IRONIA, PARÓDIA E MARTÍRIO EM MARCOS 15.16-20

Irony, Parody and Martyrdom in Mark 15.16-20

Francisco Benedito Leite
ethnosfran@hotmail.com
Bacharel em Teologia - Universidade Presbiteriana Mackenzie
Mestre em Ciências da Religião - Universidade Metodista de São Paulo
Professor no Curso de Teologia do Centro Universitário Claretiano

RESUMO

No presente artigo, pretende-se focalizar a cena apresentada nos quatro versículos que antecedem a crucificação (Marcos 15.16-20), a saber, Jesus é escarnecido pelos soldados romanos. A análise será realizada com auxílio das ferramentas das ciências da linguagem. O objetivo é demonstrar os efeitos produzidos pela ironia e pela paródia no interlocutor do discurso e a construção do ideal de martírio por meio deles.
Palavras-chave: Ironia — paródia — martírio — interlocutor — discurso.

ABSTRACT

In this article we intend to focus the scene presented in the four verses leading up to the crucifixion (Mark 15.16-20), namely, Jesus is mocked by Roman soldiers. The analysis will be conducted with the aid of tools of the sciences of language. The goal is to demonstrate the effects produced by irony and parody in the interlocutor of the discourse and the construction of the ideal of martyrdom through them.
Keywords: Irony — parody — martyrdom — interlocutor — discourse.

> *É certo que o discurso – particularmente o discurso epidictico – costuma ser julgado um espetáculo (Perelman e Olbrechts-Tyteca).*[1]

> *Nesse sistema [sistema das imagens da festa popular], o rei é o bufão, escolhido pelo conjunto do povo e escarnecido por esse mesmo povo, injuriado, espancado, quando termina seu reinado (...). Mas nesse sistema a morte é seguida pela ressurreição (Bakhtin).*[2]

[1] *Tratado de argumentação*: a nova retórica. 2. ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Coleção Justiça e Direito), p. 56.

[2] *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. 7. ed. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 172.

Pressupostos teóricos

O estudo das formas literárias do Novo Testamento há séculos estabeleceu que o estudo dos gêneros literários está relacionado com o seu uso no contexto do cristianismo primitivo, isto é, as formas que integram os textos que foram canonizados fizeram parte da liturgia, da proclamação e da confissão dos primeiros cristãos[3]. Desse modo, justifica-se a oralidade que rompeu com os estilos e gêneros literários da antiguidade, a qual permanece evidente nos textos que compõem o Novo Testamento.

Apesar desse pressuposto não ser nenhuma novidade, nem exclusividade dos textos do cristianismo primitivo, é interessante notar que a exegese manteve sua dedicação exclusiva ao estudo do texto escrito (note a opção dos manuais de exegese por "gêneros literários" em vez de "gêneros discursivos"). Podemos dizer que sua meta foi estabelecer o texto mais próximo possível da versão escrita pelos autores e buscar a intepretação dos mesmos em vista de uma comunidade primitiva reconstruída através das ferramentas da sociologia da religião.

Como consequência da primeira atividade indicada, surge a Edição Crítica do Novo Testamento, ferramenta preciosa para os estudiosos, mas alvo da seguinte crítica: "Bem entendido que, quando isso foi feito não é mais um texto sagrado, porque não é mais o texto que a comunidade sempre considerou como sagrado: é um texto de estudo acadêmico".[4]

Como consequência da segunda atividade indicada, aprimoraram-se os estudos em perspectiva diacrônica, destacando-se o conceito *Sitz im Leben* que tem como objetivo descobrir positivamente a intenção que levou o autor a escrever determinado texto, ignorando-se a discursividade (ou seja, o texto compreendido como conjunto de negociações em que se envolvem o locutor e o interlocutor[5]) dos textos.

Diante dessa problemática, estamos convencidos da necessidade que a exegese tem de superar a leitura filológica e chegar ao nível discursivo, conforme fora o objetivo da retórica aristotélica ao apresentar a importância do auditório para o orador mediante os gêneros que poderia escolher. Pois na contemporaneidade novamente tem se destacado a importância do interlocutor para a compreensão do discurso.

Estabelecer um interlocutor não significa elaborar uma reconstrução histórica da comunidade cristã primitiva que foi auditório original do discurso do Evangelho em sua fase oral e posteriormente de sua leitura na liturgia. Também não significa que o interlocutor deva ser construído com base na fonte escolhida para a leitura e análise do Evangelho, pois isso significaria permanecer nas propostas da exegese tradicional.

Por outro lado, estabelecer o interlocutor significa levar em conta uma leitura ativa do texto, saber que o ouvinte e o leitor possuem capacidades (audição/leitura) ativas e que não apenas dublam uma

[3] BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998 (Coleção Bíblica Loyola 23).

[4] RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 279.

[5] CASTILHO, Ataliba Teixeira. *Nova gramática do português brasileiro*. São Paulo: Fapesp/Editora Contexto, 2010, p. 133.

mensagem. "O signo é arena da luta de classes"[6], ou seja, entre orador e auditório existe uma luta pela significação do discurso. Não existe palavra neutra, a valoração de um discurso só pode ser dada através de sua veiculação por meio do diálogo, ainda que para isso tenhamos que idealizar o interlocutor (mas não positivamente, como em outrora).

Além disso, significa que o objeto do exegeta é um discurso, compreendido em sentido amplo, não um fato histórico. A importância cultural do texto analisado só existe por causa de seu sucesso como discurso, isto é, os efeitos que gerou em seu interlocutor. Como fato histórico pode ser verdadeiro ou falso, pouco interessa, por isso, desvendar a realidade além do texto é de pouca valia para essa perspectiva.

Tendo em vista que nosso objetivo é apresentar uma análise de um trecho do *Evangelho conforme Marcos*, devemos apresentar a fonte utilizada para nossa leitura, levando em conta os pressupostos apresentados acima.

Se aceitarmos a plausibilidade da crítica realizada por Ricoeur, não podemos tomar a Edição Crítica do Novo Testamento como fonte, ao invés disso, deve-se tomar uma das versões que a compuseram, a qual, de algum modo, será tomada arbitrariamente, uma vez que o objetivo não é retomar o texto original, mas um texto que tenha, atestadamente, importância para uma comunidade cristã antiga.

Elegemos o *Códice Vaticanus* por que é a mais antiga edição completa da Bíblia e mantém o final breve do *Evangelho conforme Marcos*. Com base nesse documento apresentamos a seguinte proposta de tradução de 15.16-20:[7]

> [16]Os soldados o levaram para dentro do palácio – que é do pretório – e chamam ao redor de si toda a tropa [17]e o vestem de púrpura e, tecendo uma coroa feita de espinhos, colocam-na nele [18]e começaram a saudá-lo: Salve! Rei dos judeus! [19]E batiam na cabeça dele com uma cana e cuspiam nele e colocando-se de joelhos, adoram-no [20]e, tendo escarnecido dele, despiram-no da púrpura e o vestiram as próprias roupas e o conduzem para que seja crucificado.

Entre a retórica e a poética

O texto destacado acima é um "espetáculo" quando o compreendemos discursivamente, pois tem como objetivo produzir adesão de um auditório, mas também, pretende produzir *katharze*. Assim, o texto rompe as barreiras estilísticas, conforme propôs Auerbach[8], que, além disso, afirma que não era possível classificar o Evangelho entre os gêneros existentes.

---

[6] BAKHTIN, Mikhail M.; VOLOCHÍNOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 14. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Oliveira. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 47.

[7] Cf. anexo: *Códice Vaticanus*. Disponível em: <http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_03//>. Acesso em: 29 mai. 2014.

[8] Fortunata. In: *Mimesis*: a representação da realidade na literatura ocidental. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011 (Coleção Crítica), p. 39.

Lembremo-nos que a retórica "trata de uma arte da comunicação quotidiana, do discurso em público"[9] e a poética "trata de uma arte da evocação imaginária"[10]. Ambas as artes [*technai*] eram consideradas autônomas, mas vemos que o Evangelho rompe com essa barreira, fazendo-se eficaz nos dois sentidos, conforme atesta Erich Auerbach ao desenvolver seu conceito de "mistura de estilos".[11]

No que diz respeito à poética, Aristóteles afirma que a poesia [*poiesis*] é imitação [*mimesis*][12] que se realiza através de meios (cenário), objetos (pensamento, caráter e enredo) e modos (canto e elocução).

No que diz respeito à retórica, Aristóteles afirma que existem três espécies de provas de persuasão: "umas residem no caráter [*ethos*] do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte (como lhe toca o *pathos*); e outras, no próprio discurso [*logos*], pelo que este demonstra ou parece demonstrar"[13]. Nos parágrafos seguintes pretendemos demonstrar como o referido texto efetua tais ações.

Análise

O objetivo da poética, conforme Barthes[14], é regular a progressão da obra de imagem em imagem, o que presume que deva existir plasticidade no discurso, como podemos perceber através dos verbos conjugados no presente (chamam, vestem, tecendo, colocam, colocando, adoram, conduzem). Assim, podemos supor que o texto lido na liturgia cristã primitiva evoca imagens, graças à sua linguagem direta e presentificada. Ou seja, a prosa vulgar do Evangelho, alvo de severas críticas por parte dos filólogos contemporâneos – sumarizada em Nietzsche[15] – foi justamente o que proporcionou o sucesso de seu discurso, uma vez que a "linguagem baixa" era uma exigência para alcançar seu auditório.

Para efetuar tal narrativa, o *poietes* (nesse sentido, narrador) evoca imagens que fazem parte da memória de seu interlocutor, a humilhação pela qual Jesus passou, mas a narrativa não produziria efeito algum se não houvesse *poiesis* (*literaturidade*[16], criação literária propriamente dita), pois a memória evocada faz parte do patrimônio cultural comum. Para alcançar seus objetivos *kathártikos*, outra imagem é evocada: "a imagem do destronamento".

---

[9] BARTHES, Roland. A retórica antiga. In: COHEN, Jean et al. *Pesquisas de retórica*. Tradução de Leda Pinto Mafra Iruzan. Petrópolis: Vozes, 1975 (Coleção Novas Perspectivas em Comunicação 10), p. 155.

[10] BARTHES, 1975, p. 155.

[11] AUERBACH, 2011, p. 21-42.

[12] Poética. In: *Poética clássica*. 7. ed. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 19.

[13] *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhause Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 (Coleção Obras Completas), liv. I, cap. II.

[14] BARTHES, 1975, p. 155.

[15] Cf. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

[16] BARTHES, 1975, p. 161.

Mas o *poietes* também é *retor*, busca persuadir, e para isso precisa demonstrar a plausibilidade de seu discurso, o que efetua utilizando como técnica a ironia. Como ficou definido pelos moldes clássicos, através da ironia "quer-se dar a entender o contrário do que se diz"[17]; por esse motivo é necessário que haja conhecimentos prévios estabelecidos entre o orador e seu auditório. Observemos então que a ironia apresentada pelo evangelista delimita o grupo para o qual se dirige seu discurso e também define o caráter do orador, se não houvesse comunhão de valores, não haveria êxito em tocar seus sentimentos, nem ficaria explícita a ironia.

A ironia está na maneira como os soldados escarnecem de Jesus, vestem-no de púrpura, coroam-no e o saúdam como se fosse um rei. Esse é um tipo específico de ironia, é a chamada "ironia dramática", a qual "faz com que os leitores vejam a verdade que os personagens dentro da narrativa não vêm"[18]; mais do que isso, leva os personagens a confessarem aquilo que negam, ou seja, "a irônica afirmação da verdade"[19]. Essa técnica leva o auditório a ter um olhar privilegiado compartilhado com o orador.

Diante da comunhão de valores entre orador e auditório, qual seria o motivo para persuasão? Podemos responder essa questão dizendo que o discurso *peithei* [prova] que os sofrimentos que o público enfrenta diante ocupação romana foram compartilhados por Jesus perante a tropa romana. Como se pode observar através da estruturação realizada entre os atos de "despir" e "vestir" e a entrada no "palácio".

Comentário

A fusão entre poética e retórica (mistura de estilos ou gêneros) gerou a *literaturidade*, embora a literatura propriamente dita ainda demorasse muitos séculos para surgir, as condições para seu surgimento foram sendo construídas pouco a pouco, como podemos observar pela cena narrada.

Jesus é levado para "dentro do palácio", espaço onde estão autoridades romanas e a tropa, como descreve o texto. Nessa área, isotopicamente delimitada (somada ao despir-vestir temos a estruturação do discurso) Jesus é transformado em um "rei bufão", como aqueles das festas populares[20] que tem sua origem remetida às festas saturnalescas[21] ou, podemos dizer, como assumiu Fernando Belo, que temos aí "um carnaval".[22]

---

[17] PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de argumentação*: a nova retórica. 2 ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Coleção Justiça e Direito), p. 235.

[18] RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Marcos como relato*. Tradução para o espanhol de Rosa Ana Martín Vegas. Salamanca: Sigueme, 2002, p. 194.

[19] MEYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Coleção Grandes Comentários), p. 450.

[20] Em *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, Bakhtin explora densamente a tradição popular carnavalesca e sua transposição para a literatura desde o mundo antigo.

[21] Sobre a relação da referida passagem com a tradição popular, veja a pesquisa comparativa realizada por TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. New York: St. Martin's, 1963, p. 646ss.

[22] *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. Tradução para o espanhol de J. Azcona e F. Sayés. Estrella: Editorial Verbo Divino,

A veste púrpura, a coroa de espinhos, a cana (no lugar do cetro) com que batem em sua cabeça, a saudação irônica e as cusparadas deixam claro que se trata de uma inversão, uma paródia de uma cena de entronização. Nas festas populares desse gênero, o rei é coroado apenas para ser destronado e espancado, seguindo mimeticamente a narrativa de Cronos destronado por seus filhos. Na sequência, Jesus é vestido novamente e conduzido para a crucificação.

O evangelista apresenta uma cena muito peculiar em vista do contexto literário da época, pois Jesus é apresentado como um rei bufão, porém o objetivo não é produzir riso: "Por mais vulgar e grotesco que seja o assunto, a representação nada tem da grosseira comicidade das farsas populares"[23]. A força que está na fraqueza é justamente o valor que é compartilhado entre os interlocutores e o personagem de sua narrativa.

> Evidentemente, esta mistura dos campos estilísticos não implica intenção artística alguma, mas se baseia, primordialmente, no caráter dos escritos judeu-cristãos, manifestando-se com maior deslumbramento e evidência na encarnação de Deus num homem do mais baixo nível social, na sua peregrinação pela terra entre homens comuns e circunstâncias ordinárias e na sua paixão ignominiosa, influenciando, evidentemente, de maneira mais decisiva, os próprios conceitos do trágico e do sublime, graças à grande difusão e repercussão que esses escritos encontraram em tempos posteriores.[24]

Assim concluímos que a passagem do Evangelho que ora analisamos apresenta o sofrimento de Jesus como um valor que constrói o martírio como um ideal entre os primeiros cristãos. A transmissão de tal valor é gerada através do discurso eficaz do evangelista. A narração dos fatos cronologicamente próxima aos acontecimentos é fundamental nesse processo.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. Poética. In: *Poética clássica*. 7. ed. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 19-52.

_____. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhause Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012 (Coleção Obras Completas).

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

BAKHTIN, Mikhail M. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. 7. ed. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.

1975, p. 340.

[23] AUERBACH, 2011, p. 36.

[24] AUERBACH, 2011, p. 36.

_____; VOLOCHÍNOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 14. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Oliveira. São Paulo: Hucitec, 2010.

BARTHES, Roland. A retórica antiga. In: COHEN, Jean et al. *Pesquisas de retórica*. Tradução de Leda Pinto Mafra Iruzan. Petrópolis: Vozes, 1975 (Coleção Novas Perspectivas em Comunicação 10).

BELO, Fernando. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. Tradução para o espanhol de J. Azcona e F. Sayés. Estrella: Editorial Verbo Divino, 1975.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998 (Coleção Bíblica Loyola 23).

CASTILHO, Ataliba Teixeira. *Nova gramática do português brasileiro*. São Paulo: Fapesp/Editora Contexto, 2010.

MEYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992 (Coleção Grandes Comentários).

NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado de argumentação*: a nova retórica. 2. ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Coleção Justiça e Direito).

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Marcos como relato*. Tradução para o espanhol de Rosa Ana Martín Vegas. Salamanca: Sigueme, 2002.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. New York: St. Martin's, 1963.

Site

http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_03//

Anexo - Códice Vaticanus

