma forma de atribuir sentido à tentação na lógica da obra. O contexto em que surge o Evangelho de Mateus e as necessidades da comunidade exigia a mudança de modo que os leitores fossem persuadidos. Não faria sentido narrar uma história de “além-mundo” sendo que a necessidade da comunidade era real, no tempo e espaço físico. Assim, é plausível pensar que o *cronotopo* apocalíptico é mantido, suas características espaciais e temporais, porém, para narrar um evento que esteja em

harmonia com toda a obra. Isto é, denunciar a elite religiosa e apresentar Jesus como um exemplo ético e automaticamente a esperança que deveria ser preservada e seguida.

## 4 ARGUMENTAÇÃO: CRONOTOPO DA TENTACÃO

### 4.1 Tradução e análise do texto grego

Iniciaremos esta seção com uma proposta de tradução do texto grego da tentação de Jesus em Mateus seguida de uma breve análise.

**Quadro 3 – Tradução do texto grego da tentação em Mateus**

Texto grego	Tradução
1 Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.	Então, Jesus foi conduzido <sup>56</sup> para o deserto debaixo do Espírito para ser tentado debaixo do Diabo.
2 καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσεράκοντα καὶ νύκτας τεσεράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν.	e depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites ficou faminto de forma derradeira.
3 καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.	E depois de se aproximar, o tentador disse para ele: se Filho és de Deus, diga para estas pedras se tornarem pães.
4 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.	Ele respondeu dizendo: Está escrito: não sobre pão apenas viverá o homem, mas sobre toda palavra que de dentro de Deus, sai através da boca.
5 Τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ	Então, tomou-o para junto de si o Diabo para a Santa Cidade e o colocou sobre o ponto mais alto do Templo.
6 καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.	E disse para ele: se Filho és de Deus, lança-te a ti mesmo abaixo, pois está escrito: aos seus anjos dará ordem a respeito de ti e te elevarão nas mãos para que não bata contra as pedras os teus pés.
7 ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.	Respondeu Jesus: novamente, está escrito: não tentarás o Senhor, teu Deus.
8 Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν	De novo, tomou-o para junto de si o Diabo para um monte alto e grande e o mostrou todos os reinos do mundo e a glória deles.
9 καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι.	e disse para ele: todas essas coisas eu darei para ti se puderes cair e adorar-me.
10 τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γὰρ κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	Então disse para ele Jesus: debaixo de mim Satanás! Pois está escrito: adorarás o Senhor teu Deus e para ele apenas dará culto.
11 Τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.	Então, foi-se o Diabo e eis que os anjos se aproximaram e o serviram.

Fonte: Criado pelo pesquisador, 2022.

Na tentação, os movimentos ganham destaque. Ἰησοῦς (Jesus) sempre na voz passiva, está submetido ao Espírito e ao Diabo e é sempre conduzido por essas duas personagens. Essa submissão é evidenciada pela preposição ὑπὸ (debaixo). É importante destacar que o capítulo que antecede a tentação narra o batismo de Jesus. O início dos movimentos na tentação, movimentos esses que são dinamizados pelos verbos e preposições, ocorre na saída de Jesus do

<sup>56</sup> Elevado; subido.



rio Jordão e o advérbio τότε (então) conecta uma narrativa à outra, construindo assim, aparentemente, uma história que aciona a memória da comunidade.

Essa história, de suma importância para o povo judeu, é a saída do Egito sob a tutela de Moisés. O livro do Êxodo (Êx) narra que os israelitas foram escravos no Egito durante séculos e clamavam pela ajuda divina. YHWH escolhe Moisés como libertador (Êx 3:1-22) e mesmo sendo resistente ao chamado, o aceita e passa ser uma espécie de voz de YHWH não só para o povo, mas também para Faraó. Moisés anuncia a vontade de YHWH para Faraó, porém, ele não aceita libertar o povo hebreu e assim, sofre com as pragas que foram lançadas contra o Egito, sendo a última delas a morte de todos os primogênitos, exceto aqueles que estavam em casas marcadas com o sangue dos cordeiros sacrificados.

A narrativa diz que a última praga atingiu todo o Egito a começar pelo primogênito de Faraó, gerando assim, grande sofrimento entre os egípcios. Faraó então decide libertar o povo e ordena que eles se retirem com tudo que lhes pertenciam. No entanto, estranhamente, após a saída do povo de Israel, YHWH encoraja<sup>57</sup> (עֲזָרָה) Faraó a perseguir o povo recém libertado. Dessa forma, o Êxodo descreve uma das mais famosas passagens bíblicas: a abertura do mar vermelho. Israel acuado, pois de um lado estava o exército egípcio e do outro o mar, testemunha um milagre operado por YHWH que de acordo ao Êxodo, é uma forma de auto-glorificação. Israel passa pelo meio do mar, em seco, destaca a narrativa, e o exército egípcio é destruído.

A organização das narrativas e o uso do advérbio τότε na tentação em Mateus, indica o acionamento de uma memória e uma atualização da história de Israel. A conexão entre o batismo e a tentação de Jesus em Mateus pode aparentar simplicidade devido ao emprego de um simples advérbio. Porém, essa simplicidade pode indicar uma conexão significativa corroborando com a hipótese de que a memória está sendo acionada e os sentidos estão sendo atualizados. No Evangelho de Lucas, por exemplo, no terceiro capítulo, o batismo de Jesus é descrito de forma curta, dando uma ênfase maior à João Batista e o capítulo é fechado com a genealogia de Jesus. A tentação abre o quarto capítulo como uma nova narrativa, sem uma ligação direta.

Já em Mateus, há indícios de uma sequência construída a partir da lógica da *Torá*. O Evangelho de Mateus é iniciado da seguinte forma:

---

<sup>57</sup> Em muitas Bíblias no mercado editorial brasileiro o termo é traduzido como “endurecer”. No texto hebraico o termo aparece no tronco *piel* (ativo intensivo) podendo ser traduzido como “dar força” ou “encorajar”. A oração יהוה עֲזָרָה לְבַרְעֵה פֶרְעֹה é traduzida da seguinte forma: “Porque o Senhor endureceu o coração de Faraó” (Almeida Revista e Corrigida), mas, poderia ser traduzida, seguindo a estrutura do texto hebraico, assim: E encorajou (deu força) YHWH o coração (mente) de Faraó.

Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ

Livro genealógico de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão.

O início do Evangelho de Mateus remete ao início do livro de Gênesis (1:1): “Em princípio, criou Deus os céus e a terra”. Percebe-se então uma lógica que reconstrói uma história e a ressignifica. O autor-criador apresenta a genealogia de Jesus como uma alusão ao início de tudo (Gênesis). Em seguida, narra a fuga da família de Jesus para o Egito (Mt 2), pois José, pai de Jesus, foi avisado por um ἄγγελος (anjo; mensageiro) que Herodes mataria o recém nascido Jesus (Mt 2:13). No mesmo capítulo 2, o autor-criador narra que o ἄγγελος aparece novamente e informa a José, que estava no Egito, que aqueles que queriam matar o menino estavam mortos, e assim, ele ordena que eles retornem para Israel. No capítulo 3 ele apresenta João Batista como precursor do messias e no mesmo capítulo Jesus é batizado por João. Após sair da água (Mt 3:16) o Espírito de Deus desce como uma pomba sobre ele e uma voz dos céus disse “este é o meu Filho amado”. Como já dito, o advérbio τότε conecta o batismo ao evento seguinte: a tentação (Mt 4:1-11). O mesmo Espírito que desceu no batismo conduz Jesus para o deserto. Os primeiros eventos do Evangelho de Mateus remetem à grandes eventos da história de Israel. Temos o seguinte quadro:

**Quadro 4 – Eventos da história de Israel retomados no início do Evangelho de Mateus**

<b>Ínicio da história de Israel na Torá</b>	<b>Ínicio da jornada de Jesus em Mateus</b>
Criação dos céus e terra (Gn 1:1)	Genealogia (Mt 1:1-25)
Entrada no Egito de Jacó e sua família dando origem a Israel (Gn 46:1-27)	Entrada no Egito de Jesus e sua família (Mt 2:13-18)
Saída do povo de Israel do Egito (Êx 12:37-51)	Saída do Egito de Jesus e sua família (Mt 2:19-23)
Passagem pelas águas (Êx 14:15-26)	Batismo (passagem pelas águas) (Mt 3:13-17)
Ida para o deserto (Êx 16)	Ida para o deserto (Mt 4)

Fonte: Criado pelo pesquisador, 2022.

A organização do livro não é por acaso. No entanto, interessa-nos até o capítulo 3, pois, dessa forma, é possível entender a posição da tentação no Evangelho de Mateus e como o sentido é construído. A ida de Jesus para o deserto é o início de uma série de movimentos que caracteriza o evento polêmico da tentação e evidencia os discursos que ali se relacionam.

Jesus é levado ao deserto pelo Espírito. O verbo empregado para narrar esse movimento é ἀνάγω. O verbo é composto pela preposição ἀνά (para cima) + o verbo ἄγω (conduzir), ou seja, ἀνάγω significa basicamente “conduzir para cima”. Esse movimento pode parecer estranho, visto que, no imaginário popular a tentação de Jesus ocorre em um deserto plano e de areia. Porém, ἀνάγω aponta para a geografia de Israel, especificamente o deserto da judeia, que é uma região montanhosa e de rochas sedimentares. Então, o Espírito levou Jesus para cima. É

comum em muitas interpretações da tentação de Jesus, o total desinteresse pela figura do Espírito pois, aparentemente, a sua função é a de um simples condutor. No entanto, faz-se necessário uma análise mais aguçada do termo πνεῦμα e da preposição ὑπὸ. Na Bíblia Hebraica o termo comumente traduzido como espírito é רוּחַ (vento; mente; espírito). Há um forte debate sobre a tradução do versículo 2 de Gênesis, por exemplo. No versículo a terra é apresentada como sem forma, vazia e coberta de trevas e grande parte das traduções o finaliza da seguinte forma: “e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas”. O substantivo רוּחַ é empregado no construto, ou seja, o que se movia “pertencia” a Deus. Porém, a questão é: era o vento de Deus ou o Espírito de Deus?

O substantivo רוּחַ na Bíblia Hebraica pode indicar o espírito de YHWH, do homem, ou, e para nós principalmente, o ar em movimento. É o que enfatiza Wolff, ao afirmar que “a palavra não significa o ar como tal, mas o ar em movimento” (2007, p. 68). Não faremos uma caminhada cansativa sobre o termo רוּחַ na Bíblia Hebraica, porém, a ênfase de que é o “ar em movimento” muito nos interessa, pois essa abordagem encontramos na tentação de Jesus. O Novo Testamento tem uma construção mais explícita sobre o “Espírito de Deus” como ser autônomo e divino. Nas cartas de Paulo, escritas em períodos anteriores aos dos Evangelhos, uma teologia pneumatológica é explícita. Na primeira carta aos Coríntios, por exemplo, Paulo diz:

διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Portanto, quero fazer conhecido entre vocês que ninguém que fala pelo Espírito de Deus, diz: Jesus anátema; e ninguém é capaz de dizer Jesus meu Senhor, senão pelo Espírito Santo.

Logo, a construção de uma teologia pneumatológica é anterior à escrita dos Evangelhos, evidenciando que as primeiras comunidades cristãs já tinham essa preocupação e consideravam a importância do Espírito nas ações de YHWH no mundo. Assim, o Espírito Santo, na Bíblia Hebraica chamado de Espírito de YHWH, é uma figura importante nas ações de Jesus em todo o Evangelho de Mateus, e na tentação ele é apresentado como uma personagem que funciona como uma força motora que movimenta Jesus e dá autoridade às suas palavras.

Assim, ele é o vento (πνεῦμα) que conduz (ἄγω) Jesus para cima (ἀνά) e o concede autoridade, evidenciada pela preposição ὑπὸ. A preposição ὑπὸ é empregada de modo que duas importantes informações são transmitidas. A primeira, já dita, ὑπὸ aponta para uma submissão necessária para que uma autoridade seja dada. A metáfora do vento e a relação com a submissão

não era incomum entre as primeiras comunidades cristãs. No Evangelho de João (3:8), por exemplo, está escrito:

τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

O vento sopra onde quer<sup>58</sup> e a sua voz ouves, mas não conhece de onde vem e para onde vai; assim é conduzido todo aquele nascido do Espírito.

O verbo ὑπάγω é formado pela preposição ὑπὸ + o verbo ἄγω, ou seja ὑπάγω significa “conduzir sob, debaixo”. Assim, o nascido do Espírito é sempre conduzido por e debaixo dele, significando submissão. O sentido é o mesmo na tentação em Mateus, pois, Jesus é conduzido submissamente pelo Espírito. Na tentação em Mateus, além de submissão, a preposição ὑπὸ empregada no genitivo expressa o agente da ação. Swetnam destaca que ὑπὸ no genitivo só é usada para expressar o agente da ação “se esse agente for uma pessoa” (2002, p. 199). Logo, o autor-criador apresenta o Espírito utilizando a metáfora do vento, comum nos Evangelhos, isto é, nas comunidades, mas destacando que se trata de uma pessoa, de um ser. A apresentação que o autor-criador faz do Espírito, apresentação esta que começa no capítulo 3, é o início da construção do evento polêmico que funciona como um argumento. O ponto de partida é mostrar para o seu auditório (comunidade) que Jesus está submetido ao Espírito, sendo guiado por ele, logo, as suas palavras precisam ser ouvidas.

Após apresentar as duas primeiras personagens, Jesus e o Espírito, o autor-criador apresenta a terceira personagem: o Diabo (διάβολος). O Diabo é apresentado de forma semelhante à forma que o Espírito foi apresentado: Jesus é conduzido ὑπὸ τοῦ πνεύματος (debaixo do Espírito) para ser tentado ὑπὸ τοῦ διαβόλου (debaixo do Diabo). O verbo πειράζω (tentar; testar) aparece pela primeira vez no Evangelho de Mateus, sendo que, são 6 vezes o total de ocorrências. O verbo tem sua origem em πειρα (testar). Existe um jogo de palavras proposto pelo autor-criador na relação entre os termos ἀνάγω e πειράζω. O Espírito quer erguer (ἀνάγω) Jesus e o Diabo quer, através da tentação (πειράζω), derrubá-lo. Nas três cenas da tentação essa relação aparece, ainda que indiretamente. É importante destacar que a submissão aparece, também, com a personagem Diabo. Jesus é tentado debaixo (ὑπὸ) do Diabo, logo, assim como a personagem se submete à vontade do Espírito, ela se submete aos testes do Diabo.

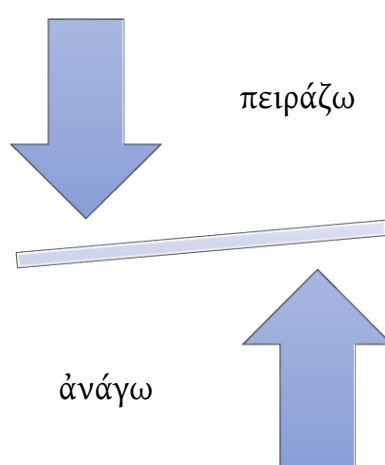
O substantivo διάβολος já aponta para o objetivo da tentação. O termo é formado pela preposição διά (através) + verbo βάλλω (lançar). Alexandre Júnior apresenta a possível relação

---

<sup>58</sup> Tem em mente.

entre a preposição διά e o numeral δύο (dois). O autor afirma que ela pode do numeral δύο “reter a ideia da passagem entre dois objetos. Exprime o intervalo compreendido (preenchido ou percorrido) entre dois pontos” (2016, p.141). Já o verbo βάλλω significa lançar; colocar; impulsionar. Assim, o termo διάβολος pode significar aquele que lança; aquele que separa. Sendo assim, o Diabo separa, divide. Na tentação, o objetivo do Diabo é tentar Jesus de modo que haja uma separação entre ele e o Espírito. Temos no primeiro versículo a apresentação de cada personagem e os seus objetivos no evento polêmico. Cabe analisarmos os seus posicionamentos e os discursos que as personagens Jesus e Diabo veiculam.

**Figura 2 – Relação entre os termos πειράζω e ἀνάγω**



Fonte: Criado pelo pesquisador, 2022.

No versículo 2, o autor-criador informa aos seus leitores que o início da tentação ocorre após o jejum de Jesus. O jejum dura τεσσεράκοντα καὶ νύκτας τεσσεράκοντα (quarenta dias e quarenta noites), mais uma referência ao Êxodo:

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת־הַמָּן<sup>59</sup> אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד־בְּאֵם אֶל־אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת אֶת־הַמָּן  
אָכְלוּ עַד־בְּאֵם אֶל־קֶצֶה אֶרֶץ כְּנָעַן

E os filhos de Israel comeram o maná quarenta anos, até entrarem na terra habitada; comeram maná até chegarem ao fim da terra de Canaã. (Êx 16:35).

A tentação de Jesus segue sendo narrada de forma semelhante à história de Israel, criando uma aproximação com a comunidade. Após o jejum, Jesus sente fome (πεινάω). No texto grego há uma ênfase que não encontramos em algumas traduções. Grande parte das traduções enfatizam que Jesus teve fome, porém, o texto grego parece não apenas informar que

<sup>59</sup> Literalmente “o maná”, artigo (הַ) + substantivo (מָן), termo de difícil tradução. É possível que seja precedente de uma preposição e significa “o que é isso?”.

Jesus ficou faminto (ἐπείνασεν) de forma derradeira (ὑστερον). O adjetivo ὑστερον (último; finalmente; atrasado; derradeiro) parece ser usado no sentido adverbial (e, por isso, esta no neutro), sendo designativo de uma polissemia que une a própria noção de fim/finalidade (1 Chr 29:29; 3 Mc 5: 49; Sab 19:11; PSal 2:28) com a ideia de carência de alimentos no ventre, como constantemente o radical é usado no Novo Testamento (Lucas 22:35; Romanos 3.23; Filipenses 2:30; 2 Cor. 8:14). Destaca Ceslas e James D. que o termo passou por uma mudança de sentido local para sentido temporal e depois, para uma ideia geral de inferioridade (1994, p. 427). Podemos interpretar então que Jesus sentiu fome pois pertencia a uma condição inferior, consistente com as várias preposições ὑπό que o localizam sob anjos e sob o próprio Diabo. Esse ponto é importante, pois indica um movimento: enquanto Jesus é levado a subir para o deserto (ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον), ele assume a condição de humildade, inferior, tema fundamental no Evangelho (Mt 11.29).

A informação de que Jesus sentiu fome por causa da sua inferioridade começa a fazer sentido no versículo seguinte. No terceiro versículo, após uma aproximação do tentador, uma proposta é feita: transformar pedras em pães. O autor-criador emprega o verbo προσέρχομαι para informar aos leitores que o tentador aproximou-se de Jesus. O verbo é formado pela preposição πρὸς (junto de) + o verbo ἔρχομαι (vir). A preposição πρὸς, destaca Alexandre Júnior (2016) ao discutir a sintaxe e a semântica das preposições gregas, pode significar perto de; junto de; em direção a. Este último pode representar uma aproximação a um local assim como “o que resulta na concretização de um objetivo”. Assim o autor salienta que a partir desse sentido de direção mental, πρὸς “acabou por referir-se também a relações de amizade e hostilidade, passando igualmente a ser usado para exprimir as ideias de opinião favorável, propósito, resultado, conformidade e referência” (p.159). O verbo ἔρχομαι, para além do significado de “vir” ou “ir”, possui um sentido básico no NT que é destacado pelo *Theological Dictionary of the New Testament* (p.257), sentido esse de suma importância na narrativa da tentação. O verbo refere-se a pessoas que entram em eventos decisivos e às vezes, refere-se a abordagens hostis. Logo, é adequado interpretar que o emprego do verbo προσέρχομαι (πρὸς + ἔρχομαι) aponta para uma entrada importante, porém hostil do tentador, o que dá uma dramaticidade no discurso da tentação.

O tentador questiona a natureza de Jesus ao dizer “εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ” (se Filho és de Deus). Cabe destacar que o questionamento sobre a natureza e missão de Jesus perpassa todo o Evangelho de Mateus. Em Mateus 16:1 encontramos:

Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάιναι αὐτοῖς.

E, aproximando-se os Fariseus e Saduceus para o tentarem, pediram a ele que exibisse um sinal do céu.

Dois importantes verbos que aparecem no versículo 3 da tentação, reaparecem em Mateus 16:1, porém, já não remetendo ao Diabo como personagem. Os verbos são προσέρχομαι (aproximar) e πειράζω (tentar). Em Mateus 16:1, os Fariseus e Saduceus aproximam-se hostilmente com o objetivo de tentar Jesus e o questiona pedindo um sinal. O tentador em Mateus 16:1 não é o Diabo, ou seja, há indícios de que o discurso veiculado pela personagem Diabo é o mesmo discurso veiculado pelos Fariseus e Saduceus.

O questionamento do Diabo na tentação é acompanhado de uma proposta, transformar pedras em pães. Mais uma vez a memória do Êxodo é acionada. Em Êxodo 16:4, YHWH diz a Moisés que fará chover pão dos céus. Isso ocorre pois o povo estava no deserto e reclamava da escassez comparando aquela situação com a que eles viviam no Egito. No texto hebraico, o termo que aparece é לֶחֶם (pão; alimento) e a LXX traduz como ἄρτους (pão). Logo, o Diabo pede o mesmo sinal que foi dado por YHWH no deserto de Sim, quando o povo de Israel saiu da terra do Egito. O povo de Israel desejava uma caminhada mais fácil e com privilégios, por isso, a BH recorrentemente enfatiza a murmuração do povo. Em Êxodo 17, a narrativa conta que durante a caminhada pelo deserto os filhos de Israel contedeu com Moisés devido a falta de água. E assim, responde Moisés:

וַיֹּאמֶר לָהֶם מֹשֶׁה מִה־תִּרְיֹבוּן עִמָּדִי מִה־תִּנְסֹן אֶת־יְהוָה

Por que debateis comigo? Por que tentam a YHWH? (Êx 17:2)

O povo exige que YHWH faça alguma coisa e que transforme o caminho o tornando mais fácil. O autor no livro do Êxodo, dando voz a Moisés, afirma que o povo está tentando YHWH. Assim, na tentação em Mateus 4:3, transformar pedras em pães é transformar o caminho, torná-lo mais fácil. Essa metáfora do caminho pode estar sendo indicada pelo substantivo λίθος (pedras; pedras para construção) alusão às estradas romanas.

**Figura 3 – Uma estrada romana na cidade republicana de Norba.**



Fonte: Wikimedia, 2022. Disponível em [Search media - Wikimedia Commons](#). Acesso em 01/06/2022.

A resposta de Jesus é intrigante. O mesmo afirma que o homem não viverá sobre (ἐπί) o pão. Viver por cima do pão, sobre o pão, é viver bem. Logo, há uma rejeição das possíveis regalias, dos privilégios. E ele continua, dizendo que o homem viverá sobre a palavra que sai da boca de Deus. O verbo ἐκπορεύομαι é formado pela preposição ἐκ (fora de ) + o verbo πορεύομαι (partir; passar). O uso da preposição ἐκ, pode estar indicando não apenas um movimento, mas, principalmente, uma origem, já que ἐκ pode marcar um movimento de dentro para fora (no espaço ou no tempo) assim como, em sentido figurado, assinalar origem, fonte (ALEXANDRE JÚNIOR, 2016; SWANSON, 1997).

Então a palavra tem uma origem: ela sai (ἐκπορεύομαι) de Deus, ou seja, Deus é a origem. Mas o autor-criador não indica apenas a origem da palavra, mas, o meio. A preposição διὰ indica que a palavra não apenas tem origem em Deus, mas atravessa a sua boca em direção a alguém. A parábola do semeador (Mt 13:19) elucida a questão:

παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἄρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ [...]

todo aquele que ouve a palavra do Reino e não entende, vem o maligno e arrebatou o que foi semeado no coração [...]

Assim, a palavra é para todos. Ela é proveniente do interior de Deus, percorre a sua boca e chega (ou não) ao interior das pessoas. Caso chegue ao interior, ela frutifica. Caso não chegue, ela não gera efeito – tal qual o alimento, que só nutre se for comido. Essa noção de Palavra



como proveniente do interior, passando pela boca e chegando ao homem, dando a ele vida, remete, mais uma vez, ao livro de Gênesis, especificamente a narrativa da criação do ser humano (Gn 2:7):

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשֵׁמַת חַיִּים וַיְהִי  
הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

E formou YHWH Deus o ser humano do pó da terra e soprou em suas narinas o hálito de vida e o ser humano tornou-se um ser vivente<sup>60</sup>.

A vida humana só se realiza quando o que vem de Deus vai insuflar o interior do ser humano. Apenas assim, o homem sobrevive. O pão – e mais ainda, a abundância de pão ou sua escassez são temas importantes, mas não são os mais importantes. Acima da importância do alimento está a vida que vem, não da nutrição por causa da fome, mas da respiração por causa de Deus. É ela que permite a vida e, por causa da vida, o testemunho, pois o vento de Deus que insufla na imagem do texto, ao sair do próprio Deus ou dos seus emissários, faz viver. Logo, a resposta de Jesus evidencia parte da sua missão como messias: ele levará vida para as pessoas através das palavras, emulando o circuito da Palavra que sai do interior de Deus passando pela boca. Jesus está declarando que não viverá de privilégios, mas levará vida para todos que queiram ouvir as palavras do Reino. O autor-criador, no início do capítulo posterior à tentação (cap. 5:1-2) atesta essa afirmação:

Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· 2 καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων

Mas, vendo ele as multidões, subiu para o monte e sentou-se, aproximaram-se dele os discípulos. 2 E, abrindo a boca, ensinava-os dizendo:

Aqui temos o início de uma atualização messiânica. A memória discursiva é acionada, porém, no *cronotopo* de Mt 4:1-11, o messianismo judaico começa a ganhar uma moldura de messianismo cristão<sup>61</sup>, pois o Messias é apresentado como alguém que levará vida através de suas palavras e não através da guerra. Esse estranho posicionamento, que apesar de entendermos como cristão ainda estava no âmago do judaísmo, não foi bem recebido por grande parte dos judeus, afinal, o Messias que está sendo apresentado no Evangelho de Mateus morre numa cruz, isto é, morte humilhante, desonrosa, inconcebível para os judeus que guardavam a esperança salvífica e escatológica messiânica. Porém, apesar de atualizar a figura do Messias esperado pelos judeus, o autor-criador cria identificação com a comunidade. O Messias

<sup>60</sup> Uma garganta que respira.

<sup>61</sup> Como forma de entender o mundo e não como religião.

apresentado, apesar de enviado de Deus, se parece com aqueles que compõem a comunidade, ou seja, sem privilégios, que sabe o que é ter necessidade. Essa aproximação é um elemento retórico importante.

No *Tratado*, Perelman e Olbrechts-Tyteca destacam a importância da adaptação do orador (escritor) ao seu auditório (leitores), salientando, prioritariamente, a importância da consciência de que “toda argumentação visa à adesão dos espíritos e, por isso mesmo, pressupõe a existência de um contato intelectual” (p. 16). Os autores enfatizam que para que aconteça a argumentação é necessário que ocorra, num dado momento, uma “comunidade efetiva dos espíritos” (p. 16). Os autores do *Tratado* realçam que uma linguagem em comum é o mínimo indispensável para que haja argumentação. Destacam ainda que “para argumentar, é preciso ter apreço pela adesão do interlocutor” (p. 18) e não apenas isso, mas, “pensar nos argumentos que podem influenciar seu interlocutor, preocupar-se com ele interessar-se por seu estado de espírito” (p. 18). A relação, a convivência, são elementos fundamentais para que o contato dos espíritos ocorra e considerar esses elementos na análise é fundamental.

É importante destacar que o autor-criador constrói essa identificação com a comunidade ao longo de todo o Evangelho. Por exemplo, em Mt 13:54-55 Jesus chega à sua pátria (πατρίς<sup>62</sup>) e ensina na sinagoga (συναγωγή<sup>63</sup>). É informado aos leitores que todos os ouvintes de Jesus ficaram chocados, maravilhados (ἐκπλήσσω) e questionavam de onde vinha a sabedoria (σοφία) e o poder (δύναμις<sup>64</sup>) de Jesus. Os ouvintes então se perguntam: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; (Não é este o filho do construtor?). O termo τέκτων, comumente traduzido como carpinteiro, significa “construtor”. O sentido é de um trabalhador braçal, um diarista. Grande parte da população judaica no tempo de Jesus e, automaticamente, a comunidade de Mateus era formada de trabalhadores braçais. Logo, o Messias apresentado na tentação e ao longo do Evangelho é um Messias filho de um trabalhador braçal e, automaticamente, um trabalhador braçal também com o qual a comunidade se identifica.

Após ter a sua primeira proposta rejeitada (vers.4), o Diabo leva Jesus para à Santa Cidade e o coloca no ponto mais alto do templo. O autor-criador, ao empregar ἁγίαν πόλιν (Santa Cidade) pode estar indicando duas coisas. A primeira, substituir o topônimo Ἱερουσαλήμ (Jerusalém) por πόλις (cidade) pode indicar que a tentação ocorre em qualquer lugar e não há demarcações. Porém, o adjetivo ἅγιος dá peso à narrativa e essa é a segunda possibilidade de

<sup>62</sup> Habitação; lugar de origem; país de alguém.

<sup>63</sup> Ajuntamento; lugar de culto e exposição das escrituras.

<sup>64</sup> Algumas traduções optam por maravilhas. Mas δύναμις significa poder; capacidade de operar algum milagre; habilidade; excelência moral.

indicação: O autor-criador enfatiza que o Diabo leva Jesus para um lugar santo, sagrado, o que pode causar estranheza, afinal, o Diabo tem livre acesso a esse lugar. Não apenas isso, o Diabo tem acesso ao principal símbolo da religião judaica, o Templo (ἱερόν). O Templo é um lugar icônico, sendo que, o substantivo ἱερόν pode ser traduzido como “lugar sagrado”. Esse substantivo aparece em cinco capítulos do Evangelho de Mateus. Com exceção do capítulo 24, conhecido como sermão profético, todos os outros capítulos narram algum embate em que Jesus está envolvido.

#### Quadro 5 – Embates de Jesus no Templo

Capítulo	Evento (s)
Mt 4	Jesus é levado ao Templo pelo Diabo.
Mt 12	Jesus, ao ser questionado pelos fariseus, cita a Lei e afirma que os sacerdotes a viola aos sábados, no Templo.
Mt 21	Jesus entra no templo e expulsa todos aqueles que vendiam e compravam no Templo (21:12); é questionado pelos sacerdotes (21:16; 21:23).
Mt 24	Sermão profético no qual Jesus informa que o Templo seria destruído.
Mt 26	Jesus questiona aqueles que tentavam prendê-lo com espadas e porretes como se ele fosse um ladrão, sendo que, todos os dias ele assentava-se no Templo e ensinava.

Fonte: Criado pelo pesquisador, 2022.

A construção da narrativa vai aos poucos desvelando a polêmica e construindo um discurso. Os elementos de acabamento empregados pelo autor-criador, ainda que sutis, atribuem um novo sentido à tentação de Jesus no Evangelho de Mateus. Considerar os embates de Jesus no Templo narrados em Mateus é de suma importância pois evidencia os inimigos de Jesus em Mateus e conseqüentemente o posicionamento do autor-criador. Quanto aos embates de Jesus com os fariseus, Saldarini destaca que:

Alguns defendem que a visão de Mateus em relação aos líderes judaicos, especialmente a proeminência dada aos fariseus, reflete o confronto polêmico entre a comunidade mateana e a comunidade judaica pós-70, que era dominada por fariseus que se tornaram rabis. Outros sugerem que a comunidade mateana havia-se separado da comunidade judaica e que aos menos algumas seções e opiniões polêmicas dos líderes judaicos refletem tradições antigas (pré-70). Finalmente, alguns consideram que a caracterização mateana dos líderes judaicos é um artifício literário e teológico para identificar a comunidade cristã em contraposição ao judaísmo e para explicar a rejeição de Jesus por parte do judaísmo. De acordo com esta última opinião, na narrativa mateana os líderes formam um fronte unido contra Jesus e não precisam ser necessariamente distintos uns dos outros em si mesmos ou por funções específicas na comunidade (2005, p. 171).

Mesmo que uma das posições acima seja considerada, não muda o fato de que o autor-criador aproxima a figura do Diabo à figura dos líderes judaicos, em especial os fariseus. Na

narrativa, ao mesmo tempo que ele cria uma identificação entre Jesus e a comunidade, cria também uma identificação entre o Diabo e os fariseus. Assim o autor-criador enfatiza que o Diabo não apenas tem livre acesso a Jerusalém e ao Templo, mas tem poder de colocar quem quiser no topo do Sagrado (πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ). No topo do sagrado, o Diabo faz a segunda proposta a Jesus citando o Sl 91:11-12, pular (βάλλω) dali, porém, considerando que nada o aconteceria pois, seria salvo pelos anjos que respondem a Deus. Cabe ressaltar que versões como a ARC ao traduzirem a citação do Sl 91, traduzem o verbo προσκόπτω como “tropeçar”, porém, duas considerações devem ser feitas.

Primeira consideração, no Sl 91:11-12, escrito originalmente em hebraico, o verbo empregado é פָּגַע (bater; golpear) no tronco *qal* (ativo simples). Na citação do Sl na tentação de Jesus, o verbo empregado é προσκόπτω (bater contra). Segunda consideração, o Diabo cita o Sl após levar Jesus para o topo do Templo e propor que ele se lance, ou seja, a opção por “tropeçar” não nos parece adequada, visto que, a proposta é sobre uma queda e não sobre uma caminhada.

Feita essas brevíssimas considerações sobre προσκόπτω julgamos adequadas as opções de tradução como a de Frederico Lourenço (2017) que traduz προσκόπτω como “ferir”. Jesus, caso se lançasse do topo do Templo não “machucaria” os seus pés, pois os anjos o sustentariam em uma ação milagrosa. A proposta feita aponta, mais uma vez, para um privilégio, isto é, aquele que está no topo do sagrado tem a proteção de Deus. A resposta de Jesus mostra um equívoco na interpretação dada às Escrituras pelo Diabo, uma vez que, Jesus responde citando o Deuteronômio (Dt 6:16): “Não tentarás o Senhor, teu Deus”. A citação é precedida por πάλιν γέγραπται (Novamente, está escrito). O advérbio πάλιν (novamente; de novo; outra vez) refere-se a uma ação que se repete. Jesus citou as Escrituras na primeira proposta do Diabo e cita novamente, porém, aponta também para mais um equívoco do Diabo, agora não só em relação à missão de Jesus, mas na interpretação das Escrituras. Percebe-se então um aprofundamento do posicionamento do autor-criador: Jesus é aquele que interpreta corretamente as Escrituras enquanto o Diabo tenta distorcê-la. Sendo o Diabo o veiculador do discurso do judaísmo formativo, o autor-criador denuncia os equívocos hermenêuticos dos líderes desse movimento e defende Jesus como o verdadeiro intérprete.

A citação do Deuteronômio aponta para o Deus de Israel (YHWH), porém, a leitura teológica que vai sendo construída pelo autor-criador, assim como o seu posicionamento, indica que o Deus que está sendo tentado não é YHWH mas o próprio Jesus: οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου (Não tentarás o Senhor, teu Deus). O verbo ἐκπειράζω é formado pelo preposição

ἐκ (fora de) + o verbo πειράζω (tentar). O verbo nessa forma aparece quatro vezes no NT: Mt 4:7; Lc 4:12<sup>65</sup>; Lc 10:25; 1Co 10:9. Em Lc 10:25 e 1Co 10:9 o verbo se refere a Jesus como aquele que sofre (ou pode sofrer) a ação:

Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

E veja! Um certo intérprete da Lei ergueu-se para tentá-lo, dizendo: Mestre, o que farei para a vida eterna receber? (Lc 10:25).

Já em 1Co 10:9 diz:

μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθὼς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφρων ἀπώλλυντο.

E não tentemos a Cristo, como alguns deles tentaram e debaixo da serpente sucumbiram.

Na carta aos coríntios, Paulo exorta àqueles que pertenciam a comunidade para que não cometessem o mesmo erro que alguns israelitas cometeram. De todo modo, nos textos citados acima (Lc 10:25; 1Co 10:9) o verbo ἐκπειράζω refere-se a Jesus. Assim, na tentação, “não tentar o Senhor” é o mesmo que “não tentar Jesus”. O que parece ser uma ponta solta na narrativa, ou seja, uma simples citação do Deuteronomio podendo indicar uma defesa da deidade de Jesus, ganha força na proposta seguinte feita pelo Diabo.

O Diabo agora leva Jesus para um monte alto e grande (4:8). Mais uma vez o autor-criador emprega o verbo παραλαμβάνω (levar junto de; levar perto de; levar ao lado de) para mostrar que Jesus permanece debaixo (ὑπὸ) do Diabo e que a todo momento o Diabo o mantém assim. A insistência por parte do Diabo é evidenciada com o uso do advérbio πάλιν (novamente; outra vez). Jesus é levado a um monte (ὄρος) muito alto (ὑψηλός) e numa cena apocalíptica lhe é mostrado todos os reinos da terra e a sua glória (πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν). O substantivo δόξα é conhecido, principalmente na retórica, como opinião. De fato, o termo pode significar opinião popular, porém, também pode significar honra conferida a alguém, reputação<sup>66</sup>. No Novo Testamento é sempre uma opinião que resulta em honra, glória, ou seja, uma opinião positiva. O termo aponta também para brilho, “esplendor”, majestade que pertence a Deus<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Narrativa da tentação no Evangelho de Lucas.

<sup>66</sup> *A Greek-English Lexicon*, p. 444.

<sup>67</sup> É importante destacarmos que o termo δόξα no NT tem influência direta da LXX na qual encontramos a tradução do termo כְּבוֹד como δόξα. Por exemplo, וְהָאֱמֶר נְלָהָ כְבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל כִּי נִלְקַח אֶרְוֶן הַאֲלֵהִים (1Sm 4:22) na LXX encontramos a seguinte tradução: καὶ εἶπαν Ἀπώκισται δόξα Ἰσραὴλ ἐν τῷ λημφθῆναι τὴν κιβωτὸν κυρίου.

O termo aparece em alguns capítulos do Evangelho de Mateus, porém, apontando para dois planos: o terreno e o celeste. Na tentação o Diabo mostra e oferece todos os reinos do mundo e a glória deles, logo, o texto aponta para o plano terrestre. Ainda sobre o plano terreno, em Mt 6:19-34 Jesus adverte os seus discípulos para que não acumulem tesouros na terra e mantenham a confiança em Deus. Ele compara os lírios do campo à glória (δόξα) de Salomão, afirmando que os lírios do campo não trabalham nem fiam e mesmo assim Salomão não se vestiu, com toda a sua glória, como qualquer deles<sup>68</sup>. Porém, em Mt 16:27; 19:28; 24:30 e 25:31 o substantivo δόξα aponta para o plano celeste. Em ambos os textos Jesus está proferindo um sermão e em uma linguagem profética fala sobre a sua glória, porém, futura. A glória pregada por Jesus é sempre futura e celeste, fruto do cumprimento da missão no plano terreno.

A glória oferecida pelo Diabo a Jesus no evento da tentação é terrena e não seria uma conquista, fruto de esforço, mas, encurtamento da missão, mais um privilégio. A oferta é a glória do mundo em troca da adoração de Jesus: “todas essas coisas eu darei para ti se puderes cair e adorar-me” (Mt 4:9). O autor-criador deixa, mais uma vez, a sua marca ao empregar o verbo πίπτω (cair). No Evangelho de Lucas o verbo não é empregado, sinal de que é uma escolha, elemento de acabamento, do autor-criador em Mateus. Assim, em Mateus, o Diabo propõe que Jesus mantenha-se debaixo dele e o adore (προσκυνέω). O que nas duas primeiras cenas parecia ser apenas uma tentativa de atrasar a missão de Jesus, torna-se, na terceira e última cena, mais profundo e explícito, pois o Diabo deseja a permanência de Jesus na posição de submissão e também a sua adoração, o que implica no reconhecimento de uma natureza divina. O verbo προσκυνέω é formado pelo preposição πρὸς (junto de; face a face ) + um provável derivado de κύων<sup>69</sup> (cachorro). Logo, o sentido pode estar relacionando à ideia de um cachorro que lambe a mão do mestre. O *Analytical Lexicon of the Greek New Testament* destaca que o sentido básico é de curvar-se para beijar os pés de alguém e no NT o sentido é de adoração a um objeto divino ou supostamente divino (p. 334).

O verbo é empregado no modo subjuntivo. Quanto aos usos do modo subjuntivo no NT, Swetnam destaca que tendem “a pôr em relevo a atitude mental do agente de uma ação, ou da atitude de um agente diante de uma realidade” e finaliza afirmando que “talvez o uso mais difundido do modo subjuntivo no Novo Testamento grego seja para expressar “finalidade”, isto é, o efeito pretendido de alguma ação” (p. 39). O Diabo deseja a adoração de Jesus, isto é, o seu reconhecimento como ser divino, no evento da tentação. A ação de Jesus, caso consumada, de cair e beijar os pés do Diabo (adoração) evidenciaria o seu desejo de ter tudo que lhe foi

<sup>68</sup> Texto que apresenta uma crítica ao acúmulo de bens.

<sup>69</sup> STRONG, 1996.

oferecido: o que importa é ter tudo ainda que seja necessário beijar os pés do Diabo. O autor-criador, mais uma vez, aproxima a personagem Jesus à comunidade e denuncia àqueles que para ter privilégios beijaram os pés do Diabo.

A resposta de Jesus inverte o movimento que até então foi proposto pelo autor-criador. É possível dividir a resposta em duas partes. Primeiro, Jesus diz “ὑπάγε, σατανᾶ”. O verbo ὑπάγω (partir; ir embora) é formado pelo preposição ὑπό (debaixo) + o verbo ἄγω (trazer; conduzir), ou seja, o sentido pode ser de “trazer para debaixo”. Logo, enquanto no início da tentação Jesus está debaixo do Diabo (ὑπὸ τοῦ διαβόλου), no final da tentação ele ordena<sup>70</sup> que o Diabo vá para debaixo dele, ou seja, há uma inversão de posição que será evidenciada no versículo 11. A segunda parte da resposta é “γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις” (Pois está escrito: adorarás o Senhor teu Deus e para ele apenas darás culto). O sentido da segunda parte da resposta é o mesmo da resposta da segunda cena na qual ele diz “não tentarás o Senhor, teu Deus”. O que traduzimos como “culto” é o verbo λατρεύω (servir; cultuar; servir religiosamente), ou seja, Jesus responde que somente a Deus deve-se adorar e servir. O autor-criador finaliza a narrativa, isto é, o enunciado, com um ato polêmico (4:11). Ele informa aos leitores que Jesus foi deixado pelo Diabo e os anjos chegaram (προσέρχομαι) e o serviram (διακονέω). O mesmo verbo empregado pelo autor-criador para narrar a aproximação do Diabo no início da tentação é utilizado para informar a chegada dos anjos, agora não mais num sentido de hostilidade, mas de amizade e serviço submisso (diaconia). Logo, enquanto no versículo 10 é informado à comunidade que ela deve adorar somente a Deus, no versículo 11 é informado a quem os anjos prestaram serviço: a Jesus. O autor-criador salienta o seu posicionamento quanto à natureza de Jesus, ao mesmo tempo que argumenta que é necessário vencer a tentação terrena para que o verdadeiro ganho seja dado do plano celeste.

---

<sup>70</sup> O verbo é empregado no imperativo.

#### 4.2 O funcionamento do *cronotopo* na tentação

Como já foi exposto, o *cronotopo* é a interligação essencial das relações de espaço e tempo como foram artisticamente assimiladas na literatura. Ao considerarmos o termo “artisticamente” caminhamos em direção a eventos que perderam o contato com a realidade imediata.

Leni Soares Vieira em sua tese intitulada “*O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não hão de passar*”: os efeitos dos *cronotopos* no Evangelho de Mateus, defendida em 2019, analisa os *cronotopos* da estrada e do encontro no Evangelho de Mateus. Para a autora, a peregrinação de Jesus é apresentada através desses *cronotopos* e, no percurso, principalmente através dos encontros, o terceiro e mais importante *cronotopo* é delineado e ganha força no Evangelho de Mateus: o *cronotopo* do Reino de Deus. Para a autora, no Evangelho de Mateus ocorre uma interação complexa entre esses três *cronotopos* (VIEIRA, 2019, p. 43).

Uma afirmação da autora merece destaque: “compreendemos o evangelho de Mateus como uma série de encontros” (VIEIRA, 2019, p. 43). Alguns desses encontros são listados como, por exemplo, Mt 8:1-2 que narra o encontro de Jesus com um leproso que o pede cura e Mt 15:1-2 que narra o embate de Jesus com escribas e fariseus de Jerusalém. A autora defende que

Os *cronotopos* da estrada, do encontro e do reino no evangelho de Mateus são responsáveis por revelar gradativamente a identidade do protagonista. Por outro lado, os discursos de Jesus, suas falas e seus ensinamentos sobre o reino, que são revelados nessa estrada e durante esses encontros impregnam os *cronotopos* da estrada, do encontro e do reino de significados (VIEIRA, 2019, p. 46).

O posicionamento é exitoso e bem construído. Porém, cabe destacar que a tentação é abordada como um elemento que evidencia a constituição do *cronotopo* do reino e em si não tem um destaque. Vieira cita a tentação ao analisar a relação intertextual entre os Evangelhos de Mateus e Marcos. A preocupação primordial é apresentar essa relação mesmo ocorrendo a análise de “alguns trechos do evangelho de Mateus referentes também ao *cronotopo* do reino em que podemos identificar sua intertextualidade com o evangelho de Marcos” (VIEIRA, 2019, p. 61) e um desses trechos analisados é a tentação de Jesus. O olhar é especialmente literário. Percebe-se uma preocupação significativa com a relação entre Mateus e a Fonte Q. A autora destaca que a tentação de Jesus em Mateus é uma expansão da narrativa de Marcos, resultado da utilização da Fonte Q. Para Vieira (2019) a tentação é uma tentativa de demonstrar a identidade de Jesus antes do início do seu ministério visando apresentar ao seu ouvinte/leitor o reino dos céus sendo instaurado.



A última interação entre Jesus e o Diabo ganha um leve destaque para a autora: “consideramos a inclusão dessa tentação sobre o poder sobre os reinos da terra extremamente significativa para o enredo de Mateus: Jesus vem para estabelecer o reino dos céus na terra” (VIEIRA, 2019, p. 68). E ao considerar o início do Evangelho e o caminho até a tentação (cap. 4) destaca que:

O narrador de Mateus, como já dissemos, inicia a narrativa com a genealogia de Jesus para validar sua identidade e autoridade e, em seguida, narra seu nascimento e começo de vida cercado de cuidados de Deus para preservar sua vida. No capítulo 4, o narrador coloca a confrontação entre Jesus e o Diabo e sua recusa ao aceitar os reinos da terra o autoriza a pregar o reino dos céus (VIEIRA, 2019, p. 68).

De fato, os eventos que antecedem a tentação de Jesus funcionam como elementos que validam a identidade de Jesus. Porém, como já foi dito, esses eventos retomam a história de Israel, ou os principais eventos, com o objetivo de apresentar Jesus como o modelo a ser seguido. Isto é, Jesus é apresentado como o ideal de um Israel.

Por isso é importante olharmos para o *cronotopo* da tentação não apenas como a evidência da chegada do reino de Deus, mas, como a materialização e atualização de períodos da história de Israel. É plausível considerarmos que na tentação o autor-criador retoma três períodos da história de Israel: a caminhada no deserto após a saída do Egito e a abertura do mar vermelho; a centralização do poder político e religioso em Jerusalém sob a tutela de Davi; o período dos judaísmos do segundo templo, sob a tutela do Império romano, especificamente.

Como destacamos, os primeiros eventos no Evangelho de Mateus remetem aos mais significativos eventos da história de Israel: Criação; entrada no Egito de Jacó e sua família dando origem a Israel; saída do povo de Israel do Egito; passagem pelas águas; ida para o deserto. Na tentação, o autor dá um grande salto temporal e, *cronotopicamente*, sintetiza os três principais momentos posteriores. Situaremos, brevemente, esses três momentos.

O objetivo não é, simplesmente, retomar alguns aspectos já trabalhados nesta pesquisa. A questão central é a importância da tradição, isto é, a memória de Israel o que não depende de confirmações históricas ou arqueológicas, afinal, interessa-nos o sentido atribuído. Finkelstein afirma que a tradição do Êxodo-deserto é um dos mitos fundantes do chamado Reino do Norte (Israel). O autor enfatiza que “os mitos foram trazidos para Judá pelos israelitas depois da queda do Reino do Norte e foram mais tarde adotados dentro da ideologia e narrativas de identidade, elaborados e incorporados em textos bíblicos, e redigidos” (FINKELSTEIN, 2015, p. 170). Os mitos aos quais o autor se refere são o mito do Êxodo-deserto e a não menos importante história de Jacó. É provável que a história de Jacó seja o mais antigo material na história patriarcal materializada em Gênesis. Logo, aponta Finkelstein, “a configuração colocada em Abraão (o

herói das terras altas do Sul) em primeiro lugar na ordem patriarcal e Jacó na última é também uma construção tardia, que visa subordinar as histórias de Jacó à de Abraão, em essência, subordinando Israel a Judá” (FINKELSTEIN, 2015, p. 172). Considerando essa hipótese, a construção da história patriarcal (Abraão; Isaque; Jacó) nada mais é do que uma construção literária que retoma tradições distintas estabelecendo uma organização que visa construção de identidade e hierarquia social.

Já a caminhada no deserto é um material que, provavelmente, surgiu no período monárquico tardio para o pós-exílico e foi unido ao bloco patriarcal tardiamente pelos sacerdotes. Logo, destaca Finkelstein,

Isso significa que o êxodo e a tradição da caminhada no deserto, como a conhecemos hoje, é produto final de um longo processo de desenvolvimento e crescimento, primeiro oral e depois escrito, e uma história complexa de redações em função da evolução das realidades políticas e históricas (FINKELSTEIN, 2015, p. 176).

É essa construção final, que elabora uma identidade israelita, que o autor do Evangelho de Mateus tenta retomar e materializar no *cronotopo* da tentação dando vida a um novo Israel, a saber, Jesus.

O segundo período é o monárquico. Esse período é importante, basicamente, por dois motivos. Primeiro: a relação do rei Davi com a história de Israel. Cabe destacar que Davi não é unanimidade nem mesmo na Bíblia Hebraica. Considerando que a Bíblia Hebraica é formada por tradições distintas e, automaticamente, olhares distintos para a história de Israel, percebemos algumas críticas que são feitas ao rei Davi. Os deuteronomistas, por exemplo, tecem várias críticas ao rei, inclusive o chamando de assassino (2Sm 16:7). No entanto, as alianças entre YHWH e Davi supera todos os aspectos negativos e o rei transcende, tornando-se o rei mais celebrado da história de Israel até hoje. Segundo: Davi centraliza o poder político e religioso em Jerusalém após a conquistar.

No capítulo 5 do segundo livro de Samuel Davi é constituído rei de todo Israel. Antes, ele era o líder do reino do Sul, porém, a narrativa conta que todas as tribos foram a Davi e o lembraram que, sendo Saul ainda rei, era ele que saía em batalha e, ainda mais importante, o Senhor o havia escolhido para reinar. Nesse mesmo capítulo a narrativa informa que Davi fez um pacto<sup>71</sup> (בְּרִית) com os anciãos de Israel e Davi foi ungido rei sobre Israel. Sem preocupar-se com questões espaço-temporais, o narrador conta que Davi partiu com os seus homens para Jerusalém com o objetivo de tomá-la. A narrativa informa que Davi habitou ali e a chamou de Cidade de Davi. A empreitada seguinte foi levar a arca de YHWH para Jerusalém. Ao habitar

---

<sup>71</sup> Aliança; contrato.

em Jerusalém ele centraliza o poder político e, ao levar a arca, centraliza o poder religioso. Jerusalém torna-se o centro religioso, político e cultural de Israel. Essa é a tradição que o autor de Mateus quer materializar na segunda interação.

O autor não só retoma a tradição como reconfigura a imagem do messias. O messias, mesmo sendo da linhagem de Davi, não é um rei poderoso, soberano e que tem as mãos sujas de sangue. São as suas palavras que possuem poder e não a força do seu braço. É possível percebermos uma crítica, ainda que sutil, à monarquia. Não à toa, na genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus, o autor destaca Urias<sup>72</sup>, vítima da maldade cega de Davi (1Sm 11).

O terceiro período, é o período conhecido como período do segundo templo. Como já trabalhado, literaturas diversas surgem para explicar as catástrofes ocorridas em Israel. Porém, nesta subseção interessa-nos, principalmente, o domínio do Império romano. Pedro Paulo Funari destaca que nos primeiros quatro séculos da história de Roma, os romanos entraram em conflitos e assim, dominaram ou fizeram alianças com os povos vizinhos (FUNARI, 2020). O autor ainda ressalta que:

Os conquistados recebiam tratamento muito diversificado, segundo sua posição em relação ao poder romano. Os que se aliassem recebiam direitos totais ou parciais de cidadania, enquanto os derrotados que não cedessem eram subjugados, muitos vendidos como escravos, outros eram submetidos a tratados muito desiguais e que davam ao Estado romano grandes rendas na forma de impostos e tributos (FUNARI, 2020, p. 95).

Richard A. Horsley ao refletir sobre o imperialismo romano e sua política de expansão afirma que “o que era uma nova ordem mundial para os que detinham o poder e privilégios era vivido como uma nova desordem mundial fragmentadora, desorientadora e até devastadora, por muitos povos subjugados” (HORSLEY, 2004, p. 27). Horsley ainda destaca que os romanos desprezavam os judeus e os viam como supersticiosos, exclusivistas e úteis apenas como escravos. Fica evidente o motivo pelo qual os discursos de Jesus, que envolviam amor e oração pelo inimigo, não foi bem recebido por alguns grupos de judeus. Por esta razão, é possível afirmar que o reino de Deus em Mateus não são apenas ideias abstratas deslocadas da realidade concreta, mas, um reino concreto, palpável, que é vivenciado e evidenciado nas ações. Esse período de crise, período berço do Evangelho de Mateus, é materializado na terceira e última interação entre Jesus e o Diabo. O tempo, na tentação, é materializado e os sentidos são construídos via memória discursiva. O autor instaura um novo espaço-tempo que é caracterizado pelas ações do novo Israel: Jesus. A história de Israel é referenciada, porém, na

---

<sup>72</sup> Jessé gerou ao rei Davi, e o rei Davi gerou a Salomão da que foi mulher de Urias (Mt 1:6).

linguagem (de Mateus), que é o único habitat natural do *cronotopo*, um novo evento é constituído, uma nova espaço-temporalidade.

A concepção de tempo carrega uma concepção de homem, isso significa que “a cada nova temporalidade, corresponde um novo homem” (AMORIM, 2018, p. 103). Amorim ainda destaca que quando o analista consegue identificar o *cronotopo* de uma determinada produção discursiva, ele consegue deduzir uma determinada visão de homem. É a visão de Mateus, a relação com o herói, que é posta em evidência. A nova temporalidade corresponde a um novo Israel, uma nova chance, a esperança.

O que chama a atenção são as características apocalípticas na tentação. Para além da origem e sentido apocalíptico da tentação na Fonte Q (o que já foi discutido), os movimentos do herói, sempre passivo, remete a uma espécie de *cronotopo* apocalíptico. Michael Vines (2007) destaca que o *cronotopo* apocalíptico tem uma característica que nos parece fundamental: tempo e espaço ilimitados. A jornada do visionário pode ocorrer em regiões celestiais em que o tempo não passa da mesma forma que na realidade concreta. Da mesma forma, o limite espacial não existe de modo que o visionário pode estar em lugares distintos em um curto tempo.

De fato, a matriz apocalíptica da tentação em Mateus é mantida, porém, a jornada do herói não nos parece evidenciar, em Mateus, um interesse apocalíptico na tentação. As interações não ocorrem em regiões celestiais e o autor preocupa-se com questões geográficas. É necessário considerarmos o confronto entre a comunidade de Mateus e o judaísmo formativo. Com isso queremos afirmar que o autor tem a intenção de estruturar e compreender a sua realidade, isto é, o *cronotopo* em que esse confronto ocorre. O tempo e espaço ilimitado na tentação não enfatizam, em Mateus, um imaginário apocalíptico, mas, uma síntese da história de Israel, história essa que tem a marca de uma ideologia e escatologia apocalíptica.

Os períodos retomados na narrativa remetem a crises enfrentadas por Israel e decisões equivocadas do povo. Logo, as interações entre Jesus e o Diabo não são simples diálogos, mas, a evidência de que em momentos de crise decisões corretas podem ser tomadas à luz das Escrituras quando interpretadas corretamente. O centro das interações é a tentação, o teste, a prova. A forma como as tentações se materializaram ao longo do tempo, especificamente na história de Israel, torna-se a principal questão espaço-temporal na narrativa. Logo, é profícuo chamarmos o *cronotopo* da narrativa de: “*cronotopo* da tentação”.

#### 4.2.1 Os posicionamentos e argumentos polêmicos

Primeira interação. Cabe, inicialmente, retomarmos a noção de polêmica velada e polêmica aberta proposta por Bakhtin ao analisar o discurso em Dostoiévski. Nascimento (2018a) destaca que nas obras de Dostoiévski encontramos personagens que amam e odeiam e assim, temos um “conflito de vozes e cosmovisões que apontam para mundos irreconciliáveis” (p. 195-196). Assim, o autor destaca que

dessa forma, é razoável considerar Dostoiévski brinda-nos não apenas como o gênero romance polifônico, mas também com seus personagens com os quais nos apresenta a natureza discursiva de um homem polêmico, este que ama e odeia certa ordem de valores e, portanto, ao enunciar, tal ato determina a estrutura e os sentidos de seus enunciados (NASCIMENTO, 2018a, p. 196).

A polêmica é constituída dialogicamente e assim é na tentação. Em Bakhtin (2013), encontramos a noção de polêmica aberta como a retomada da fala do outro como objeto de refutação e a polêmica velada como o embate de vozes, o discurso do outro, um diálogo velado. Na tentação, os posicionamentos polêmicos são constituídos em uma dinâmica de polêmica aberta e velada. Nessa dinâmica os argumentos são apresentados e os valores são hierarquizados de um modo complexo. Na primeira tentativa do Diabo, encontramos uma premissa implícita: o Filho de Deus (Messias) não passa fome.

Os autores do *Tratado* salientam que a escolha das premissas “raramente estão isentas de valor argumentativo” (2014, p. 73). Essas escolhas são uma preparação para o raciocínio que não apenas introduz os elementos, mas já é “um primeiro passo para a sua utilização persuasiva” (2014, p. 73). Os autores afirmam que o orador utiliza as premissas como base para a sua construção e conta com a adesão dos ouvintes às proposições iniciais, porém, acentuam que pode ocorrer uma recusa. Os ouvintes podem recusar as proposições iniciais por não aderirem ao que é apresentado pelo orador, por perceberem o caráter unilateral da escolha das premissas ou por perceberem a tendenciosidade da apresentação das premissas. Jesus, o ouvinte do Diabo no evento da tentação, recusa a proposição inicial. A proposta feita pelo Diabo pode estar indicando um raciocínio entimemático.

Cabe destacar que Aristóteles (2012, 1356b) apresenta o entimema como um “silogismo retórico”. O filósofo grego afirma que “demonstrar que, de certas premissas, pode resultar uma proposição nova e diferente só porque elas são sempre ou quase sempre verdadeiras, a isso se chama em dialética silogismo e entimema na retórica” (2012, 1356b). Ao comentar as afirmações de Aristóteles, Rui Grácio destaca que o entimema é um silogismo retórico “caracterizado não pelo certo, mas pelo provável” (2013, p. 69). Aristóteles caracteriza o entimema como um silogismo de poucas premissas. Destaca ainda que se alguma premissa é

bem conhecida não é necessário enunciá-la. A premissa implícita era bem conhecida, não só na comunidade mateana, mas, no judaísmo do primeiro século e é provável que tenha sido entendida pela comunidade. O que mostra que ocorre o que Grácio (2013) chama de articulação com as exigências práticas de comunicação e com os propósitos da retórica.

Na proposta do Diabo há uma estrutura entimemática que coloca em questão a identidade de Jesus. Propor que as pedras sejam transformadas em pães como sinal, funciona como um argumento que questiona a identidade, que põe em questão o que é ser Filho de Deus. É importante destacar que os autores do *Tratado* analisam argumentos que “pretendem certa força de convicção, na medida em que se apresentam como comparáveis a raciocínios formais, lógicos ou matemáticos” (p. 219). Esses argumentos são chamados de “argumentos quase-lógicos”. Fiorin (2020) ressalta que os argumentos quase-lógicos “lembram a estrutura de um raciocínio lógico, mas suas conclusões não são logicamente necessárias” (p. 116).

Perelman e Olbrechts-Tyteca afirmam que uma das técnicas essenciais da argumentação quase-lógica é a identificação entre os vários elementos que são o objeto do discurso (2014, p. 238). Os autores realçam que só qualifica de quase-lógica a identificação de seres, de acontecimentos ou de conceitos que não é considerada nem totalmente arbitrária e nem evidente, ou seja, quando abre a possibilidade de argumentação. O modo mais típico de identificação é o uso das definições.

Sobre a definição, Fiorin (2020, p. 118) afirma que “para os propósitos argumentativos, pode-se dizer que a definição é uma resposta à indagação *Que é uma coisa?*” e destaca que “as definições são argumentos quase-lógicos fundados no princípio da identidade, porque, ao contrário do que se pensa o senso comum, não há uma maneira unívoca de definir um objeto, ao contrário, o modo de definir depende das finalidades argumentativas”.

Ao título Filho de Deus é atribuído um sentido. Schiavo (2006) no capítulo “Jesus, Filho de Deus” apresenta a sua investigação sobre a origem e o desenvolvimento da cristologia. É importante destacar que o estudo desenvolvido por Schiavo tem como *corpus* a tentação em Q. Mesmo analisando a tentação em Q o autor apresenta significativas contribuições para a nossa análise.

Schiavo afirma que em Q “a expressão Filho de Deus se refere a alguém cuja condição é divina, celestial, sobrenatural, a exemplo dos anjos, excluindo, porém, uma referência direta a um Filho de Deus específico, que poderia ter causado problemas no monoteísmo judaico” (p. 76). Porém, o autor destaca que no mundo cultural helenístico-romano, o rei e imperador eram considerados filhos de Deus, pois, acreditava-se que eles eram os elementos que uniam o humano e divino, figuras que poderiam implantar a ordem e a paz no mundo. Os cristãos podem

ter aplicado o título a Jesus como uma forma de oposição ao império, afirmando que o verdadeiro salvador era Jesus. Dessa forma o título Filho de Deus ganha um caráter messiânico e exclusivista (Jesus é o único Filho de Deus, salvador). Schiavo propõe a hipótese de que pode ter ocorrido “a junção de dois significados num mesmo título” (p. 84). Para o autor ocorre uma evolução da compreensão da figura de Jesus: profeta operador de milagres; Filho de Deus, figura celestial encarnada (Fonte Q); “até ser considerado o Filho de Deus pelas primeiras comunidades helenísticas (Marcos e sinóticos)” (p. 84). Sendo Jesus essa figura celestial e messiânica não poderia estar naquela condição. É o que propõe o tentador.

Se o objetivo do Diabo é separar Jesus do Espírito e travar a sua missão, é adequado interpretar que o questionamento não é do próprio Diabo, mas, uma tentativa de gerá-lo em Jesus, ou seja, gerar em Jesus a dúvida sobre a sua natureza e missão. A resposta de Jesus retoma a fala do Diabo (o outro) afirmando que o homem não viverá apenas sobre o pão. Logo, uma polêmica aberta é evidenciada, ou seja, a polêmica entre as personagens que são elementos do evento polêmico literário.

Essa retomada, que é também uma refutação, evidencia dois importantes pontos. A personagem Jesus, ao dizer que o homem “não viverá apenas sobre o pão”, não diminui a importância do pão. Diferentes eventos, no Evangelho de Mateus, destacam a importância e partilha do pão e talvez, o mais importante evento seja a conhecida “multiplicação dos pães e peixes” (Mt 14:11-21), narrativa que tem a partilha como tema principal. Assim, “o pão”, ou seja, o alimento ou a condição de se alimentar é um valor compartilhado. As personagens Jesus e Diabo concordam que o pão é importante.

Porém, na resposta de Jesus, há um posicionamento que apresenta no seu argumento um valor superior e assim o posicionamento contrário, isto é, polêmico, é constituído. O pão, de fato, é importante, mas, a palavra que tem Deus como origem e o homem como destino é mais importante. Essa palavra é vida, logo, a missão do Messias é levar vida. A ênfase que é dada no emprego da expressão “Está escrito!” evidencia uma espécie de aversão que marca a polêmica aberta, pois, “diferentes tons podem marcar a oposição das vozes no discurso, ou seja, a palavra alheia pode ser introduzida com acentos e expressões de indignação, zombaria, ironia, dúvida [...]” (RIBEIRO, 2019, p. 13). O tom de aversão na resposta de Jesus o põe em polêmica com o Diabo, afinal, apresenta uma nova maneira de enxergar a figura e missão do Messias.

Ao mesmo tempo em que a polêmica aberta começa a ser evidenciada e os posicionamentos constituídos, indícios de uma polêmica velada começam a aparecer. O autor-criador ao construir o evento polêmico literário, constitui uma relação dialógica com o judaísmo formativo, pois ocorre não apenas a interação entre as personagens, mas um encontro de vozes,

a do autor-criador, sujeito do discurso e a do judaísmo formativo, um outro que aparentemente não está presente no discurso do autor. Essa polêmica velada torna-se uma polêmica aberta ao longo do Evangelho de Mateus nos embates entre Jesus e os fariseus. Na obra *A Retórica de Jesus*, que está no prelo, Nascimento propõe que a tentação de Jesus ocorre em níveis e estrutura o sermão do monte (cap. 5). Porém, neste trabalho não analisaremos as retomadas da tentação ao longo do Evangelho, mas, abre-se a possibilidade de futuras análises.

Questionar a identidade de Jesus é uma estratégia retórica. O Diabo desqualifica o seu adversário (Jesus). Amossy (2017) salienta que o Oponente que age na polêmica, assume o papel de adversário que confunde e/ou deslegitima. Esse é o papel do Diabo, o Oponente adversário que tenta confundir e deslegitimar o herói. Um olhar sincrônico é importante. No terceiro capítulo do Evangelho, Jesus é batizado e dois importantes fatos são relatados: O Espírito de Deus desce sobre (ἐπί<sup>73</sup>) ele e uma voz dos céus afirma que ele é o Filho amado. Não há, na narrativa, a identificação da voz, porém, por inferência afirmamos que é a voz de Deus. Assim, temos a união de Jesus com o Espírito simbolizando autoridade, e a afirmação de que ele é Filho de Deus. Na tentação (cap. 4), propor que Jesus transforme pedras em pães como sinal de que ele é o Filho de Deus, é confundi-lo a tal ponto de questionar os acontecimentos anteriores, isto é, a descida do Espírito e a sua comunhão com ele e a afirmação de que ele é o Filho de Deus.

A personagem Diabo ecoa a voz do judaísmo formativo, isto é, encontramos veladamente o questionamento de um grupo contrário ao posicionamento da comunidade de Mateus. A resposta de Jesus não só evidencia a polêmica aberta, mas, nos dá indícios de uma polêmica velada, pois, retoma o discurso do grupo contrário a comunidade como se ali não estivessem presente.

Ao afirmar que “Está escrito”, a aversão é evidenciada e reforça a hipótese de uma polêmica velada entre a comunidade mateana e o judaísmo formativo. No conhecido sermão do monte, por exemplo, diversas vezes encontramos a expressão “eu porém, vos digo”, característica da retórica de excesso. No capítulo 5:17, Jesus adverte o seu auditório de que ele não veio dissolver (καταλύω<sup>74</sup>) a lei ou os profetas, mas, interpretar, cumprir o que foi dito. Assim, retomar a lei, no Evangelho de Mateus, é questionar o que estava estabelecido. No evento da tentação, o posicionamento polêmico de Jesus refuta não apenas o que foi dito pelo Diabo, mas, o discurso dos líderes judaicos de seu tempo.

<sup>73</sup> Sentido concreto: sobre; sentido figurado com acusativo: autoridade.

<sup>74</sup> Preposição κατά (de cima para baixo) + verbo λύω (destruir; separar).



Na segunda interação, mais uma vez, a identidade de Jesus é questionada. No entanto, é importante destacar que a polêmica, até então velada, começa a ser delineada com contornos mais largos e os indícios de uma polêmica aberta tornam-se mais fortes, apesar de, quanto a polêmica aberta, afirma (RIBEIRO, 2019, p. 13), “o choque entre as vozes acontece de forma indireta, escamoteada no próprio discurso objetual do autor”. Nessa interação o acesso livre do Diabo ao Templo torna-se central e o posicionamento polêmico do autor-criador é firmado. Em Mateus, destacar o Templo como lugar de embates entre Jesus e os fariseus é um posicionamento polêmico, pois, por ser um lugar sagrado, centro da cultura e religião judaica, apresentar o Templo como um lugar “contaminado”, vendido, é posicionar-se contra o que ocorria nesse lugar. Esse posicionamento que questiona as ações no Templo é uma denúncia e o ponto de partida é a segunda interação na tentação.

Nessa polêmica velada ocorre um choque significativo para a comunidade pelo fato do Templo não existir mais. Encontramos outra premissa implícita: aquele que está no topo do Sagrado (o messias) tem privilégios por direito. No Tratado, os autores ao discutirem sobre os argumentos quase lógicos chamam a atenção para a aplicação da regra da justiça. Os autores destacam que

a regra da justiça requer a aplicação de um tratamento idêntico a seres ou a situações que são integrados numa mesma categoria. A racionalidade dessa regra e a validade que lhe reconhecem se reportam ao princípio de inércia, do qual resulta, notadamente, a importância conferida ao precedente (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 248).

Se Davi, o grande rei, teve privilégios, o messias, seu descendente e libertador de Israel também deve ter por direito. De fato, os contextos de Davi e Jesus são distintos. É necessário destacar que Davi não foi o construtor do Templo. Em 2Sm 7 o autor informa que YHWH deu descanso a Davi de todos os seus inimigos e então o rei decidiu edificar uma casa para a arca de YHWH. Ele notifica ao profeta Natã e o profeta o abençoa. Porém, a narrativa conta que na mesma noite YHWH enviou uma mensagem a Natã para ser transmitida a Davi. O interessante é que YHWH rememora a aliança com Davi, porém, informa que o rei não construiria uma casa para ele, mas, o seu descendente seria o construtor e assim o reino de Davi seria estabelecido:

הוּא יִבְנֶה בַּיִת לְשִׁמִּי וְכִנֵּנְתִּי אֶת־כִּסֵּא מִמְּלַכְתּוֹ עַד־עוֹלָם:

Este edificará uma casa para o meu nome, e estabelecerei<sup>75</sup> o trono do seu reino para sempre.

<sup>75</sup> Verbo כָּן no tronco *piel* (ativo intensivo ou causativo): estabelecer; firmar; confirmar.

Mesmo não sendo Davi o construtor a “ideia” de edificar uma casa para YHWH nasce nele e a construção dessa casa se torna símbolo da aliança de YHWH com Davi. O trono é de Davi. O messias, na tradição judaica, reinará nesse trono e trará paz para a terra. De fato, os contextos de Davi e Jesus são distintos, porém, Olbrechts-Tyteca e Perelman afirmam que

para que a regra da justiça constitua o fundamento de uma demonstração rigorosa, os objetos aos quais ela se aplica deveriam ser idênticos, ou seja, completamente intercambiáveis. Mas, na verdade, isso nunca acontece. Os objetos sempre diferem em algum aspecto, e o grande problema, o que suscita a maioria das controvérsias, é decidir se as diferenças constatadas são ou não irrelevantes ou, em outros termos, se os objetos não diferem pelas características que se consideram essenciais, isto é, os únicos a serem levados em conta na administração da justiça (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 248).

Jesus e Davi são duas pontas de um mesmo fio e a genealogia em Mateus rememora isso. Sendo assim, há precedentes que indicam a maneira como Jesus deveria ser tratado. O lugar dele deveria ser no topo do Sagrado com privilégios de origem divina, proteção e cuidado. No *Tratado* os autores enfatizam que “a regra da justiça fornecerá o fundamento que permite passar de casos anteriores a casos futuros, ela é que permitirá apresentar sob forma de argumentação quase-lógica o uso do precedente” (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 248).

É plausível abordarmos a polêmica velada e aberta na segunda interação considerando o argumento de reciprocidade que visa “aplicar o mesmo tratamento a duas situações correspondentes” (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 250). Se Davi foi rei e teve regalias e o direito de estar no topo era dele, Jesus merecia o mesmo tratamento. Os argumentos de reciprocidade são comuns no Evangelho de Mateus.

Enfatizamos o argumento de reciprocidade na polêmica velada e aberta na segunda interação pois ao mesmo tempo que o Diabo oferece privilégios a Jesus visando tentá-lo, a interação como acontecimento artístico-literário que compõe um evento polêmico literário funciona como um argumento de reciprocidade do autor que visa a comunidade. Considerando a crise que a comunidade enfrentava, o autor enfatiza que assim como Jesus rejeitou os privilégios oferecidos pelo Diabo, a comunidade também deveria fazer o mesmo. Se Jesus, o principal líder desse novo movimento, viveu uma vida sem privilégios, mesmo sendo o messias, a comunidade deveria viver a simplicidade da unidade da mesma forma que o seu mestre.

Como já foi dito, na análise do *cronotopo*, o Templo é uma construção que, ainda que tenha sido destruído e reconstruído, rememora o período monárquico. Reconstruir a imagem do

messias foi uma produção ousada e complexa. O templo, no chamado período interbíblico<sup>76</sup>, torna-se o centro catalisador da unidade nacional e destino da peregrinações (REINKE, 2021, p. 291) e,

de uma vila nos arredores de Jerusalém, nasceu um movimento nacionalista sem precedentes na história bíblica: a revolução dos macabeus. Desse sensacional episódio, emergiram facções, cada uma com leituras peculiares da realidade vivida e da multifacetada expectativa em torno do Deus de Israel, o Único. Entre tantas esperanças, ganhou evidência a de um Messias guerreiro, um libertador a conduzir o povo de Israel para dentro do Reino. Foi um tempo de revolucionários (REINKE, 2021, p. 291).

Não entraremos em pormenores quanto aos revolucionários, porém, é importante destacarmos alguns pontos para entendermos a complexidade da reconstrução da imagem do Messias, a denúncia contra o Templo e o argumento de reciprocidade. Inicialmente é importante destacarmos que o helenismo era uma forma de viver a vida que estava diretamente ligada às camadas superiores da sociedade, porém, não podemos descartar o fato de que era uma imposição civilizacional (REINKE, 2021). Quem assimilava os princípios gregos ascendia socialmente e muitos judeus assimilaram alguns desses costumes em busca de benefícios, o que não significava abandono da identidade judaica.

Um ponto importante precisa ser destacado:

A lei foi associada ao conhecimento no sentido filosófico, e a sinagoga tornou-se a escola em que esse processo aconteceu. Assim como o pagão ascendia a uma cultura superior por meio da educação grega, o judeu ascendia em sua própria cultura por meio do estudo da Torá. Outro desenvolvimento decorrente foi a emergência dos “mestres da lei”: assim como os filósofos eram cercados de alunos, os judeus mais sábios também constituíam discípulos ávidos por saber (REINKE, 2021, p. 298-299).

Os embates argumentativos entre Jesus e os fariseus ficam mais claros ao considerarmos essa importante informação contextual. Não apenas isso, mas tal questão evidencia a importância do ensino de Jesus na vida dos indivíduos que o seguia, afinal, ensinar a Torá àquelas pessoas era também contribuir na ascensão social de pessoas das camadas subalternas.

O Templo passa a ter uma importância não vista antes. No entanto, mesmo grande parte dos judeus se posicionando a favor do helenismo<sup>77</sup>, existiram aqueles que optaram pela fidelidade às tradições. Esse posicionamento deu origem a chamada revolta dos macabeus, cujo principal herói foi o sacerdote autoexilado, Matatias, pai do líder Judas Macabeu. O que de fatos nos interessa nesta pesquisa é que o posicionamento contrário da família de Matatias aos

<sup>76</sup> Os protestantes chamam de período interbíblico o hiato entre Malaquias (último livro do Antigo Testamento) e o Evangelho de Mateus (primeiro livro do Novo Testamento), em especial a atividade de João Batista que é considerado o último profeta.

<sup>77</sup> Principalmente os sacerdotes e os mais ricos.

selêcidas gerou uma espécie de movimento de guerrilha com elementos de guerra religiosa, com uma linguagem quase apocalíptica: o bem contra o mal. Mais importante é o fato de que essa revolução provocada pelos macabeus gerou uma expectativa messiânica em seus apoiadores. No entanto, havia uma resistência por parte de pessoas mais benevolentes, pois, os descendentes<sup>78</sup> dos macabeus agiam como tiranos, logo:

A contestação ao messianismo dos sacerdotes-guerreiros aumentavam em alguns círculos. E o segundo templo, local de comércio e de tantas intrigas e assassinatos, também caía em descrédito. A percepção da ausência divina e, pior, do abandono de Jerusalém desde a destruição dos babilônicos, crescia aos poucos. A tristeza pelo sentimento de que Deus não havia retornado depois do exílio marca toda a literatura do período dos revolucionários (REINKE, 2021, p. 321-322).

É nessa efervescência político-religiosa que o movimento de Jesus surge e posteriormente, com a destruição do templo, o Evangelho de Mateus. Isso torna, o posicionamento do autor, que constrói uma nova imagem messiânica, ainda mais complexo, porém, audacioso e corajoso.

Então, apesar de utilizarem o mesmo tipo de argumento, a resposta de Jesus questiona a *doxa* até então vigente: a de um messias soberano. A resposta é uma sinalização na polêmica aberta, o que, evidentemente, é de suma importância na construção de sentido no evento polêmico literário e a inserção desse evento na obra. A Torá e o Templo, como valores, são mantidos, porém, Jesus e a sua missão são superiores na linguagem de Mateus, e ambos são vítimas de deturpações o que aponta para uma sinalização na polêmica velada entre a comunidade e os fariseus. Alguns textos proféticos e apocalípticos estão dialogicamente relacionados à essa interação e os valores que estão em disputa:

Isaías 48:2:

כִּי־מַעִיר הַקִּדְּשׁ נִקְרְאוּ וְעַל־אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נִסְמְכוּ יְהִנֵּה צְבָאוֹת שְׁמוֹ:

E da cidade santa invocam e apoiam-se sobre o Deus de Israel; YHWH dos exércitos é o seu nome.

Isaías 52:1:

עוֹרֵי עוֹרֵי לְבָשׁי עֲנֵף צִיּוֹן לְבָשׁי בְּגָדֵי תַפְאֲרֶתָךְ יְרוּשָׁלַם עִיר הַקִּדְּשׁ כִּי לֹא יוֹסִיף  
בְּאֶ־בֶּדֶךָ עוֹד עָרָל וְטָמֵא:

Desperta<sup>79</sup>, desperta, veste-te da tua fortaleza, ó Sião! Veste-te dos teus vestidos de honra, Jerusalém, cidade santa, pois não entrarão em ti o incircunciso e o impuro.

Daniel 3:28:

<sup>78</sup> Os asmoneus.

<sup>79</sup> Verbo (עור) *gal* imperativo.

עָנָה נְבוּכַדְנֶצַּר וְאָמַר בְּרִיךְ אֱלֹהֵיהֶן דִּי־שָׂדְרָךְ מִישָׁךְ וְעַבְדִּי נָגוּ דִּי־שָׁלַח מִלְּאֲכָה  
 דִּי לֹא־ וְשִׁיזַב לְעַבְדֵיהֵי דִי הִתְרַחֲצוּ עֲלוּהֵי וּמְלַת מִלְכָּא שְׁנִי וַיְהִיבוּ גְשָׁמֵהֶן  
 וַיִּפְלְחוּן וְלֹא־יִסְגְּדוּן לְכָל־אֱלֹהֵי לְהֵן לֹא־הָהֶן:

Falou Nabucodonosor e disse: adorem o Deus de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego, que enviou o seu anjo e resgatou os seus servos, que confiaram nele, pois, não cumpriram a decisão do Rei, preferindo entregar os seus corpos, para não servirem e nem adorarem algum deus, senão o seu Deus.

Daniel 9:24:

שְׁבַעִים שָׁבָעִים נְחָתָךְ עַל־עַמֶּךָ וְעַל־עִיר קִדְשֶׁךָ לְכַלֵּא הַפֶּשַׁע  
 וּלְכַפֵּר עוֹן וּלְהַבִּיא צְדָק עַל־מִים וּלְחַתֵּם חִזּוֹן וְנִבְיָא וּלְמַשַׁח קִדְשׁ חַטָּאת וּלְהַתֵּם  
 קִדְשִׁים:

Setenta semanas estão determinadas sobre a sua família e sobre a sua cidade santa, para cessar a rebelião e dar fim aos pecados, e expiar a iniquidade e trazer a justiça eterna, e selar a visão e a profecia, e ungir o santo dos santos.

Apocalipse 11:2:

2 καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσης, ὅτι ἔδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσεράκοντα [καὶ] δύο.

2 E o átrio<sup>80</sup> que está fora do templo deixe-o fora e não o meças, pois, foi entregue às nações e pisarão a Cidade Santa por quarenta e dois meses.

Uma questão importante a ser pensada, porém, neste trabalho não será possível aprofundá-la, é como uma disputa que envolve valores tão complexos foi recepcionado pela comunidade. Há indícios, considerando a polêmica velada que aos poucos se transforma em uma polêmica aberta ao longo do Evangelho, que o autor conhece minuciosamente a sua comunidade o que contribui na construção discursiva do seu posicionamento. Além disso, a transmissão desse Evangelho é um indício fortíssimo de que ele foi bem recebido pela comunidade. Outra questão de suma importância é analisar, profundamente, a complexidade da polêmica aberta, visto que, há boas evidências de que os fariseus e saduceus derivaram de grupos revolucionários. Questões sociais e discursivas importantíssimas para o estudo da constituição do Evangelho, mas que por estarem veladas na tentação, abrem possibilidades de novas investigações.

Na terceira interação, o Diabo oferece a Jesus todos os reinos da terra. A cena é apocalíptica, como já dito, o tempo e o espaço parecem não terem limites o que possibilita a construção de uma imagem sem, necessariamente, gerar um incômodo nos leitores originais. Como afirmamos, na análise do texto grego, a glória que o Diabo oferece a Jesus é terrena. Esse

<sup>80</sup> Praça fora do edifício do Templo.

contraponto entre o que é celestial e terreno é uma característica do imaginário apocalíptico. Ao oferecer os reinos e a sua glória em troca da adoração, explicitamente, o Diabo propõe um sacrifício.

Jesus sacrificaria o seu reinado futuro por um reinado no presente. A questão colocada pelo autor é se esse sacrifício valeria a pena. Essa reflexão torna-se elemento fundamental não apenas para a personagem, mas, para a comunidade. Mais uma vez a dinâmica entre a polêmica aberta e velada é central.

No *Tratado*, os autores nos apresentam a argumentação pelo sacrifício afirmando que “um dos argumentos de comparação utilizados com mais frequência é o que alega o sacrifício a que se está disposta a sujeitar-se para obter certo resultado” (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 281).

Aqui nos deparamos com um ponto importante: a disposição. No mundo axiologicamente construído pelo autor, mundo esse que o herói caminha, cria-se uma expectativa grande quanto a resposta de Jesus. Jesus negou a operação de um milagre na primeira tentativa como sinal da sua verdadeira identidade, negou lançar-se do pináculo do Templo, isto é, contra argumentou quanto a reciprocidade apresentada pelo Diabo, porém, a última tentativa do Diabo nesse evento parece colocar em jogo simplesmente tudo (πᾶς).

Cabe ressaltar que no Evangelho de Lucas, texto que, ao que tudo indica, o autor bebeu da mesma fonte que Mateus, essa interação apresenta algumas diferenças. Primeiramente, essa é a segunda interação o que, evidentemente, muda a construção de sentido. Porém, a forma como ela é apresentada nos leva a uma breve comparação:

5 Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου 6 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ὃ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· 7 σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα.

5 E, levando-o, mostrou-lhe todos os reinos do mundo num instante de tempo. 6 E disse-lhe o Diabo: te darei todo este poder e glória, porque a mim foi entregue, e dou a quem eu quiser. 7 Por isso, se te prostrares diante de mim<sup>81</sup>, tudo será seu (Lc 4:5-7).

A construção apocalíptica é mais evidente em Lucas, como já destacamos, devido aos elementos de acabamento. Detalhes abrem as possibilidades de construção de imaginário, porém, a ênfase em “num instante de tempo”, evidencia uma experiência mística. Tudo, ainda que em um instante, foi visto e oferecido a Jesus. Mateus opta em construir o seu mundo no ambiente terreno por questões de estratégia com fins persuasivos. O elemento principal, o que

---

<sup>81</sup> ἐνώπιον (na minha presença).

mais nos interessa, é que o Diabo, em Lucas, afirma que tudo é dele e ele dar a quem ele quiser. Em Mateus e Lucas, ainda que aparentemente os eventos ocorram em planos distintos, o Diabo é quem manda no “mundo”. Mundo que, evidentemente, é o mundo limitado aos autores, o mundo imperial. A grandeza da cena fica ainda mais evidente quando comparamos com um texto do Apocalipse:

**Quadro 6 – A dimensão apocalíptica na terceira interação entre Jesus e o Diabo**

Mt 4:8-9	Ap 21:10	Lc 4:5-7
8 Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν 9 καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι.	10 καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλήμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ	5 Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου 6 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ἢ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· 7 σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα.
De novo, tomou-o para junto de si o Diabo para um monte alto e grande e o mostrou todos os reinos do mundo e a glória deles. e disse para ele: todas essas coisas eu darei para ti se puderes cair e adorar-me.	E me transportou em espírito para um monte grande e alto, e me mostrou a Cidade Santa, Jerusalém, que descia do céu (vinda) de <sup>82</sup> Deus.	E, levando-o, mostrou-lhe todos os reinos do mundo num instante de tempo. E disse-lhe o Diabo: te darei todo este poder e glória, porque a mim foi entregue, e dou a quem eu quiser. Por isso, se te prostrares diante de mim, tudo será seu.

Fonte: Criado pelo pesquisador, 2022.

A cena é apocalíptica e por isso é cercada de grandeza e imaginação. A expectativa pela resposta de Jesus acompanha a grandeza da cena. A grande questão que surge é se Jesus está disposto a sacrificar o seu reino futuro em troca de um reino terreno, porém, instantâneo.

O olhar de um leitor cristão do século XXI pode enxergar nessa proposta um argumento cômico. Cômico porque ao comparar o que está sendo oferecido pelo Diabo ao que Jesus alcançaria cumprindo a sua missão, percebe-se uma discrepância, uma irracionalidade. O valor do reino celestial é, na visão cristã, superior ao valor dos reinos desse mundo. Porém, essa é a provável visão do leitor, de alguém que foi alcançado por dois mil anos de história do cristianismo, que bebeu de teologias distintas ainda que inconscientemente. No mundo em que o herói caminha, mundo construído pelo autor-criador, não há evidências, há expectativas. Nesse mundo a identidade do herói é construída, revelada.

<sup>82</sup> A preposição ἀπό indica origem “descia de Deus”.

Isso significa que o sacrifício proposto pelo Diabo na interação não é cômico, mas, válido. A validade e coerência da proposta é atestada pelo próprio evento. O objetivo do Diabo, no evento, é separar Jesus do Espírito, travar o seu papel, confundi-lo. Ou seja, as propostas são coerentes quando consideramos o evento em si, o objetivo da personagem Diabo e os valores amados pelo autor-criador.

A argumentação pelo sacrifício é um argumento de comparação. Os autores do *Tratado* enfatizam que “a argumentação não poderia ir muito longe sem recorrer a comparações” (OLBRECHTS-TYTECA; PERELMAN, 2014, p. 274). O valor ou peso dos objetos são evidenciados quando ocorre a comparação. Em muitos textos bíblicos, tanto na Bíblia Hebraica quanto no Novo Testamento, encontramos esse tipo de argumentação. Talvez, um dos mais famosos textos seja Is 49:15, texto que compara o cuidado de YHWH com o seu povo ao cuidado de uma mãe com o seu filho. Ainda que seja plausível que esse texto trate originalmente da deusa Asherá e que tenha ocorrido uma tentativa de apagá-la da Bíblia Hebraica trocando-a por YHWH, o argumento de comparação prevalece.

No Novo Testamento o argumento de comparação também é forte. Ainda que nem sempre de forma explícita, no Novo Testamento a comparação é fundamental para a manutenção da esperança, visto que, os primeiros cristãos entendiam que não há nada mais valioso aqui na terra do que aquilo que será entregue, por Deus, para aqueles que permanecerem fiéis. No Novo Testamento a comparação não deve ser feita entre a vida dos menos abastados e dos mais abastados, mas, entre aquilo que podemos ter aqui e o que ganharemos caso a fidelidade vença. Isso exige sacrifício.

Na tentação, negar os reinos e os seus poderes é um sacrifício que engrandece o messianismo defendido pelo autor-criador, ou seja, engrandece a obra de Jesus. Destacam os autores do *Tratado* que: “na argumentação pelo sacrifício, este deve medir o valor atribuído àquilo por que se faz o sacrifício” (2014, p. 282). Se Jesus nega os poderes deste mundo é porque a obra que ele deveria cumprir é muito importante, ou seja, o sacrifício dele mede o valor daquilo pelo qual ele sacrifica. É importante lembrarmos que estamos analisando um mundo axiologicamente construído, fruto do evento da rememoração que pressupõe seletividade. Destacamos isso, pois, no mundo do Evangelho de Mateus Jesus morre em uma cruz. Aparentemente, o sacrifício na tentação resultou em morte e não em glória. Essa é a grande construção do autor-criador, mostrar através da argumentação pelo sacrifício que Jesus viveu uma vida de desvantagens, inferioridade, sendo que, o maior dos sacrifícios foi morrer na cruz, mesmo que inocente, para que o mundo pudesse viver sob sua tutela em mundo de paz, ainda que futuro.



Esse sacrifício e o valor daquilo pelo qual se sacrifica é reconhecido, pelo autor-criador, no evento da crucificação, após a morte de Jesus:

52 καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, 53 καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἕγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.

52 E abriram-se os sepulcros e muitos corpos dos santos que dormiam<sup>83</sup> ressuscitaram. 53 E, saindo dos sepulcros, depois da ressurreição dele<sup>84</sup>, entraram na Cidade Santa e foram vistos por muitos (Mt 27: 52-53).

O autor-criador mostra que já na morte e ressurreição de Jesus houve sinais e uma projeção do que ocorrerá no fim dos tempos. A argumentação pelo sacrifício ocorre, como já mostramos, na polêmica aberta, mas, também ocorre na polêmica velada, no encontro de vozes. A terceira interação funciona como uma argumentação pelo sacrifício que visa a comunidade. Diante da crise enfrentada e das adversidades causadas pelo conflito com o judaísmo formativo, convém à comunidade privar-se dos privilégios, pois, o bem de maior valor é a vida futura, com o messias glorificado. Essa ideia não é estranha no Novo Testamento:

Fp 3:19-21:

19 ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. 20 ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, 21 ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα.

19 O fim deles é a destruição, o deus deles é o ventre, e a glória é para desonra deles, e os pensamentos terrenos. 20 Mas a nossa cidade<sup>85</sup> está nos céus, de onde também esperamos o salvador, o Senhor Jesus Cristo, 21 que transformará o nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso, pela força que lhe dá poder de sujeitar a si todas as coisas.

Rm 8:16-17:

16 αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. 17 εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

16 O próprio Espírito testemunha com o nosso espírito que somos filhos de Deus. 16 Ora, se somos filhos, somos herdeiros, herdeiros de Deus e coerdeiros de Cristo; se com ele realmente sofremos, para que também com ele sejamos glorificados.

No Novo Testamento, em especial pela influência do imaginário apocalíptico, a comparação entre os céus e a terra, o futuro de glória e o presente de aflição são comuns. A comunidade deveria fazer uma escolha, assim como Jesus fez. O autor-criador, persuasivamente, aponta o que ele julga como a escolha certa, tendo como base valores, e por

<sup>83</sup> Mortos.

<sup>84</sup> Jesus.

<sup>85</sup> Substantivo πολίτευμα: lugar de cidadania; comunidade; estado.

isso o seu posicionamento é polêmico. As três interações evidenciam os posicionamentos da autor-criador. Esses posicionamentos são polêmicos, pois, questionam a visão de messias cristalizada. Nessa dinâmica entre a polêmica aberta e velada no evento polêmico literário da tentação ocorre uma atualização da imagem de messias em Jesus.

## 5 CONCLUSÃO

Este trabalho buscou contribuir na construção da relação entre ciências bíblicas e ciências da linguagem, em especial, a análise dialógica da argumentação. Apresentamos a análise dialógica da argumentação como um possível método de interpretação bíblica o que nos possibilitou um olhar mais amplo para o texto bíblico como materialização discursiva. O Evangelho em sua totalidade não foi objeto de nosso estudo, porém, ficou evidente que o autor-criador organizou uma obra que era perfeitamente entendida por seus leitores originais.

A tentação é um elemento dessa obra, elemento esse que foi acertadamente adaptado à sua intenção. Os elementos de acabamento que diferenciam a tentação em Mateus e Lucas não são simples desacordos de interpretação, mas, recursos que evidenciam o posicionamento polêmico do autor-criador em Mateus e geram o efeito de sentido desejado. Em Mateus a tentação não ocorre em uma dimensão espiritual ou psicológica, possibilidades reais em Lucas, mas, ocorre na realidade concreta. Essa mudança é necessária para que a tentação faça sentido no Evangelho.

Essa mudança foi fundamental, pois, possibilitou a construção de uma polêmica aberta entre as personagens, mas, principalmente, uma polêmica velada, embate velado, entre a comunidade de Mateus, cujo discurso é veiculado pela personagem Jesus, e o judaísmo formativo, cujo discurso é veiculado pela personagem Diabo. A noção de evento polêmico literário, pensada para distinguir o acontecimento em si e o acontecimento reinserido na realidade concreta como um acontecimento artístico-literário, foi fundamental para pensarmos os posicionamentos antagônicos. Visto que a tentação é uma narrativa que foi pensada minuciosamente, a noção de evento polêmico literário possibilitou apontarmos para o simulacro, isto é, o que cada personagem representava, sem, necessariamente, entrarmos em discussões sobre a historicidade do evento.

Fica evidente o profundo conhecimento do autor-criador sobre os eventos narrados na Bíblia Hebraica. Esses eventos são atualizados em Jesus ao longo do Evangelho o que sinaliza uma compreensão ativa. Quanto a esse importante ponto não foi possível discutirmos profundamente neste trabalho, mas, abrem-se possibilidades para pesquisas futuras. No entanto, no próprio evento da tentação o autor-criador retoma eventos da história de Israel materializados na Bíblia Hebraica.

Na tentação, três períodos são retomados. O *cronotopo*, que aqui chamamos de *cronotopo* da tentação, retoma esses períodos os atualizando em Jesus. Sem memória não há sentido. A memória discursiva é articulada brilhantemente, o autor atualiza os sentidos em Jesus

o apresentando como o verdadeiro modelo para Israel. Através de Jesus a comunidade poderia entender, na prática, quais atitudes tomar diante de situações específicas e, principalmente, diante da crise que estavam enfrentando. Isso mostra que o Reino de Deus, em Mateus, é concreto. Não é uma simples ideia, mas, ações que, quando materializadas, o revela.

É importante destacarmos o motivo de não levantarmos uma discussão sobre o gênero da tentação. Cabe destacar que iniciamos essa pesquisa, desde o projeto, pensando a tentação como um gênero apocalíptico. Assim pensamos por considerarmos a hipótese da Fonte Q e as pesquisas do Luigi Schiavo. Se a tentação pertencia originalmente à Fonte Q e tratava-se de um gênero apocalíptico, não havia razão para abordarmos esse evento como um gênero diferente em Mateus. Porém, ao analisarmos o *cronotopo* e observarmos, a partir da noção de evento polêmico literário, as retomadas da tentação ao longo do Evangelho, percebemos que há uma possibilidade de se tratar de um gênero diferente, porém, com traços apocalípticos. Devido à complexidade da questão, optamos em não a levantar aqui, mas, discuti-la em trabalhos futuros.

Não fizemos uma análise exaustiva das técnicas argumentativas, pois, descaracterizaria a análise dialógica da argumentação e se tornaria uma aplicação do Tratado da argumentação do Perelman e Olbrechts-Tyteca. A análise dialógica da argumentação é um encontro epistemológico que possui suas hipóteses e noções, não é caracterizada pela aplicação do Tratado, no entanto, o tem como elemento basilar.

Dessa forma, ao analisarmos os posicionamentos e argumentos polêmicos não propomos uma análise profunda das técnicas, mas, como as polêmicas são constituídas. A polêmica aberta constituída nas interações entre as personagens diante dos argumentos e contra-argumentos, e, a polêmica velada, embate de vozes, os discursos veiculados por cada uma das personagens, isto é, os valores representados por cada uma delas. Na primeira interação a identidade de Jesus é questionada. Fica evidente a retomada do evento do batismo, pois, a voz que afirma que Jesus é o filho amado é questionada pelo Diabo no momento em que ele pede um sinal como prova.

Na segunda interação percebe-se contornos de uma polêmica velada, pois, Jesus é levado para o Templo, símbolo máximo da religião judaica na época. O Diabo, em Mateus, tem livre acesso ao Templo. Há, então, uma denúncia: quem está no topo do sagrado tem privilégios. Considerando o messianismo a partir de Davi, o argumento empregado pelo autor é o da reciprocidade. Na tradição, o messias merece os privilégios, na prática, Jesus negou todos eles.

Na terceira interação o Diabo propõe a Jesus que o adore e em troca o daria todos os reinos da terra. A proposta é de um sacrifício, sacrificar o seu reino futuro. Na tentação Jesus

nega a proposta e no evento final do Evangelho ele morre na cruz. O autor-criador apresenta o verdadeiro sacrifício feito por Jesus e o torna modelo a ser seguido pela comunidade.

Em suma, destacamos que no evento polêmico literário da tentação há o simulacro de uma polêmica em que os discursos da comunidade de Mateus e do judaísmo formativo são veiculados pelas personagens Jesus e Diabo respectivamente. Essas personagens representam posicionamentos antagônicos que são evidenciados nas interações. Para fazer sentido na obra, o autor-criador propõe pequenas alterações na narrativa que não anula as características apocalípticas, mas, torna o evento terreno. Tornar terreno é fundamental para que a comunidade, de fato, o tenha como um exemplo a ser seguido e para que as denúncias possam ser feitas.

Este trabalho não buscou fazer uma análise exaustiva da tentação e, muito menos, propor uma análise que sobreponha as outras. O objetivo foi complementar e apresentar novas possibilidades a partir da análise dialógica da argumentação. Esperamos que esta pesquisa possa gerar perspectivas de novas aplicações e contribuir no avanço dos estudos linguísticos e bíblicos.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

ALAND, kurt; ALAND, Barbara. **O texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse, Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Exegese do Novo Testamento**: um guia básico para o estudo do texto bíblico. São Paulo: Vida Nova, 2016.

AMORIM, Marilia. **Cronotopo e exotopia**. In: BRAIT, Beth (org.). Bakhtin: outros conceitos-chave. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2018.

AMOSSY, Ruth. **A argumentação no discurso**. Tradução: Eduardo Lopes Piris e Moisés Olímpio-Ferreira; Angela M. S. Corrêa et al. São Paulo: Contexto, 2018.

\_\_\_\_\_. **Apologia da polêmica**. Coordenação da tradução: Mônica Magalhães Cavalcante; tradução: Rosalice Botelho Wakim Souza Pinto [et al] São Paulo: Contexto, 2017.

BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance II**: As formas do tempo e do cronotopo. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.

\_\_\_\_\_. **Os gêneros do discurso**. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_. **Para uma filosofia do ato responsável**. Trad. Valdemir Miotello e Carlos A. Faraco. São Carlos: Pedro & João editores, 2010.

\_\_\_\_\_. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

BRAIT, Beth; MELO, Rosineide de. **Enunciado/enunciado concreto/enunciação**. In: BRAIT, Beth (org.). Bakhtin: conceitos-chave. 5.ed. São Paulo: Contexto, 2020.

BEMONG, Nele; BORGHART, Pieter. **A teoria bakhtiniana do cronotopo literário**: reflexões, aplicações, perspectivas. In. BEMONG, Nele. et. al. Bakhtin e o *cronotopo*: reflexões, aplicações, perspectivas. Tradução Oziris Borges Filho, et al. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

BERGER, Klaus. **Psicologia histórica do Novo Testamento**. Tradução: Monika Otterman. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA ALMEIDA. **Bíblia Sagrada**. ed. revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

**BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA**. K. Elliger, W. Rudolph (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BONNEAU, Guy. **Profetismo e instituição no cristianismo primitivo**. Tradução Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003.

CARTER, Warren. **Mateo y los márgenes: una lectura sociopolítica y religiosa**. Estella: Editora Verbo Divino, 2007.

CANÇADO, Márcia. **Manual de semântica: noções básicas e exercícios**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CAREY, Greg. Early Christian Apocalyptic Rhetoric. In: COLLINS, John J (org.). **The Oxford Handbook of apocalyptic literature**. New York: Oxford University Press, 2014.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.

COLLINS, Adela Yarbro. **The combat myth in the Book of Revelation**. (Harvard dissertations in religion: n. 9). Harvard, 1975.

CUVILLIER, Élian. **El evangelio según Mateo**. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Introducción Al Nuevo Testamento: Su historia, su escritura, su teología**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2008.

DIEZ MACHO, Alejandro. **Apócrifos del Antiguo Testamento**. Vol. I. Madri, Ed. Cristandad, 1984.

EINSTEIN, Albert. **Sobre la teoría de la relatividad especial y general**. Madrid: Ediciones Altaya, 1999.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FARACO, Carlos Alberto. **Autor e autoria**. In: BETH, Brait (org.). **Bakhtin: conceitos-chave**. 5.ed. São Paulo: Contexto, 2020.

FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte**. São Paulo: Paulus, 2015.

FIORIN, José Luiz. **Argumentação**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2020.

\_\_\_\_\_. **Figuras de retórica**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

\_\_\_\_\_. **O romance e a simulação do funcionamento do real do discurso.** In: BRAIT, Beth. Bakhtin, dialogismo e construção do sentido. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.

FRIBERG, Timothy ; FRIBERG, Barbara ; MILLER, Neva F.: *Analytical Lexicon of the Greek New Testament.* Grand Rapids, Mich. : Baker Books, 2000 (Baker's Greek New Testament Library 4).

FRYE, Northrop. **The Great Code: the Bible and literature.** Harcourt Brace Jovanovich, Publishers. New York, N.Y., 1982.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma.** 6. ed. São Paulo: Contexto, 2020.

FURLANETTO, Maria Marta. **Cronotopia:** um fenômeno de largo espectro. *Rev. Estud. Ling.*, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 453-482, 2019.

GIACOMELLI, Karina; SOBRAL, Adail. **Memória, imprecisões, sentidos:** em torno da proposta bakhtiniana de estudo da linguagem. *Linguagem & Ensino*, Pelotas, v.21, n.esp., [VIII SENALE] p. 395-432, 2018.

GRÁCIO, Rui Alexandre. **Vocabulário Crítico de Argumentação.** Coimbra: Grácio Editor, 2013.

GRILLI, Massimo *et al.* **Comunicação e pragmática na exegese bíblica.** Tradução Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2020.

GUNNEWEG, Antonuis H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento:** uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Loyola, 2005.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus:** uma breve história do amanhã. Tradução Paulo Geiger. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HAWKING, S. W. **Uma breve história do tempo.** Tradução Cássio de Arantes Leite. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2010.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o império:** O Reino de Deus e a nova desordem mundial. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

KANT, Imanuel. **Crítica da razão pura.** Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KELLEY, Page. **Hebraico bíblico:** uma gramática introdutória. Tradução: Marie Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

KERMODE, Frank. Mateus. In. ALTER, Robert; FRANK, Kermode (org). **Guia Literário da Bíblia.** Tradução Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.



KIBUUKA, Brian. **Evangelhos e biografias em diálogo**: as influências dos gêneros literários da antiguidade tardia nos Evangelhos canônicos. Revista Reflexus, Vitória, v. 5, n. 5, p. 9-26, 2011.

\_\_\_\_\_. **A torá comentada**: edição bilíngue hebraico – português. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey William: **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1995.

KLIX FREITAS, Neli. **Representação, simulação, simulacro e imagem na sociedade contemporânea**. Revista Polêmica, v. 12, n.2, 2013.

KONINGS, Johan. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”**. São Paulo: Loyola, 2005.

LEONEL, João. **E ele será chamado pelo nome de Emanuel**: o narrador e Jesus Cristo no evangelho de Mateus. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Bíblia em 3D**: um livro, três olhares. João Leonel; Júlio Zabatiero; Paulo Nogueira. São Paulo: Recriar, 2020.

\_\_\_\_\_. **Mateus, o evangelho**. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. **Evangelho de Mateus e gênero literário**. In: ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. Bíblia, literatura e linguagem. São Paulo: Paulus, 2011.

LIDDELL, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart; McKenzie, Roderick: **A Greek-English Lexicon**. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1996.

LOURENÇO, Frederico. **Bíblia – Novo Testamento**: Os quatro Evangelhos. Traduzido do grego por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia da Letras, 2017.

MACHADO, Irene. **Gêneros discursivos**. In: BRAIT, Beth (org.). Bakhtin: conceitos-chave. 5.ed. São Paulo: Contexto, 2020.

MACDONALD, Lee Martin. A origem da Bíblia: um guia para os perplexos. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2013.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. **A Bíblia na crítica literária recente**. Teoliterária V.2 – N. 4, 2012.

\_\_\_\_\_. **Deus no espelho das palavras**: teologia e literatura em diálogo. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. A origem da ideia sobre o diabo: influência do mazdeísmo persa no judaísmo posterior. In: LELLIS, Nelson (org.). **Israel no período persa**: a (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018.

MASSMANN, Débora. **Institucionalização e desdobramentos da retórica**: história, memória e atualidade. In: GONÇALVES-SEGUNDO, Paulo Roberto; PIRIS, Eduardo Lopes (orgs.). Estudos de linguagem, argumentação e discurso. 1.ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

NASCIMENTO, Lucas Silva. **A filosofia do ato responsável como fundamento retórico-argumentativo**: um caminho possível. In: AZEVEDO, Isabel Cristina Michelan de; PIRIS, Eduardo Lopes (orgs.). Discurso e Argumentação: fotografias interdisciplinares. Coimbra: Grácio Editor, 2018b.

\_\_\_\_\_. **Quando atos polêmicos desafiam a ética discursiva: a religião no espaço público digital**. Conferência 7 TEAR Convida: Lucas Nascimento. Youtube, 25 mar. 2022. Disponível em: [Conferência 7 TEAR Convida: Lucas Nascimento - Quando atos polêmicos desafiam a ética discursiva... - YouTube](#). Acesso em: 30/08/2022.

\_\_\_\_\_. **A flor mais bela**: um elogio à polêmica em *Dom Casmurro*. In: PINTO, Rosalice [et al.]. Estudos sobre Dom Casmurro: homenagem a Lineide do Lago Salvador Mosca. Rio de Janeiro, RJ: Luva Editora, 2021.

\_\_\_\_\_. **Análise dialógica da argumentação polêmica**: uma hipótese geral. *Entrepalavras*, Fortaleza, v.9, n. 1, p. 151-169, 2019.

\_\_\_\_\_. **Análise dialógica da argumentação**: a polêmica entre afetivossexuais reformistas e cristãos tradicionalistas no espaço político. 2018. 557f. (Doutorado em Língua e Cultura) – Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018a.

\_\_\_\_\_. **Os sentidos polêmicos da palavra homofobia**: a argumentação e o microato polêmico. *Revista Capacitar*. Feira de Santana, ano 2, abr/jun. 2020.

\_\_\_\_\_. **Da filosofia ao discurso**: Mikhail Bakhtin. *Interfaces*, Vol. 12 n. 1, 2021.

\_\_\_\_\_. **O orador Jesus Cristo e suas técnicas argumentativas**: um estudo retórico no Sermão do Monte. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus I. 2013.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Hermenêutica da recepção**: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Estudos de Religião*, v.26, n.42, 15-31, 2012.

\_\_\_\_\_. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

\_\_\_\_\_. (org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

\_\_\_\_\_. (org.). **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Pulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. **O conceito de texto, contexto e de leitor na interpretação de textos religiosos: o caso da literatura bíblica**. Estudos de Religião, v.33, n.3, 2019.

\_\_\_\_\_. **Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo**. Horizonte, Belo Horizonte, v.14, n.42, p. 240-261, 2016.

**NOVUM Testamentum Graece**, Nestle-Aland (NA28). 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. Tradução Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.

OTTE, Georg. **Uma pequena história do espaço (e do tempo): o conceito de espaço em Kant, Lessing, Foucault e Benjamin**. AletriA – v.15 – jan-jun. 2007.

OVERMAN, J. Andrew. **O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus**. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2020.

PAROSCHI, Wilson. **Origem e transmissão do texto do Novo Testamento**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PAVEAU, Marie-Anne. **Memória, dê-memória, a-memória: quando o discurso volta-se para seu passado**. Trad. Jocilene Santana Prado; Eduardo Lopes Piris. EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n.5, p. 137-161, dez.2013a.

\_\_\_\_\_. **Os Pré-discursos: sentido, memória, cognição**. Tradução: Greciely Costa e Débora Massmann. Campinas, SP: Pontes Editores, 2013b.

PERELMAN, Chaïm. **O Império Retórico**. Porto: Edições Asa, 1993.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

PISTORI, Maria Helena Cruz. **Retórica, argumentação e análise dialógica do discurso**. Alfa, São Paulo, v.63, n.2, p. 265-293, 2019.

PLANTIN, Christian. **A argumentação: história, teorias, perspectivas**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RENFREW, Alastair. **Mikhail Bakhtin**. Tradução Marcos Marcionilo. 1. ed. São Paulo: Parábola, 2017.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome.** Tradução: Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_. **A chamada História Deuteronomista:** introdução sociológica, histórica e literária. Tradução: Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RIBEIRO, Kelli da Rosa. **A construção da polêmica em ilustrações de Carol Rossetti:** enfoque dialógico. *Intersecções* – Edição 27 – Ano 12 – Número 1 – Maio/2019.

REINKE, André Daniel. **Aqueles da bíblia:** história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. 1.ed. – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

ROVELLI, Carlo. **A ordem do tempo.** Tradução Silvana Cobucci. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz, 2017.

\_\_\_\_\_. **Time does not exist:** Carlo Rovelli at TEDxLakeComo. Youtube, 27 nov. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xHHjGKwZWM>. Acesso em 26 mar. 2022.

SALDARINI, Anthony. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese.** Tradução Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2005.

**SEMEIA 14.** The Society of Biblical Literature, Missoula, 1979.

SCHIAVO, Luigi. **O acesso ao mundo superior:** O elemento extático e visionário na literatura apocalíptica e no Movimento de Jesus. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião de visionários:** apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo. São Paulo: Loyola, 2005a.

\_\_\_\_\_. **A apocalíptica judaica e o surgimento da cristologia de exaltação na narrativa da tentação de Jesus (Q 4, 1-13).** *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005b.

\_\_\_\_\_. **Anjos e Messias:** messianismos judaicos e origem da cristologia. São Paulo: Paulinas, 2006.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica.** 3. Ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOBRAL, Adail. **Ato/atividade e evento.** In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: conceitos-chave.* 5.ed. São Paulo: Contexto, 2020.

STRONG, James. **The Exhaustive Concordance of the Bible:** Showing Every Word of the Text of the Common English Version of the Canonical Books, and Every Occurrence of Each Word in Regular Order. electronic ed. Ontario: Woodside Bible Fellowship., 1996.

SWANSON, James. **Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains** : Greek (New Testament). electronic ed. Oak Harbor : Logos Research Systems, Inc., 1997.

SWETNAM, James. **Gramática do Novo Testamento**. Tradução: Henrique Muracho, Juvino A. Maria Jr., Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.

TERRA, Kenner R. C. **“Quando os espíritos saem do abismo”**: o estabelecimento narrativo do terror escatológico em Apocalipse 9, 1-21. 2015. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. **Os anjos que caíram do céu**: o livro de Enoque e o demoníaco no mundo judaico-cristão. 3 ed. São Paulo: Recriar; Vitória: UNIDA; São Leopoldo: CEBI, 2019.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico**: um manual. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VANHOOZER, Kevin J. **Há um significado neste texto? Interpretação bíblica**: os enfoques contemporâneos. Tradução Álvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Loyola, 2015.

VINES, Michael E. **The Apocalyptic Chronotope**. In: BOER, Roland. Bakhtin and genre theory in biblical studies. Society of Biblical Literature Semeia Studies, n. 63, 2007.

VIEIRA, Leni Soares. **“O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não hão de passar”**: os efeitos dos cronotopos no evangelho de Mateus. 2019. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2019.

WHITROW, G.J. **O que é tempo?** Uma visão clássica sobre a natureza do tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. Tradução Antônio Steffen. 1ª ed. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

ZABATIERO, Júlio. **Manual de Exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.

## APÊNDICE A

### Vocabulário - texto grego da tentação em Mateus 4:1-11

Vocábulo <sup>86</sup>	Classe gramatical	Tradução
Τότε	Advérbio	Então
ὁ	Artigo masculino	O
Ἰησοῦς	Substantivo	Jesus
ἀνήχθη <sup>87</sup>	Verbo	Conduzir (para cima)
εἰς	Preposição	Para; em direção
τὴν (ὁ)	Artigo feminino	A
ἔρημον <sup>88</sup>	Substantivo	Deserto; lugar isolado
ὑπὸ	Preposição	Sob; debaixo
τοῦ (ὁ)	Artigo neutro	O
πνεύματος <sup>89</sup>	Substantivo neutro	Espírito
πειρασθῆναι <sup>90</sup>	Verbo	Tentado; testado
ὑπὸ	Preposição	Sob; debaixo
τοῦ <sup>91</sup>	Artigo masculino	O
διαβόλου <sup>92</sup>	Substantivo	Diabo
καὶ	Conjunção	E
νηστεύσας <sup>93</sup>	Verbo	Jejuar; parar de comer
ἡμέρας <sup>94</sup>	Substantivo	Dias
τεσσεράκοντα	Adjetivo	Quarenta
καὶ	Conjunção	E
νύκτας <sup>95</sup>	Substantivo	Noites
τεσσεράκοντα	Adjetivo	Quarenta
ἕστερον <sup>96</sup>	Advérbio	Último; finalmente
ἐπείνασεν <sup>97</sup>	Verbo	Ter fome
καὶ	Conjunção	e
προσελθῶν <sup>98</sup>	Verbo	Aproximar-se; abordagem
ὁ	Artigo masculino	o
πειράζων <sup>99</sup>	Verbo	Tentador
εἶπεν <sup>100</sup>	Verbo	Responder; dizer
αὐτῷ <sup>101</sup>	Pronome	Ele
εἰ	Conjunção	Se

<sup>86</sup> Apresentaremos na tabela o vocábulo tal como aparece no texto da tentação. A forma como encontramos nos dicionários, apresentaremos em notas de rodapé.

<sup>87</sup> Verbo ἀνάγω, terceira pessoa do singular aoristo.

<sup>88</sup> Substantivo feminino ἔρημος, singular, acusativo.

<sup>89</sup> Substantivo neutro πνεῦμα no caso genitivo.

<sup>90</sup> Verbo πειράζω. Aoristo, passivo, genitivo.

<sup>91</sup> ὁ, artigo masculino, singular, genitivo.

<sup>92</sup> διάβολος, substantivo masculino, genitivo.

<sup>93</sup> Verbo νηστεύω, masculino singular, nominativo.

<sup>94</sup> Substantivo ἡμέρα, feminino, singular, acusativo.

<sup>95</sup> Substantivo νύξ, feminino, plural, acusativo.

<sup>96</sup> Advérbio comparativo ἕστερος.

<sup>97</sup> Πεινάω, verbo, terceira pessoa do singular, aoristo, indicativo.

<sup>98</sup> Verbo προσέρχομαι.

<sup>99</sup> Verbo πειράζω.

<sup>100</sup> Verbo εἶπον no singular, aoristo, indicativo.

<sup>101</sup> Pronome αὐτός, terceira pessoa, masculino, dativo.

Vocábulo <sup>86</sup>	Classe gramatical	Tradução
υἱός	Substantivo	Filho
εἶ <sup>102</sup>	Verbo	és
τοῦ <sup>103</sup>	Artigo	O
θεοῦ <sup>104</sup>	Substantivo	Deus
εἶπε <sup>105</sup>	Verbo	Diga; responder
ἵνα	Conjunção	Para que; que
οἱ <sup>106</sup>	Artigo masculino	O
λίθοι <sup>107</sup>	Substantivo	Pedra
οὗτοι <sup>108</sup>	Pronome	Estas
ἄρτοι <sup>109</sup>	Substantivo (plural)	Pães
γένωνται <sup>110</sup>	Verbo	Tornar
ὁ	Artigo masculino	O
δὲ	Conjunção	Então; e; porém
ἀποκριθεὶς <sup>111</sup>	Verbo	Responder
εἶπεν <sup>112</sup>	Verbo	Dizer
γέγραπται. <sup>113</sup>	Verbo	Escrever
οὐκ <sup>114</sup>	Partícula negativa	Não
ἐπ' <sup>115</sup>	Preposição	Em; sobre
ἄρτω <sup>116</sup>	Substantivo	Pão
μόνῳ <sup>117</sup>	Adjetivo	Único; sozinho; apenas
ζήσεται <sup>118</sup>	Verbo	Viver
ὁ	Artigo	o
ἄνθρωπος	Substantivo	Homem; humano
ἀλλ' <sup>119</sup>	Conjunção	Mas
ἐπὶ	Preposição	Em; sobre
παντὶ <sup>120</sup>	Adjetivo	Toda
ῥήματι <sup>121</sup>	Substantivo	Palavra
ἐκπορευομένῳ <sup>122</sup>	Verbo	Sair
διὰ	Preposição	Através; por meio; ao longo

<sup>102</sup> Verbo εἶμί.

<sup>103</sup> ὁ, artigo masculino, genitivo.

<sup>104</sup> Substantivo θεός.

<sup>105</sup> Verbo εἶπον no indicativo, imperativo.

<sup>106</sup> Artigo ὁ, masculino, plural, nominativo.

<sup>107</sup> Substantivo nominativo λίθος.

<sup>108</sup> οὗτος, pronome demonstrativo, nominativo.

<sup>109</sup> Substantivo ἄρτος.

<sup>110</sup> Verbo γίνομαι, plural, subjuntivo.

<sup>111</sup> Ἀποκρίνομαι verbo aoristo, singular, particípio, nominativo.

<sup>112</sup> Verbo εἶπον.

<sup>113</sup> Verbo γράφω. Terceira pessoa, singular, perfeito, indicativo.

<sup>114</sup> οὐ.

<sup>115</sup> Preposição ἐπί, dativo.

<sup>116</sup> Substantivo ἄρτος, masculino, singular, dativo.

<sup>117</sup> Μόνος.

<sup>118</sup> Verbo ζάω, terceira pessoa, singular, futuro indicativo.

<sup>119</sup> Conjunção adversativa ἀλλά.

<sup>120</sup> Adjetivo πᾶς.

<sup>121</sup> ῥήμα.

<sup>122</sup> ἐκπορεύομαι.

<b>Vocábulo</b> <sup>86</sup>	<b>Classe gramatical</b>	<b>Tradução</b>
στόματος <sup>123</sup>	Substantivo	Boca; enunciado
θεοῦ <sup>124</sup>	Substantivo	Deus
Τότε	Advérbio	Então
παραλαμβάνει <sup>125</sup>	Verbo	Tomar
αὐτὸν <sup>126</sup>	Pronome	Ele
ὁ	Artigo	o
διάβολος	Substantivo	Diabo
εἰς	Preposição	Para
τῆν <sup>127</sup>	Artigo	a
ἀγίαν <sup>128</sup>	Adjetivo	Santa; sagrada
πόλιν <sup>129</sup>	Substantivo	Cidade
καὶ	Conjunção	e
ἔστησεν <sup>130</sup>	Verbo	Colocar
αὐτὸν <sup>131</sup>	Pronome	Ele
ἐπὶ	Preposição	Sobre
τὸ <sup>132</sup>	Artigo	o
Πτερύγιον	Substantivo	Parte mais alta; borda;
τοῦ <sup>133</sup>	Artigo	o
ἱεροῦ <sup>134</sup>	Substantivo	Templo; lugar sagrado
καὶ	Conjunção <sup>135</sup>	E
λέγει <sup>136</sup>	Verbo	Dizer; contar
αὐτῷ <sup>137</sup>	Pronome	Ele
εἰ	Conjunção	Se
υἱός	Substantivo	Filho; descendente
εἶ <sup>138</sup>	Verbo	Ser; existir;
τοῦ <sup>139</sup>	Artigo	o
θεοῦ <sup>140</sup>	Substantivo	Deus
Βάλε <sup>141</sup>	Verbo	Lançar
σεαυτὸν <sup>142</sup>	Pronome	Você mesmo
Κάτω	Advérbio	Abaixo

<sup>123</sup> Στόμα.

<sup>124</sup> Θεός.

<sup>125</sup> Verbo παραλαμβάνω, terceira pessoa, presente, indicativo.

<sup>126</sup> Αὐτός, pronome pessoal, terceira pessoa, acusativo.

<sup>127</sup> ὁ, artigo feminino acusativo.

<sup>128</sup> ἅγιος.

<sup>129</sup> πόλις.

<sup>130</sup> Verbo ἵστημι, singular, indicativo, terceira pessoa.

<sup>131</sup> αὐτός.

<sup>132</sup> Artigo ὁ, singular, neutro, acusativo.

<sup>133</sup> ὁ, artigo neutro, singular, genitivo.

<sup>134</sup> ἱερόν.

<sup>135</sup> Coordenada.

<sup>136</sup> Verbo λέγω.

<sup>137</sup> Αὐτός.

<sup>138</sup> εἶμι.

<sup>139</sup> ὁ, artigo, masculino, genitivo.

<sup>140</sup> Θεός.

<sup>141</sup> Verbo βάλλω, segunda pessoa, singular, aoristo, imperativo.

<sup>142</sup> σεαυτοῦ, pronome reflexivo.



<b>Vocábulo</b> <sup>86</sup>	<b>Classe gramatical</b>	<b>Tradução</b>
γέγραπται <sup>143</sup>	Verbo	Escrito
γάρ	Conjunção	Pois; porque
ὅτι	Conjunção	Porque
τοῖς <sup>144</sup>	Artigo	o/os/aos
ἀγγέλοις <sup>145</sup>	Substantivo	Anjos
αὐτοῦ <sup>146</sup>	Pronome	Ele
ἐντελεῖται <sup>147</sup>	Verbo	Comandar; ordenar
περὶ	Preposição	Sobre; a respeito de; a cerca de
σοῦ <sup>148</sup>	Pronome	Seu/você
καὶ	Conjunção	e
ἐπὶ	Preposição	Sobre
χειρῶν <sup>149</sup>	Substantivo	Mãos
ἀροῦσίν <sup>150</sup>	Verbo	Levantar; elevar; pegar
σε <sup>151</sup>	Pronome	Seu; você
μήποτε	Conjunção	Para que; nunca
προσκόψης <sup>152</sup>	Verbo	Bater; tropeçar
πρὸς	Preposição	Para
λίθον <sup>153</sup>	Substantivo	Pedra
τὸν <sup>154</sup>	Artigo	o
πόδα <sup>155</sup>	Substantivo	Pé
σου <sup>156</sup>	Pronome	Seu; você
ἔφη <sup>157</sup>	Verbo	Dizer; afirmar
αὐτῷ <sup>158</sup>	Pronome	Ele
ὁ	Artigo	o
Ἰησοῦς	Substantivo	Jesus
πάλιν	Advérbio	De novo; novamente
γέγραπται <sup>159</sup>	Verbo	Escrever
οὐκ	Partícula negativa	Não
ἐκπειράσεις <sup>160</sup>	Verbo	Tentar; por a prova
κύριον <sup>161</sup>	Substantivo	Senhor

<sup>143</sup> Verbo γράφω, terceira pessoa, perfeito, passivo, indicativo.

<sup>144</sup> ὁ, artigo, masculino, dativo.

<sup>145</sup> ἄγγελος, substantivo, masculino, dativo.

<sup>146</sup> αὐτός.

<sup>147</sup> Verbo ἐντέλλομαι, terceira pessoa, singular, futuro, indicativo.

<sup>148</sup> Σὺ, genitivo.

<sup>149</sup> Χεῖρ, substantivo, feminino, genitivo.

<sup>150</sup> Verbo αἶρω, terceira pessoa, futuro, indicativo.

<sup>151</sup> Σὺ.

<sup>152</sup> Προσκόπτω.

<sup>153</sup> Λίθος, substantivo acusativo.

<sup>154</sup> ὁ.

<sup>155</sup> Πούς, substantivo, acusativo.

<sup>156</sup> σὺ

<sup>157</sup> Verbo φημί, terceira pessoa, singular, imperfeito, indicativo.

<sup>158</sup> αὐτός, dativo.

<sup>159</sup> Do verbo γράφω. Terceira pessoa, singular, perfeito, indicativo.

<sup>160</sup> Ἐκπειράζω, verbo, segunda pessoa, singular, futuro, indicativo.

<sup>161</sup> Κύριος.

Vocábulo <sup>86</sup>	Classe gramatical	Tradução
τὸν <sup>162</sup>	Artigo	o
θεόν <sup>163</sup>	Substantivo	Deus
σου <sup>164</sup>	Pronome	Seu
πάλιν	Advérbio	Novamente; de novo
παραλαμβάνει	Verbo	Levar (junto de si)
αὐτὸν <sup>165</sup>	Pronome	Ele
ὁ	Artigo	o
διάβολος	Substantivo	Diabo
εἰς	Preposição	Em; em direção; para
ὄρος	Substantivo	Monte
ὑψηλὸν <sup>166</sup>	Adjetivo	Alto
λίαν	Advérbio	Muito; excessivamente
καὶ	Conjunção	e
δείκνυσιν <sup>167</sup>	Verbo	Mostrar; apontar
αὐτῷ <sup>168</sup>	Pronome	Ele
πάσας <sup>169</sup>	Adjetivo	Todo; absoluto; pleno
τάς <sup>170</sup>	Artigo	a/o
βασιλείας <sup>171</sup>	Substantivo	Reino; domínio
τοῦ <sup>172</sup>	Artigo	o
κόσμου <sup>173</sup>	Substantivo	Mundo; ordem
καὶ	Conjunção	e
τὴν	Artigo <sup>174</sup>	a/o
δόξαν <sup>175</sup>	Substantivo	Glória; opinião
αὐτῶν	Pronome	Deles
καὶ	Conjunção	E
εἶπεν <sup>176</sup>	Verbo	Diga; dizer
αὐτῷ <sup>177</sup>	Pronome	Ele
ταῦτά <sup>178</sup>	Pronome	Este; esta
σοι <sup>179</sup>	Pronome	Você
πάντα <sup>180</sup>	Adjetivo	Pleno; todo; absoluto

<sup>162</sup> ὁ.

<sup>163</sup> Θεός.

<sup>164</sup> Σύ.

<sup>165</sup> αὐτός.

<sup>166</sup> ὑψηλός, acusativo.

<sup>167</sup> δείκνυμι, terceira pessoa, presente, ativo, indicativo.

<sup>168</sup> αὐτός, dativo.

<sup>169</sup> πᾶς, adjetivo, feminino, plural, acusativo.

<sup>170</sup> Artigo feminino que concorda com o substantivo βασιλείας. O substantivo é traduzido como Reino; domínio, substantivos masculinos que exigem, na tradução, um artigo masculino.

<sup>171</sup> βασιλεία, plural, acusativo.

<sup>172</sup> ὁ, masculino, genitivo.

<sup>173</sup> Κόσμος, substantivo, masculino, singular, genitivo.

<sup>174</sup> No grego, feminino.

<sup>175</sup> Δόξα, feminino, singular, acusativo.

<sup>176</sup> εἶπον, terceira pessoa, singular, aoristo, indicativo.

<sup>177</sup> αὐτός.

<sup>178</sup> Pronome demonstrativo οὗτος.

<sup>179</sup> σύ.

<sup>180</sup> πᾶς, plural acusativo.

<b>Vocábulo<sup>86</sup></b>	<b>Classe gramatical</b>	<b>Tradução</b>
δώσω <sup>181</sup>	Verbo	Dar; doar
ἐὰν	Conjunção <sup>182</sup>	Se; quando
πεσὼν <sup>183</sup>	Verbo	Cair
προσκυνήσης <sup>184</sup>	Verbo	Adorar
μοι <sup>185</sup>	Pronome	Eu; ei!
τότε	Advérbio	Então
λέγει <sup>186</sup>	Verbo	Dizer
αὐτῷ <sup>187</sup>	Pronome	Ele
ὁ	Artigo	o
Ἰησοῦς	Substantivo	Jesus
ὑπάγε <sup>188</sup>	Verbo	vai
σατανᾶ <sup>189</sup>	Substantivo	Satanás
γέγραπται <sup>190</sup>	Verbo	Escrever; escrito
γάρ	Conjunção	Porque; pois
κύριον <sup>191</sup>	Substantivo	Senhor
τὸν <sup>192</sup>	Artigo	o
θεόν <sup>193</sup>	Substantivo	Deus
σου	Pronome	Você
προσκυνήσεις <sup>194</sup>	Verbo	Adorar
καὶ	Conjunção	e
αὐτῷ	Pronome	Ele
μόνῳ <sup>195</sup>	Adjetivo	Único; sozinho
λατρεύεις <sup>196</sup>	Verbo	Servir
Τότε	Advérbio	Então
ἀφήσιν <sup>197</sup>	Verbo	Deixar; desistir
αὐτὸν <sup>198</sup>	Pronome	Ele
ὁ	Artigo	O
διάβολος	Substantivo	Diabo
καὶ	Conjunção	E
ἰδοὺ	Interjeição	Eis; olha!
ἄγγελοι <sup>199</sup>	Substantivo	Anjos

<sup>181</sup> Δίδωμι, primeira pessoa, singular, futuro, indicativo.

<sup>182</sup> Condicional.

<sup>183</sup> Πίπτω, verbo, aoristo, particípio, masculino, nominativo.

<sup>184</sup> Προσκυνέω.

<sup>185</sup> ἐγώ, primeira pessoa, singular, dativo, se usa para dar ênfase.

<sup>186</sup> Λέγω.

<sup>187</sup> αὐτός.

<sup>188</sup> ὑπάγω.

<sup>189</sup> Substantivo σατανᾶς, masculino, singular, vocativo.

<sup>190</sup> Verbo γράφω. Terceira pessoa, masculino, singular, perfeito, passivo, indicativo.

<sup>191</sup> Κύριος. Singular acusativo.

<sup>192</sup> ὁ. Acusativo.

<sup>193</sup> Θεός. Masculino, singular, acusativo.

<sup>194</sup> Προσκυνέω. Segunda pessoa, singular, futuro, indicativo.

<sup>195</sup> μόνος. Masculino, singular, dativo.

<sup>196</sup> λατρεύω, segunda pessoa, singular, futuro, indicativo.

<sup>197</sup> ἀφήμι. Terceira pessoa, presente, singular, indicativo.

<sup>198</sup> Αὐτός. Acusativo, terceira pessoa.

<sup>199</sup> ἄγγελος. Plural, nominativo.

<b>Vocábulo</b> <sup>86</sup>	<b>Classe gramatical</b>	<b>Tradução</b>
προσῆλθον <sup>200</sup>	Verbo	Vir; aproximar
καὶ	Conjunção	E
διηκόνουν <sup>201</sup>	Verbo	Servirem; prestar assistência
αὐτῷ	Pronome	Ele

---

<sup>200</sup> Προσέρχομαι. Terceira pessoa, plural, aoristo, indicativo.

<sup>201</sup> διακονέω. Terceira pessoa, plural, imperfeito, indicativo.

## APÊNDICE B

### Papiros que contêm porções do Evangelho de Mateus

Papiro	Data
P <sup>1</sup>	
P <sup>19</sup>	IV/V
P <sup>21</sup>	III
P <sup>25</sup>	IV
P <sup>35</sup>	IV?
P <sup>37</sup>	III/IV
P <sup>44</sup>	VI/VII
P <sup>45</sup>	III
P <sup>53</sup>	III
P <sup>62</sup>	IV
P <sup>64</sup>	II
P <sup>70</sup>	III
P <sup>71</sup>	IV
P <sup>73</sup>	VII
P <sup>77</sup>	II/III
P <sup>83</sup>	VI
P <sup>86</sup>	IV
P <sup>96</sup>	VI
P <sup>101</sup>	III
P <sup>102</sup>	III/IV
P <sup>103</sup>	II/III
P <sup>105</sup>	V/VI
P <sup>110</sup>	IV

## APÊNDICE C

### Principais papiros que contêm porções do Evangelho de Mateus

P <sup>64</sup>
<b>Verso – primeira coluna (Cap. 26:7-8, 10, 14-15, 22-23, 31-33)</b>
<p>[μαθηταις αυτου <sup>2</sup>οι]  [δατε οτι μετα β̄ ημε]  [ρας το πασχα γινεται]  [και ο υιος του ανθρω]  [που παραδιδοται εις]  [το σταυρωθηναι <sup>3</sup>τοτε]  [συνηχθησαν οι αρχι]  [ερεις και οι πρεσβυ]  [τεροι του λαου εις τη̄]  [αυλην του αρχιερεως]  [του λεγομενου και]  [αφα <sup>4</sup>και συνεβουλευ]  [σαντο ινα τον τ̄ν δο]  [λω κρατησωσιν και]  [αποκτεινωσιν <sup>5</sup>ελε]  [γον δε μη εν τη εορτη]  [ῑνα μη θορυβος γενη]  [ται εν τω λαω <sup>6</sup>του δε]  [τ̄υ γενομενου εν βη]  [θανια εν οικια σιμω]  [νος του λεπρου <sup>7</sup>προ]  [σηλθεν αυτω γυνη]  [εχουσα αλαβαστρον]  [μυρου βαρυτιμου και]  κατεχεεν επι]ι [της] κ̄ε  φαλης] αυτου ανακει  μενου <sup>8</sup>ι]δοντες δε οι  μαθηται] ηγανακτη  [σαν λεγοντες εις τι]  [η απωλεια αυτη <sup>9</sup>εδυ]  [νατο γαρ τουτο πρα]  [θηναι πολλου και δο]  [θηναι πτωχοις <sup>10</sup>γνους]  δε ο τ̄ς ειπεν αυ]τοις  τι κοπους πα]ρεχετε  τη γυ]ναικι εργον γαρ</p>
<b>Verso – segunda coluna</b>
<p>[καλον ηργασατο εις]  [εμε <sup>11</sup>παντοτε γαρ τους]</p>

[πτωχους εχετε μεθ ε]  
 [αυτων εμε δε ου παν]  
 [τοτε εχετε <sup>12</sup>βαλουσα]  
 [γαρ αυτη το μυρον του]  
 [το επι του σωματος]  
 [μου προς το ενταφι]  
 [ασαι με εποιησεν <sup>13</sup>α]  
 [μην λεγω υμιν οπου εᾱ]  
 [κηρυχθη το ευαγγε]  
 [λιον τουτο εν ολω τω]  
 [κοσμω λαληθησεται]  
 [και ο εποιησεν αυτη]  
 [εις μνημοσυνον αυ]  
 της <sup>14</sup>τοτ]ε πορε[υθεις ᾱ  
 των ι]β λεγομ[ενος ιου  
 δας ι]σκαριω[της προς  
 του]ς αρχιερ[εις ειπε̄  
<sup>15</sup>τι θε]λετε μο[ι δουναι  
 [καγω υμιν παραδωσω]  
 [αυτον οι δε εστησαν]  
 [αυτω λ̄ αργυρια <sup>16</sup>και]  
 [απο τοτε εζητει ευ]  
 [καιριαν ινα αυτον]  
 [παραδω <sup>17</sup>τη δε ᾱ των α]  
 [ζυμων προσηλθον οι]  
 [μαθηται τω ῑυ λεγον]  
 [τες που θελεις ετοι]  
 [μασωμεν σοι φαγειν]  
 [το πασχα <sup>18</sup>ο δε ειπε̄]  
 [υπαγετε εις την πο]  
 [λιν προς τον δεινα]  
 [και ειπατε αυτω ο]  
 [διδασκαλος λεγει]  
 [ο καιρος μου εγγυς]

### Frente – primeira coluna

[εστιν προς σε ποιω]  
 [το πασχα μετα των μα]  
 [θητων μου <sup>19</sup>και εποι]  
 [ησαν οι μαθηται ως]  
 [συνεταξεν αυτοις]  
 [ο ῑς και ητοιμασαν]  
 [το πασχα <sup>20</sup>οψιας δε γε]  
 [νομενης ανεκειτο]  
 [μετα των ῑβ μαθητων]  
 [<sup>21</sup>και εσθιοντων αυτω̄]  
 [ειπεν αμην λεγω υ]  
 [μιν οτι ᾱ εξ υμων πα]  
 [ραδωσει με <sup>22</sup>και λυ]

[πουμενοι σφοδρα ηρ]  
 [ξαντο λεγειν ᾱ εκα]  
 στος αυ]τω μ[ητι εγω  
 ειμι κ̄ε] <sup>23</sup>ο δ[ε αποκρι  
 θεις ε]ιπεν ο ξ[μβαψας  
 μετ] εμου τ[ην χειρα  
 εν τω] τρυ[βλιω ουτος  
 [με παραδωσει <sup>24</sup>ο μεν]  
 [υιος του ανθρωπου]  
 [υπαγει καθως γεγρα]  
 [πται περι αυτου ου]  
 [αι δε τω ανθρωπω ε]  
 [κεινω δι ου ο υιος του]  
 [ανθρωπου παραδιδο]  
 [ται καλον ην αυτω ει]  
 [ουκ εγεννηθη ο ανθρω]  
 [πος εκεινος <sup>25</sup>αποκρι  
 [θεις δε ιουδας ο πα]  
 [ραδιδους αυτον ει]  
 [πεν μητι εγω ειμι ραβ]  
 [βι λεγει αυτω συ ει]  
 [πας <sup>26</sup>εσθιοντων δε αυ]  
 [των λαβων ο τ̄ς αρτον]

**Frente – segunda coluna**

[και ευλογησας εκλα]  
 [σεν και δους τοις μα]  
 [θηταις ειπεν λαβε]  
 [τε φαγετε τουτο εστ̄ι]  
 [το σωμα μου <sup>27</sup>και λαβ̄ω]  
 [ποτηριον και ευχα]  
 [ριστησας εδωκεν αυ]  
 [τοις λεγων πιετε εξ]  
 [αυτου παντες <sup>28</sup>τουτο]  
 [γαρ εστιν το αιμα μου]  
 [της διαθηκης το πε]  
 [ρι πολλων εκχυννο]  
 [μενον εις αφεσιν α]  
 [μαρτιων <sup>29</sup>λεγω δε υμ̄ι]  
 [ου μη πιω απ αρτι εκ]  
 [τουτου του γενημα]  
 [τος της αμπελου εως]  
 [της ημερας εκεινης]  
 [οταν αυτο πινω μεθ υ]  
 [μων καινον εν τη βασι]  
 [λεια του πατρος μου]  
 [<sup>30</sup>και υμνησαντες εξηλ]  
 [θον εις το ορος των]  
 [ελαιων τοτε λεγει]



<p><sup>31</sup>αυτοις ο τ̄ς παν[τες υμεις  σκανδαλισθη[σεσθε  εν εμοι εν τ[η νυκτι  ταυτη γεγ[ραπται  [γαρ παταξω τον ποι]  [μενα και διασκορπι]  [σθησονται τα προβα]  [τα της ποιμνης <sup>32</sup>μετα]  [δε το εγερθηναι με]  προφ[αξω υμας εις τη̄]  γαλειλαιαν <sup>33</sup>α[ποκρι  θεις δε ο πετρος ειπ̄ε</p>
p <sup>70</sup>
<b>Verso – localização da margem superior incerta (Cap. 2:13-16)</b>
<p>το παιδιον] του α[πολεσαι αυτο <sup>14</sup>ο δε  εγερθεις π]αρελ[αβεν το παιδιον και  την μητ]ερα αυ[του νυκτος και  ανεχωρησ]εν εις [αιγυπτον <sup>15</sup>και ην  εκει εως] της τε[λευτης ηρωδου  ῑνα πληρω]θη το [ρηθεν ῡπο κ̄ῡ δια του  προφητου] λεγ[οντος εξ αιγυπτου  εκαλεσα το]ν ῡν [μου <sup>16</sup>τοτε ηρωδης  ῑδων οτι εν]επα[ιχθη ῡπο των μαγων  (2:17–21 ausente)</p>
<b>Frente – localização da margem superior incerta</b>
<p>[<sup>22</sup>ακουσας δε οτι αρχελαος βασι]  λευει της ιουδαι]ας α[ντι του πατρος  αυτου ηρωδου εφοβ]ηθη ε[κει απελθειν  χρηματισθεις δε] κατ' ογ[αρ ανεχω  ρησεν εις τα μερ]η της γ[αλιλαιας  <sup>23</sup>και ελθων κατωκ]ησεν ει[ς πολιν λε  γομενην ναζα]ρα οπω[ς πληρωθη  το ρηθεν δια των] προφ[ητων οτι</p>
<b>Cap. 3</b>
<p>ναζωραιος κληθ]ησετ[αι <sup>1</sup>εν δε ταις  ημεραις εκειναις] παρα[γινεται  (3:1–11:26 desaparecido devido à perda de folhas)</p>
<b>Verso – localização da margem superior incerta (Cap. 11: 26-27)</b>
<p>Προσ[θεν σου παντα μοι παρε  δοθη υ[πο του π̄ρς μου και ου  δεις γ[ινωσκει τον ῡν ει μη</p>

<p>ο π̄ηρ [ουδε τον π̄ρα τις επιγι νωσκ[ει ει μη ο ῡζ και ω εαν (11:28–12:4 ausente)</p>
<p><b>Frente – localização da margem superior incerta (Cap. 12:4-5)</b></p>
<p>τον οικον του θ̄υ και τους] αρ τους της προθεσεως ε]φαγεν ο ουκ εξον ην αυτω φαγ]ειν ουδε τοις μετ αυτου ει μη το]ις ῑερου σιν μονοις <sup>5</sup>η ουκ ανεγ]νωτε εν τω νομω οτι εν τω σαββ]ατω [οι</p>
<p><b>Frente (Cap. 23:39)</b></p>
<p>[<sup>39</sup>γαρ ῡμιν ου μη με ῑδητε απ αρτι] [εως αν ειπητε ευλογημενος ο ερ]</p>
<p><b>Cap. 24: 3-6 ; 12-15</b></p>
<p>[χομενος εν ονοματι κ̄υ <sup>1</sup>και εξ] [ελθων ο ῑς απο του ῑερου επορευ] [ετο και προσηλθον οι μαθηται] [αυτου επιδειξαι αυτω τας οικοδο] [μας του ῑερου <sup>2</sup>ο δε αποκριθεις ει] [πεν αυτοις ου βλεπετε ταυτα παν] [τα αμην λεγω ῡμιν ου μη αφεθη] [ωδε λιθος επι λιθονος ου καταλυ] [θησεται <sup>3</sup>καθημενου δε αυτου επι] [του ορους των ελαιων προσηλθον] [αυτω οι μαθηται κατ' ῑδιαν λε] [γοντες ειπε ημιν ποτε ταυτα εσται] [και τι το σημειον της σης παρου] [σιας και συντελειας του αιωνος] και συντελει]ας του α[ιωνος <sup>4</sup>και αποκριθεις ο ῑς ειπεν αυ]τοις βλεπετε μη τ]ις ῡμας πλαν]ηση <sup>5</sup>πολ λοι γαρ ελ]ευσονται εν τ[ω ονο ματι μου] λεγοντες εγω [ειμι ο χ̄ς και] πολ'λους πλα]νησου σιν <sup>6</sup>μελλησ]εται δε ακου[ειν πο λεμους και α]κοας πολεμω[ν ορα τε μη θροε]ισθαι δει γαρ [γενεσθαι</p>
<p><b>Verso</b></p>
<p>[αλλ ουπω εστιν το τελος <sup>7</sup>εγερ] [θησεται γαρ εθνος επι εθνος και] [βασιλεια επι βασιλειαν και εσον] [ται λιμοι και σεισμοι κατα το]</p>

<p>[πους <sup>8</sup>παντα δε ταυτα αρχη ωδι]  [νων <sup>9</sup>τοτε παραδωσουσιν υμας]  [εις θλιψιν και αποκτενουσιν]  [υμας και εσεσθε μισουμενοι υπο]  [παντων των εθνων δια το ονομα]  [μου <sup>10</sup>και τοτε σκανδαλισθησον]  [ται πολλοι και αλληλους παρα]  [δωσουσιν και μισησουσιν αλλη]  [λους <sup>11</sup>και πολλοι ψευδοπροφη]  [ται εγερθησονται και πλανησου]  [σιν πολλους <sup>12</sup>και δια το πληθυν]  [θηναι την ανομιαν ψυγησεται]  η αγαπη των] πολ'λ[ων <sup>13</sup>ο δε υπο  μειν]ας εις τελος [ουτος σωθη  σεται] <sup>14</sup>και κηρυχθησεται το  ευαγγελιον τουτο της βασιλειας  εις ολην την οικου[μενην  εις μαρτυριον πα[σιν τοις  εθνεσ]ιν και τοτε ηξει το τε  λος <sup>15</sup>οτα]ν ουν ιδητε [το βδελυ  γμα τ]ης ερημωσε[ως το ρηθεν</p>
--

P<sup>77</sup>

**Verso – localização da margem superior é incerta (Cap. 23:30-39)**

<sup>30ε</sup>] ημε[θ]α [εν ταις ημεραις των πα  
τερων ημωγ [ουκ αν ημεθα κοινω  
νοι αυτων εν τ[ω αιματι των προφη  
των <sup>31</sup>ωστε μαρ[τυρειτε εαυτοις οτι  
υιοι εστε των φ[ονευσαντων τους  
προφητας· <sup>32</sup>και υ[μεις πληρωσατε  
το μετρον των [πατερων υμων  
<sup>33</sup>οφεις γεννημα[τα εχιδνων πως  
φυγητε απο τη[ς] κρισε[ως της γεεν  
νης· <sup>34</sup>δια τουτ[ο] ιδου εγω αποσ[τελλω  
πρ[ος υμας προ]φητας και σοφ[ους  
και [γραμματει]ς εξ αυτων αποκ[τε  
ν]ειτε και σταυρ]ωσετε κα[ι ε]ξ αυ[των  
μαστιγωσετε εν τ]αις [σ]υ[ναγ]ωγα[ις  
(23:34–35 ausente)

**Frente – localização da margem superior incerta**

<sup>35</sup>χαριου υιου βαρ[α]χιου· ον εφονευ  
σατε μεταξυ του] ναου και του θυσι  
αστηριου <sup>36</sup>αμη]ν λεγω υμειν ηξει  
ταυτα παντα ε]πι την γενεαν ταυ  
[την:]

<sup>37</sup>ἱερουσαλημ ἱερουσαλημ· ἡ αποκτιν  
 νουσα τους προφητας και λιθοβο  
 λουσα τους απεστ]αλμενους προς α[υ  
 τη]ν [πο]σακι[ς η]θεληκα επεισυνα  
 ξ]αι τα τεκνα σο[υ ο]ν τροπον ορνιξ  
 ε]πισυναγει τα ν[οσ]σ[ια αυ]της ὑπο  
 τας πτερυγας και ου[κ η]θελησατ]ε <sup>38</sup>ἰδο[υ  
 αφιεται ὑμιν ὁ ο[ικος υμων ερημο]ς <sup>39</sup>λε  
 γω γ]αρ ὑ[μιν] ου μη [με ἰδητε απ  
 αρτι ε]ως [αν ει]πητε [ευλογημενος  
 ο ερχομενος εν ον]ο[ματι κυ

P<sup>86</sup>

**Frente – (Cap. 5:13-16; 22-25)**

<sup>13</sup>δε το αλας μαρανθη ε[ν τι]νι αλισθ[ησε  
 ται· εις ουδενι εισχυει ετ[ι] ει μη β[λη  
 θεν εξω και καταπατεισθαι ὑπο των [ανων  
<sup>14</sup>υμεις εστε το φως του κοσμου ου δυ[να  
 τ]αι πολις κρυβηναι επα[ν]ω ορους κει  
 μενη <sup>15</sup>ουδε καιουσιν λυχνον και τι  
 θεασιν αυτον υπο το μο[δ]ιον· αλλ επι  
 τ]ην λυχνιαν· και λαμ[πει πασ]ιν τοις  
 εν τη οικια· <sup>16</sup>ου[τως λαμψατω το φως  
 υμ]ω[ν] εμ[προσθεν των ανων] οπως ιδω  
 [σιν υμων τα καλα εργα και δοξασωσιν]  
 [τον πα[τερ]α υμων τον εν τοις ουρανοις·]  
 [<sup>17</sup>μη νομισητε οτι ηλθον καταλυσαι]  
 [τον νομον η τους προφητας ουκ ηλθον]  
 [καταλυσαι αλλα πληρωσαι· <sup>18</sup>αμην]  
 [γαρ λεγω υμιν εως αν παρελθη ο ου]  
 [ρανος και η γη ιωτα εν η μια κεραια]  
 [ου μη παρελθη απο του νομου εως]  
 [αν παντα γενηται· <sup>19</sup>ος εαν ουν λυ]  
 [ση μιαν των εντολων τουτων των ε]  
 [λαχιστων και διδαξη ουτως τους]  
 [ανους ελαχιστος κληθησεται εν τη]  
 [βασιλεια των ουρανων ος δ αν ποι]  
 [ηση και διδαξη ουτος μεγας κληθη]  
 [σεται εν τη βασιλεια των ουρανων·]  
 [<sup>20</sup>λεγω γαρ υμιν οτι εαν μη περισσει]  
 [ση υμων η δικαιοσυνη πλειον των]  
 [γραμματεων και φαρισαιων ου μη]  
 [εισελθητε εις την βασιλειαν των ου]  
 [ρανων· <sup>21</sup>ηκουσατε οτι ερρεθη τοις]  
 [αρχαιοις ου φονευσεις ος δ αν φον]  
 [ευση ενοχος εσται τη κρισει· <sup>22</sup>εγω δε]  
 [λεγω υμιν οτι πας ο οργιζομενος τω αδε]

## Verso

φω α[υτου ρακα ενοχος] εσται τω [συνε  
 δ]ριω ος δ αγ ειπη μωρε ενοχος ε[σται  
 ει]ς την γεενναν του πυρος <sup>23</sup>εαν ου[ν προσ  
 φερη το δωρον σου επι το θυσιαστ[ηριον  
 κ]ακει μνησθης οτι ο αδελφος σου [εχει  
 τι κατα σο[υ] <sup>24</sup>αφες εκε[ι] το δωρον σο[υ] εμ  
 προσθεν του θυσιαστηριου και υπ[αγε  
 πρωτον διαλλαγηθι τω αδελφω [σου και  
 τοτε ελ[θων] προσφερε το δωρον [σου  
<sup>25</sup>ισθι ευνων τω αντιδικω σο]υ τ[α]χυ ε[ως  
 οτου ει μετ αυτου εν τη οδω] μη[ποτε  
 [σε παραδω ο αντιδικος τω κριτη και ο]  
 [κριτης τω υπηρετη και εις φυλακην βλη]  
 [θηση <sup>26</sup>αμην λεγω σοι ου μη εξελθης εκ]  
 [ειθεν εως αν αποδως τον εσχατον κοδ]  
 [ραντην <sup>27</sup>ηκουσατε οτι ερρεθη ου μοι]  
 [χευσεις· <sup>28</sup>εγω δε λεγω υμιν οτι πας ο βλε]  
 [πων γυναικα προς το επιθυμησαι αυτην]  
 [ηδη εμοιχευσεν αυτην εν τη καρδια αυτου·]  
<sup>29</sup>ει δε ο οφθαλμος σου ο δεξιος σκανδα]  
 [λιζει σε εξελε αυτον και βαλε απο σου]  
 [συμφερει γαρ σοι ινα αποληται εν των]  
 [μελων σου και μη ολον το σωμα σου βλη]  
 [θη εις γεενναν· <sup>30</sup>και ει η δεξια σου χειρ]  
 [σκανδαλιζει σε εκκοψον αυτην και βαλε]  
 [απο σου συμφερει γαρ σοι ινα αποληται]  
 [εν των μελων σου και μη ολον το σωμα]  
 [σου εις γεενναν απελθη· <sup>31</sup>ερρεθη δε ος αν]  
 [απολυση την γυναικα αυτου δοτω αυτη]  
 [αποστασιον· <sup>32</sup>εγω δε λεγω υμιν οτι πας ο]  
 [απολυων την γυναικα αυτου παρεκτος]  
 [λογου πορνειας ποιει αυτην μοιχευθηναι]  
 [και ος εαν απολελυμενην γαμηση μοιχα]

P<sup>101</sup>

## Verso- localização da margem superior incerta (Cap. 3:10-12; 3:16)

<sup>10</sup>ουν δενδρ]ον [μη ποιουν  
 καρπον κ]αλον ε[κκοπτεται  
 και πρ]ος πυρ βα[λλεται  
<sup>11</sup>εγ]ω μ[εν υ]μας β[απτίζω εν  
 υ]δατι ε[ις] μετα[νοιαν ο  
 δε] ερχο[μ]ενο[ς ισχυροτε  
 ρ]ος μου ε[σ]τιν ο[υ] ουκ ειμι  
 ι]κανος τα υ]πο[δηματα κυψας

<p>λ]υ[σ]αι αυτος υμ[ας βαπτισει ε]ν π̄ν̄ι αγιω κα[ι πυρι <sup>12</sup>ου το π]τυον εν τη χ[ειρι αυτου κ]αι διακαθαρ[ι]ε[ι] την αλω να] αυτου κ[αι συναξει τον (3:13-16 ausente)</p>
<p><b>Frente – localização da margem superior incerta</b></p>
<p><sup>16</sup>ειδεν τ]ο π̄[ν̄α του θ̄υ κατα βαινον] ως περιστ[εραν ερχο μενον ε]π αυτο[ν <sup>17</sup>και ιδου φωνη εκ] τω[ν] ο[υρ]α[ν]ων [λε γουσα ο]υτ[ο]ς ε[σ]τιν ο ῡς μ[ου ο αγαπη]τος εν ω ηυδοκ[ησα</p>
<p><b>Cap. 4:3</b></p>
<p>τοτε ο τ̄ς αν]ηχθ[η] εις την [ερη μον ῡπο το]υ π̄ν[τ̄] πειρασθ[η] ναι ῡπο το]υ διαβολου <sup>2</sup>κ[αι νηστευσα]ς μ̄ ημερας κ[αι μ̄ νυκτ]ας ῡστερον επε[ινα σεν <sup>3</sup>και π]ροσελθων ο πει[ρα ζων ειπε]ν αυτω ει ῡς [ει του θ̄υ ειπε ῑνα οι] λιθοι ουτ[οι</p>

<p>P<sup>102</sup></p>
<p><b>Frente – localização da margem superior incerta (Cap. 4:11-12; 22-23)</b></p>
<p><sup>10</sup>μονω λατρευσεις· <sup>11</sup>τοτε α]φ[ησιν αυτον ο διαβολος και ιδου] αγγελιοι προσ ηλθον και διηκονουν] αυτω· <sup>12</sup>ακουσας</p>
<p><b>Atrás – localização da margem superior incerta</b></p>
<p><sup>22</sup>τω <sup>23</sup>και περι[ηγεν εν ολη τη γαλιλαια διδασκων εν [ταις συναγωγαις αυτων</p>

<p>P<sup>103</sup></p>
<p><b>Frente – localização da margem inferior incerta (Cap. 13:55-57)</b></p>
<p><sup>55</sup>ῡιος· ουχ η] μητηρ αυτου λεγεται μαριαμ και ο]ι αδελφοι αυτου ιακω βος και ιωσ]ης· και σιμων· και ιου δας· <sup>56</sup>και αι αδ]ελφαι αυτου· ουχι πασαι προς ημας] εισιν ποθ[ε]ν ουν τουτω ταυ</p>
<p><b>Verso – localização da margem inferior incerta (Cap. 14: 3-5)</b></p>

<p><sup>3</sup>την γυναικα φιλ[ιππου του αδελ φου αυτου· <sup>4</sup>ελ[ε]γεν [γαρ ο ιωαννης ουκ εξεστιν σοι εχ[ειν αυ την <sup>5</sup>και θελων αυ[τον αποκτειναι εφοβηθη τον οχλο[ν οτι ως προφη</p>
P <sup>104</sup>
<b>Frente – localização da margem inferior incerta (Cap. 21: 34-37; 43-45)</b>
<p><sup>34</sup>στειλεν τους] δ[ο]υλου[ς] αυτου προς τους γεωργους] λαβειν τους καρ πους αυτου <sup>35</sup>και] λαβοντες οι γεωρ γοι τους δου]λους αυτ[ου] όν μεν εδειραν] όν δε απεκτειναν όν δε ελιθοβ]ολησαν <sup>36</sup>παλιν απε στειλεν α]λλους δουλους πλειο νας των πρωτων και] εποιησαν αυτοις ωσαντως <sup>37</sup>υστερον δε]ε απε (21:37–12:42 ausente)</p>
<b>Verso - localização da margem inferior incerta</b>
<p><sup>43</sup>βασιλεια του θυ και] δοθησεται]ι εθνει ποιουν]τι τ[ο]υς καρ[που]ς αυτης <sup>45</sup>και ακου]σα[ν]τες ο[ι</p>