

3

Historiografia e literatura grega e a obra lucana – *interações e inter-relações*

“A história é para o auto-conhecimento humano. Conhecer-se a si mesmo significa saber, primeiramente, o que será o homem; em segundo lugar, saber a espécie de homem que se é; em terceiro lugar, saber o que será o homem que se é, distinto de qualquer outra pessoa. Conhecer-se a si mesmo significa saber o que se pode fazer. E como ninguém sabe o que pode fazer antes de tentar, a única indicação para aquilo que o homem pode fazer é aquilo que já fez. O valor da história está então em ensinar-nos o que o homem tem feito e, deste modo, o que o homem é”¹⁵².

Um dos intuitos desta pesquisa consiste em apresentar um texto em que se assegure a presença da interdisciplinaridade, principalmente no que respeita a uma análise que abarque linguística, literatura, história e teologia, mediadas pela exegese e pela hermenêutica dos textos. Neste capítulo, mormente, queremos apontar o valor de um estudo histórico-literário, a fim de que entendamos o livro de Atos a partir de algumas peculiaridades que culminam no estudo específico do personagem Barnabé, tema central do capítulo terceiro.

O que se propõe é que percebamos similaridades na construção narrativa do personagem Barnabé pelo autor de Atos dos Apóstolos com o modo como se constroem, no narrar grego, os heróis homéricos, principalmente Pátroclo, companheiro de Aquiles. Cumpre observar, ainda, como se caracterizam, na *República* aqueles que devem ser a representação do homem perfeito¹⁵³: o guardião platônico da *polis*, no Livro terceiro e o rei-filósofo, que deverá governá-la, no Livro sexto.

Ao mesmo tempo, infere-se que o autor de Atos, para elaborar seu texto, tenha tido acesso não somente à literatura grega nas obras citadas, como também a alguns modelos narrativos da historiografia grega, como *Histórias*, de Políbio e a *Carta de Aristeas*, por exemplo, ambos do período alexandrino. Como pretendemos analisar textos literários e históricos com o mesmo viés de valor, abrimos o capítulo com uma discussão introdutória que se faz mister.

¹⁵² COLLINGWOOD, 1986, p.17.

¹⁵³ Isto é, o καλὸς τε κάγατός, que estudaremos à frente.

Marcel Detiënne, influenciado pelos pressupostos da *Escola dos Annales*¹⁵⁴ – que propõe que a história deve ser relida, para aí encontrar com o que fundar uma nova concepção da cientificidade da história –, reafirma a necessidade de que devem ser postos em terra os muros que separam as disciplinas para que um campo novo de experimentação de estudos e pesquisas seja criado¹⁵⁵. Na obra *Comparar o incomparável*¹⁵⁶, Detiënne aponta que um grupo de estudos que se presta a fazer um bom trabalho deve ser composto de linguistas, antropólogos, historiadores, e tantos outros que sejam necessários ao bom andamento do trabalho com o tema proposto.

Assim, iniciamos com a queda da barreira entre a história e a literatura, chancelada pelos pressupostos e posturas da chamada *História Nova*¹⁵⁷, que considera como histórico todo e qualquer material que, de certo modo, apresente o arcabouço cultural de um povo. Faz-se mister a busca de uma discussão que ponha em xeque a fronteira tênue entre História e Literatura ou, ainda, que determine o que seria um *entrelugar* entre as duas áreas do conhecimento tão afins¹⁵⁸.

Jacques Le Goff, um dos ícones da *História Nova* e, portanto, da terceira geração da *Escola dos Annales*, afirma que o texto literário (fictício), de certo modo, pode ter tanta ‘verdade’ quanto a produção historiográfica, quiçá ser um

¹⁵⁴ De acordo Peter Burke (1991), os *Annales* foi um movimento dividido em três fases: a primeira, liderada por Marc Bloch e Lucien Febvre, apresenta a guerra radical contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos; na segunda, o movimento aproxima-se verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos (estrutura e conjuntura) e novos métodos (história serial das mudanças na longa duração) dominada pela presença de Fernand Braudel (46-69); a terceira, cujos ícones são Jacques Le Goff e Pierre Nora, exerce grande influência sobre a historiografia e sobre o público leitor, em abordagens que comumente chamamos de *Nova História* ou *História Cultural*. Burke assinala que, no final da Primeira Guerra, Lucien Febvre idealizou uma revista internacional dedicada à história econômica, mas o projeto foi abandonado. Em 1928, Marc Bloch tomou a iniciativa de ressuscitar os planos da revista, agora francesa, com sucesso. Originalmente chamada *Annales d'histoire économique et sociale*, pretendia ser a difusora de uma abordagem nova e interdisciplinar da história, exercer uma liderança intelectual nos campos da história social e econômica, e preocupava-se com o problema do método no campo das ciências sociais. Os *Annales* começou como uma revista que, depois da guerra, se tornou oficial. Aos poucos se converteu no centro de uma escola histórica que foi transmitida para escolas e universidades. Seus pressupostos permanecem influenciando principalmente os estudos históricos atuais que possuem teores interdisciplinares.

¹⁵⁵ DETIËNNE, 2004, p.41.

¹⁵⁶ DETIËNNE, 2004.

¹⁵⁷ No início do século XX, um movimento lançado por James Harvey Robinson sob a bandeira da ‘Nova História’ defende que a história inclui qualquer traço ou vestígio das coisas que o homem fez ou pensou, desde o seu surgimento sobre a terra. Ao mesmo tempo Henri Berr, um grande empreendedor intelectual, lança o ideal de uma psicologia construída com a cooperação interdisciplinar, o que teve ressonância em Febvre e Bloch (BURKE, 1991).

¹⁵⁸ Um estudo interessante é o da revista acadêmica *Fragmentos de Cultura* (Goiânia: IFITEG, jul/2003), que já anuncia, em seu editorial (pp.7-13), essa discussão.

elemento que justifica e auxilia na amostragem do ambiente histórico-cultural de dada época. Veja-se Le Goff:

Uma das características e uma das grandes realizações da História Nova, e que coloca doutro modo o problema de sua credibilidade, consiste numa enorme dilatação do campo do documento. Isto contempla, por um lado, o recuo do documento escrito, a busca do documento arqueológico figurativo, do documento oral, que é interrogar os silêncios da história, a entrada em cena do documento imaginário¹⁵⁹.

Por estes olhares e perspectivas de uma nova historiografia, tudo o que ocorreu – em falas e silêncios, registros e ausências – deve ser objeto de interesse da história. O historiador constituirá seu objeto a partir de um discurso, discurso este que pode apresentar lacunas a serem preenchidas. Assim como o texto literário, a ser completado em seu sentido pelo ouvinte-leitor que a ele tem acesso. Por outro lado, Paul Veyne, bem mais radical, desconfia do texto histórico que se quer verdade absoluta, ao enfatizar que ‘todo livro de história é um tecido de incoerências’¹⁶⁰.

O matiz da noção de verdade histórica que preconizamos ocorre em função da intenção historiográfica dos textos analisados. Neste ponto, utilizamo-nos dos argumentos de Paul Ricoeur, ensinando-nos que história e ficção têm em comum o ato de narrar e garantem uma função mimética, isto é, de representação da realidade¹⁶¹. Assim, quem conta *uma história* e quem narra *a história* têm um procedimento comum: é a sua própria historicidade que ambos verbalizam¹⁶².

Deste modo, Ricoeur¹⁶³ estabelece uma comparação entre o relato ou narrativa histórica e a literária. Para ele, as duas narrativas não se diferenciam, e não entende porque os historiadores não se aproveitam mais das tensões e expectativas que se criam em torno do acontecer histórico para constituir seus relatos de forma mais amena. Diz ele:

A narratividade e a temporalidade estão estreitamente ligadas [...]. Um corolário importante desta hipótese é que a diferença entre história verdadeira e relato fictício não é irreduzível e que a função narrativa encontra precisamente sua

¹⁵⁹ Le Goff *et al.* 1977, p.34.

¹⁶⁰ VEYNE, 1971, p.29.

¹⁶¹ Ricoeur observa “na própria condição histórica certos aspectos que exigem que a historicidade humana só possa ser verbalizada em forma narrativa e, além disso, que essa própria forma narrativa só possa ser articulada pelo jogo cruzado das duas maneiras de narrar. A historicidade, de fato, não se verbaliza a não ser na medida em que somos nós mesmos que contamos histórias ou contamos a história [...]. Pertencemos à história antes de contar histórias ou de escrever história. O jogo de narrar está preso dentro da realidade narrada” (RICOEUR, 1979, p.228).

¹⁶² MARGUERAT, 2003, pp.23,24.

¹⁶³ RICOEUR, 1969, p.244-89.

função básica em seu poder de articular, certamente de modo diferente, a mesma temporalidade profunda da existência [...]. A cada rasgo de narratividade posto em relevo, seja por uma reflexão sobre a história, seja por uma reflexão sobre o relato de ficção, àquele corresponderá um rasgo de temporalidade, posto em evidência pela análise existencial do tempo¹⁶⁴.

Ainda, se pensarmos na dimensão pragmática dos textos como uma consideração dos falantes e do contexto em que estão inseridos, como uma espécie de ‘retrato’ ou ‘representação’ destes, seria interessante perceber o que, de forma semelhante, ocorre nos estudos entre a conexão Bíblia e História. Levando em consideração o valor do texto bíblico para os historiadores e de sua utilidade como fonte ímpar de registros a respeito das sociedades antigas, assim se manifestam Gabel e Wheeler:

Estivemos defendendo a idéia (*sic*) de que o intento dos escritores da história bíblica não era fazer relatos objetivos do passado, mas atender às necessidades do público de sua época. Se assim é, será que as coisas que esses escritores tinham a dizer têm pouco valor real para os historiadores modernos em sua tentativa de reconstruir o passado? De forma alguma. Precisamente porque os escritos bíblicos se destinavam a atender às necessidades religiosas de seu público contemporâneo, a Bíblia é uma fonte primária de informações sobre quais eram essas necessidades¹⁶⁵.

Reconhecemos, portanto, que toda a dinâmica da sociedade está impregnada pela palavra, e que ela é o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, seja no texto literário, seja no documento histórico, seja no texto literário encarado como documento histórico. E também no texto bíblico. Por isso, neste capítulo, queremos estudar, lembrando-nos do *dialogismo* proposto por Bakhtin, algumas interações e inter-relações entre os textos de Homero, da *República* de Platão e da *Carta de Aristeas*, com a obra lucana, principalmente no que toca ao personagem Barnabé em Atos dos Apóstolos.

3.1

Homero: *Ilíada* e *Odisseia* – onde tudo começou

Apresentados e considerados como berços da literatura ocidental, os textos de Homero, a *Ilíada* e a *Odisseia*, têm sido, ao longo dos séculos, modelo literário para uma série de textos que foram produzidos, na Grécia e fora dela¹⁶⁶. Um

¹⁶⁴ RICOEUR, 1969, p.246.

¹⁶⁵ *Bíblia e História* in **A Bíblia como Literatura**. São Paulo: Loyola, 2003, pp.49-57.

¹⁶⁶ À guisa de comparação, permitimo-nos citar, mesmo que de modo rápido e para ilustrar, dois exemplos que podem, em ordem inversa do que propomos, ter influenciado os textos de Homero,

grande exemplo contemporâneo é *Ulisses*, de James Joyce, uma das obras literárias mais conhecidas do século XX, que faz questão de *dialogar* todo o tempo com a *Odisseia*, no sentido bakhtiniano.

A partir dessa premissa do *dialogismo bakhtiniano*, a pesquisa em torno das semelhanças entre a épica homérica e o texto neotestamentário vem ganhando espaço¹⁶⁷. Neste sentido, o estudo em torno dos escritos da obra lucana pode ser bastante profícuo, levando-se em conta ainda uma série de elementos que só se encontram em Lucas-Atos, sobre os quais se pretende discorrer ao longo deste capítulo, principalmente os que referem a Atos dos Apóstolos.

Além da estrutura narrativa sobre a qual é construído o personagem Barnabé, percebem-se outras similaridades entre a obra homérica e Atos: a grande quantidade de vocábulos utilizados pertencentes ao campo semântico de viagens marítimas; as posturas e o modo de discursar de Paulo durante suas pregações, os quais são essencialmente gregos, entre outros que vão sendo descobertos e agregados, durante as traduções realizadas.

Como foi dito, não é nosso objetivo aqui intervir com os silêncios da história, mas trabalhar exatamente nesse *entrelugar* no qual história e literatura se interseccionam, já que o texto literário constitui, do ponto de vista da *História Nova*, um modo de registro da memória e pode resultar altamente significativo

por serem a ele anteriores. O primeiro trata do herói Gilgamesh – literatura mesopotâmica que remonta ao segundo milênio a.C. – e dos seus feitos heróicos de um guerreiro pertencente à aristocracia, o qual é amigo de Enkidu, alguém que lhe é semelhante e que este morre no lugar daquele na busca pelo conhecimento e pela vida eterna. De modo análogo, temos, em território grego, os heróis Aquiles e Pátroclo, da *Iliada* de Homero, datada do século VIII, mas tida como literatura oral pelo menos a partir do XII século a.C., na qual a amizade também faz com que o segundo tenha uma morte vicária em lugar do primeiro. Outro exemplo, bastante pertinente, traz à cena os textos d'*O Conto do Naufrago*, um dos mais célebres contos egípcios conhecidos, de cerca de 2.000 a.C., mas que pode ser bem mais anterior, remontando ao tempo do Império Antigo, como tradição popular oral. O conto apresenta o náufrago, personagem principal, dotado de uma série de semelhanças que clara e obviamente o aproximam de Odisseu, o herói grego da *Odisseia* de Homero, escrita por volta do século VI a.C., segundo os estudos mais recentes. Tais exemplos, que apontam para uma recepção em Homero de textos anteriores às duas epopéias já nos servem para apontarmos como alguns elementos pertencentes à épica homérica vão ser incluídos na categoria literária de *permanências* nos textos produzidos no ambiente da Palestina do I século, dos quais recortamos, nesta pesquisa, Atos dos Apóstolos, a fim de estabelecer um cotejo breve entre ambos. Fica bastante claro que estaremos falando de dois períodos diferentes e subsequentes, e de alguns séculos que os separam (VIEGAS, 2010²).

¹⁶⁷ Exemplos paradigmáticos deste tipo de estudo são os livros do professor Dennis R. MacDonald, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark* (2000) e *Does the New Testament imitate Homer? Four cases from the Acts of the Apostles* (2003), ambos publicados pela Yale University Press. Neste último, que mais se aproxima de nosso campo de estudo, o livro de Atos dos Apóstolos, MacDonald já afirma peremptoriamente na introdução: 'se algum autor foi capaz de imitar a épica homérica, foi o autor de Lucas-Atos' (MacDONALD, 2003, p.7).

para a compreensão mais profunda de determinada fase da história. O conteúdo histórico contido nos textos atribuídos a Homero já não se discutem¹⁶⁸.

Assim, por meio deles se desenha e se delineia a antiguidade grega recheada de caracteres micênicos – predominantemente na *Iliada* – até os detalhes do que trouxe a lume a emergência da *polis* – presentes na *Odisseia*¹⁶⁹. Por isso, é preciso apropriarmo-nos da obra homérica a fim de demonstrar seu valor para a literatura e história ocidental a partir do momento em que se tornara conhecida, primeiro como tradição oral, e posteriormente como registro escrito¹⁷⁰.

As culturas da Antiguidade não possuíam internet nem meios de comunicação que as unisse de forma rápida e eficaz, mas o florescente e necessário comércio entre os povos da Mesopotâmia, Egito, Grécia, Roma e Palestina não nos deixam dúvidas de que os empréstimos linguísticos, literários e culturais se davam de modo efetivo, o que se pode perceber através de elementos semelhantes presentes na literatura escrita desses povos, tendo como aspecto comum uma longa tradição oral¹⁷¹, percebida através dos mesmos recursos em todos os textos¹⁷², inclusive no texto bíblico.

3.1.1

Iliada

¹⁶⁸ CARLIER, 2008.

¹⁶⁹ A obra de Homero foi disseminada ao longo do tempo e do espaço e percebem-se seus ‘sinais’ desde as tragédias gregas do período clássico até os mais atualizados textos de teatro ao redor de todo o mundo (VIEGAS, 2009).

¹⁷⁰ Assim como o texto bíblico, tanto nas escrituras do Antigo quanto do Novo Testamento. É importante notar que não é só nesse item que a obra homérica e os escritos do cânon bíblico se assemelham: lembremo-nos que a o movimento que deu origem ao trabalho de crítica textual dos textos do Antigo Testamento primeiramente, iniciou-se com o estabelecimento das propostas da chamada Questão Homérica, a fim de determinar o ambiente histórico-cultural dos textos e o problema em torno da autoria dos mesmos (VIEGAS, 2009, p.2).

¹⁷¹ Eric Havelock, por exemplo, trabalha com a passagem da oralidade para a escrita (HAVELOCK, 1996), apontando como características principais o uso de epítetos, as várias repetições, frases feitas e assuntos recorrentes.

¹⁷² Além disso, tais textos têm em comum o fato de tratarem de questões intrínsecas ao que é humano, sentimentos e aspectos existenciais, que refletem suas preocupações perenes e atemporais e procuram de certa forma tentar responder o que cala e grita no interior do homem – *de onde vim, quem sou, para onde vou?* Por isso, os textos tornam-se clássicos e podem ser lidos pelo público de todos os tempos e encantá-lo. Ítalo Calvino é um dos autores que consideram a importância da feitura e da leitura dos clássicos como fator imprescindível para a formação de conceitos que os releiam e os re-signifiquem hoje. O autor nos lembra que os clássicos servem para entender quem somos e aonde chegamos (CALVINO, 1993, p.16). Em outro momento (CALVINO, 1993, p.15), diz-nos que os clássicos são um barulho de fundo na atualidade do qual não se pode prescindir. O mesmo ocorria com a Antiguidade.

A figura de Barnabé, introduzida no capítulo quarto de Atos dos Apóstolos é, no mínimo, interessante – Barnabé é um modelo de generosidade e abertura ao diferente, ao discriminado, ao que ninguém quer acolher. Assim começa e termina sua participação no texto de Atos. Este homem da comunidade primitiva, chamado José e apelidado “filho da consolação” (Βαρυβαῖς), tem como marca *identitária* as duas características apontadas acima e é alguém altamente respeitado na comunidade.

Sua entrada na narrativa de Atos é precedida da vida em comunhão da comunidade primitiva¹⁷³ e sucedida pelo ocorrido com Ananias e Safira¹⁷⁴. À frente, sua saída se dá quando há uma desavença com Paulo ao preferir acompanhar o jovem João Marcos àquele – o que, dentro do *mundo do texto*, era um absurdo para Paulo, já que o jovem os abandonara na última viagem que fizeram¹⁷⁵. Este é o resumo do personagem.

Vejamos detalhadamente cada fase da construção desse personagem tão instigante e aparentemente secundário, assim como o companheiro de Aquiles na *Iliada*, Pátroclo, com quem queremos estabelecer um breve cotejo. Começemos por sua entrada na trama de Atos, pelo epíteto. Cada um de nós possui uma característica peculiar – física ou psíquica – que nos marca e faz com que sejamos reconhecidos nos ambientes que frequentamos. A partir daí, passamos a ser identificados por esta ou aquela palavra ou expressão, que funciona como uma espécie de molde ao qual nos adaptamos. Este é o objetivo do uso do epíteto nas gestas dos heróis das obras literárias e, muito mais contundentemente, na épica homérica.

Cada um dos heróis-guerreiros de Homero, assim como os deuses, dispõe de pelo menos um epíteto, cuja presença ajuda a identificar o herói e a insistir sobre uma qualidade sua que, naquele momento, tem uma relevância especial¹⁷⁶. D. L. Page, em suas pesquisas, comprova que estes epítetos distintivos ascendem, em grande parte, à época micênica¹⁷⁷. Assim acontece com Pátroclo ao ser

¹⁷³ 4,32-35.

¹⁷⁴ 5,1-11.

¹⁷⁵ Atos 15, 36-41.

¹⁷⁶ PEREIRA, 2006, p.54.

¹⁷⁷ PAGE, 1959.

chamado de Μενουτίου ἄλκιμος υἱός¹⁷⁸, *o filho valente de Menoécio* e com José ao ser chamado de Βαρναβᾶς em Atos 4,36-37:

³⁶ Ἰωσήφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον υἱὸς παρακλήσεως, Λευίτης, Κύπριος τῷ γένει, ³⁷ ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.

José, porém, apelidado Barnabé pelos apóstolos, (que, traduzido, é Filho da consolação), levita, natural de Chipre, possuindo uma herdade, vendeu-a, e trouxe o preço, e o depositou aos pés dos apóstolos.

O epíteto Barnabé (Βαρναβᾶς) – filho/ homem da consolação – pode ter sido atribuído por um fato registrado em Atos 11,26: “foi em Antioquia que pela primeira vez os discípulos foram designados com o nome de ‘cristãos’”. Em fontes não-cristãs do século I, os nomes “Cristo” ou “Chrestus” e “cristãos” não eram uma boa referência, pois estavam ligados a tumultos e crimes em Antioquia, segundo os relatos de Suetônio e de Tácito¹⁷⁹.

Se tais fontes estão corretas, é simples perceber porque justamente Barnabé, um experiente judeu-cristão da diáspora, foi enviado à Antioquia. Os líderes fundadores locais, acusados de sedição e envolvidos com um povo que também o seria, devem ter fugido, deixando para trás os convertidos. A igreja de Jerusalém tomou conhecimento do fato e enviou Barnabé, não para inspecionar ou corrigir, mas trazer estabilidade a uma comunidade fragilizada e amedrontada, que certamente precisava ser “consolada”. Se o epíteto “filho da consolação” foi-lhe dado por seu caráter e comportamento, a ida a Antioquia pode ter sido a causa ou a consequência da origem do mesmo¹⁸⁰.

Barnabé parece ser alguém que está em segundo plano à primeira vista ou à primeira lida; no entanto, ele é estritamente necessário. Sem a sua presença, nem Paulo teria se aproximado como convertido da Igreja Primitiva, e nenhuma das suas viagens missionárias teria acontecido, segundo a narrativa de Atos. Paulo fora antes o perseguidor da Igreja e consentira na morte de um de seus líderes – Estevão¹⁸¹. Obviamente, ninguém acreditava que Paulo havia se convertido ao

¹⁷⁸ Presente em XVI, 278, 307, 626, 665, 827; XVIII, 12, 455; XIX, 24.

¹⁷⁹ “(Cláudio) expulsou de Roma os judeus que constantemente provocavam desordens por instigação de Chrestus” (Suetônio, *Cláudio*, 25,4; cf. *Nero* 16; “Nero puniu os culpados que, odiados por seus atos vergonhosos, o populacho chamava de ‘cristãos’. O autor desse nome, Cristo, fora executado pelo procurador Pôncio Pilatos, durante o reinado de Tibério” (Tácito, *Anais*, 15,44,2). *Apud*. MURPHY-O’CONNOR, 2004, p.159-160.

¹⁸⁰ MURPHY-O’CONNOR, 2004, p.159-160.

¹⁸¹ Atos 7,54-60.

cristianismo nascente e isso fica bem claro quando o autor de Atos mostra o temor de Ananias em ir encontrar Paulo¹⁸². Na igreja de Jerusalém, todos temiam Paulo porque conheciam de antemão a sua “fama” e não acreditavam que ele se convertera.

Na sequência, a narrativa aponta que Barnabé, “tomando-o consigo, levou-o aos apóstolos e contou-lhes como Paulo vira o Senhor e este lhe falara e como em Damasco pregara ousadamente em nome de Jesus”¹⁸³. Somente a partir desta intervenção de Barnabé – após ser ouvido e atendido pela liderança da igreja local (os apóstolos) –, Paulo passou a “andar com eles em Jerusalém, saindo, entrando e pregando...”¹⁸⁴. Percebe-se, assim, que Barnabé é uma peça chave dentro do livro de *Atos* para que toda a narrativa se desenrole e Paulo seja inserido na mesma.

O mesmo ocorre com a construção do personagem Pátroclo na *Iliada* de Homero, pois ele possui papel essencial no desenvolvimento psicológico de todo o poema. Sem a *Patroclia*, não teríamos as peripécias dessa épica, nem um retrato profundo do próprio comportamento de Aquiles para a conclusão da trama narrativa¹⁸⁵. Pátroclo surge como aquele que vai cuidar dos feridos das batalhas de Troia a partir do Canto XI até o ponto de entregar sua vida em combate, tomando o lugar que seria de Aquiles¹⁸⁶. Ao cometer tal ato, morre em combate singular com Heitor e “causa” o retorno de Aquiles à guerra e ao poema como protagonista¹⁸⁷. Aquiles mata vários guerreiros troianos e o melhor deles, Heitor, por vingança pela morte de Pátroclo e a épica é encerrada com os funerais de Heitor¹⁸⁸.

Mesmo morto, Pátroclo permanece nos bastidores de toda a narrativa até o seu término, seja na luta para garantir a integridade de seu corpo morto, seja como o espectro que aparece a Aquiles pedindo para ser sepultado, seja nas palavras do próprio Aquiles. Deste modo, podemos pensar que este personagem, Pátroclo, criado como um coadjuvante estritamente necessário, foi “tecido” na épica homérica como ponto de equilíbrio para Aquiles, do mesmo modo que Barnabé está para Paulo no texto de *Atos*.

¹⁸² Atos 9,10-17.

¹⁸³ Atos 9,27.

¹⁸⁴ Atos 9,28-29.

¹⁸⁵ AUBRETON, 1968, p.162.

¹⁸⁶ Canto XVI.

¹⁸⁷ Canto XVIII.

¹⁸⁸ Canto XXIV.

Assim como o relato da inserção de Paulo em Jerusalém, a saída de Barnabé da narrativa de Atos continua a demonstrar generosidade e acolhimento. Consolação àquele que foi incompreendido. Enquanto Paulo recusa-se a levar à segunda viagem missionária João Marcos, porque este não completara a primeira viagem, desembarcando em Perge, na Panfília¹⁸⁹ e deixando os companheiros, Barnabé o compreende e prefere-o a Paulo, percebendo qual dos dois, naquele momento, necessitava mais dele. Essa percepção faz de Barnabé um homem sensível, maduro e centrado.

Na *Iliada*, Pátroclo também é esse homem. O herói é um cuidador dos guerreiros feridos e portador de boas palavras¹⁹⁰, é um guerreiro cuja personalidade e motivação para a batalha são totalmente discrepantes das de Aquiles. Pátroclo é um guerreiro que luta pela coletividade, por patriotismo, porque seus “irmãos” estão feridos e outros estão mortos, e é necessária ajuda urgente no campo de batalha¹⁹¹. Ao mesmo tempo em que é vigoroso, é também comedido, sábio em conselhos¹⁹², amigo, e, portanto, devido a tais características, um homem mais velho¹⁹³.

O texto de Atos menciona que Barnabé volta para Chipre com João Marcos e o novo companheiro de Paulo passa a ser Timóteo. Entretanto, a figura de Barnabé fica nas entrelinhas do discurso de Paulo em suas cartas. Um dos exemplos se encontra na primeira carta aos Coríntios¹⁹⁴, na qual Paulo expõe aos fiéis a questão sobre os direitos dos apóstolos.

Embora Barnabé não o tenha acompanhado em Corinto, ele aparece no verso 6, tendo salientada sua posição como missionário de renome, comparável à dos outros apóstolos, como Pedro¹⁹⁵. A natureza da alusão sustenta que Paulo conhecia a atitude de Barnabé com relação ao apoio financeiro, porque tinham trabalhado juntos antes em Antioquia¹⁹⁶ e ressalta mais uma vez sua característica principal – a generosidade.

¹⁸⁹ Atos 13,13.

¹⁹⁰ XI, 806-848.

¹⁹¹ XVI, 1-46.

¹⁹² É importante atentar para o modo como Pátroclo é designado também na *Odisseia* (III, 110): um deus em conselhos. Pátroclo não é reconhecido como forte ou vigoroso, mas, como Odisseu, pela força e sabedoria de suas palavras (VIEGAS, 2009).

¹⁹³ VIEGAS, 2009, p.17.

¹⁹⁴ I Coríntios 9.

¹⁹⁵ I Coríntios 9,5.

¹⁹⁶ MURPHY-O'CONNOR, 2004, p.109.

O episódio que melhor fornece informações acerca da generosidade, no plano econômico, de Barnabé, é o que ocorre em Atos 4,32–5,11. Segundo William Kurz, Atos provê um exemplo que constitui um balanço positivo e um negativo: Barnabé e Ananias e Safira. O modelo de doação – Barnabé obviamente –, encarna a generalização do narrador de que não havia nenhum necessitado entre aqueles que criam, mas os que possuíam campos os vendiam e punham aos pés dos apóstolos. Logo após essa afirmação generalizante, o narrador introduz Barnabé como exemplificação. Nenhum dos incidentes tem um narrador que intervém na narrativa, mas um que implicitamente foca a atenção na natureza paradigmática, tanto dos bons como dos maus exemplos¹⁹⁷.

O narrador enaltece o modelo positivo: a generosidade de Barnabé, que servirá como inspiração para o ouvinte-leitor. Em seguida, tem-se a narração, em uma antítese construída bem ao modelo homérico, do modelo negativo: a não-generosidade do casal que, em convivência, dissimula, tentando ser o que não são, isto é, assumindo uma postura e um lugar que a eles não pertence. Abandona-se a verdade de Barnabé, pois eles “mentem ao Espírito Santo. Resultado: Ananias e Safira são fulminados, causando temor a todos os presentes na cena em questão.

Essa antítese que acaba por exaltar a generosidade de Barnabé ainda mais, pode ser interpretada como uma releitura ou uma *refiguração*, para usar o termo de Ricoeur, pelo autor de Atos do que Homero cria na *Iliada*¹⁹⁸. Nesta, trabalhando com jogos de oposição, Homero contrapõe a construção da personalidade e do *corpo* do herói-guerreiro homérico, pertencente ao grupo dos ἄριστοι (*os bem-nascidos*), com os homens do ὄμιλος (*o povo*) ou com aqueles a quem o narrador quer, de certa forma, diminuir, para, pela antítese, fazer crescer o elemento que se quer – nesse caso, o herói¹⁹⁹.

¹⁹⁷ KURZ, 1991, p.187.

¹⁹⁸ E que vai servir de modelo para quase todos os textos literários não só gregos, mas ocidentais e até mundiais. Geralmente os vilões são uma espécie de *alterego* às avessas dos heróis desde que ouvimos os contos de fadas.

¹⁹⁹ No capítulo dedicado à aristocracia, Scheid-Tissinier explica-nos em *Le droit à la parole (O direito à fala)* que o direito de fazer parte dos oradores que intervém em público, que participam das deliberações e das tomadas de decisão, constitui em uma das prerrogativas fundamentais dos chefes militares homéricos (*basileis*), o que os diferencia radicalmente da massa dos homens do povo (SCHEID-TISSINIER, 1999, p.79). Para tanto, cita, como nós também, a fala de Odisseu na assembléia dirigindo-se a Tersites, e repreendendo-o:

“Homem de deus, acalma-te e calado escuta dos outros a voz, dos que valem mais do que tu, ruim de guerra e sem força, não pertences ao número dos que vão à luta, nem aos da assembléia (*Iliada*, II, 200-202).

Como exemplo emblemático, temos a figura de Tersites, um homem do povo, registrado no Canto segundo da *Iliada*²⁰⁰, figurando como elemento antitético dos heróis-guerreiros, e que traz, em sua descrição corporal pelo narrador, o olhar ao diferente, a máxima representação da alteridade na sociedade retratada por Homero. Para enfatizar a feia figura de Tersites, o narrador utiliza na fala de Odisseu²⁰¹, não o termo κακός (*o feio*), e sim, um termo muito mais forte e pungente, αἰσχιστος, superlativo de αἰσχος – termo poético, empregado na prosa ática para indicar a *deformidade, a feiúra repulsante*²⁰²:

“Θερσίτης δ’ ἔτι μοῦνος ἀμετροεπὴς ἐκολῶα,
ὃς ἔπεα φρεσὶ ἦσιν ἄκοσμά τε πολλὰ τε ἤδη,
μὰψ ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν,
ἀλλ’ ὅ τι οἱ εἴσατο γελοίοιον Ἀργείοισιν
ἔμμεναι· αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε·
φορκὸς ἔην, χῶλος δ’ ἕτερον πόδα· τῷ δέ οἱ ὤμω
κυρτῶ, ἐπὶ στήθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὑπερθε
φοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ’ ἐπεινήνοθε λάχνη.”

“Tersites ainda sozinho fala, charlatão sem fim,
que pensamentos desordeados têm na [sua] mente, muitos e agora,
em vão, assim pois sem tino, questionando os reis,
porém para atizar o riso dos Argivos
persiste; era o homem mais feio que a Ílion viera:
vesgo, manco de diferentes pés, os ombros
curvados em arco, sobre o peito comprimido; volta-se sobre
a cabeça pontiaguda, calva à mostra sobre a pouca cabeleira”²⁰³

A ênfase na feiúra de Tersites através dessa antítese hiperbólica é o meio utilizado pelo poeta épico para que possamos entender quão importante para a construção da figura do herói grego é a sua beleza física. Analogamente, para a construção do ‘herói’ Barnabé, a ênfase se dá na sua generosidade através da antítese criada para a força dos fatos que ocorrem no episódio com Ananias e Safira e que causam “um grande temor à Igreja inteira e a todos os que tiveram notícia desses fatos” – relatado enfaticamente por duas vezes²⁰⁴.

3.1.2

Odisseia

²⁰⁰ *Iliada*, II, 212-222.

²⁰¹ *Iliada*, II, 216.

²⁰² CHANTRAINE, 1990, p.40.

²⁰³ *Iliada*, II, 212-219.

²⁰⁴ Atos 5, 5.11.

Muitas são as similitudes entre a *Odisseia* e o livro de Atos se levarmos em consideração os personagens Odisseu e Paulo. Uma delas é que fica latente em Atos é a capacidade de argumentação e de retórica de Paulo. Odisseu é um herói que se destaca por sua μήτις²⁰⁵ por ser protegido de Atena. Essa é sua marca principal no texto e na memória coletiva da humanidade ao longo dos séculos. Ele sempre tem a palavra certa na hora certa. Tal expediente em Odisseu aponta para uma sociedade que prima pela negociação e pela força da palavra²⁰⁶, o que corrobora para vermos, nas entrelinhas do texto, o grande valor dado ao ῥήτωρ, isto é, ao *orador*, que conhece bem a arte retórica – τέχνη ῥητορική e sabe aplicá-la. Assim como Paulo.

Odisseu é um exemplo emblemático desse habitante da *polis* emergente que já está em formato embrionário no contexto de produção da *Iliada* e em desenvoltura maior na *Odisseia*²⁰⁷. Paulo, como citamos, é comparado a Hermes no episódio ocorrido na Licaônia ‘porque é ele que usa da palavra’²⁰⁸, assim como o deus grego anuncia entre os homens a palavra dos deuses, mitologia que continua em pleno vigor como um dos elementos basilares da cultura do Império Romano, presente no ambiente neotestamentário. É importante notar também que Paulo sempre fala com intrepidez²⁰⁹, seja junto a um de seus companheiros, ou mesmo sozinho.

Voltando a Homero, o primeiro verso da *Odisseia* aponta-nos para o personagem Odisseu como um πολύτροπον, um herói de muitos τρόποι, isto é, aquele que percorreu “muitos lugares”, deu “muitas voltas”²¹⁰. Os muitos τρόποι (muitas voltas e direções) pelos quais Odisseu vive suas aventuras já são prenunciados nos primeiros versos, antecipando ao seu ouvinte-leitor aquilo que está por vir e contribuindo para a construção dos relatos de viagens do

²⁰⁵ Ele é um πολύμητις, isto é, *alguém dotado de muitos dispositivos que podem ser acionados de acordo com a situação de confronto com a qual se depara ao longo de suas viagens, e das quais se desvencilha com esperteza, inteligência, perspicácia e argúcia potencialmente desenvolvidas* (AUTENRIETH, 1961, p.237). Defendemos que o mesmo epíteto pode-se aplicar a Paulo, ao desvencilhar-se das situações e ao elaborar suas prédicas.

²⁰⁶ VERNANT, 1987.

²⁰⁷ CAMPOS, 2003, p.15.

²⁰⁸ Atos 14,12.

²⁰⁹ O termo utilizado é ἐπαρρησιάζετο, em Atos 19,8.

²¹⁰ Etimologicamente, τρόπος (substantivo pertencente à mesma família semântica do verbo τρέπω – *andar em círculos, retornar, escolher* – significa *volta, direção, maneira, forma, modo, estilo, maneira de expressar e/ou de agir, costumes, caráter, sentimentos*, tendo ainda o desdobramento semântico em *canto, melodia* (CHANTRAINE, 1990, pp.1132,1133).

personagem por toda a obra²¹¹. Percebe-se, também, a partir desses muitos τρόποι (maneiras de agir), a capacidade de Odisseu em adaptar-se a cada ambiente, deixar sua marca e voltar à viagem de regresso²¹².

Ao falar de Paulo, vemo-lo também como um πολύτροπον, viajando por toda a parte entre Europa e Ásia, enfrentando diversas situações e desvencilhando-se de cada uma delas, pregando o evangelho e sofrendo pelo ideal de manter-se vivo a fim de manifestar aos gentios a Palavra de Jesus. Paulo também, como Odisseu, adapta-se a cada ambiente, aplicando de modos diferentes a tônica de sua pregação, falando a judeus e gentios. O ocorrido em Tessalônica, Bereia e em Atenas²¹³, mostra o quanto Paulo trabalha com a linguagem de modos diferentes a fim de alcançar seu objetivo, isto é, anunciar Jesus.

Em Tessalônica, ele procura os judeus e dialoga com eles, “demonstrando-lhes que era preciso que o Cristo sofresse e depois ressurgisse dos mortos”²¹⁴. Paulo é perseguido, vai a Beréia, anuncia lá também a mensagem do Cristo, é perseguido novamente e “os irmãos fazem-no partir, em direção ao mar”²¹⁵. Em Atenas, disputa com os judeus e com os adoradores de Deus²¹⁶ na sinagoga, e com aqueles que frequentavam a ágora, dentre os quais havia estóicos e epicureus²¹⁷. Ele é conduzido ao Areópago e anuncia aos cidadãos atenienses o Deus desconhecido²¹⁸, inserindo seu discurso totalmente na cultura grega.

Essa série de τρόποι pelos quais Odisseu e Paulo passam e a linguagem própria de vocábulos designativos do campo semântico das viagens marítimas são indícios de uma atividade bastante conhecida para o ouvinte-leitor de ambas as obras. Este, ao ouvir o canto do *aedo* narrando as aventuras de Odisseu, e o relato do narrador de Atos contando as peripécias de Paulo certamente não ficaria surpreso. Isto porque já possui o conhecimento de que há uma vasta atividade econômica no âmbito marítimo, com concentração e circulação de riquezas importadas de regiões longínquas, como Egito e Sidom, até as quais os navios

²¹¹ A ilha com Calypso, o encontro com Circe, a terra dos Feaces – até retornar à sua terra, Ítaca.

²¹² PEREIRA, 2006, p.137.

²¹³ Atos 17,1-30.

²¹⁴ 17,3.

²¹⁵ 17,14.

²¹⁶ Esses “adoradores de Deus” (σεβόμενος) que estão presentes em vários momentos em Atos e nunca são citados nas cartas de Paulo referem-se a um grupo religiosamente intermediário, pois não são nem plenos judeus nem puros pagãos, mas aqueles simpatizantes da sinagoga dos judeus (CROSSAN; REED, 2007, p.44)

²¹⁷ 17,17-18.

²¹⁸ 17,19-28.

micênicos se aventuravam, no caso de Odisseu²¹⁹ e, no caso de Paulo, em todas as províncias em que o Império Romano tem o controle.

O grande léxico de Homero e do autor de Atos para designar as aventuras pelos muitos τρόποι pelos quais Odisseu e Paulo passam, entre navegações e naufrágios, apontam para culturas e sociedades cujos conhecimentos das técnicas de navegação são, com efeito, largamente utilizados e muito bem desenvolvidos. Assim como a *Odisseia*, a partir do Canto V, aponta o ambiente marítimo em que se encontra Odisseu até o fechamento da narrativa, o livro de Atos dedica-se, a partir do capítulo 13, às viagens missionárias de Paulo com seus companheiros.

Outro traço de união liga Odisseu a Paulo – o grande sofrimento por que ambos passam. Já na proposição do tema da *Odisseia*, Homero deixa clara esta adjetivação específica do protagonista da trama como uma personagem que viverá suas peripécias às voltas (τρόποι), literalmente, com o sofrimento, principalmente físico. O vocábulo utilizado é πολύπλας²²⁰ e abarca o campo semântico de todo tipo de sofrimento, principalmente o físico.

É importante destacar que o texto grego de Homero não trabalha com abstrações – aí está a diferença e a especificidade do autor de Atos, pois a língua grega vai-se alargando semanticamente e permitindo abstrações a partir do período clássico²²¹ –, de maneira que a ênfase recai fortemente sobre aquilo que é concreto, o que se pode ver ou perceber com os sentidos²²². Criando um esquema visual, temos na *Odisseia* uma espécie de “moldura” ou de inclusão literária que envolve a trama e que é construída pelos versos relativos ao sofrimento de Odisseu, recorrentes também no final da narrativa. Vejamos os primeiros versos:

ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν·
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.

O homem, canta-me, ó Musa, o de muitos lugares, o qual males em demasia

²¹⁹ Tais informações são comprovadas a partir da decifração das tabuinhas escritas em Linear B, encontradas tanto em Micenas e Pilos quanto em Cnossos (MOSSÉ, 2006, p.24-26).

²²⁰ Vocábulo composto formado pelo adjetivo πολύς (muito, em grande quantidade) e pelo verbo πλάζω (sofrer, padecer fisicamente e intensamente).

²²¹ Tal fato é devido, segundo Bruno Snell, ao desenvolvimento das cosmogonias e da filosofia de Platão e Aristóteles, que iniciam o pensamento abstrato que vai fazendo parte do léxico grego a partir do século V a.C. (SNELL, 2005).

²²² SNELL, 2005, pp.2-4.

Sofreu, depois de Troia, a sagrada cidade, arrasar;
Muitos homens viu profundamente, costumes de muitos conheceu,
Muitas foram as dores que, no mar, feriram-lhe o espírito,
Empenhado que estava em salvar a vida e [garantir] o regresso dos seus
companheiros²²³.

Não há como ler os versos supra e não lembrar o relato em Atos quando da conversão de Saulo, em uma espécie de preparação que é dada ao ouvinte-leitor para o fato que viria à frente na narrativa, assim como Homero o faz. Quando Ananias recebe a ordem do Senhor para ir até Saulo, o perseguidor daqueles que anunciavam o nome de Jesus, em meio à sua relutância ouve a voz que lhe diz:

ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν

eu mesmo lhe mostrarei [a Saulo] quanto lhe é preciso sofrer em favor do meu nome²²⁴.

Indo além da narrativa de Atos dos Apóstolos, ouvimos do próprio Paulo o relato de seus sofrimentos, por exemplo, na carta aos Tessalonicenses²²⁵ e ainda mais detalhadamente na segunda carta aos coríntios, que registramos aqui:

Υπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσεράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον, τρὶς ἐρραβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθάσθην, τρὶς ἐναυάγησα, νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα· ὁδοιπορίαις πολλάκις, κινδύνους ποταμῶν, κινδύνους ληστῶν, κινδύνους ἐκ γένους, κινδύνους ἐξ ἔθνων, κινδύνους ἐν πόλει, κινδύνους ἐν ἐρημίᾳ, κινδύνους ἐν θαλάσῃ, κινδύνους ἐν ψευδαδέλφοις, κόπῳ καὶ μόχθῳ, ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις, ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν ιηστείαις πολλάκις, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι.

Dos judeus cinco quarentenas de açoites menos um recebi. Três vezes fui açoitado com varas, uma vez fui apedrejado, três vezes sofri naufrágio, uma noite e um dia passei em alto-mar. Fiz viagens muitas vezes. Sofri perigos de rios, perigos de salteadores, perigos dos da minha nação, perigos dos gentios, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos entre os falsos irmãos. E mais: trabalhos e fadiga, vigílias muitas vezes, fome e sede, jejuns, frio e nudez²²⁶.

O estudo das similitudes entre a *Odisseia* de Homero e a *odisseia* de Paulo em Atos dos Apóstolos pode constituir uma pesquisa bastante consistente em um estudo intertextual entre a obra homérica e o texto neotestamentário. Na pesquisa apresentada neste capítulo, este estudo sucinto apenas tem o intuito de corroborar a hipótese de que o autor de Atos *dialoga* com o texto homérico em muitos

²²³ *Odisseia*, I, 1-5.

²²⁴ Atos 9,16.

²²⁵ 1 Tessalonicenses 2,2-9.

²²⁶ 2 Coríntios 11,24-27.

momentos na configuração de seu próprio texto. Tal fato pode ter ocorrido até mesmo a fim de chamar a atenção de seu ouvinte-leitor, que muito provavelmente conhecia as aventuras de Odisseu, ainda que contadas oralmente.

3.2

Platão: A República – a educação do homem ideal

A *República* de Platão talvez seja o texto mais conhecido do período da maturidade do filósofo²²⁷. Datado aproximadamente entre 387 e 361 a.C., o texto é escrito em forma de diálogo, onde há uma galeria de figuras que interagem neste diálogo, enquanto outras são simplesmente ouvintes. Em primeiro plano está Sócrates, como pessoa central da discussão dialética.

Neste tratado de ‘teoria política utópica’, se a cidade é perfeita, terá de possuir as quatro virtudes: *sabedoria* (σοφία), *coragem* (ἀνδρεία), *temperança* (σωφροσύνη) e *justiça* (δικαιοσύνη). Estas virtudes deverão ser desenvolvidas nos guardiões, através da educação a eles ministrada, como se vê no Livro III. Dando continuidade, os Livros VI e VII ocupar-se-ão da preparação do filósofo:

Depois de enumerar as qualidades que o recomendam para ocupar os lugares de chefia e de analisar as causas do desfavor em que geralmente é tido, principia a esboçar a maneira de formar os guardiões (502c-d), a fim de eles procurarem alcançar o saber mais elevado, cujo objeto é a ideia do bem, a ideia suprema que torna inteligível o mundo²²⁸.

Importa dizer que a *República* começou cedo a exercer grande influência. Apesar de criticada por Aristóteles²²⁹, já na época helenística são postas em prática pelo menos duas novidades propostas pelo diálogo e confirmadas pelas *Leis*²³⁰: as escolas públicas, sustentadas pelo Estado, e a educação das moças. Isso sem contar com o influxo dos pressupostos da *República* nos textos que se seguem, como, por exemplo, *De Republica* e *De Legibus* de Cícero.

3.2.2

A kalokagathía

A expressão grega καλοκάγαθία, ou καλὸν τε καὶ γατόν, será empregada a partir dos textos gregos do período clássico, principalmente nas obras de

²²⁷ Juntamente com o *Banquete*, o *Fédon* e o *Fedro*.

²²⁸ PEREIRA, 2001, p.XXVI.

²²⁹ *Política*, 1261a4-1265a.

²³⁰ *Leis*, 805a.

Xenofonte, Platão e Aristóteles. Apesar disto, Homero já designa o paradigma do guerreiro a partir da sua beleza corporal e da sua nobreza, mesmo não utilizando o termo καλὸν τε κἀγατόν propriamente. É o helenista Jean-Pierre Vernant que, em seus estudos sobre Homero²³¹, apontará os guerreiros como καλοὶ καὶ ἀγαθοί.

A expressão é formada a partir dos adjetivos καλός, *belo* e ἀγαθός, *bom*, *nobre*, ligados por καί ou τε, *e*, ou ambos, desempenha um importante papel na formulação de muitas concepções éticas, sociais e (num sentido muito amplo de) políticas da antiguidade²³². Literalmente, equivale à fórmula de qualidade ‘beleza e bondade’. Ora, ‘ser belo’ significa aqui, primariamente, ‘ser nobre’ enquanto ‘bom exemplar do próprio tipo’. Por isso, o termo καλοκἀγαθία é frequentemente traduzido por ‘nobreza e bondade’, bem como por ‘honra’.

Com efeito, o καλοκἀγαθός é um modelo do ‘homem honrado’, ‘nobre e bom’ e, portanto, o ‘bom cidadão’²³³. Esse sentido ‘cívico’ está presente em Xenofonte, Platão e Aristóteles. Nestes, a noção de καλοκἀγαθία é uma noção educativa, na medida em que exprime a ideia da boa educação oposta à ideia do poder puro e simples. Ela é, em grande parte, a justificação ‘educativa’ do poder. O homem καλοκἀγαθός é aquele que exerce o poder de um modo intimamente ligado à justiça. Por isso, o καλοκἀγαθός é, ao mesmo tempo, ‘o homem justo’²³⁴.

Entretanto, cada um dos referidos autores apresenta ou define o conceito de καλοκἀγαθία com uma idiossincrasia. Em Xenofonte²³⁵, a καλοκἀγαθία é a virtude própria do homem sábio, nobre e justo, cujo melhor exemplo é Sócrates. Platão acentua o aspecto ‘ético’ da καλοκἀγαθία: o καλοκἀγαθός é o homem honrado²³⁶, mas enquanto justo²³⁷.

²³¹ Essa opinião de Jean-Pierre Vernant aparece em quase toda a sua obra a respeito da sociedade grega. Entretanto, um texto que demonstra especificamente o guerreiro homérico como um é *A Bela Morte de Aquiles*, in VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. São Paulo: EdUSP, 2002, pp.414-419.

²³² Olhando para trás em Homero e trazendo a lume o pensamento da sociedade grega do século V a.C., nas palavras de Xenofonte, Platão e Aristóteles.

²³³ Jean-Pierre Vernant utiliza geralmente o termo *homem nobre* (VERNANT, 1987;2002), enquanto Maria Helena da Rocha Pereira (PEREIRA, 2001) prefere a fórmula *homem de bem*, nas traduções que faz dos textos gregos que compreendem o καλοκἀγαθός.

²³⁴ MORA, 2001, pp.1623-1624.

²³⁵ *Memorabilia*, I, i, 48; cf tb II, 6, 16. O *Banquete*, de Xenofonte, é, na verdade, um discurso sobre a καλοκἀγαθία. Bem diferente do de Platão, o mais conhecido, que abarca reflexões sobre o amor.

²³⁶ *República*, III, 396b-c.

²³⁷ *Górgias*, 470e.

Além do aspecto ético, a *καλοκάγαθία* tem em Platão, se pensarmos no conjunto de sua obra, um aspecto ‘universal’ e quase cósmico: captada em sua essência pura, na *καλοκάγαθία* temos o princípio supremo de toda vontade e de todo comportamento humanos, o motivo último que age movido por uma necessidade interior e que ao mesmo tempo é móvel de tudo que ocorre na Natureza²³⁸.

Em Aristóteles, o conceito de *καλοκάγαθία* pertence ao que se pode denominar ‘doutrina das virtudes’: ela é, a rigor, uma combinação de virtudes²³⁹ – a nobreza e a bondade. E esta combinação torna possível o orgulhar-se das honras justamente recebidas²⁴⁰.

Ainda, os estoicos e os neo-platônicos também empregaram a noção de *καλοκάγαθία*. Para os estoicos, ela continua a ser um traço de nobreza de caráter, entretanto, é o que corresponde antes de tudo ao sábio. Quanto aos neo-platônicos, em Plotino a *καλοκάγαθία* é uma qualidade cujos elementos são ‘convertíveis’: ser bela e ser boa são para uma coisa o mesmo e consistem em que a alma se faça semelhante a Deus, do qual procede a beleza enquanto ‘realidade verdadeira’, já que ‘a beleza também é o bem’²⁴¹.

Pode-se notar que o autor de Lucas-Atos conhece o conceito aplicado ao homem de bem, àquele que possui nobreza de caráter e influencia positivamente na sociedade em que está inserido. Ele utiliza a expressão *ἀνὴρ ἀγαθός* em ambos os textos²⁴², e em situações de similaridade interessante. O primeiro para José de Arimateia²⁴³:

Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ βουλευτῆς ὑπάρχων [καὶ] ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος⁵¹ - οὗτος οὐκ ἦν συγκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν - ἀπὸ Ἀριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων, ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ,

⁵⁰ E eis que um homem por nome José, pertencente ao conselho [e] homem de bem e justo,⁵¹ – este não estava consentindo no conselho e nos atos dos outros – , proveniente de Arimateia, cidade dos judeus, que esperava o reino de Deus,

E o segundo para José Barnabé²⁴⁴:

²³⁸ JAEGER, 2003, pp.836-842.

²³⁹ *Ética a Eudemo*, VII, 15, 1248b 12.

²⁴⁰ *Ética a Nicômaco*, IV, 3, 1124a 4.

²⁴¹ *Enéadas*, I, vi, 6.

²⁴² Em todo o Novo Testamento, somente há estas duas citações para a fórmula *ἀνὴρ ἀγαθός*.

²⁴³ Lucas 23,50-51.

²⁴⁴ Atos 11,24.

Ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὅσα τῆς ἐκκλησίας τῆς οὔσης ἐν Ἱερουσαλὴμ περὶ αὐτῶν καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρναβᾶν [διελθεῖν] ἕως Ἀντιοχείας. [...] ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ.

E foi ouvida a palavra aos ouvidos da igreja que estava em Jerusalém acerca destas coisas e enviaram Barnabé [a passar] a Antioquia. [...] porque ele era um homem bom e pleno do Espírito Santo e de fé. E agregou-se uma multidão sem número ao Senhor.

Dois pontos chamam a atenção do ouvinte-leitor da obra lucana. Primeiramente, os dois possuem o mesmo nome: José. Ao primeiro, acrescenta-se-lhe o genitivo de origem pátria, ἀπὸ Ἀριμαθαίας, a fim de diferenciá-lo de outros Josés e especificá-lo; ao segundo, o epíteto Barnabé dado pelos apóstolos não somente é acrescentado ao seu nome, mas é por este epíteto que ele passará a ser designado em todo o texto de Atos e nas cartas de Paulo, bem como na tradição cristã.

Em segundo lugar, ambos eram pessoas com alguma proeminência na comunidade: José de Arimateia era um βουλευτής, isto é, pertencia à βουλή, ao *conselho dos cidadãos*, e era economicamente bem sucedido, pois possuía um túmulo que comprara. Barnabé é, também, um διδάσκαλος, o primeiro na relação dos *mestres* da comunidade de Antioquia²⁴⁵, portanto, recebera uma educação esmerada e possuía, pelo menos, um ἀγρός, um *campo fértil*, que vendera e cujo preço depositara aos pés dos apóstolos²⁴⁶. Estes dois pontos, basicamente, caracterizam o ἀνὴρ ἀγαθός lucano.

3.2.3

O *anér agathós* platônico e o lucano

Os Livros terceiro e sexto da *República* de Platão são valiosos para se entender a figura do καλός τε καὶ ἀγαθός na sociedade grega do século V a.C., não somente porque contêm a expressão que designa o homem de bem, perfeito, mas também por outras informações que a circundam e a ela se relacionam diretamente. É interessante notar como, em muitos momentos, as características do καλός τε καὶ ἀγαθός se aproximam de Barnabé, o ἀνὴρ ἀγαθός lucano em Atos.

²⁴⁵ Atos 13,1.

²⁴⁶ Atos 4,36-37, como estudaremos com mais detalhes no capítulo 3.

O Livro III inicia discorrendo sobre o afastamento do temor da morte para os guardiões da cidade²⁴⁷. Continuando, Platão ‘fala’ a Homero e aos outros poetas que não se agastem se tais palavras forem apagadas da memória do povo, pois “quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravidão mais do que a morte”²⁴⁸.

Em seguida, Platão começa a construir seu argumento de que se deve dizer sempre a verdade e nunca mentir²⁴⁹ e condena totalmente a ambição: “Tampouco se deve consentir que os guerreiros recebam presentes, nem que sejam ambiciosos”²⁵⁰. O tema será retomado à frente quando, contando uma história corrente, comenta que Asclépios, filho de Apolo, se deixou persuadir pelo ouro a curar um homem rico que estava já para morrer, motivo por que foi fulminado²⁵¹.

Além das correspondências que podemos fazer com Barnabé no episódio com Ananias e Safira até este momento, uma fala importante de Platão²⁵² une-o ao discurso lucano em Atos: *πρᾶξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, os atos*²⁵³ *do homem de bem* – aqui Platão utiliza apenas o segundo item da fórmula, *ἀγαθός*, para referir-se ao homem ideal da *polis*, sem o *καλός*, assim como é utilizado em Atos 11,24 para Barnabé: ο *ἀνὴρ ἀγαθός*.

Para efetivar a educação dos guardiões da *polis* é preciso conhecer “as formas da temperança, da coragem, da generosidade, da grandeza de alma e de quantas qualidades forem irmãs destas...”²⁵⁴. Se isso acontecer, virá à baila o ideal do *καλός τε καὶ ἀγαθός* platônico²⁵⁵:

– “Logo, quem fizer convergir, intimamente, na sua alma, boas disposições, que, no seu aspecto externo, condigam e se harmonizem com aquelas, por

²⁴⁷ E citando exemplos em Homero: a fala de Aquiles a Odisseu, no Hades (*Odisseia*, XI, 489-491).

²⁴⁸ 387b. Aquiles é totalmente descartado como exemplo de *sofrosyne*, *temperança*, nas cenas em que mostra todo o seu desespero pela morte de Pátroclo, assim como outros exemplos na *Iliada*: Príamo, no episódio da morte de Heitor, o lamento de Tétis por Aquiles e de Zeus pela perseguição a Heitor e pela morte de seu filho Sarpédon.

²⁴⁹ 389a.

²⁵⁰ 390e.

²⁵¹ 408b-c. A mesma referência ao fato também é narrada em Ésquilo, *Agamêmnon*, 1022-4; Eurípides, *Alceste*, 3-4; Píndaro, *Píticas*, III, 55-58. Como vemos no estudo do capítulo 3, há em 408c um jogo entre os vocábulos *θεοῦ, deus*, e *αἰσχροκερδής, lucros sórdidos* – se era [filho de] um deus, não pretendia lucros sórdidos, se pretendia lucros sórdidos, não era [filho de] um deus.

²⁵² Em 396d.

²⁵³ De firmeza e bom senso.

²⁵⁴ 402c.

²⁵⁵ Este homem que possui o ideal de perfeição moral – o *καλός τε καὶ ἀγαθός* – honraria as coisas belas – *τὰ μὲν καλὰ* – ao passo que as coisas feias – *τὰ δ’ αἰσχροὶ* – censuraria e odiaria desde a infância (402a).

participarem do mesmo modelo, tal pessoa será a mais bela visão para quem puder contemplá-la?

– A mais bela, sem dúvida²⁵⁶.

O Livro III encerra-se apontando o modo de vida para o guardião da cidade ser um homem perfeito. Este também era o modelo do regime espartano. Um modelo similar era seguido pelos essênios de Qumram²⁵⁷ e, mormente, pela comunidade da Igreja nascente em Atos:

“Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser [...]. As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha²⁵⁸”.

À frente, o Livro VI da *República* reitera o valor da prática da verdade não mais para o guardião, porém agora para aquele que deverá dominar a *polis* e alia a imagem do filósofo como um καλός τε κάγαθός exatamente a esta prática:

Escutemos então e recordemos a nossa conversa a partir do ponto em que analisamos as qualidades necessárias que se deve ter para vir a ser um homem perfeito (καλόν τε κάγαθόν). Se bem te lembras, em primeiro lugar a verdade, a que ele tem de ir ao encaço de toda a maneira e em todo o lado – ou então seria um vaidoso que nunca teria parte na verdadeira filosofia²⁵⁹.

Além da prática incessante da verdade, o filósofo, para ser um καλός τε κάγαθός e assumir, assim, o comando da *polis*, deverá também ter outras qualidades, das quais uma marca consideravelmente o ἀνὴρ ἀγαθός lucano, a generosidade:

- Ora pois! Esse homem será inclinado a pregar a mentira, ou, antes pelo contrário, a odiá-la?
- A odiá-la – respondeu.
- Tendo a verdade por corifeu, não creio que se possa dizer que um coro de vícios segue atrás dela.
- Como poderíamos dizê-lo?
- Mas que vem atrás dela uma maneira de ser sã e justa, à qual se junta a temperança.
- Exatamente.
- E agora o outro coro da natureza filosófica, para que havemos de insistir na necessidade de o ordenar outra vez desde o princípio? Lembra-te, de algum modo, que concordamos em que as qualidades que lhe convinham eram a coragem, a generosidade, a facilidade para aprender, a memória²⁶⁰...

²⁵⁶ 402d.

²⁵⁷ Retomaremos a matéria nas pp.129-130.

²⁵⁸ 416e.

²⁵⁹ 490a.

²⁶⁰ 490b-d.

Barnabé é, praticamente, o ícone da generosidade não só no texto de Atos dos Apóstolos, mas em todo o Novo Testamento. Ele é o ‘homem bom e pleno do Espírito Santo e de fé’ e, por isso, tem ‘poder’ para introduzir Paulo – o que fora perseguidor – na comunidade de Jerusalém. Sua generosidade e sua coragem fazem com que Barnabé vá à liderança maior da comunidade – os apóstolos – e receba a chancela para permitir a permanência de Paulo junto ali e, a partir de então, Paulo ‘entrava e saía, pregando o evangelho de Deus’²⁶¹.

Voltemos à inserção da figura de Barnabé em Atos, onde começa a se mostrar o seu valor dentro da comunidade e quando o autor vai construindo-o como modelo de generosidade e abertura dentro do texto. O destaque que precede a entrada de Barnabé é o sumário a respeito do comportamento e da vida em comunhão da comunidade primitiva²⁶², na qual “todos tinham tudo em comum e nenhum passava necessidade”.

Barnabé surge nos versos seguintes como se fora uma exemplificação de tal fato – ele vende o campo que possui e deposita diante os apóstolos toda a quantia em dinheiro²⁶³. Tal ato de generosidade é tão forte, que será “imitado” por um casal – Ananias e Safira –, ainda que às avessas²⁶⁴. Do mesmo modo, o ouvinte-leitor de Atos será despertado através do modelo de imitação, do exemplo, como era comum na historiografia greco-romana²⁶⁵.

A partir daí, a figura de Barnabé vai crescendo na elaboração da trama narrativa de Atos. Como mencionado acima, em 9,26-30 vemos que Barnabé é aquele que tem autoridade suficiente para introduzir pela primeira vez Saulo (cujo nome será mais tarde mudado para Paulo), o que fora o perseguidor, como irmão na temerosa comunidade da Igreja de Jerusalém.

Devido às discussões com os helenistas, que procuravam tirar-lhe a vida, Saulo é levado de volta a Tarso pelos irmãos. Mas Barnabé, agora líder da igreja de Antioquia, vai a Tarso, traz Paulo e fica com ele ali um ano inteiro, convivendo com a Igreja, ambos *ensinando* – διδάσκει – a uma numerosa multidão²⁶⁶. Barnabé

²⁶¹ Atos 9,28-29.

²⁶² Atos 4,32-35.

²⁶³ Atos 4,36-37.

²⁶⁴ Atos 5,1-11.

²⁶⁵ David Aune (1988) sustenta que estes propósitos paradigmáticos são explícitos em biografias antigas: o assunto da maioria das biografias antigas dizem respeito a personagens fixas representadas como paradigmas, seja das virtudes ou dos vícios tradicionais, raramente como uma mistura dos dois.

²⁶⁶ Atos 11,25-26.

é considerado um διδάσκαλος (*doutor, mestre*) e é relevante elucidar o fato de que seu nome vem em primeiro lugar entre os διδάσκαλοι que servem em Antioquia²⁶⁷.

Em Atos 11,24, podemos dizer que temos o ápice do bloco narrativo sobre Barnabé. O personagem é designado, como vimos supra, com uma das palavras da fórmula utilizada para designar o herói homérico e o homem ideal do período clássico²⁶⁸ – ele é um ἀνὴρ ἀγαθός²⁶⁹, modelo para que a comunidade crescesse no Senhor e crescesse em número:

ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ.

porque ele era um homem bom e pleno do Espírito Santo e de fé. E agregou-se uma multidão sem número ao Senhor.

Além de ἀνὴρ ἀγαθός, um *homem bom*, Barnabé também é eleito com mais dois personagens de Atos, a ser πλήρης πνεύματος ἁγίου, *pleno do Espírito Santo*, o que faz dele alguém muito especial e valioso na trama e aos olhos do autor e do ouvinte/leitor e, ainda, corrobora e reitera Atos 4,36-37, como se lhe fosse uma espécie de culminância de tudo que até aqui ele representou. Os outros dois personagens que recebem o título de plenos do Espírito são Estevão, o judeu helenista e primeiro mártir²⁷⁰, e Paulo²⁷¹, a quem será dedicado todo o texto de Atos após a separação de Barnabé.

Ainda, o episódio ocorrido na Licaônia, no qual Barnabé é comparado a Zeus e Paulo a Hermes²⁷² é emblemático quanto à *inter-discursividade* em Atos. Quanto a Barnabé – o ser comparado a Zeus, o pai dos deuses, contribui para reforçar sua autoridade sobre Paulo e até mesmo sua proteção em relação ao companheiro de missão e o fato de ser mais velho, um homem maduro. Não nos esqueçamos de que o olhar do outro refletido na narrativa de Atos determina quem

²⁶⁷ Atos 13,1.

²⁶⁸ Καλὸς καὶ ἀγαθός – literalmente, belo e nobre, como vimos em 2.2.2. Essa é, para Jean-Pierre Vernant, a síntese do herói homérico, lido, ou melhor, ouvido, pela voz dos *aedos*, ressoando aos ouvidos do público que conhece a *Iliada* e a *Odisséia*. Como vimos, a fórmula passa a ser utilizada como registro escrito na literatura do século V a.C. (VERNANT, 2002).

²⁶⁹ Como vimos em 2.2, somente a obra lucana cita o termo clássico ἀνὴρ ἀγαθός, e para dois Josés – em Lc 23,50 para José de Arimatéia, no episódio em que este pede o corpo de Jesus para o sepultamento, e para Barnabé no texto em que estamos analisando.

²⁷⁰ Atos 6,5.10; 7,55.

²⁷¹ Atos 9,17.

²⁷² Atos 14,10-18.

é Barnabé, isto é, a identidade deste se dá através de uma característica que lhe é peculiar.

Fica o questionamento: até que ponto o personagem Barnabé é visto pelo olhar do autor de Atos para ser comparado a Zeus, o ‘pai dos deuses e dos homens’ neste relato? Seria ele uma espécie de ‘pai’²⁷³ para Paulo inicialmente, como o será para a comunidade de Antioquia e para João Marcos mais tarde dentro da narrativa? De acordo com a ênfase em Atos e a que o próprio Paulo dá em suas cartas quanto à liberalidade e à generosidade nas comunidades da Igreja Primitiva, o alto valor de Barnabé está atrelado a esta peculiaridade do personagem. Deste modo, reitera-se a possibilidade da figura de Barnabé como modelo histórico-literário a ser seguido pela primeira comunidade receptora de ouvintes/leitores do texto²⁷⁴.

Em ambas as situações, percebemos a força da presença de Barnabé junto àqueles que o cercam como um homem tido em alta estima²⁷⁵, um καλὸς καὶ ἀγαθός. Retornemos ao início desse texto, ao pensamento de Bakhtin quanto ao *dialogismo*. Para Bakhtin, o ‘eu’ no texto não é autônomo nem monádico; em vez

²⁷³ Não nos esqueçamos de que Platão, ao apontar na *República* o καλὸς τε καὶ ἀγαθός que deveria governar a *polis* adota uma regra em 412c: governantes mais velhos; governados mais novos! Ainda, Plínio, o Jovem, na *Carta a Tito Aristo*, traz à baila um antigo costume de instrução pelo exemplo de um pai ou figura equivalente: nos tempos antigos era uma regra estabelecida que os romanos deveriam aprender de seus anciãos não apenas por seus preceitos, mas por seus exemplos; os princípios nos quais eles mesmos deveriam um dia agir, e então por sua vez, eles deveriam transmitir à geração mais nova. O pai de uma pessoa mais jovem servia como instrutor e se aquele fosse órfão, alguma pessoa de dignidade supriria o lugar do pai. Desta forma, eles eram ensinados pelo método mais seguro da instrução: o exemplo (*apud*. KURZ, 1991, p.172).

²⁷⁴ Carlo M. Martini (2000, p.69) diz-nos que Barnabé foi o que procurou, compreendeu e sustentou Paulo. Foi o amigo, o pai espiritual, o mestre do apostolado e o que sem reservas acolheu Paulo. Martini aponta que o verbo “acolher” (ἐπιλαβόμενος) é o mesmo usado quando Jesus toma Pedro pela mão para que não afundasse em meio à tempestade (*cf.* Mt 14,31).

²⁷⁵ O mesmo ocorre com o herói-guerreiro homérico Pátroclo, cujo valor é melhor percebido através de seu funeral, isto é, após morrer no campo de batalha em combate com Heitor, o herói troiano. A presença das lamentações junto ao corpo morto representa um dos mais importantes ritos de preservação não só da sua imagem, mas do que ela representa – a identidade do próprio Pátroclo, ou seja, quem ele é. Os versos da *Iliada*, XVIII, 346-355 finalizam com as palavras ἀνυστενάζοντο γοῶντες – *gemiam sobre ele, lamentando-o*. Junto ao verbo ἀνυστενάζω, temos o particípio γοῶντες, de γοός – *lamentação, gemido, especialmente pelo morto*. São estas lamentações rituais e formais que, além de destacarem os feitos do morto, falam do momento de sua morte e da diferença que criará a sua ausência junto àqueles que fazem parte de sua rede de relações (REDFELD, 1992, p.322). Pátroclo é emblemático neste sentido: o número de guerreiros e de mulheres que chora por ele nos mostra quão grande é o seu valor, sua presença e agora sua ausência no exército dos mirmidões. Por conseguinte, esta ausência/perda merece cuidados mortuários, através de ritos que comuniquem o impacto que provocou a ausência do indivíduo (MAGDALENO, 1995, p.9), mostra a morte heróica do guerreiro não como um evento isolado, mas representando tantas relações quantas o herói mantivera, como amizade, paternidade, filiação, aliança, propriedade, inimizade, compromissos, entre outras (MAGDALENO, 1995, p.9).

disso, existe somente em diálogo com outros *eus*, pois o eu necessita da colaboração de outros para poder definir-se e ser ‘autor’ de si mesmo. Deste modo, o ‘eu’ não tem existência independente, pelo contrário, depende do meio ambiente social, que estimula sua capacidade de mudança e resposta.

O interlocutor é a comunidade para a qual o autor escreve. Assim, ainda que seja um conciliador na maioria das vezes, ao demonstrar problemas com as diversas correntes existentes na formação das primeiras comunidades da Igreja nascente, cada uma com sua idiossincrasia, o autor de Atos não quer nada mais, nada menos, do que expor uma situação corrente e esperar uma réplica de seu interlocutor para apontar alguma solução para tal. Ao mesmo tempo, ele parece insinuar, de certa maneira, qual seria a solução nos sumários de 2,42-47 e 4,32-35 – a abertura ao diferente e a generosidade.

Para tanto, a exemplificação através da figura de Barnabé – nosso ἀνὴρ ἀγαθός – aparece como um modelo literário que identifica e abriga a proposta desta solução. Em um ambiente em que as culturas grega e judaica interagem, enfrentam-se e se fundem de diversas formas, um clamor por tolerância e por uma vida de verdade e desprendimento são um bom caminho a seguir, tomando-se o texto como pedagógico pelo uso do exemplo, bem ao modo grego de ser, tanto literária como historiograficamente.

3.3

A Carta de Aristeas – um relato greco-judaico!

Alexandre Magno morrera. Deixara “em guerra” seus generais pela posse do grande império construído em tão pouco tempo. Aos Ptolomeus coube, dentre sua parte, a cidade de Alexandria, uma das mais desenvolvidas do conjunto imperial. Inclusive pelo fato de conter a Biblioteca que possuía, como se sabe, o maior acervo bibliográfico da Antiguidade. Ptolomeu Filadelfo²⁷⁶ era o governante. Este é o ambiente em que transcorre a *Carta de Aristeas*, talvez o testemunho mais antigo (primeira metade do século II a.C.), e mais completo, da origem da Septuaginta (datada do século III a.C.).

²⁷⁶ Φιλέω + ἀδελφός = o que ama os irmãos!

A *Carta de Aristeas*, escrita pelo pseudo-Aristeas²⁷⁷ é considerada semi-inspirada pelos judeus da diáspora e conta como se deu a tradução e a recepção da *Septuaginta* (LXX) pelo rei Ptolomeu Filadelfo e pela cidade de Alexandria. O detalhe importante é que nela – na *Carta de Aristeas* – os sábios judeus contam ao rei de Alexandria os elementos e crenças do judaísmo e da Torah e aquele ouviu tudo isso com grande gosto e satisfação²⁷⁸. Não poderia ser mais clara uma representação do desejo dos judeus de apontar sua importância no contexto cultural e político em Alexandria, bem como sua capacidade de inculturação, “jogo de cintura”, abertura ao mundo helenístico, bem como sua representação e liberdade religiosa que vigorava desde o domínio persa, com Ciro²⁷⁹.

A carta que Aristeas²⁸⁰ dirige a seu irmão Filócrates²⁸¹ relata a missão da qual foi incumbido junto ao sumo sacerdote dos judeus pelo rei Ptolomeu²⁸².

²⁷⁷ O autor se apresenta como um não-judeu, um heleno, funcionário da corte de Ptolomeu e adorador de Zeus (§16). Trata-se, claro, de uma ficção literária cujo autor é na verdade um judeu alexandrino partidário da alegoria (DIÉZ MACHO, 1984, p.12). Ele não deve ser confundido com o historiador Aristeas (século I a.C.), o qual escreveu *Sobre os judeus*, o mais antigo testemunho sobre o livro de Jó, do qual Eusébio de Cesareia conservou um trecho.

²⁷⁸ Desde a Antiguidade, a LXX, primeira versão da Bíblia Hebraica (não com a mesma disposição dos livros das biblias que conhecemos hoje), escrita em grego a partir do século III a.C., em Alexandria, tem sido objeto de controvérsias. Admirada inicialmente pelo judaísmo helenístico, foi logo após severamente corrigida e por fim rejeitada pelo judaísmo da Palestina. É importante destacar que é esta a versão conhecida pelos primeiros cristãos e adotada como pano de fundo para os escritos do Novo Testamento e também serviu de modelo para a maioria das outras versões antigas da Bíblia produzidas nos primeiros séculos do cristianismo emergente. No prefácio de *A Bíblia grega dos Setenta: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*, os autores discutem a imprescindibilidade do estudo da LXX de modo aprofundado, haja vista a importância de seu contexto social de produção: “Ao retornar ao texto hebraico a partir do século II d.C., os judeus encerravam cinco ou seis séculos durante os quais eles leram a Bíblia tanto em grego quanto em hebraico [...]. A Septuaginta é considerada como um monumento da Koiné helenística, análoga aos ‘documentos’ conservados nos papíros. Não está mais isolada. Pode-se medir com mais exatidão, sob as palavras da Septuaginta, a aculturação do judaísmo ao helenismo [...]. Ela não é nem um obra monolítica, nem um texto fixado de uma vez por todas. Ao longo dos anos, ela foi recopiada, revisada, recenseada nos diversos meios que a utilizavam, interpretavam, conservavam, com intenções distintas [...]. Conhecer melhor essas produções, assim como os targums aramaicos dos livros é reconhecer a produtividade do judaísmo antes ou durante as origens cristãs e situar mais precisamente a Septuaginta no início dessas produções” (HARL *et alli*, 2007, pp.10-13).

²⁷⁹ Mais um adendo para corroborar o fato de os hebreus terem liberdade religiosa em Alexandria antes mesmo daquela oferecida por Alexandre Magno e posteriormente é um documento no mínimo interessante: os *papiros de Elephantina*, no Egito. Entre os textos há uma carta de 407 a.C. que registra um pedido dos judeus da ilha – onde estava instalada uma colônia militar judaica desde o século VI a.C., talvez mesmo desde antes – ao governador da Judéia, Bagohi. Na carta, os judeus pedem que seja feita a reconstrução do templo ao deus *Yaho*, destruído em 410, pois já três anos se tinham passado e nenhuma providência fora tomada. Ao mesmo tempo, os remetentes da carta dizem a Bagohi: “Se conseguires que este santuário seja construído, terás mais mérito diante de *Yaho*, o Deus do céu, do que um homem que lhe tivesse oferecido um holocausto e sacrifícios no valor de mil talentos de prata” (VV.AA., 1985, pp.96,97).

²⁸⁰ Ἀριστέας – um dos melhores!

²⁸¹ Φιλοκράτης – o que ama o poder! É interessante perceber os significados dos nomes em grego a fim de entendermos, segundo os postulados de Wittgenstein, os jogos de linguagem exercidos aqui. Por trás de toda a narrativa, há uma apologetica judaica de superioridade.

Demétrio de Falera, responsável da biblioteca real, propõe ao rei Ptolomeu, que dá seu assentimento, fazer a tradução das leis dos judeus para incorporá-las à biblioteca. A cena se passa em Alexandria. Ptolomeu libera por decreto todos os escravos judeus do reino. Demétrio apresenta um relatório sobre a tradução a ser feita e sugere ao rei que escreva ao sumo sacerdote de Jerusalém, Eleazar, solicitando homens qualificados, seis por tribo, a fim de obter um texto digno das intenções do Estado e da biblioteca, bem como uma tradução exata.

Ptolomeu envia a carta e presentes destinados ao Templo. Eleazar responde positivamente e envia a lista dos 72 sábios judeus “mestres nas letras judaicas e também versados na cultura helênica” que irão juntamente com uma cópia da Lei²⁸³. O relato apologético entra em cena. O ambiente é deslocado para a Judéia e Aristeas descreve o Templo, o culto, Jerusalém, a Palestina e seus recursos²⁸⁴. O relato volta à Alexandria, onde os tradutores são recebidos. O rei se prosterna sete vezes diante dos rolos escritos em ouro. Segue-se um banquete durante sete noites sucessivas, os tradutores respondem a 72 questões que o rei lhes propõe, uma a cada um, e se admira com as respostas²⁸⁵.

O relato da tradução, realizada coletivamente na ilha de Faros em 72 dias (com o número recorrente e milagroso) encerra a Carta. A leitura da Lei é feita e os tradutores e delegados do *políteuma*²⁸⁶ declaram: “É bom que a obra fique como está, sem retoques”. Há euforia e aclamação às quais o rei se une. Demétrio declara que a Lei provém de Deus e os tradutores partem com presentes do rei para si e para Eleazar. No epílogo, Aristeas anuncia outros escritos²⁸⁷.

Embora a forma do texto seja de uma carta, sabe-se que a Antiguidade empregava, com frequência, esse recurso literário para expor um tratado, seja este filosófico, moral, uma teoria científica ou um relato de viagens. Fica claro que o autor se serviu de várias fontes para escrever a carta – ele menciona Hecateu de

²⁸² §§ 1-8.

²⁸³ §§ 9-82.

²⁸⁴ §§ 83-171.

²⁸⁵ §§ 172-300.

²⁸⁶ Os judeus de Alexandria não possuem direito de cidadania, mas formam uma etnia na cidade, um *políteuma*. Enquanto membros desse *políteuma*, os judeus do Egito são cidadãos (*πολιταί*) que seguem as regras do direito helenístico em uso em relação a súditos helenófonos dos Ptolomeus (HARL *et alli*, 2007, p.38).

²⁸⁷ §§ 300-322.

Abdera²⁸⁸ – e é familiarizado à filosofia popular helenística, como a imitação de Zeus pelo monarca e a adoração dada a este²⁸⁹.

3.3.1

Prólogos: o pseudo-Aristeu, o autor de Atos e a historiografia grega

É imprescindível, ainda, registrar que o influxo da *Carta de Aristeas* na tradição cristã foi enorme, no que tange ao gênero “carta”, o que se nota principalmente no autor de Lucas-Atos, com vários reflexos do pensamento e da linguagem da Carta, não só nestes, mas em outros textos do gênero inseridos no *corpus* do Novo Testamento.

Com relação a citações da *Carta de Aristeas* especificamente, podemos tomar um exemplo²⁹⁰ que figura de modo bem claro e literal: o prólogo da carta, à maneira historiográfica grega, endereçada ao irmão de Aristeas, Filócrates. Notemos, ainda, que o autor irá contar em detalhes e com clareza o que se propõe a expor:

Filócrates: posto que a informação da entrevista que tivemos com Eleazar, o sumo sacerdote dos judeus, é de teu interesse; porque gostas de ouvir com todo detalhe o conteúdo e o objeto da embaixada, me propus expô-lo a ti com clareza, cômico da tua ânsia de saber. Com efeito, o melhor para o homem é aprender e receber sempre algo, seja por narrações históricas ou por própria experiência. Desta maneira se consegue pureza de espírito para assimilar o melhor; e inclinando-os para o mais importante, a piedade, governamo-nos por uma norma que não erra²⁹¹.

A assertiva de que o autor da obra lucana recebeu uma educação baseada na cultura e na língua gregas se mostra no apuro de sua linguagem e no modo como narra os fatos, como usa os sinônimos e explora seus campos semânticos²⁹².

²⁸⁸ § 31.

²⁸⁹ § 228.

²⁹⁰ Outro ponto importante são as relações diretas da Carta com o Sermão do Monte no evangelho de Mateus: a regra áurea, 7,12 – “da mesma maneira que não queres os males estejam junto a ti [...], ensina a fazer o mesmo com teus súditos” (§ 207) –, o amor aos inimigos, 5,44 – “... porém eu creio que há que se ter uma generosa liberalidade com os que se discordam de nós para conduzi-los por este meio ao que convém” (§ 227).

²⁹¹ Puesto que el informe de la entrevista que tuvimos con Eleazar, el sumo sacerdote de los judíos, es de interés; porque te gusta mucho escuchar con todo detalle el contenido y objeto de la embajada, me he propuesto exponértelo con claridad, consciente de tu ansia de saber. En efecto, lo más grande para el hombre es “aprender y recibir siempre algo”, bien sea por narraciones históricas o por propia experiencia. De esta manera se consigue pureza de espíritu para asimilar lo mejor; e inclinándolos hacia lo más importante, la piedad, nos gobernamos por una norma que no yerra (*Carta de Aristeas*, I, 1-2).

²⁹² Como veremos com mais detalhes no capítulo terceiro.

O próprio prólogo²⁹³, tanto do evangelho de Lucas quanto a sua continuação, em Atos dos Apóstolos, obedece aos moldes da historiografia grega em seu objetivo – procurar as causas dos acontecimentos:

Tendo, pois, muitos empreendido pôr em ordem a narração dos fatos que entre nós se cumpriram,² Segundo nos transmitiram os mesmos que os presenciaram desde o princípio, e foram ministros da palavra,³ Pareceu-me também a mim conveniente descrevê-los a ti, ó excelente Teófilo, por sua ordem, havendo-me já informado minuciosamente de tudo desde o princípio;⁴ Para que conheças a certeza das coisas de que já estás informado²⁹⁴.

Fiz o primeiro tratado, ó Teófilo, acerca de tudo que Jesus começou, não só a fazer, mas a ensinar,² Até ao dia em que foi recebido em cima, depois de ter dado mandamentos, pelo Espírito Santo, aos apóstolos que escolhera;³ Aos quais também, depois de ter padecido, se apresentou vivo, com muitas e infalíveis provas, sendo visto por eles por espaço de quarenta dias, e falando das coisas concernentes ao reino de Deus²⁹⁵.

Na comparação dos prólogos lucanos com Políbio²⁹⁶, podemos ver que, além do exame das causas, há a necessidade de se escrever os eventos seguindo uma ordem, para que a leitura seja escoreita:

Não é muito mais fácil adquirir e ler os quarenta livros desta obra, todos concatenados por um fio condutor único, e assim seguir os eventos na Itália, na Sicília e na Líbia desde a época de Pirros até a captura de Cartago (...), todos expostos com clareza, do que ler ou possuir as obras de autores que descrevem episódios esparsos? (...) Na realidade, sustento que a parte fundamental da História é o exame das consequências tanto remotas quanto imediatas dos eventos, e acima de tudo o de suas causas.

Cícero²⁹⁷ e Dioniso de Halicarnasso também se pronunciam sobre a visão epistemológica da historiografia desde os antigos e este último nos diz que a história deve “procurar as causas do que se passou, as modalidades das ações e das intenções dos que agiram, e o que aconteceu devido ao destino”²⁹⁸. Volta-se ao cerne da semântica grega de *ιστορία*, *história: pesquisa, investigação*. A historiografia grega é, pois, uma busca de causalidades a respeito dos assuntos tratados²⁹⁹.

Cumprir dizer que no período helenístico a perspectiva do historiador sofreu um alargamento temporal em relação à historiografia do século V a.C.. Os

²⁹³ Conzelmann (1987, p.xl) aponta que ‘o prólogo e a dedicação são indicações de que Lucas pretende escrever literatura: ele demonstra conhecimento técnico para tal’.

²⁹⁴ Lucas 1:1-4.

²⁹⁵ Atos 1:1-3.

²⁹⁶ *Histórias*, 3,32.

²⁹⁷ *De oratore*, 2,15.

²⁹⁸ *Antiguidades Romanas*, 5,56.1.

²⁹⁹ MARGUERAT, 2003, p.24.

historiadores helenísticos olham para o passado e conseguem, por força da imaginação, sentir-se contemporâneos de Heródoto e Tucídides, embora permanecendo homens do seu tempo, capazes de compararem a sua época com o passado. Em Políbio, a ideia desta nova espécie de história está plenamente desenvolvida: ele tem a história de coisas memoráveis para contar acerca de Roma, mas recua 150 anos para fazê-lo. Por isso ele pode coligir materiais e fundi-los numa só narrativa, com uma unidade³⁰⁰. A impressão que se tem ao ler a obra lucana é a de que este autor segue o mesmo método: olhando para trás, ele conta sua história dos *atos* memoráveis de Jesus e de seus discípulos.

Ainda, inserindo ‘falas’ em sua narrativa, o autor de Lucas-Atos segue o exemplo geral da historiografia antiga grega. Tal expediente tem como objetivo a instrução, mas também busca o prazer do leitor. A forma como utiliza as falas de maneira independente corresponde à sua concepção da obra como um todo³⁰¹. Ao mesmo tempo, há impressões do Antigo Testamento e da literatura judaica postos no texto³⁰². Conzelmann afirma que estas impressões não são versões abreviadas de falas daquele momento, mas criações literárias. A mesma prática era seguida em outras literaturas no primeiro século³⁰³.

O autor de Lucas-Atos escreve na *koiné*. Entretanto, elementos literários gregos são mais pronunciados em sua obra do que em qualquer outro lugar do Novo Testamento, com exceção de Hebreus³⁰⁴. Um elemento característico muito raro é o uso do optativo potencial³⁰⁵, semelhante ao uso do condicional em inglês. Outro elemento é o uso tanto de palavras repetidas³⁰⁶, para enfatizar sua mensagem, quanto o uso de sinônimos³⁰⁷ e alterações³⁰⁸ para não deixar a leitura cansativa³⁰⁹.

³⁰⁰ COLLINGWOOD, 1986, pp.45-49.

³⁰¹ CONZELMANN, 1987, pp.xliii-xliv.

³⁰² Compare Atos 20, 18-35 com Josué 23 e 1 Samuel 12.

³⁰³ CONZELMANN, 1987, p.xliv.

³⁰⁴ Seu vocabulário é considerável e exhibe pontos de contato com Josefo e Plutarco e, mais do que tudo, com a LXX. Além do mais, o autor da obra lucana faz o esforço consciente de escrever no estilo bíblico e devocional (CONZELMANN, 1987, p.xliv).

³⁰⁵ Em frases independentes (26,29), em interrogações diretas (8,31; 17,18), indiretas (5,24; 10,17), depois de *ei*, *se* (17,27), com ou sem o uso da partícula *ἄν* (25,16).

³⁰⁶ Atos 5,2.3; 5,5.10; 19,35-36.

³⁰⁷ Atos 5,2.3.8.

³⁰⁸ Atos 15,2; 19,27.37; 23,34 e 25,1.

³⁰⁹ Cf. CONZELMANN, 1987, pp.xxxv-xxxvi.

3.3.2

Conteúdos: histórias judaicas contadas por gregos?

A *Carta de Aristeas* aponta que havia outras traduções da Lei dos judeus circulando em Alexandria. Esta é a hipótese de P. Kahle³¹⁰ ao interpretar o trecho: “Faltam os livros da lei dos judeus [...]. eles são lidos com caracteres e pronúncia hebraica, mas estão escritos de forma descuidada e não como são na realidade, segundo aduzem os sábios, pois lhes falta a supervisão real”³¹¹. Logo em seguida, percebemos o valor do que podemos denominar a *crítica textual alexandrina do Pentateuco*, quando se solicitam aos sábios judeus que irão fazer a tradução, que a façam “com o fim de examinar o acordo da maioria e obter a interpretação exata...”³¹².

A superioridade do legado cultural de Israel sobre a cultura e o passado dos gregos é um dos principais tópicos dos escritos judeu-helenísticos e se encontra, também, na *Carta de Aristeas*. Notamo-la no momento em que o rei fica extasiado após a última resposta do sábio judeu no décimo dia de banquete: “Levantando a voz, saudou a todos e os felicitou com o assentimento de todos os presentes, em particular dos filósofos, já que, tanto por sua formação quanto por seu raciocínio estavam muito além deles ao colocar Deus como ponto de partida de tudo”³¹³.

Ao apontar que o autor da obra lucana e especificamente de Atos constrói curiosamente seus personagens com um laço proposital entre judaísmo e paganismo, isto é, entre as culturas judaica e helenista, Marguerat demonstra o cuidado na composição do perfil cultural e religioso de alguns personagens-chaves da missão cristã, como Paulo, Barnabé, Timóteo e os ‘tementes a Deus’. Eis o personagem Barnabé:

Barnabé, que junto com Paulo há de conduzir a primeira missão na Ásia Menor e na Grécia (At 13–14), é introduzido pelo narrador, em 4,36, como “José, apelidado Barnabé pelos apóstolos – o que se traduz por ‘filho da consolação –, levita oriundo de Chipre”. Nesse ponto da narrativa – estamos apenas no capítulo 4 – ainda não se fala em missão junto aos não-judeus; mas a identidade de Barnabé a antecipa, pois ele é de tradição judaica, levítica, mas não do judaísmo de Jerusalém. Barnabé vem da Diáspora, e sua origem cipriota anuncia a primeira etapa de sua viagem missionária com Paulo: Chipre, onde o procônsul Sergio Paulo será convertido (13,6-12). Barnabé é um personagem de transição no

³¹⁰ *Apud*. DIÉZ MACHO, 192, p.24.

³¹¹ § 30. Percebe-se a livre circulação de cópias do Pentateuco entre os judeus de Alexandria.

³¹² § 32.

³¹³ § 235.

caminho do judaísmo para o mundo pagão; é um daqueles que Lucas gosta de colocar ao longo de seu relato³¹⁴.

Voltando à *Carta de Aristeas*, o tema da *Imitatio Dei* por parte do monarca, decorrente, segundo Meisner³¹⁵, da literatura pseudopitagórica e platônica, também é explorado no texto por três vezes³¹⁶ durante as respostas dos sábios ao rei. Veja-se um exemplo à pergunta de como poderia manter incólume o seu reino até o final; eis a resposta: “A melhor maneira para acertar é imitar a constante equidade de Deus”³¹⁷. Não são por acaso as ocorrências no Novo Testamento, principalmente nas cartas de Paulo, sobre o tema.

Na narrativa acerca de Barnabé, no entanto, o autor não se pronuncia para que se devam imitar seus atos de generosidade, pois não se direciona a seus leitores diretamente, mas mostra a ação tomando lugar para observação do leitor. Desta maneira, temos o texto caracterizado como uma forma de *exempla*, conforme a retórica antiga, apontando modelos narrativos como pressupostos para a imitação, como era feito no pensamento helenístico, por exemplo, por Políbio³¹⁸, a fim de manifestar um padrão paradigmático a ser seguido³¹⁹.

3.4

Luciano de Samósata e a obra historiográfica lucana

Luciano de Samósata, um orador de provável origem semita, nasceu a cerca do ano 125 em Samósata, na província romana da Síria, e morreu pouco depois de 181, talvez em Alexandria, no Egito. Luciano escreveu em grego e se tornou conhecido notadamente pelos diálogos satíricos, nos quais criticou acidamente os costumes e a sociedade de sua época.

A importância de seu momento histórico, filosófico e literário atravessa os séculos e faz de Luciano um autor interessante inclusive ao nosso tempo³²⁰.

³¹⁴ MARGUERAT, 2003, p.75.

³¹⁵ *Apud*. DIÉZ MACHO, 1982, p.46.

³¹⁶ §§ 188, 210, 254.

³¹⁷ § 188.

³¹⁸ Políbio pressupunha uma aproximação prévia que os exemplos históricos tinham como paradigmas de comportamento (*Histórias*, 1,2).

³¹⁹ KURZ, 1991, p.176.

³²⁰ Para se ter uma ideia da vanguarda de Luciano, em *Uma história verdadeira*, ele relata uma fantástica viagem à Lua, menciona a existência de vida extraterrestre e antecipa diversos outros temas popularizados durante o século XX pela ficção científica. Em *A passagem de Peregrino*, ele nos legou uma rara abordagem do Cristianismo segundo o ponto de vista de um não-cristão (BRANDÃO, 2001).

Segundo as pesquisas do professor Jacyntho Lins Brandão³²¹, os escritos de Luciano de Samósata revelam ao mundo romano não somente o talento literário do autor, mas também apontam elementos de uma cultura em parte preservada em livros e em parte reproduzida no cotidiano de seu tempo.

Brandão nos mostra que o gênero historiográfico não se enquadra bem na natureza das obras de Luciano, caracterizadas pela irreverência de seus diálogos cômico-filosóficos, por preceitos retóricos, por biografias, por escritos teatrais e até mesmo por sua veia romancista. Enfim, a história e sua metodologia distam um pouco do perfil literário de Luciano.

Dito isto, como explicar que um não-historiador tenha deixado uma obra com o título *Como se deve escrever a história*? Por se tratar de um autor não muito explorado pela crítica literária, uma resposta para tal contradição pode ser ainda incipiente e, portanto, imprecisa; mas, como demonstra Brandão, citando François Hartog, suas implicações representam:

“Uma dupla ironia [...] por dever-se a alguém que jamais pôs a mão na massa, escrevendo a história; de outro, por ser ‘um encaixe importante na transmissão do retrato de Tucídides como modelo do historiador’³²².”

Tal assertiva encontra respaldo principalmente neste passo – o valor de Tucídides para a historiografia –, registrado por Luciano, e considerada por Hartog uma importante orientação teórico-metodológica para os estudos em história:

Tucídides fez muito bem [...] em discernir entre a virtude e o vício na historiografia [...]. Diz ele que o que escreve é uma aquisição para sempre, mais que uma peça de concurso, voltada para o presente; diz ainda que não acolhe o fabuloso, mas deixa para a posteridade a verdade dos acontecimentos. Acrescenta também que a utilidade é o fim da história, de modo que, se alguma vez, de novo, acontecerem coisas semelhantes, se poderá, diz ele, consultando-se o que foi escrito antes, agir bem com relação às circunstâncias que se encontram diante de nós. E basta-me que o historiador tenha essa mentalidade³²³.

3.4.1

Como se deve escrever história?

Luciano escreve em grego em pleno século II, e tem o apogeu de sua atividade literária sob o governo de Marco Aurélio, entre 161 e 180 d.C.. No panfleto *Como se deve escrever história* (166-168), ele fixa a finalidade da

³²¹ BRANDÃO, 2009, pp.9-12.

³²² *Apud.* BRANDÃO, 2009, p. 12.

³²³ §§ 42-43.

história para os ‘historiadores’ de seu tempo. Escreve: “o único objeto, o único fim da história é a utilidade, e é só da verdade que a utilidade pode nascer”³²⁴.

Importa acrescentar o comentário de Hartog a esta obra de Luciano:

Portanto, assim deve ser para mim o historiador: sem medo, incorruptível, livre, amigo da franqueza e da verdade; como diz o poeta cômico, alguém que chame os figos de figos e a gamela de gamela; alguém que não admita nem omita nada por ódio ou por amizade; que a ninguém poupe, nem respeite, nem humilhe; que seja juiz equânime, benevolente com todos até o ponto de não dar a um mais que o devido; estrangeiro nos livros, apátrida, autônomo, sem rei, não se preocupando com o que achará este ou aquele, mas dizendo o que se passou³²⁵.

Luciano remonta a uma tradição quanto às regras da historiografia grega bem anterior e fustiga a incompetência e a bajulação dos historiadores de seu tempo para com os seus respectivos mecenas e paradoxalmente escreve, com humor, um retrato daquilo que deve conter um relato historiográfico sério. É importante dizer que o texto de Atos dos Apóstolos, posto à prova pelas regras do panfleto, passou pelo “crivo luciânico” sem ser reprovado³²⁶.

Sucintamente, vejamos o que Willem van Unnik, em seu artigo *Luke’s second book and the rules of Hellenistic Historiography*³²⁷, formalizou como as dez regras do código do historiador greco-romano com base em *Como se deve escrever história* de Luciano³²⁸. Eis um resumo das mesmas: 1) escolha de um assunto nobre; 2) utilidade do assunto para os destinatários; 3) independência de espírito e ausência de parcialidade, numa palavra (παρρησία), do autor; 4) boa construção do relato, particularmente no início e no fim; 5) coleção adequada do material preparatório; 6) seleção e variação no tratamento das informações; 7) disposição e organização corretas do relato; 8) vivacidade (ἐνάργεια) na narrativa; 9) moderação nos detalhes topográficos; 10) composição de discursos adequados ao orador e à situação retórica³²⁹.

³²⁴ § 9.

³²⁵ HARTOG, 2001, p.4.

³²⁶ O mesmo aconteceu com o relato da *Carta de Aristeeas*, vista supra a partir de 2.3.

³²⁷ VAN UNNIK, 1979, pp.37-60

³²⁸ Van Unnik utiliza-se também da Carta a Pompeu de Dionísio de Halicarnasso (escrita entre 30 e 7 a.C.).

³²⁹ Podemos perceber características ‘luciânicas’ na *Carta de Aristeeas*, que vimos em 2.3. Mais de um terço do texto se ocupa do banquete oferecido por Ptolomeu aos 72 hóspedes tradutores. As perguntas do rei, às quais prontamente os tradutores respondem, lembram diversas vezes os diálogos gregos, principalmente *O Banquete*, de Platão, devido ao ambiente. Não chegam a ser discursos, entretecidos em retórica, como propõe Luciano (regra dez), mas fica clara a recepção, na carta, dos costumes gregos na prática do diálogo nos banquetes. Ainda, as indicações topográficas (regra nove) – o ambiente do texto circula por Alexandria, Judéia/Jerusalém e retorna

3.4.2

Aplicação do ‘código luciânico’ a Atos dos Apóstolos

Segundo Daniel Marguerat³³⁰, estudioso no livro dos Atos dos Apóstolos, Lucas, o autor do livro pela tradição, subscreveu um grande número de regras prescritas por Luciano, exceto a primeira e a terceira. Estas duas exceções se devem ao fato da especificidade do projeto lucano em demonstrar a vida da comunidade religiosa da Igreja Primitiva e servir como uma literatura que evangelizasse aqueles que a ouviam e/ou leriam e é, certamente, uma proposta de valorização da história e da cultura judaico-cristã, assim como acontece na *Carta de Aristeas*, vista acima³³¹.

Apesar das duas exceções citadas, o prefácio do Evangelho de Lucas e do livro de Atos, coloca o autor, que se dirige a Teófilo³³² entre os literatos helenistas de alto nível, com o estilo prefacial pertencente à prosa técnica e científica da historiografia greco-romana.

Quanto às regras observadas por pelo autor de Atos, vejamos.

A segunda regra, como aplicada acima à *Carta de Aristeas* diz que a leitura do relato histórico deve edificar, desenvolvendo seu papel *paidético*. O

ao palácio de Ptolomeu – são bem desenvolvidas. Que a leitura do texto histórico-literário deve ser proveitosa para os ouvintes-leitores (regra dois de Luciano) não é novidade para o pseudo-Aristeas. Os sábios judeus personagens da carta aproximam os ideais gregos de filantropia aos mandamentos da Lei de Moisés. Só aqui o texto já é edificante. A busca pelo ideal de virtude no texto também é entretecida nas linhas e entrelinhas da carta, principalmente nos pequenos discursos onde se dão as perguntas e respostas. Além disso, o texto é rico em variedade e vivacidade (regras seis e oito), sendo *obra da mão de um mestre*. O modo como trabalha com a numerologia (72 anciãos, traduções, dias, perguntas), com as metáforas e alegorias para trazer uma compreensão racional da Torah faz do pseudo-Aristeas um exímio literato, obediente à regra quatro de Luciano (VIEGAS, 2010¹).

³³⁰ MARGUERAT, 2003, pp. 24-32.

³³¹ Neste momento da pesquisa com o texto que se tem em mãos, pode-se partir para os estudos de pragmática linguística, que nos mostram, a partir da relação falante/ouvinte e de como se fala, quais são os jogos de linguagem existentes e como interpretá-los. A *Teoria dos Atos de Fala* proposta por John L. Austin é um estudo sistemático da relação entre os signos e seus intérpretes e aponta-nos que a unidade mínima da comunicação humana não é nem a frase nem qualquer outra expressão. É a realização (*performance*) de alguns tipos de ato. O falante realiza um ou vários desses atos ao pronunciar uma frase. Esta teoria (que no fundo é prática!) trata de saber o que fazem os intérpretes-usuários e que atos eles realizam pelo uso de certos signos. Nada é mais pragmático (ARMENGAUD, 2006). Portanto, ao quisermos perceber que motivos levaram o falante-autor da *Carta de Aristeas* ou do livro dos *Atos dos Apóstolos* a escrever algo em um texto, analisamos este a partir dos estudos de pragmática linguística, pois estamos considerando dois de seus principais postulados inseridos na filosofia da linguagem: 1. a extensão da semântica, ou seja, as expressões indiciais dependem do contexto onde se dão os atos de fala; 2. a consideração do significado dos termos como determinado pelo uso – a linguagem é uma forma de ação e não de descrição do real. Deste segundo postulado toma partido Wittgenstein e seus jogos de linguagem, isto é, a nossa palavra pode participar de diferentes contextos com diferentes significados (MARCONDES, 2005, pp.11-14).

³³² Lucas 1, Atos 1.

relato de Atos está cheio de exemplos morais positivos e negativos a fim de ensinar ao seu ouvinte-leitor. Queremos destacar, com mais detalhes, o exemplo positivo de Barnabé, no qual nos deteremos em seguida, e seu oposto imediato, o exemplo negativo de Ananias e Safira.

O prefácio de Lucas e de Atos conservam as regras número quatro – uma construção bem feita – e número sete – um relato bem ordenado. Lucas compõe, com cuidado especial, não só o prefácio, mas todo o encadeamento de ambos os livros em suas sequências. Ainda, é respeitada a regra número cinco – o ajuntamento do material preparatório – pois Lucas deixa claro que ‘a mim também me pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado’³³³.

Quanto à seleção, variedade e vivacidade na narrativa – regras seis e oito – o livro de *Atos* excede em observância: os relatos de viagens de Paulo trazem ao ouvinte-leitor quase a visualização dos textos, assim como se fazia desde Homero; os milagres operados pelas mãos de Pedro e Paulo também corroboram para tal; o acontecido com Ananias e Safira que “a todos causa temor” é o ápice do πάθος na narrativa lucana; não se pode esquecer, ainda, os três relatos de conversão de Paulo presentes no mesmo texto³³⁴, trabalhando a redundância de forma magistral. Todos os exemplos citados demarcam a fala de Luciano: “ao trabalho do historiador pertence também que ele dê aos fatos uma bela ordem e os produza em seus aspectos mais brilhantes”³³⁵.

As indicações topográficas – regra nona – são tratadas em Atos com detalhes nos itinerários percorridos por Pedro e Paulo, com moderação como indica Luciano e sem ofuscar os personagens e a trama narrativa. Mas a regra mais bem aplicada por Lucas em Atos é a que se refere à composição dos discursos, o que se mostra de modo melhor no que diz respeito às interações culturais greco-judaicas e à intertextualidade: todos os discursos do livro são feitos à maneira grega, apesar dos personagens serem judeus, sem exceção: Pedro, Estevão e Paulo. O porte – a pregação de pé, as mãos que pedem a palavra –, os vocativos, a elaboração da argumentação, a eloquência e a retórica se fazem

³³³ Lucas 1, 3-4; Atos 1,1-3.

³³⁴ Atos 9; 22; 26.

³³⁵ *Como se deve escrever história*, 51.

presentes à maneira tucididiana: há uma forte preocupação com a verossimilhança na reconstituição da arte oratória³³⁶.

Para contrapor, é mister falarmos das “regras não observadas” por Lucas, o que também ocorre com a *Carta de Aristeas*. As duas regras – números um e três, dizem, respectivamente, ao assunto tratado e à imparcialidade do narrador. Quanto à primeira, aos olhos de Luciano, ao historiador clássico trata da história política ou militar, narra a vida dos generais e imperadores, ou seja, dos heróis de batalhas³³⁷. Nenhum dos dois relatos de histórias dos judeus aponta para isso. O mesmo ocorre quanto à regra terceira – tanto Lucas como o pseudo-Aristeas são parciais ao defender o povo judeu – quanto à cultura, ao caráter, aos exemplos dados, entre outros elementos que uma pesquisa mais profunda pode apontar.

3.5

A obra lucana em Atos: um cuidadoso relato histórico-literário do seu tempo

Sobre as fortes influências de uma educação grega que teriam recebido Lucas, Paulo e os autores das epístolas pastorais e de 2 Pedro, Koester³³⁸ aponta que o autor do terceiro evangelho e dos Atos dos Apóstolos é o que manifesta mais fortemente a presença de modelos literários do que os autores de outros livros do Novo Testamento. Ele conhece bem a *koiné*, a linguagem coloquial e literária dos gregos que foram educados. Além disso, o autor da obra lucana demonstra pleno conhecimento das convenções literárias utilizadas pela literatura e historiografia helenísticas, tendo como exemplo, como vimos, a elaboração dos prólogos de Lucas e Atos³³⁹.

³³⁶ Em *Como se deve escrever história*, 58, Luciano subscreeve a regra tucididiana: “Se alguma vez somos obrigados a dar a palavra a algum personagem, seus assuntos deverão estar de acordo com seu caráter e com os acontecimentos; além disso, eles devem se expressar [sic] com a maior clareza; no mais, é-vos permitido, nesses casos, mostrar vosso talento na arte de falar bem, e manifestar a vossa eloquência”.

³³⁷ Lembremos das histórias de Alexandre (Calístenes), Ciro (Xenofonte), o destino de gregos e bárbaros (Teopompo) e o povo romano (Salusto).

³³⁸ KOESTER, 2005, p.118-119.

³³⁹ Koester aponta ainda que a maioria dos escritos do Novo Testamento, diferentemente da obra lucana, não ultrapassou o limiar entre a língua vernácula e a literária. Paulo mantém-se totalmente no mundo do vernáculo, isto é, embora use a língua comum do seu tempo de forma hábil e magistral, emprega orações dependentes e se serve de um vocabulário comparativamente amplo, que usa conscientemente, e controla diversas técnicas estilísticas, como a paronomásia. Tais habilidades derivam da educação retórica de Paulo, de seu treinamento no estilo polêmico da diatribe estoico-cínica e do estilo de pregação nas sinagogas helenísticas (KOESTER, 2005, p.119-120).

Pela composição dos discursos, a escolha da linguagem e o estilo gramatical em Atos, o autor demonstra que está atento ao nível de educação do falante e de seu ouvinte-leitor. O relato de Atos apresenta regularmente anotações topográficas, sociopolíticas ou onomásticas³⁴⁰, com extraordinária atenção ao ouvinte-leitor e um apuro de detalhes que chama à atenção logo na primeira leitura.

Outro fato que demonstra esta atenção ao ouvinte-leitor na construção de uma narrativa que se fizesse bem entendida é a própria utilização dos vocábulos no texto. Alguns detalhes não podem passar despercebidos. Sobre este cuidado com a audiência e o público leitor, Koester aponta que

Lucas substitui palavras aramaicas e latinas naturalizadas, por termos gregos mais próprios do gosto literário. Assim, ele escreve διάβολος em vez de σατανας, διδάσκαλος em vez de ῥαββί/ῥαββουνί, φόρος em vez de κῆνσος/census, ἑκαντόνταρχος e não κεντυρίων / *centurio*³⁴¹.

Koester³⁴² afirma também que o cristianismo não se desenvolveu como representante de apenas uma cultura e religião mais antiga, como a de Israel, mas como parte de uma nova cultura universal do mundo helenístico-romano. Nesta, a língua dominante e de unificação era o grego, assim como a filosofia, a arte, a arquitetura, a ciência e as estruturas econômicas gregas constituíam os laços que mantinham os vários povos e nações do Império Romano unidos como parte de um só todo³⁴³.

Inserido neste ambiente cultural, o autor de Lucas-Atos, como todo grego, certamente iniciou seus estudos e deu-lhes continuidade ouvindo, lendo e escrevendo os versos de trechos da épica homérica, em sua forma dialetal ático-jônica ou já ‘facilitados’ com a *koiné*. Esse costume entre os gregos é já registrado por Platão³⁴⁴ na *República*, Livro X, apontando Homero como ‘o educador de

³⁴⁰ MARGUERAT, 2003, p.21.

³⁴¹ KOESTER, 2005, pp.118-119.

³⁴² KOESTER, 2005.

³⁴³ A educação grega já influencia Roma a partir do III século a.C. e, apesar de alguma resistência ao helenismo, como a Revolta dos Macabeus, a maioria dos judeus se helenizou e encontrou inspiração divina na tradução grega das suas escrituras (KOESTER, 2005, p.109).

³⁴⁴ Cumpre observar que Platão posiciona-se contra os poetas que, por trabalharem com a imitação dos fatos reais em suas obras, não são um bom exemplo para aqueles que serão os homens de bem da *polis*. Homero, como se sabe, é considerado o grande iniciador da poesia épica – da gesta dos heróis – e influenciador dos poetas e tragediógrafos do século V a.C. que, conseqüentemente, pertencem à *polis*. Platão, por sua vez, somente considera os modelos positivos na poesia de Homero, isto é, os heróis corajosos, que nunca demonstram fraqueza. Em sua crítica, Aquiles é o

toda a Grécia’, costume que muito possivelmente avança pelos primeiros séculos da era cristã³⁴⁵:

– Por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrares encomiastas de Homero, a dizerem que este poeta foi o educador da Grécia³⁴⁶, e que é digno de se tomar por modelo no que toca à administração e à educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida, deves beijá-los e saudá-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto à poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos...³⁴⁷.

Como vimos, pensar a construção literária do personagem Barnabé ao modo homérico de narrar não é de todo improvável. Esta literatura deveria certamente circular entre as escolas gregas e judaicas da diáspora, bem como poderia ser ouvida em partes através de historietas contadas e conhecidas em todo o Mediterrâneo antigo e na Palestina do primeiro século.

Voltando ao plano narrativo traçado pelo autor para a obra de Atos como um todo, seria interessante pensar ainda em Barnabé como um interregno entre as grandes narrativas que delineiam Pedro e Paulo ou até mesmo como um eixo que liga ambos dentro do livro de Atos. Justin Taylor, ao mencionar o ‘acordo de Pedro e Paulo’, isto é, a abertura da mensagem de Jesus aos gentios após pertencer apenas aos judeus, aponta a síntese quase impossível que a ‘obra harmoniosa’ do autor de Atos acaba efetivamente por fazer³⁴⁸. E Barnabé está em Antioquia, lugar

primeiro a ser desclassificado já no Livro III, pois a seu respeito são retratados na *Iliada* os momentos de fraqueza e desmedida deste personagem (Cantos XVIII-XXII).

³⁴⁵ No *Satyricon*, uma das obras literárias mais importantes para se estudar e conhecer o mundo romano do século I, Petrónio (27-66 d.C.) aponta um ‘novo rico’ na corte, portanto sem a cultura dos nobres, chamado Trimálquio. É interessante notar que Petrónio descreve um costume entre os romanos nobres, que Trimálquio não possuía, daí a ironia a seguir: “diga-me, caro Agamenon – continuou Trimálquio – lembra-se dos doze trabalhos de Hércules e da história de Odisseu: como o ciclope arrancou-lhe o olho com o polegar? Quando eu era menino, costumava ler sobre eles em Homero” (15,48). A propósito, Homero não escreveu nada sobre Hércules e foi Odisseu que cegou ao ciclope Polifemo (cf. O’CONNOR, 2004, p.276).

³⁴⁶ Veja-se o comentário em nota de Maria Helena da Rocha Pereira a este trecho da *República*: A mais antiga prova do fato é dada pelo fragmento 10 Diels de Xenófanos: ‘Uma vez que, desde o início, todos aprenderam por Homero...’ (PEREIRA, 2001, p.472).

³⁴⁷ PLATÃO, *República*, 606e-607a. Na *Paidéia*, Werner Jaeger (2001) dedica os três primeiros capítulos para falar especificamente de Homero como educador diretamente e, ao longo de todo o livro, faz-lhe referências quanto ao aspecto pedagógico paradigmático e fundante de suas obras para as sociedades clássica e helenística (JAEGER, 2003, p.28).

³⁴⁸ Taylor aponta que ‘a dupla obra de Lucas é notável por sugerir uma síntese das posições de Pedro, Paulo e Tiago. O crédito dado ali à tendência judaica (Tiago, Pedro) sugere que o principal material para o evangelho de Lucas e a primeira metade dos Atos originou-se nesta tendência. Entretanto, estas tradições foram integradas em uma perspectiva universalista que é propriamente paulina’ (TAYLOR, 2010, p.143).

que absorveu os cristãos gentios em primeiro lugar. Quanto ao texto propriamente de Atos, diz-nos Taylor³⁴⁹:

A formação do Novo Testamento supõe obviamente a circulação de textos. Quais eram os canais de comunicação entre as diferentes comunidades? As principais cidades do império eram Roma, Alexandria e Antioquia, com excelentes comunicações entre elas. Os caminhos trilhados por Pedro e Paulo, na redação dos Atos, levaram a Roma, com uma importante parada em Antioquia, onde o nome de cristãos foi dado aos discípulos e onde ocorreu a crise que se originou da missão para os gentios, reinterpretada como tendo sido a causa da assembleia de Jerusalém.

‘O valor da história está’ – como vimos nas palavras de Collingwood na epígrafe deste capítulo – ‘em ensinar-nos o que o homem tem feito e, deste modo, o que o homem é’. Segundo afirma a tradição, Lucas, como autor de uma obra historiográfica que aponta o homem de seu tempo e seus costumes, bem como a situação econômica e social da Igreja nascente, a *ekklesia*. Em seu segundo escrito, o livro dos *atos* daqueles que são dignos de serem chamados discípulos de Jesus, este autor atento assinala ao ouvinte-leitor um homem de bem. Um homem que, com seu papel mecênico³⁵⁰, não passou despercebido na *configuração* do *mundo do texto* de Atos dos Apóstolos como modelo literário digno de imitação e que muito tem a nos ensinar: Barnabé.

³⁴⁹ TAYLOR, 2010, pp.143-145.

³⁵⁰ Conforme nos aponta Stegemann (2004, pp.251-252): Pela descrição de Atos dos Apóstolos, a ‘protocomunidade’ vivia em uma comunhão de bens que satisfazia a necessidade de todos. Isso constitui, sem dúvida, uma idealização dos primórdios – que remonta a utopias sociais judaicas e gregas – com intenção parenética, a qual tem um paralelo na antiga descrição dos essênios. Mas dificilmente se poderá contestar que a vida em comum da *ekklesia* era determinada não só por trocas religiosas e sociais, mas também por uma certa troca econômica. Este deve ser o pano de fundo do papel mecênico que Lucas atribui ao levita José, chamado Barnabé, oriundo de Chipre [...]. Decisivo é, contudo, que a pobreza, pelo visto, representava um problema básico da *ekklesia* de Jerusalém. Apontam para isso não só as diferenças, mencionadas por Lucas, entre ‘hebreus’ e ‘helenistas’ em torno do sustento das viúvas, mas sobretudo a intensa atividade de coleta de Paulo na diáspora para os ‘pobres mendicantes entre os santos’ (*ptochoi*) em Jerusalém (Gl 2,10; Rm 15,25-29; cf. 1 Co 16,1-4; 2 Co 8-9; At 11,29).