

**JULIA CRISTINA DE L. COSTA  
PEDRO FARIAS FRANCELINO**

**(ORGANIZADORES)**



# **LINGUAGEM, DISCURSO E RELIGIÃO: DIÁLOGOS E INTERFACES**



**Pedro&João**  
editores

**LINGUAGEM, DISCURSO E RELIGIÃO:**  
**DIÁLOGOS E INTERFACES**



**JULIA CRISTINA DE L. COSTA  
PEDRO FARIAS FRANCELINO  
(Orgs.)**

**LINGUAGEM, DISCURSO E RELIGIÃO:  
DIÁLOGOS E INTERFACES**

## Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos dos autores.

---

Julia Cristina de L. Costa; Pedro Farias Francelino [Orgs.]

**Linguagem, discurso e religião: diálogos e interfaces.** São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 209p. 16 x 23 cm.

**ISBN. 978-85-7993-416-2 [Impresso/2017]**  
**978-65-5869-753-4 [Digital/2022]**

1. Discurso religioso. 2. Linguagem e religião. 3. Estudos Bakhtinianos. 4. GPLEI/UFPB. I. Título.

CDD – 410

---

**Capa:** Hélio Márcio Pajeú

**Ficha Catalográfica:** Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

**Editores:** Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

### **Conselho Científico da Pedro & João Editores:**

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/ Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



**Pedro & João Editores**

[www.pedroejoaoeditores.com.br](http://www.pedroejoaoeditores.com.br)

13568-878 - São Carlos – SP

2022

## PREFÁCIO

O presente trabalho se insere em uma conjuntura importante na academia brasileira, a saber, o da interface entre linguagem e religião. Os estudos ligados ao discurso e à linguagem literária estão já bem consolidados no Brasil, com uma rica produção desenvolvida ao longo de várias décadas. Os estudos de religião também têm encontrado espaço em nosso país, e embora em comparação ao campo da linguagem estes estudos ainda representem uma parcela consideravelmente menor da produção acadêmica nacional, a área está em franca expansão quantitativa e qualitativa. O recente reconhecimento da área autônoma de Ciências da Religião e Teologia junto aos órgãos públicos é um evidente sinal da consolidação da área.

Nesse sentido, vale notar que o diálogo entre os estudos de linguagem e religião tem sido uma parte rica e constante no campo nacional das Ciências da Religião e agora tem sido cada vez mais valorizada no contexto dos estudos de linguagem. Este quadro evidencia a evidente conexão entre as duas áreas. É impossível se deter sobre o fenômeno da religião sem ser eventualmente confrontado com o problema da linguagem. Quer vejamos a religião como sistema simbólico, ou religião e linguagem como campos independentes, mas mutuamente implicados na experiência humana, cedo ou tarde, o olhar atento está fadado a detectar elos que podem gerar uma rica gama de questões para a pesquisa e reflexão.

A presente coletânea oferece uma amostra da variedade de problemas, métodos e abordagens que surgem no espaço limítrofe entre religião e linguagem. Conceitos gerais como “o sagrado”, “teologia”, “religião”, “ideologia”, e “sentido”, dentre outros, são problematizados e repensados. Trabalhos sobre fenômenos específicos também encontram espaço na coletânea, e são tão variados quanto a amplitude do fenômeno permite: do estudo das tradições de leitura e transmissão do texto bíblico, à sua representação nas artes visuais, à tatuagem como linguagem religiosa, à investigação das armadilhas do discurso em situações específicas da realidade religiosa, social, midiática e política no Brasil contemporâneo.

A variedade de trabalhos nessa coleção revela a natureza multifacetada e complexa da relação entre linguagem, discurso e religião. Em comum, todos apresentam a convicção da importância de se debruçar sobre essa relação com profundidade e rigor. O volume evidencia a importância do trabalho do GPLEI/UFPB e nos convida a continuar a expandir esta inesgotável área de estudos.

**Rodrigo Franklin de Sousa**

Faculté Jean Calvin  
Aix-en-Provence, Junho de 2017

## SUMÁRIO

1 A UTILIZAÇÃO DO MÉTODO SOCIOIDEOLÓGICO PARA ESTUDOS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E EM TEOLOGIA <i>FRANCISCO BENEDITO LEITE</i>	9
2 O DISCURSO RELIGIOSO: A PRÉDICA COMO VIVA VOZ DO EVANGELHO NO CONTEXTO EVANGÉLICO-LUTERANO <i>ÉDER BELING</i>	31
3 SOBRE A LINGUAGEM RELIGIOSA DA TATUAGEM <i>PAULO F. DALLA-DÉA</i>	49
4 HIEROFANIA DISCURSIVA: A OBJETIVAÇÃO DO SAGRADO <i>ELIAS COELHO DA SILVA</i>	67
5 NOVOS USOS PARA A TRADIÇÃO BÍBLICA MANUSCRITA: PROTOCOLOS E PRÁTICAS DE LEITURA NUM CÓDICE DO SÉCULO XII <i>ANDERSON DE OLIVEIRA LIMA</i>	81
6 “É ASSIM QUE DEUS DISSE”: DO SENTIDO CENTRALIZADOR À DISPERSÃO DE SENTIDOS <i>ILDERLÂNDIO ASSIS DE ANDRADE NASCIMENTO</i>	101
7 GÊNESIS E LINGUAGEM: HIPÓTESES SOBRE O PAPEL DA LINGUAGEM NA CONTÍNUA CRIAÇÃO DO MUNDO <i>EVANGELINA MARIA BRITO DE FARIA</i>	121
8 DIALOGISMO E POLIFONIA EM REPORTAGEM SOBRE A “CURA GAY” <i>MICHEL PRATINI BERNARDO DA SILVA</i> <i>PEDRO FARIAS FRANCELINO</i>	131

9 A ÚLTIMA CEIA, DE LEONARDO DA VINCI, COMO (RE) ENUNCIÇÃO DA CEIA BÍBLICA: UMA LEITURA BAKHTINIANA	151
<i>MARIA BERNARDETE DA NÓBREGA</i>	
<i>JULIA CRISTINA DE L. COSTA</i>	
<i>WILDER KLEBER F. DE SANTANA</i>	
10 OS CASAIS DE SEGUNDA UNIÃO PELO VIÉS AXIOLÓGICO RELIGIOSO E MIDIÁTICO	173
<i>PATRÍCIA SILVA ROSAS DE ARAÚJO</i>	
11 “UM ALERTA AOS CRISTÃOS SOBRE AS ELEIÇÕES”, POR SILAS MALAFAIA: O ENUNCIADO CONCRETO EM TOM VALORATIVO	189
<i>RANIERE MARQUES DE MELO</i>	
<i>MANASSÉS MORAIS XAVIER</i>	
<i>MARIA DE FÁTIMA ALMEIDA</i>	
CREDENCIAIS DAS AUTORAS E DOS AUTORES	205

# **A UTILIZAÇÃO DO MÉTODO SOCIOIDEOLÓGICO PARA ESTUDOS EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E EM TEOLOGIA**

*Francisco Benedito Leite*

## **1. O método socioideológico aplicado a estudos de Ciências da Religião e Teologia no Brasil**

O assim chamado “método socioideológico” de Bakhtin e seu Círculo teve grande propagação no Brasil nas últimas décadas, de modo que é muito comum que nos deparemos com acessos interdisciplinares a esse arcabouço teórico, e assim sejam desenvolvidos ensaios em revistas de diversas áreas científicas. Observa-se que a utilização desse referencial ultrapassa os limites das ciências da linguagem, como estudos do discurso, análise da conversação, análise do discurso, estudos literários, estilística, linguística, semiótica e tantas outras subáreas possíveis, para invadir disciplinas como educação, psicologia, artes plásticas e visuais, comunicação, teatro, filosofia, estudos de religião etc.

Essa utilização teórica em diversas áreas do conhecimento, por um lado, parece legítima, uma vez que o Círculo se prestou a tratar do signo ideológico, elemento que, sem dúvidas, perpassa todas as esferas científicas; além disso, os próprios temas e objetos explicitamente tratados na obra do Círculo também têm uma grande envergadura. Basta lembrarmos-nos de que estiveram em seu escopo o romancista moderno Dostoievski, o pai da psicanálise Freud, o filósofo moderno Henri Bergson, o escritor renascentista Rabelais, o pai da linguística Saussure, as novelas pré-romanescas e outros textos da Grécia e da Roma antigas, temas de filosofia e ética e inúmeros linguistas, escritores, artistas plásticos, literatos e autores de todas as épocas e de muitas regiões do ocidente. Por outro lado, os frequentes acessos à obra Bakhtin e do Círculo têm gerado desconfiança quanto à suposta abrangência quase infinita do método e à insistência de muitos estudiosos em utilizá-lo sem justificativas aceitáveis. Isso tem levado

alguns estudiosos à exaustão e ao ceticismo quanto à validade de tais perspectivas que muitas vezes são apropriações redutivas e instrumentalizadoras.

Desse modo, parece necessário que qualquer retomada do referencial teórico de Bakhtin e do Círculo seja justificada com base em sua obra e em suas próprias perspectivas, sobretudo no caso de nossa proposta que pretende relacioná-la com as Ciências da Religião e com a Teologia, áreas que por sua própria definição e por causa do histórico de sua relação com as demais ciências após o positivismo já apresentam dificuldades grandes o bastante para serem esclarecidas para grande parte da academia no Brasil.

Com o intuito de apresentar a pertinência da aplicação das teorias do Círculo de Bakhtin aos domínios das Ciências da Religião (em muitas linhas de pesquisa a Teologia é compreendida como uma subárea das Ciências da Religião)<sup>1</sup>, Sousa (2014 a; 2014 b; 2015) tem apresentado contribuições significativas. Em primeiro lugar, propõe um olhar para a religião a partir do conceito bakhtiniano de “signo”, correlacionando esse conceito aos estudos de religião enquanto produção simbólica, conforme as proposições de Ernst Cassirer (2004), Clifford Geertz (2008) e outros estudiosos. Assim, afirma que “a ideologia é um fenômeno que faz parte de todas as manifestações simbólicas da sociedade, respeitadas as especificidades de campos diversos”, em consequência disso, “a religião é compreendida como um dos campos sócio-culturais específicos que precisa ser tratado”, se bem que isso não esteve no foco de nenhuma obra do Círculo de Bakhtin, conforme assume em seu artigo *Símbolos religiosos, signos e ideologia: contribuições do Círculo Bakhtiniano para estudo da religião* (SOUSA, 2014, p.277-298). Nesse texto, o autor se dedicou de modo especial à leitura dos textos escritos pelo Círculo na década de 1920.

---

<sup>1</sup> Os Programas de Pós-Graduação em Teologia de algumas PUCs, da FAJE de Belo Horizonte e da EST de São Leopoldo-RS consideram que a Teologia seja autônoma em vista de quaisquer outras ciências; enquanto que os Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP, da PUC-SP, da UFJF consideram que a Teologia seja uma subárea dentre outras contidas nas Ciências da Religião. Também há programas ou subáreas que consideram que as únicas linhas das Ciências da Religião são as que estão relacionadas com as Ciências Sociais. Ainda há muitas discussões sobre a definição da área por causa de duas vertentes diferentes que levaram ao nascimento do que hoje se chama Ciências da Religião: uma está relacionada com a Filologia e a outra com as Ciências Sociais.

Em outro artigo, no qual sua reflexão aproxima-se mais da Teologia, fundamentando-se nas proposições de Green (2007), Sousa apresenta a natureza essencialmente dialógica da linguagem, o reconhecimento dos gêneros do discurso e a dimensão ética atribuída às práticas de leitura e produção de texto como elementos que salientam a utilidade de Bakhtin para os estudos bíblicos. Ainda nesse texto, Sousa (2015) afirma que a aplicação de Bakhtin aos estudos bíblicos vem ganhando força nos Estados Unidos desde os anos de 1980, enquanto que no Brasil é muito mais recente.

É possível que esse atraso da relação entre as teorias das Ciências da Linguagem, de um modo geral, mas, particularmente das teorias do Círculo, com os estudos bíblicos justifique-se por dois motivos: em primeiro lugar, devido à herança positivista da Educação no Brasil, a qual marginalizou a Teologia aos seminários denominacionais até o ano de 2004, considerando que a premissa do Estado laico não deveria permitir que instituições confessionais fornecessem certificados de ensino superior reconhecido pelo Ministério da Educação àqueles que se formassem em Teologia, pois essa área não deveria ter o status de Ciência, enquanto que na maior parte dos outros países laicos, inclusive na Europa e nos Estados Unidos, nunca houve esse problema. Isso fez com que a recepção tardia da Teologia na Universidade levasse as outras áreas a considerem-na como graduação de segundo escalão, submetido a critérios dogmáticos. Pode-se observar tais efeitos, sobretudo, no modo como estudiosos das Ciências da Linguagem tratam do assunto, por exemplo, em *Introdução à Linguística*, obra lida pela ampla maioria de estudantes de primeiro ano de Letras na maioria das instituições de ensino universitário público, Fiorin (2012) contrapõe o “discurso religioso” ao “discurso científico”, considerando que o primeiro é aquele que pretende “responder tudo” e relacionando-o com o discurso *ex cathedra*, assim ignorando completamente o aspecto subversivo dos discursos religiosos sectários, marginalizados, críticos às instituições, como se o único discurso religioso existente fosse o autorizado pelas instituições.

O discurso religioso é o discurso que pretende explicar tudo, donde viemos, para onde vamos, qual o sentido da vida, por que sofremos, qual a origem de tudo. Ao mesmo tempo, pretende-se absolutamente verdadeiro e, intangível. A ele deve-se aderir pela fé. Ao contrário, o discurso científico constrói modelos que explicam parte da realidade. Por

isso, ele não chega à verdade absoluta eterna, mas a consensos parciais sobre as explicações que dá para certos fenômenos. Ele é sempre uma aproximação da realidade. A ciência tem sempre um compromisso com o real e, por isso, sua validade precisa ser verificada. Não se adere ao discurso científico pela fé, mas pelo conhecimento (FIORIN, 2012, p.7-8.).

Nesse mesmo sentido, observamos que nos volumes de divulgação do pensamento de Bakhtin organizados por Brait (2008; 2008; 2009; 2010), o pensamento do Círculo é relacionado com praticamente todas as áreas das ciências humanas, mas não se verifica em nenhum lugar o tema “Religião” ou “Teologia” em nenhum dos livros, o que é um sintoma do silenciamento quanto à Teologia e às Ciências da Religião praticado pela academia no Brasil.

Entretanto, outras perspectivas são possíveis diante do discurso religioso, ou da religião como linguagem que constrói a realidade, conforme as proposições de Flusser (2007), estudioso da comunicação que pertencera ao Círculo de Praga e vivera no Brasil. Assim afirma a esse respeito:

Um mundo caótico, embora concebível, é, portanto insuportável (...). A filosofia, a religião, a ciência e a arte são os métodos pelos quais o espírito tenta penetrar através das aparências até a realidade e descobrir a verdade: O esforço abrange, portanto todo o território da civilização humana. As civilizações não dependentes dos gregos estão empenhadas no mesmo esforço, embora formulem de maneira diferente (FLUSSER, 2007, p.31-32.).

Para Flusser a religião é um dos modos pelos quais a realidade se constrói, ao seu lado estão outros modos que não são nem superiores nem inferiores, mas apenas outros, dados que partem de outras premissas e atendem a outras necessidades, em vista da condição insuportável de viver em um mundo onde as coisas não têm sentido.

Nogueira (2012) situa o objeto religioso a partir das mesmas premissas de Flusser, avizinhandoo a outros modos de linguagem, assim:

O religioso não se restringe ao clerical, sacerdotal e ao teológico. Há discursos sobre o sagrado e sobre a experiência religiosa em diferentes e inusitados lugares da sociedade. Este é o caso, em especial, das linguagens da arte. Na pintura, na música, no teatro e na literatura há

abordagens do sagrado e da experiência religiosa que vão muito além da teologia implícita ou de correlações entre religião e cultura. A arte, em razão de seu caráter metafórico, criativo e talvez até devido a uma origem comum com a religião, transita pelos temas do sagrado, partilha de suas inspirações e dos temas originados em suas narrativas ancestrais (NOGUEIRA, 2012, p.15-16).

O segundo motivo que justifica o atraso da utilização dos conceitos de Bakhtin nos estudos bíblicos no Brasil está relacionado com o primeiro, pois como decorrência da entrada tardia da Teologia na Universidade em solo brasileiro, aconteceu que a área se enclausurou e ainda é imatura diante dos desafios que enfrentou ao deixar de ser seminário para passar a ser faculdade. Observa-se que as grades curriculares, o corpo docente, o corpo discente e as próprias intenções formadoras dos cursos superiores em Teologia ainda estão relacionados com a igreja de sua confessionalidade, de modo que o pensamento crítico ainda é pouco fomentado nessas instituições. Em muitos casos, as metodologias de estudos bíblicos respeitam padrões quase dogmáticos, como é o modelo de análise e interpretação bíblica nas instituições luteranas relacionadas unilateralmente com a metodologia da exegese histórico-crítica; ou a exigência dos católicos de ler a Escritura à luz do Magistério e da Tradição; ou ainda as instituições evangélicas conservadoras que realizam a leitura fundamentalista da Bíblia.

Desse modo, se há algo de autoritário, não é nada inerente ao próprio discurso religioso, mas sim à apropriação que as instituições de ensino fazem dele por falta de uma capacitação dos órgãos do Estado em supervisioná-los, pois, no Brasil, a Teologia, assim como as Ciências da Religião, foi submetida à Filosofia como subárea, conforme a organização da CAPES.

No caso dos Programas de Ciências da Religião, não há o pressuposto teológico de “texto revelado”, tampouco há a pressuposição de que a áurea específica do suposto texto sagrado exija a utilização de um método exclusivamente teológico. Por isso, alguns estudiosos têm apresentado o método socioideológico do Círculo, dentre outras teorias relacionadas com as Ciências da Linguagem, como possibilidade para acesso aos textos religiosos. Nogueira (2012; 2015 a; 2015 b), na linha de pesquisa intitulada como “Linguagens da Religião”, apresenta a semiótica da cultura como um dos acessos à religião (como objeto de pesquisa), que segundo essa concepção, é uma forma de

constituir o mundo a partir de suas próprias estruturas de linguagem inerentes. Entre outros referenciais teóricos, como Iuri Lotman, Eleazar Mielewski e Ivan Bystrina, Nogueira inclui Mikhail Bakhtin e, sob sua orientação, tem fomentado pesquisas que compartilham esse método para compreender a linguagem religiosa, sobretudo, de textos apocalípticos, visionários e influenciados por diversas manifestações do misticismo dentro do cristianismo (LEITE, 2012; LEITE 2014; CAMPOS, 2015), embora não se explorem exclusivamente essas fontes.

Podemos concluir essa seção justificando a utilização de Bakhtin pela Teologia e pelas Ciências da Religião, conforme os dois estudiosos mencionados acima, resumindo do seguinte modo: em primeiro lugar, conforme Sousa (2014), a religião, enquanto produção simbólica, é perpassada pela ideologia, o que está estreitamente ligado com o projeto ideológico do Círculo nos anos de 1920, uma vez que nessa época o objetivo do Círculo era estudar sociologicamente as particularidades específicas do material, das formas e dos propósitos de cada campo da criação ideológica, as quais se davam de modo material e historicamente concreto. Para tanto, fazia-se necessário o estudo da ideologia em sua forma material, isto é, do signo ideológico em sua capacidade comunicativa, a qual é possibilitada pela sua concretude. No caso da religião, podemos imaginar a manifestação concreta e comunicativa da ideologia em um sermão, em um manual catequético, em um livro sagrado, em uma obra doutrinária, em um folheto proselitista, em um ritual etc., todos esses gêneros discursivos contêm o signo ideológico e o conduzem ao confronto de índices de valor contraditório no momento em que são comunicados, conforme o pressuposto de Bakhtin/Volochinov (2010).

Sousa (2014) também apresenta a importância da recepção do método sócioideológico para os estudos bíblicos no âmbito da própria Teologia porque o conceito de “dialogismo” conduz à compreensão do texto bíblico como discurso comunicativo, nascido por necessidades comunicativas concretas e não como dogma eterno e inalterável, já que o conceito de “gêneros do discurso” situa o texto bíblico histórica, social e culturalmente, retirando-lhe a áurea de texto exclusivamente dotado de princípios extraterrenos; e também a “dimensão ética da prática de leitura e produção” leva-nos a pensar os textos bíblicos como portadores da identidade de um grupo social comprometido com ideais que são comunicados pelo discurso escrito passível de deformação no

momento de interpretação. Apenas assim parece que o texto bíblico pode ser estudado academicamente, pois os conceitos relacionados com a ideia “texto revelado” impedem que a Bíblia seja estudada cientificamente e assim seria razoável o pressuposto positivista dominante que exclui a Teologia e as Ciências da Religião da academia.

Em segundo lugar está a proposta de Nogueira (2012), que concebe a religião como uma forma específica de linguagem e que, devido a tal natureza, mantém-se como texto privilegiadamente acessível pelas Ciências da Linguagem para que assim possa ser decodificada por ela. Enquanto isso, ciências como a Sociologia, a Antropologia, a Historiografia, dentre outras, só têm condições de acessar a Religião em um segundo momento de sua construção, pois suas ferramentas teóricas não têm capacidade de penetrar no âmago de suas estruturas compostas da simbiose entre linguagem e religião.

Essa relação já foi destacada no século XIX, a partir dos estudos de Friedrich Max Muller, que apresentou a relação entre os idiomas indo-europeus e os panteões dos povos que se situavam no território que vai do extremo ocidente europeu até a Índia, notando que a concepção religiosa desses povos estava relacionada com sua concepção linguística; assim, cunhou o conceito de “Ciências da Religião” (1944) como intrinsecamente ligado a “Ciências da Linguagem” (1945).

Para Nogueira e Sousa (2012), a teologia acadêmica é uma das Ciências da Religião ao lado de outras, portanto, o mesmo vale para ela, dadas suas próprias delimitações de escopo. Então, se o método socioideológico do Círculo de Bakhtin é apropriado para o discurso em suas múltiplas possibilidades de manifestação, também será apropriado para os discursos religioso e teológico.

## **2. O método socioideológico aplicado a estudos de Ciências da Religião e Teologia fora do Brasil**

Se pareceu justificada a utilização dos conceitos e métodos do Círculo de Bakhtin em pesquisas nas áreas de Ciências da Religião e de Teologia com base na afirmação de que a produção simbólica é perpassada pela ideologia e devido a seu aspecto simbiótico com a linguagem, cabe agora apresentar algumas das maneiras como as teorias do Círculo foram aplicadas a essas áreas por estudiosos estrangeiros.

## 2.1. Bakhtin teólogo

Sabe-se, com base em sua biografia, que Bakhtin era um homem religioso, que fora envolvido com círculos religiosos radicais no período em que era universitário (CLARCK; HOLQUIST, 2004), que o grupo de intelectuais ao qual pertencia não se opunha à religião e que, desse modo, a Teologia fazia parte da reflexão multidisciplinar praticada nos círculos intelectuais russos, e, além do mais, Bakhtin participou de sociedades filosófico-religiosas, como a Sociedade Filosófica Religiosa de São Petesburgo, a Volfila, e possivelmente a Voskresenie e a Irmandade de São Serafim. Esses grupos não realizavam reflexões e discussões a partir da teologia do seminário, mas estavam relacionadas com concepções vanguardistas a respeito do tema.

Sabe-se também que Bakhtin lecionou cursos pastorais e que as acusações que o levaram ao exílio estão relacionadas com sua conduta religiosa, pois ele pertenceu à Irmandade de São de Serafim, fora acusado de anticomunista e de ministrar cursos que pervertiam os jovens (CLARCK; HOLQUIST, 2004). Não foi por acaso que ficou conhecido nos círculos intelectuais que frequentava como “homem da igreja” [*cerkovinik*], mas deve estar claro para nós que sua religião não era a ortodoxa, mas sim uma vertente de cristianismo marginalizado e vanguardista compartilhado por outros grupos de intelectuais.

Essas informações já seriam o bastante para explicar por que muitos estudiosos pretendem refletir sobre uma concepção teológica presente na própria linguagem bakhtiniana. Nesse caso, podemos citar Ruth Coates, que escreveu *Christianity in Bakhtin: God and the exiled author* (2004). Ao observar alguns dos títulos dos capítulos dessa obra, ainda que rapidamente (por exemplo, “Queda e encarnação em Filosofia do ato ético”, “A estética do evangelho de O autor e a personagem na atividade estética” e “Motivações cristãs nos escritos sobre o carnaval de Bakhtin”), podemos perceber que a autora presume uma reflexão teológica no pensamento do estudioso russo e, por que não dizer, que ela concebe um Bakhtin teólogo. Isso não seria exagero, pois Bakhtin cita o maior teólogo vivo em seu mundo contemporâneo, Adolf von Harnack e, em seguida, elabora a seguinte formulação:

Para Cristo, os homens se dissolvem nele como o único e em todos os outros homens; nele, que perdoa, e nos outros, os perdoados; nele o salvador, e em todos os outros, os salvos; nele que assume o fardo do

pecado e da expiação, e em todos os outros, libertos desse fardo e purificados (BAKHTIN, 2010 c, p. 52).

Também há vários estudiosos que afirmam, de diversas formas, que há uma proposta cristológica em Bakhtin. Há quem diga que essa ideia está exposta em *Problemas da Poética de Dostoievski*, ao apresentar “Cristo como um modelo de consciência livre e dialogicamente orientada” (EMERSON, 2003, p. 58); ou em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, que segundo Alexandar Mihailovic (1997), supostamente deveria ser considerada “uma obra espiritualmente informada, dotada de um valor intrínseco, ligada por referências esopianas tanto à doutrina bíblica de João Evangelista quanto à realidade estalinista” (EMERSON, 2003, p. 209); ou, ainda, uma concepção que enfatiza a comunidade e a *kenosis* [esvaziamento] que se dissolve no corpo de Cristo, apresentada através do corpo grotesco (CLARCK; HOLQUIST, 2004, p. 161).

Eu acrescentaria, ainda que não possa aprofundar minha reflexão nesse momento, que há uma “escatologia do discurso” em Bakhtin, como podemos observar nas seguintes palavras:

Nem os sentidos do passado, isto é, nascidos do diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todos): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo existem massas imersas e ilimitadas de sentido esquecidos, mas em determinados momentos do sucessivo desenvolvimento do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão lembrados e reviverão em forma renovada (em novo contexto). Não existe nada absolutamente morto: cada sentido terá sua festa de renovação. Questão do grande tempo (2010 b, p. 410).

## **2.2. Bakhtin e a exegese bíblica**

A Teologia Cristã em sua forma clássica tem como subárea a “Teologia Bíblica”, departamento da Teologia o qual se destina à abordagem da Bíblia, compreendida como palavra revelada do Deus único, destinada a Israel e, por extensão, à Igreja. Está dividida em Antigo Testamento, em hebraico, e Novo Testamento, em grego, partes em torno das quais se norteiam os estudos de dois segmentos, dadas as diferenças entre elas e a dificuldade para que um estudioso se

especialize em ambas. Embora seja necessário que o estudioso do Novo Testamento tenha uma compreensão do Antigo Testamento e que o estudioso do Antigo tenha uma compreensão do Novo, as cátedras das referidas áreas estão separadas nas universidades.

A metodologia para estudos de Teologia Bíblica desenvolveu-se a partir de uma filologia endógena criada exclusivamente para o tratamento de suas próprias fontes. Assim, os métodos exegéticos não são utilizados pelos estudiosos de filologia clássica e de orientalismo, tampouco os métodos próprios desses estudiosos são tomados pelos teólogos. O nome dado a tal metodologia é “exegese histórico-crítica”. Católicos reclamam sua autoria, relacionando-a com os estudos da Bíblia realizados pelos Pais da Igreja e pelos teólogos medievais (FITZMEYER, 2011), mas a verdade é que, se esse método não foi desenvolvido pelos protestantes, foi potencializado por eles, sobretudo pelos luteranos, graças aos avanços intelectuais do período iluminista e à liberdade de pesquisa permitida por sua denominação e por suas instituições acadêmicas a partir do fim do século XIX, quando surgiu o liberalismo teológico.

Conforme o pressuposto dos teólogos, tanto protestantes quanto católicos, a exegese histórico-crítica se destinava exclusivamente aos textos bíblicos, porque esse se diferencia dos textos clássicos por causa de seu gênero popular [*Kleinliteratur*], por seu caráter oral e por seu conteúdo supostamente revelado por Deus. Intramuros, a exegese desenvolveu experiências profícuas com métodos que não ganharam profusão nos estudos seculares, enquanto que outros só foram estudados tardiamente. Basta notar a “noção autoral”, que para a exegese, desde o século XVIII, é considerada como um fenômeno da coletividade; e também o conceito de “lugar vivencial” [*sitz im lebem*] como modo de ancorar o texto na sociedade, proporcionando vida ao texto escrito. Enquanto isso, sabemos que na área de estudos clássicos a noção de “autoria”, no que se refere às obras atribuídas a Homero, seria discutida mais tardiamente por Milman Parry (1971), a partir da descoberta de estruturas orais presentes nos textos. Do mesmo modo, a “morte do autor”, nas Ciências da Linguagem, também seria desenvolvida mais tardiamente, enquanto já era consenso entre os exegetas que os evangelhos, por exemplo, não têm autores individuais.

O fato é que apesar da profundidade dos estudos da exegese histórico-crítica nos primeiros séculos de seu surgimento, os avanços

das Ciências da Linguagem pós-Saussure levaram-na à defasagem, o que aconteceu devido ao recrudescimento em torno da manutenção de um método que se tornou tradição, embora seja perfeitamente possível incluir as novas perspectivas dentre as Ciências da Linguagem para elaboração de novas perspectivas de pesquisa. Sobretudo, incluindo os métodos de Bakhtin e do Círculo, pois, de modo especial, esses autores produziram uma metodologia voltada para as características do material tratado pela exegese, as quais estão no escopo de sua pesquisa desde o século XVIII, a saber, noção de gênero, oralidade, literatura popular, relação entre discurso e sociedade e coletividade da autoria.

Nessa subárea da Teologia, o caso seria usar a metodologia do Círculo aplicada à Bíblia, isto é, ou substituindo a exegese ou somando-se a ela. Alguns autores escreveram importantes contribuições para o desenvolvimento da relação entre a exegese histórico-crítica e os métodos bakhtinianos, como Roland Boer, ao elaborar uma coletânea de artigos que reflete sobre Bakhtin e a teoria dos gêneros nos estudos bíblicos (1993), e Walter Reed, ao apresentar seu texto sobre a Bíblia como literatura de acordo com Bakhtin (1993). No entanto, por motivos confessionais, essas reflexões dificilmente chegarão a serem aceitas como referencial para estudos bíblicos em instituições de Teologia, mantendo algum espaço apenas entre os estudiosos de exegese que estão vinculados às Ciências da Religião, onde não há pressuposto de palavra revelada.

### **2.3. Bakhtin para as Ciências da Religião**

Entre as subáreas das Ciências da Religião existe a “História das Religiões”, a qual explora seu objeto de pesquisa a partir de comparações que privilegiam fenômenos religiosos diversos, buscando a essência entre os diferentes mitos e ritos. O mais destacado estudioso dessa área foi o romeno Mircea Eliade (1907-1986), cuja extensa produção bibliográfica explorou as mais diversas manifestações religiosas, encontrando relações de semelhança entre elas e desenvolvendo uma importante definição para o sagrado na experiência do ser humano (2010).

Em um dos textos de Eliade, no qual o estudioso romeno apresenta uma reflexão sobre antropologia religiosa, intitulado *Mefistófeles e o Andrógino* (1999), destaca-se o conceito de *coincidentia oppositorum*,

retomado de Nicolau de Cusa, mas também relacionado ao Aeropagita, a Heráclito, a outras referências e a muitos rituais e mitos arcaicos de várias tradições religiosas, resumido pela definição de “mistério da totalidade”. A partir desses conceitos que dizem respeito ao mesmo símbolo, chega-se à conclusão de que as religiões manifestam um desejo de retomar a unidade primitiva que fora perdida e, para desenvolver a explicação desse fenômeno religioso, Eliade toma como exemplo os personagens Mefistófeles, de Goethe, e Seráfita, de Balzac; o primeiro – que era o diabo – como força negativa que dá dinamismo à vida, de modo que é indispensável a ela; e o segundo – que era um andrógino – como exemplo da totalidade primordial desfeita.

A semelhança entre esses conceitos e o simbolismo por trás deles em relação ao “corpo grotesco”, exposto por Bakhtin (2010 a) em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, é impressionante, uma vez que nenhum dos autores tomou consciência um da obra do outro, assim como seus propósitos e linhas de pesquisa eram distintos e norteados por outros objetos. Entretanto, no fim das contas, ambas as reflexões são, em essência, experiências de pesquisas culturais, embora a primeira seja primordialmente religiosa e a segunda literária.

No que diz respeito a uma descrição do corpo grotesco, podemos dizer que é aquele que remete às funções ambíguas, de fronteiras abertas, que possibilita a unidade de disparidades, que se despedaça e se reintegra, que está presente na cultura popular de muitos modos diferentes, tanto na literatura quanto nas piadas e gracejos de baixo calão, nos mitos religiosos, nas obras de artes plásticas e mesmo em instituições religiosas – como seria o caso da eucaristia, dentre outras manifestações culturais possíveis.

Essa semelhança foi percebida em um artigo penetrante, escrito por Valentin Ivanov, em 1977, no qual, através de exemplar erudição demonstrada por um amplo conhecimento bibliográfico exposto em apenas dezessete páginas, o autor apresenta diversas teorias que investigam rituais de inversão de posição social, provindas da etnologia, da antropologia, da história das religiões, da psicanálise, dos estudos literários, da filologia, do cinema e da filosofia para compor sua “teoria semiótica do carnaval”, baseada na teoria geral do carnaval como inversão de oposições binárias, proposta primeiramente por Bakhtin (IVANOV, 1989).

Nessa lista de acessos ao carnaval como fenômeno complexo e acumulado de várias camadas, Eliade (1999) apenas figura ao lado de tantos outros acessos possíveis, enquanto Bakhtin é privilegiado, mas, mesmo assim, se evidencia um paralelo muito importante para o avanço das pesquisas em história das religiões, também considerada como Ciência da Religião propriamente dita.

O estudioso russo Eleazar Mielietinski também colocou Bakhtin no roteiro de estudiosos que apresentaram as mais importantes contribuições para o estudo do mito. No caso específico da compreensão desse autor, a respeito de *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010 a), a contribuição de Bakhtin está em relacionar o elemento mitológico-ritualístico com a literatura de ficção através do riso. A empreitada de Bakhtin foi incluída em *A poética do mito*, conforme podemos notar em suas próprias palavras:

A original cultura popular carnavalesca da Antiguidade e Idade Média é precisamente a que constitui o elo intermediário entre a mitologia-ritual primitiva e a literatura de ficção. Assim, através da “cultura carnavalesca”, Bakhtin mostrou as raízes folclórico-ritualístico-mitológicas da obra de Rabelais e, em termos mais amplos, da literatura da Idade Média tardia e do Renascimento (MIELIETINSKI, 1987, p. 168).

### **3. O carnaval como hermenêutica para o Novo Testamento**

Diante do reconhecimento da importância da utilização dos métodos do Círculo de Bakhtin para as Ciências da Religião e da Teologia, tendo como fundamento todas as possibilidades elencadas acima, a partir das referências supracitadas, desde as contidas no próprio pensamento de Bakhtin até as que pretendem apenas aplicar a metodologia bakhtiniana à Bíblia, ou ao discurso religioso, ou aos fenômenos religiosos explorados pelo núcleo duro das Ciências da Religião, simplesmente como aporte teórico, parece-nos importante para aplicar os métodos e conceitos do Círculo o espaço deixado à hermenêutica.

Em entrevista, o historiador russo Aaron Gurevich (MAZOUR-MATUSEVICH, 2005) apresenta a inaplicabilidade do conceito bakhtiniano de carnavalização à história medieval, mas, por outro lado, exalta o mesmo como procedimento hermenêutico relevante, pois apesar de não ser verificado na história nas proporções dadas por

Bakhtin em *Problemas da poética de Dostoiévski* e em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, o carnaval se mostra como visão de mundo que interpreta as fontes discursivas, promovendo um olhar crítico da realidade, que subverte as estruturas hierárquicas rígidas e corrompe as composições antigas tidas como clássicas, mas, na verdade, caducas e dogmáticas em substituição por elementos flácidos, abertos e bilaterais como o próprio corpo grotesco se descreve.

Na mesma perspectiva de Gurievich, apesar do lugar teórico distinto, o célebre semiólogo italiano Umberto Eco, em um brevíssimo artigo que tratou sobre a oposição entre cômico e trágico, viu no conceito bakhtiniano de carnavalização a manifestação de um impulso profundo em direção à libertação e à subversão no carnaval medieval, considerando, no entanto, que a libertação real esteja equivocada e não estivesse no escopo do próprio Bakhtin, mas sim vinculada apenas à ideologia hiperbakhtiniana (1989).

A partir de ambas as leituras, podemos compreender o carnaval como hermenêutica no sentido original do termo, ou seja, como elemento interpretativo da realidade, no caso, transmitida por nossas fontes que são o Novo Testamento. Nessa condição, a hermenêutica, em primeiro lugar, foi estudada pelo teólogo alemão Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834), que buscava nela um método de interpretação geral e efetivo em diversas fontes. Conforme suas próprias palavras:

Pois, se o orientalismo e a literatura romântica são domínios igualmente fechados, como a filologia clássica e a literatura sagrada, nós teríamos então uma quádrupla hermenêutica, cada uma configurada de material especial como órganon para uma esfera determinada, para as quais porém, deveria haver qualquer coisa de comum e de mais elevado (SCHLEIERMACHER, 2008, p. 29).

É evidente que o método de Bakhtin interpreta tanto a literatura quanto as fontes clássicas, pois em *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento* e em *Problemas da poética de Dostoiévski* são frequentes os acessos aos textos clássicos, como os diálogos platônicos, as tragédias, as novelas gregas e outros textos pouco conhecidos, para que, assim, fundamente seu conceito de carnaval desde a antiguidade, nas festas saturnais, até as manifestações literárias que estão no seu foco principal. Ao lado das fontes clássicas e literárias, cabe a nós

colocar as fontes orientais e religiosas, ambas contidas na Bíblia, pois além de propriamente religioso, o Antigo Testamento, escrito em hebraico, é fonte escrita em uma língua oriental.

Emerson apresenta o testemunho de Turbin, que ouviu Bakhtin afirmar que os evangelhos são carnavais: “Eles são, de fato. Até e inclusive o linchamento de Cristo pelo populacho” (2003, p. 217). Com base nos dados biográficos que apresentamos a respeito da postura religiosa de Bakhtin, somada a essa informação sobre uma afirmativa direta que se refere ao evangelho realizada por Bakhtin, podemos inferir que os textos do Novo Testamento faziam parte da reflexão teórica de Bakhtin, sobretudo no que toca aos gêneros pré-romanesco, conforme observamos em dois de seus artigos da coletânea traduzida para o português como *Questões de literatura e estética* (2010d), particularmente nos textos *Da Pré-história do Discurso Romanesco e Epos e Romance* (2010d). Bakhtin nunca citou diretamente os textos bíblicos nesses artigos que tratavam dos gêneros sério-cômicos, porque correria o risco de ser censurado pelo crivo estalinista da monocultura, mas as características do sério-cômico elencadas por Bakhtin nesses artigos nos permitem incluir ao menos os evangelhos entre eles (cf. LEITE, 2014).

Como nosso foco se limita ao Novo Testamento, restringimo-nos a justificar a aplicação da carnavalização como um instrumento interpretativo a esse material assim delimitado, embora reconheçamos que seu alcance seja mais amplo e se estende também à literatura e aos demais tipos discursivos.

O conceito de carnavalização pode ser utilizado hermeneuticamente do mesmo modo que Auerbach (2011), filólogo alemão fortemente influenciado pela filosofia idealista, utilizara o conceito de *figura* como método hermenêutico para interpretar a representação da realidade na literatura ocidental e, por sua vez, Terry Eagleton (2009), crítico literário inglês, aplicara o marxismo com o mesmo objetivo. Ambas as perspectivas são de alcance quádruplo, conforme a exigência da proposta de Schleiermacher (2008), e a carnavalização se coloca como uma síntese entre o idealismo de uma e o materialismo da outra, conforme o Círculo de Bakhtin se propunha a fazer desde seus estudos realizados nos anos de 1920.

Para que se esclareça nossa proposta de interpretação do evangelho a partir da carnavalização como conceito hermenêutico, faz-

se necessária a compreensão subversiva da palavra *euaggellion*, no Novo Testamento, comparado com suas aparições nos textos clássicos (cf. Mc.1.1, Mc 1.14s.; *Agamênon* de Ésquilo 475s.). O mesmo se pode dizer a respeito de *parousia* (cf. Mt 21.1-11, Mc 11.1-11; Lc 19.28-40; *Agamênon* de Ésquilo 475ss.), da cena da coroação de espinhos (Mc 15.16-20; *Teogonia de Hesíodo*); também pode-se fundamentar tal interpretação na própria natureza vulgar do evangelho, como discurso de escravos, como já observara Nietzsche, tanto no que diz respeito aos valores ali manifestos quanto em seu gênero que nunca obteve a atenção dos filólogos clássicos devido à sua desclassificação em vista dos gêneros da retórica e da poética clássicas.

#### 4. Análise de Marcos 15.16-20

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

Como podemos observar na cena narrada, Jesus é levado para "dentro do palácio", espaço onde estão as autoridades romanas e a tropa, como descreve o texto. Nessa área delimitada (atenua-se o isolamento pelos atos de despir-vestir, que dão uma estruturação isotópica ao discurso), Jesus é transformado em um "rei bufão", como aqueles das festas populares, conforme a imagem amplamente explorada por Bakhtin em *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (2010). A ideia do rei destronado tem sua origem remetida às festas saturnalescas<sup>2</sup> ou, podemos dizer, como assumiu Fernando Belo, que temos aí "um carnaval" (1975, p. 340).

A veste púrpura no lugar da veste real, a coroa de espinhos no lugar da coroa de ouro, a cana (no lugar do cetro) com que batem em sua cabeça, a saudação irônica e as cusparadas no lugar de saudações e louvores, tudo isso deixa claro que se trata de uma inversão, uma paródia de uma cena de

---

<sup>2</sup> Sobre a relação da referida passagem com a tradição popular, veja a pesquisa comparativa realizada por Vincent Taylor – *The Gospel According to St. Mark*. New York: St. Martin's, 1963, p. 646ss.

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" (AUERBACH, 2011, p. 36). 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 (AUERBACH, 2011, p.35).

A mistura do sério e do cômico está na sublimidade de uma cena de espancamento, uma completa inversão de valores, pois a partir dessa narrativa o martírio tornar-se-á ideal para uma vida de santidade. Como signo ideológico, a coroação de espinhos e os eventos que estão ao seu redor tornam-se valores positivos, embora remetam à punição de criminoso político, condenado à pena destinada aos subversivos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

No presente capítulo tivemos como objetivo apresentar a plausibilidade do uso do assim chamado Método Socioideológico de Bakhtin e seu Círculo aplicado à Ciências da Religião e à Teologia. Realizamos essa tarefa através de apontamentos de como isso vem sendo realizado de modo proeminente no Brasil por alguns estudiosos, destacando as reflexões de Sousa (2014 a; 2014 b; 2015) e Nogueira (2012; 2015 a; 2015 b); mas também apontamos uma produção mais estabelecida e tradicional que vem sendo realizada há algumas décadas no exterior.

Apesar de destacar a importância da produção de perspectivas de estudiosos sobre o assunto que estão no Brasil e no exterior e de ancorar tais ideias na própria biografia de Bakhtin, também apresentamos a proposta de compreensão do conceito “carnavalização” como procedimento hermenêutico para a leitura dos textos do Novo Testamento, aplicando essa perspectiva a uma perícopes particular do Evangelho conforme Marcos (15.16-20), para que assim pudéssemos expor a aplicabilidade de nossa própria perspectiva de uso do Método Socioideológico como aporte teórico para os Estudos de Religião e Teologia.

O uso do Método Socioideológico é representativo no que se refere à importância da renovação dos procedimentos teórico-metodológicos aplicados à Teologia, pois permitirá a renovação de leituras tradicionais e já cristalizadas pela tradição; enquanto que a aplicação dos mesmos procedimentos às Ciências da Religião propiciará avanços consideráveis para a compreensão do mito e da ideologia – entre outros elementos importantes dessa área de conhecimento – para que assim seja explorado de modo ainda mais profícuo o fenômeno religioso de uma forma geral.

## REFERÊNCIAS

AUERBACH, Erich. Fortunata. In: *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental* – 2. ed. Tradução: VVAA. Coleção: Crítica. São Paulo: Perspectiva, 2011, pp. 21-42.

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

\_\_\_\_\_. Autor e personagem na atividade estética. In: *Estética da criação verbal* – 5. ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 b, pp.3-192.

\_\_\_\_\_. Metodologia das Ciências humanas. In: *Estética da criação verbal* – 5. ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 b, pp.393-410.

\_\_\_\_\_. *Problemas da poética de Dostoiévski* – 5. ed. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 c.

\_\_\_\_\_. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance* – 6. ed. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et alli. São Paulo: Hucitec, 2010 d.

- \_\_\_\_\_/VOLOCHINOV, V. *Marxismo e filosofia da linguagem* – 14. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BOER, Roland [ed.]. *Bakhtin and genre theory in biblical studies*. Society of Biblical Literature, Number 63, San Antonio, 2007.
- BRAIT, Beth [org.]. *Bakhtin: conceitos-chave* – 4. ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- \_\_\_\_\_[org.]. *Bakhtin: dialogismo e construção do sentido* – 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- \_\_\_\_\_[org.]. *Bakhtin: dialogismo e polifonia*. São Paulo: Contexto, 2009.
- \_\_\_\_\_[org.]. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2008.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. II. O pensamento mítico. São Paulo: Martins Editora, 2004.
- CAMPOS, Rafael. *O homem rico e Lázaro: as relações invertidas no Hades*. São Paulo: Editora Reflexão, 2015.
- CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- COATES, Ruth. *Christianity in Bakhtin: God and the exiled author*. Cambridge Studies in Russian Literature. New York: Cambridge University Press, 2004.
- EAGLETON, Terry. *Os evangelhos/Jesus Cristo*: Apresentado por Terry Eagleton. Tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ECO, Umberto. Marcos de la libertad cômica. In: In: ECO, Umberto; IVANOV, V. V; RECTOR, Monica. *Carnaval* - 2ª edición. Traducción de Monica Mansour. Fondo de Cultura Economica, 1989, pp.9-20.
- ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino*: Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus – 2. ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O Sagrado e o Profano* – 3. ed. Col. Biblioteca do pensamento moderno. São Paulo: WMF Marins Fontes, 2010.
- EMERSON, Caryl. *Os 100 primeiros anos de Mikhail Bakhtin*. Tradução de Pedro Jorgensen Júnior. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- FITZMEYER, Joseph. *A Interpretação da Escritura: Em Defesa Do Método Histórico-crítico*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FIORIN, José Luiz. Prefácio. In: FIORIN, José Luiz [org.]. *Introdução à Linguística*: II. Princípios de análise – 5. ed. São Paulo: Contexto, 2012.
- FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade* – 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GREEN, Barbara. Experiential Learning: The Construction of Jonathan in the Narrative of Saul and David. In: BOER, Roland [org.]. *Bakhtin and genre theory in biblical studies*. Society of Biblical Literature, Number 63, San Antonio, 2007.

IVANOV, V. V. La teoría semiótica del carnaval como la intervención de opuestos bipolares. In: ECO, Umberto; IVANOV, V. V.; RECTOR, Mônica. *Carnaval - 2ª edición*. Traducción de Monica Mansour. Fondo de Cultura Economica, 1989, pp.21-47.

LEITE, Francisco Benedito. *A metáfora do corpo na I Carta de Clemente de Roma aos Coríntios (37.5-38.1): Uma análise dialógica*. São Bernardo do Campo, 2012. 162 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.

\_\_\_\_\_. *“Ele está fora de si”*: O evangelho conforme Marcos e a teoria da gênese do Romance de Mikhail Bakhtin. In: SOUSA, Rodrigo Franklin; LEITE, Francisco Benedito [orgs.]. *Literatura cristã primitiva: olhares bakhtinianos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, pp.45-54.

MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tartu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MAX MULLER, Friedrich. *Ciencia de la language*. Traducción de José de Cabo. Buenos Aires: Albatros, 1944.

\_\_\_\_\_. *Ciencia de la religión*. Traducción de José de Cabo. Buenos Aires: Albatros, 1945.

MAZOUR-MATUSEVICH. Writing Medieval History: Na Interview with Aaron Gurevich. *Jornal of Medieval and Early Mordern Studies*, Duke University, 35; 1, Winter 2005.

MIHAILOVIC, Alexandar. *Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*. Northwestern University Press, 1997.

MIELIETINSKI, Eleazar M. *A poética do mito*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

NOGUEIRA, Paulo A. S. Religião como texto: contribuição da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.]. *Linguagens da Religião: Desafios, métodos e conceitos centrais*. Col. Estudos de religião. São Paulo: Paulinas, 2012, pp.13-30.

\_\_\_\_\_. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.] *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. Col. Sociologia e religião. São Paulo: Paulus, 2015 a, pp.115-142.

- \_\_\_\_\_. Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. In: *Estudos de religião*. São Bernardo do Campo, volume 29, nº1, jan./jun. 2015 b, pp.102-123.
- PARRY, Milman. *Making of Homeric Verse*. Oxford University Press, 1971.
- REED, Walter L. *Word of the word: The Bible as literature according to Bakhtin*. New York: Oxford University Press, 1993.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação* – 6. ed. Tradução de Celso Reni Brada. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- SCHNAIDERMAN, Boris. Semiótica na U.R.S.S. – Uma busca dos “elos perdidos” (À guisa de introdução). In: SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. *Semiótica russa* – 2. ed. Col. Debates; 162. São Paulo: Perspectiva, 2010, pp.9-27.
- SOUSA, Rodrigo Franklin. A crítica da forma e conceito bakhtiniano de gêneros discursivos. In: SOUSA, Rodrigo Franklin; LEITE, Francisco Benedito [orgs.]. *Literatura cristã primitiva: olhares bakhtinianos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014 a, pp.31-44.
- \_\_\_\_\_. Bakhtin e a interpretação do texto sagrado: alguns pontos fundamentais. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.] *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. Col. Sociologia e religião. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 201-216.
- \_\_\_\_\_. Símbolos religiosos, signos e ideologia: contribuições do Círculo Bakhtiniano para estudo da religião. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 15, n.26, jul./dez. 2014 b, pp.277-298.
- \_\_\_\_\_; LEITE, Francisco Benedito [orgs.]. *Literatura cristã primitiva: olhares bakhtinianos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- TAYLOR, Vincent. *The Gospel According to St. Mark*. New York: St. Martin's, 1963.



# O DISCURSO RELIGIOSO: A PRÉDICA COMO VIVA VOZ DO EVANGELHO NO CONTEXTO EVANGÉLICO-LUTERANO

Éder Beling

## INTRODUÇÃO

A tarefa decorrente da hermenêutica e, sobretudo, da exegese, no âmbito teológico, dirige-se a auxiliar a pregação ou o sermão. Segundo Kirst (2012, p. 16), no contexto luterano, largamente se utiliza o termo *pregação* para definir a atividade exercida pela igreja em diferentes circunstâncias. Um termo genérico que se utiliza para definir a missão da Igreja, que se desenvolve em suas diversas atividades, tais como: culto, grupos comunitários (crianças, jovens, homens, mulheres, etc), programas de rádio ou TV, nos ofícios casuais (batismo, matrimônio, sepultamento, etc), na poimênica, no ensino religioso confessional, etc. E, por outro lado, a *prédica* é uma dessas formas sob as quais acontece a *pregação da Palavra de Deus*. Normalmente, encontra-se vinculada ao culto e à atividade litúrgica, sendo que se trata deste discurso que iremos abordar com mais dedicação.

A questão pertinente é: que implicações estão implícitas e explícitas no anunciar a Palavra de Deus, tendo por base que ele é um discurso? Como anunciar a Palavra de Deus enquanto enunciado que tem relação com a Bíblia, e como essa palavra se articula na palavra e vivência humana e torna-se enunciado, ou seja, como a narrativa divina torna-se linguagem através de outro ser humano e como esses diferentes sujeitos estão relacionados no interior do enunciado religioso, como por exemplo, na homilia e na prédica? Como se dá a relação de sujeitos – locutor e ouvinte – e como são representadas as diferentes vozes no interior desse discurso – as vozes sociais, as vozes bíblicas – ao se transformarem em viva voz do Evangelho? (RICOUER, 1978, p. 15).

### 1. A pregação cristã: o ouvir da viva voz do evangelho

Repetidas vezes dentro da teologia luterana e do cristianismo comenta-se o seguinte versículo bíblico: “A fé vem pelo ouvir” (Rm.

10.17). A teologia e a igreja preocupadas em dar importância ao “ouvir”, centram-se na condição luterana e evangélica da proclamação da Palavra de Deus, da correta administração dos Sacramentos (Batismo e Santa Ceia), do louvor e da oração. Todas as formas de proclamação do Evangelho de Jesus Cristo passam pela acústica, ou seja, pelo ouvir. Toda a liturgia é ouvida, mas ela não deve ser somente palavra falada. A liturgia e a pregação, de modo geral, além do ouvir, são também músicas, louvores, gestos, símbolos, alimentação, arte, etc.

Adam (2013) chama a atenção para o “ouvir”. Neste caso, referindo-se especificadamente à pregação, ele afirma o seguinte:

A fé vem pelo ouvir (Rm 10.16). No grego temos, aqui, o verbo *acouw* (ouvir, de acústica). Traduções que substituem o ouvir pelo termo “pregação” ocultam essa riqueza. A fé vem pelo que se ouve, mais do que pelo que homileticamente se faz e se prega. A fé não vem pela pregação. A fé vem pelo ouvir da voz do Evangelho. No ouvir, os ouvintes estão muito mais implicados. Eles estão mais convocados para o processo. Esse é um primeiro aspecto a considerar. Na missão da pregação – e nós homiletas gostamos dessa ideia mais do que da outra, tende-se a ver o que vem até o púlpito, como o mais importante: o labor exegético em torno do texto bíblico, o labor homilético em torno do texto da prédica, o púlpito como espaço da performance homilética. Nessa lógica, a pregação está mais centrada no pregador. Na outra lógica, na do ouvir, na do *acouw*, a pregação tem mais a ver com os ouvintes. Ouvir é um processo que é desencadeado. (ADAM, 2013, p. 163).

Dessa forma, a igreja cristã, como um todo, deveria se preocupar não somente pela correta forma teológica que advém do labor teológico e exegético do preparar ou escrever a liturgia ou a pregação, nem mesmo deveria ser preocupação a forma como esta será executada ao longo da liturgia do culto cristão. No entanto, aqui, não podemos fazer um reducionismo, mas atentar que,

[...] A fé não vem por ações, nem é desencadeada pela pregação, nem mesmo pelo estudo da teologia ou da homilética. A fé vem pelo ouvir de uma voz. A *viva vox evangelii*. Quando se ouve a voz do Evangelho, algo tremendo, inusitado, novo, misterioso acontece. Nasce a fé (ADAM, 2013, p. 163).

Uma preocupação que advém dessa afirmação, que se liga ao espaço simbólico no qual acontece o culto cristão, é se as pessoas

realmente conseguem “ouvir” o anúncio da Palavra de Deus. Em certo sentido técnico, poderíamos nos perguntar sobre a *acústica* do local no qual se “ouve” a Palavra de Deus, ou seja, se o local possui uma *acústica adequada* para que todos possam “ouvir” o que é anunciado. Poderíamos ainda nos questionar sobre o uso dos símbolos que compõem o rito litúrgico e se eles estão recebendo a sua devida importância ritual de Palavra viva. Por isso, o questionamento: o estudo da homilética e a prática da pregação são enunciados que podem ser ouvidos de uma forma dialógica? Nesse sentido, talvez seja necessário reavaliar o campo da homilética a partir de um profundo estudo e averiguar se ela consegue alcançar seu objetivo que é ser “ciência que se ocupa com a pregação cristã” (KIRST, 2012, p. 7).

Essa situação se apresenta, de início, como um desafio. A Palavra de Deus, entendida inicialmente e expressamente como a viva voz do Evangelho, é fonte para pregação em inúmeras igrejas. Ela procura atualizar o texto bíblico para uma voz atual e contemporânea, em um enunciado e um discurso. Ela expressa a razão e o fundamento da igreja cristã, a missão da igreja e dos seus membros. Desta forma, a igreja é desafiada a cada novo dia “contar sua história”, rememorar sua confissão de fé através da história bíblica, da interpretação, da linguagem e da *práxis* evangélica. Todas elas, de alguma forma, encontram-se enraizadas em um discurso que foi, é ou será enunciado.

Esse enunciado torna-se centro de discussão e pódio de diligência no mundo Ocidental moderno. Não nos importa discutir a veracidade dos fatos bíblicos, nem o valor ou verdade da experiência religiosa, mas nos questionarmos, como Ricoeur (1978, p. 15), “¿de qué se habla y qué se quiere decir cuando se pronuncian enunciados de carácter religioso?”

Para tal, faz-se importante a constatação de que não há ser humano que não seja ideológico, ou seja, ser cristão significa ser discípulo de Cristo, e, portanto, seguidor de uma ideia. Não se trata aqui da definição mais usual da palavra ideologia como “conjunto de ideias, convicções e princípios filosóficos, sociais, políticos que caracterizam o pensamento de um indivíduo, grupo, movimento, época, sociedade (ex.: ideologia política)” (DICIONÁRIO, 2016).

Orlandi (2004, p. 151) chama a atenção para o fato de que “a noção de ideologia sofreu um enorme desgaste em sua área de origem, a das ciências humanas e sociais”, e, certamente, a teologia não se encontra alheia a isso.

Não deveria ser suspeito dizer que todos os seres humanos, inclusive os cristãos e as cristãs, possuem uma ideologia.<sup>1</sup> Ao se referir à ideologia tem-se em mente a formação das ideias, mais especificamente a forma como um ser humano assevera uma coisa, em detrimento de outra. Questiona-se sobre a formação das ideias, ou seja, em qual encontro dialógico transparece o ideológico? Enquanto cristãos e cristãs, como se dá a formação e a renovação dos ideais de Cristo através da pregação? Tendo-se como pano de fundo que não se pode, assim como Lutero, renegar a Bíblia, o *sola scriptura*, pois ela é a manjedoura da fé (LUTERO, 2003, p. 22), local no qual os cristãos podem e devem buscar inspiração para as suas próprias ideias, isto é, para a sua vida como um todo. Dessa forma, Cristo é fonte e lugar concreto, no qual se baseiam as ideologias cristãs.

O que interessa nesta pesquisa é mostrar a relação que o discurso possui com o mundo, usando-se como parâmetro a prédica num culto evangélico-luterano. Atualmente, a análise do discurso encontra-se num interstício de duas disciplinas. No âmbito da teologia, poder-se-ia afirmar que por um lado, a exegese e a hermenêutica se ocupam dos fatos históricos e procuram interpretá-los, buscando seu verdadeiro sentido, através de instrumentos e métodos específicos, procurando, assim aproximar-se de uma interpretação dessa verdade, confrontando com vários outros recursos textuais (ORLANDI, 2004, p. 148). Por outro lado, há o recurso à linguística e à linguagem, com suas especificidades, que também procuram elucidar o texto, alicerçar uma interpretação e um sentido, sobretudo, na exegese bíblica. No entanto, os estudos da língua e a da linguagem são pouco usados na hermenêutica bíblica como parâmetros para a interpretação, pois seu uso, por vezes, encontra-se restrito à análise gramático-morfológica dos textos (ORLANDI, 2004, p.

---

<sup>1</sup> Segundo Orlandi: “Redefinindo, assim, a ideologia discursivamente, podemos dizer que não há discurso sem sujeito nem sujeito sem ideologia. A ideologia, por sua vez, é interpretação de sentido em certa direção, direção determinada pela relação da linguagem com a história em mecanismos imaginários. A ideologia não é, pois, ocultação, mas função da relação necessária entre a linguagem e o mundo. Linguagem e mundo se refletem, no sentido de refração, do efeito (imaginário) necessário de um sobre o outro. Na verdade, é o efeito da separação e da relação necessária mostrada nesse mesmo lugar. Há uma contradição entre mundo e linguagem e a ideologia é trabalho desta contradição. Daí a necessidade de distinguirmos entre a forma abstrata (com sua transparência e o efeito da literalidade) e forma material, que é histórica (com sua opacidade e seus equívocos)”. (ORLANDI, 2004, p. 31).

148), como faz a exegese bíblica, que se preocupa em elucidar uma palavra ou várias palavras centrais no interior de um determinado texto bíblico.

A análise do discurso a que se propõe o trabalho leva em consideração a ambas, um lado mais filosófico e outro mais linguístico. No entanto, a análise do discurso situa-se, assim como coloca Orlandi (2004, p. 148), num *entremeio*. Ou como caracterizou Bakhtin, encontra-se na interseção entre duas disciplinas, que para ele eram a linguística e a filosofia, ou seja, para o autor, deveria haver uma metalinguística que pudesse dar conta de tal análise discursiva e da estética da criação verbal. O que ele ainda chamou de arquetônica da criação verbal, isto é, “um ponto de encontro entre material, forma e conteúdo” (TODOROV, 2015, p. xvii).

Assim, seria importante que o discurso fosse analisado em sua “integridade concreta e viva”, e não apenas através de língua, enquanto objeto específico da linguística, que segundo ele, seria apenas “abstração absolutamente legítima e necessária de alguns aspectos da vida concreta do discurso” (BAKHTIN, 2015, p. 207).

Além disso, é importante a questão do ato responsável, numa intensa relação entre o mundo da vida, da cultura, da história, do pensamento e do individual, onde o ser humano se coloca como corresponsável pelo ato, tendo em vista que não é o conteúdo que o obriga a uma ação, mas o fato dele/dela subscrever, colocar sua assinatura no final, ou seja,

[...] no momento da assinatura, não é o conteúdo deste ato que me obrigou a assinar, já que tal conteúdo sozinho não poderia me forçar ao ato – a assinatura-reconhecimento, mas poderia somente em correlação com a minha decisão de assumir a obrigação – executando o ato de assinatura-reconhecimento; e mesmo neste ato o aspecto conteudístico não era mais que um momento, e o que foi decisivo foi o reconhecimento que efetivamente ocorreu, a afirmação, o ato responsável, etc [...] (BAKHTIN, 2010, p. 94).

## **2. Hermenêutica: as bases da interpretação da palavra de Deus**

O cristianismo se caracteriza como uma religião do livro. Sua base para a interpretação encontra-se, sobretudo, na Escritura Sagrada, que é entendida como a revelação da Palavra e da vontade de Deus. A teologia, enquanto disciplina acadêmica, largamente utiliza a exegese

bíblica na hermenêutica e na interpretação do seu conteúdo. Faz-se importante entender a relação que acontece entre os diferentes mecanismos de compreensão do texto bíblico que irá, após o processo hermenêutico-interpretativo, resultar na performatividade do texto escrito, transformando-se num discurso no âmbito do culto cristão.

A exegese utiliza principalmente o método histórico-crítico, sendo este método uma das principais teorias de interpretação dos textos bíblicos, sobretudo, em contextos como a Igreja Luterana e a Igreja Católica. No âmbito luterano, as igrejas-membro da Federação Luterana Mundial (FLM) apontaram alguns fundamentos que as unem na leitura e interpretação dos textos bíblicos, bem como problemas que advêm de um contexto tão abrangente que reúne igrejas luteranas presentes nos cinco continentes do mundo.

Em primeiro lugar, as igrejas-membro da Federação Luterana Mundial (2016 p. 7) reconhecem a centralidade reformatória para toda a sociedade e para todo o cristianismo com ênfase na Bíblia e na interpretação. Isso se apresenta à sociedade e às igrejas luteranas, sobretudo, pela insistência de Lutero em relação à tradução da Bíblia para a linguagem do povo, devolvendo, portanto, a Escritura e a interpretação. Ao fazer isso ele transfere para todas as pessoas a autorização de interpretar a Bíblia. A isso se deve juntar ainda sua insistência de que todas as pessoas deveriam ter acesso à educação e serem alfabetizadas, justamente para poderem ler a Bíblia, sendo isso responsabilidade do poder secular.

A partir da insistência luterana sobre a centralidade das escrituras assumiu-se que o ensinamento e as práticas da igreja deveriam se basear na Escritura Sagrada, ou seja, toda a vida da igreja e dos crentes será vivida a partir do *sola scriptura* (somente a Escritura). No entanto, deve-se ter em mente também o que comenta o documento da Federação Luterana Mundial (2016, p. 7. Tradução nossa):

Esta frase [*sola scriptura*] não é dirigida contra as tradições da Igreja como tal, mas sim contra a negação da Santa Escritura enquanto um papel independente e crítico na vida da Igreja e nos processos de tomada de decisão. Assim, a *sola scriptura* levou à difícil tarefa de estabelecer um espírito de autocrítica eclesial à luz da Sagrada Escritura. Isto inclui a obrigação em curso para as igrejas luteranas de reverem criticamente a forma como usam e interpretam a Bíblia: se seguem somente a Sagrada

Escritura e seus princípios internos de leitura e compreensão ou subjugam a Sagrada Escritura a conceitos e princípios externos.

Não podemos negar que na atualidade há uma crise que envolve este princípio de interpretação, o *sola scriptura*. Brakemeier (2004, p. 41) afirma que “a Bíblia, nos últimos séculos, dissolveu-se num mosaico de que sobraram as peças e sumiu a imagem.” A Bíblia vem sofrendo a ameaça de sucumbir em interesses próprios, de estar em um jogo em que ela mesma não possui ingerência, onde a própria Escritura já não possui mais controle sobre si, onde sua normatividade obedece a princípios seletos (BRAKEMEIER, 2004, p. 41). A própria recusa de Lutero, em Worms, que “já não reconhece mais as autoridades eclesiais formais, mas apenas argumentos da Escritura” (ALTMANN, 1994, p. 103), também pode ser interpretada hoje como um desvio no diálogo, uma falta de dialogia, na qual se impõe o seu discurso sobre o do outro. No entanto, tal interpretação ainda seria rasa e tendenciosa, pois a história que me separa e separa Lutero “*são meros*” 500 anos. Nesse sentido, o estudo da FLM reconhece que no interior das igrejas-membros, a Bíblia possui categórica significância para a Igreja, que conduz decisivamente à questão hermenêutica. As igrejas reconhecem três princípios como fundamentais em forma de consenso, a partir de Lutero:

Para Lutero, três princípios hermenêuticos foram de importância central para manter o caráter da Sagrada Escritura como um livro livre, preservá-lo de todas as tentativas de subjugar-lo a vários interesses humanos e assegurar que ele apresenta a livre Palavra de Deus à todos os seres humanos: (1) a auto-autenticação da Sagrada Escritura (a Sagrada Escritura é a única a garantir a sua própria autoridade); (2) a auto-interpretação da Sagrada Escritura (uma passagem da Sagrada Escritura pode ser entendida em relação a outras passagens da Bíblia e à luz do assunto primário de toda a Bíblia, Jesus Cristo); e (3) a clareza da Sagrada Escritura (a Sagrada Escritura é inequívoca em relação à sua mensagem básica de salvação, embora algumas passagens individuais possam ser difíceis de compreender). (THE LUTHERAN..., 2016, p. 8. Tradução nossa).

Outros princípios hermenêuticos formados posteriormente podem contribuir para o aperfeiçoamento da interpretação bíblica. Nesse sentido, Brakemeier (2004, p.41) afirma que para contornar a ameaça de sucumbir numa errônea interpretação da Escritura e continuar a interpretar corretamente, o *sola scriptura* deve ser entendido como

sinônimo de *solus Christus* (somente Cristo), como manifestação da graça de Deus a ser acolhida na fé. Pois, a fé se constitui o meio de aceitação da mensagem que traz a salvação em Cristo, e assim, aceitação da própria salvação, uma salvação escatológica e definitiva que Cristo trouxe e traz, a proclamação da salvação. Conforme Gunneweg (2003):

[...] somente Cristo traz a salvação, somente por graça (*solus Christus* [somente Cristo], *sola gratia* [somente a graça]), e que somente a fé recebe a salvação, e que ela própria é puro recebimento (*sola fide* [somente a fé]), são aspectos diferentes da mesma percepção, que se correspondem como correlatos (GUNNEWEG, 2003, p. 45).

A fé (*sola fide*) é o caminho que nos leva a Cristo (*solus Christus*), através da fé Cristo nos é revelado. A fé está determinada do início ao fim pelo *solus Christus* (MUELLER, 2005, p. 68). Assim, a Escritura não é um livro “mágico” (MUELLER, 2005, p. 69), ela traz o testemunho de toda uma história de fé, que vem desde os primórdios, passando pelo Cristo do testemunho bíblico, um Cristo que é um Deus vivo, que ressuscitou dentre os mortos, um Deus que foi crucificado na cruz. A fé se torna o instrumento pelo qual recebemos a graça de Cristo, e compreendendo a graça compreendemos o ministério de Cristo, que somente nele se mostra autenticamente.

O princípio *sola scriptura* aqui está no final dos três outros (*solus Christus*, *sola fide*, *sola gratia*), pois é justamente através da Escritura que podemos conhecer a Cristo, tornando-se a fé o meio que temos para acreditar nele, e assim também podermos compartilhar da graça, que nos é dada através da paixão, morte e ressurreição.

No entanto, mesmo com esses princípios hermenêuticos, restam querelas entre as igrejas-membros da FLM, sendo que, nas controvérsias, todas alegam possuir “a Bíblia ao seu lado”, argumentando que podem “justificar suas posições com referência à Bíblia e que eles eram até mesmo obrigados pela Bíblia a manter suas posições” (THE LUTHERAN..., 2016, p. 9). Nesse ponto, o documento observa que toda interpretação bíblica vem fortemente arraigada em si, seu respectivo caráter contextual, ou seja, seu lugar e contextos com seus variados dilemas culturais, sociais, políticos etc. (THE LUTHERAN, 2016).

Houve uma convergência entre as igrejas luteranas na qual se reconheceu alguns elementos hermenêuticos que os impulsionam para

uma hermenêutica conjunta através das Escrituras Sagradas. Por outro lado, em um contexto global, o documento registra que,

Tornou-se claro que várias situações e padrões de leitura e interpretação bíblica tem que se ser distinguidas: isto incluiu a leitura individual da Bíblia; o uso dos textos bíblicos no culto; a interpretação do texto bíblico num sermão ou num estudo bíblico; o uso dos textos bíblicos nos debates eclesiásticos e na tomada de decisões; exegese acadêmica; e o uso da Bíblia no que diz respeito a questões doutrinárias ou morais, etc. Todas essas situações apresentam seus próprios e específicos desafios hermenêuticos. Também se tornou claro que, dada a variedade de práticas contemporâneas de leitura e interpretação da Bíblia em diversos contextos globais, é impossível se formular uma lista de regras conjuntas para ler e interpretar textos bíblicos. A conferência criou um forte senso de diversidade em relação às leituras e interpretações contextuais, o que foi reforçado pelas diversas opiniões sobre o papel da tradicional confissão luterana, como o *Livro de Concórdia* (ou, em particular, a Confissão de Augsburg). (THE LUTHERAN..., 2016, p. 9).

### **3. O caso específico da pregação cristã: as vozes do diálogo na prédica**

O discurso religioso, no caso específico de uma prédica no contexto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), na maioria das vezes, está ancorada ao uso teológico da exegese, da hermenêutica e da retórica. Exegese e hermenêutica são ferramentas complementares no âmbito do estudo dos textos bíblicos, e apresentam diferentes ênfases no que tange ao seu uso como ferramenta metodológica. Em suma, ambos os processos são complementares, mas usados de formas diferentes. Segundo Wegner (2012, p. 21-22):

A palavra “hermenêutica” origina-se do verno grego ἐρμηνεύειν / *hermeneuein*, cujo significado original é igual ao da palavra exegese, ou seja, “interpretar”. Hermenêutica significa, pois, interpretação. Contudo, deve-se salientar uma diferenciação: a hermenêutica bíblica designa mais particularmente os princípios que regem a interpretação dos textos; a exegese descreve mais especificadamente as etapas ou os passos que cabe dar em sua interpretação.

A exegese estuda o texto bíblico a partir da língua, da história, do contexto socioeconômico, sendo de grande importância para a

pregação e a prédica. Ela dá base argumentativa para o discurso, além de tentar aproximar a interpretação de cada texto bíblico ao seu contexto mais original. Trata-se de um procedimento importante, pois aproxima a forma linguística do enunciado ao seu contexto ideológico mais preciso.

Entender corretamente o texto bíblico também passa por entender corretamente a linguagem que se utiliza. Assim, a questão da língua e da linguagem são importantes. Segundo Volochinov (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2004, p. 95), *“a palavra está sempre carregada de um conteúdo e de um sentido ideológico e vivencial”*. O autor refere-se aqui ao estudo de línguas mortas e de como elas são apreendidas pelas línguas modernas. Mesmo sendo o hebraico ou o grego línguas vivas e faladas atualmente, o texto bíblico está escrito em formas não usuais destas línguas, o que requer estudo e aprofundamento linguístico por parte dos exegetas. Bakhtin/Volochinov (2004) criticam de forma severa a filologia que serviu de modelo indo-europeu para analisar as línguas, sejam elas mortas ou estrangeiras. Para os autores não é possível apenas encontrar paralelos entre as palavras de diferentes línguas, o que eles chamam de ato passivo, mas o intérprete carece de uma compreensão ativa, o que inclui qualquer réplica ativa. Para o autor, a língua e a fala, enquanto fatos da linguagem, necessitam da *“[...] unicidade do meio social e do contexto social imediato”*. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2004, p. 70).

Há, portanto, uma dificuldade que advém da apreensão da língua no qual o texto bíblico foi escrito. E mesmo que a exegese procure ser o mais fiel possível à tarefa de *“aclarar as situações descritas nos textos, ou seja, descobrindo o passado bíblico de tal forma que o que foi narrado nos textos se torne transparente e compreensível para nós que vivemos em outra época e em circunstâncias e culturas diferentes”* (WEGNER, 2012, p. 23), não se pode negar ou mesmo desqualificar a condicionante cultural contemporânea, o tempo e o espaço que separam o ser humano de hoje do período em que o texto foi escrito. Nesse sentido, Wegner (2012, p. 23) reconhece que há diferentes formas de interpretar o texto bíblico atualmente, e que cada pessoa o fará de forma diferente a partir de seu contexto de origem, ou seja, a partir do condicionamento cultural, religioso ou ideológico, como também se demonstrou no documento produzido pela Federação Luterana Mundial. Assim, a tarefa da exegese é ser interpretação da

intencionalidade original do texto, dando-se voz a essa intenção primeira. Volochinov (2004), reconhecendo o caráter filológico presente no contexto religioso, afirma o seguinte:

Os sacerdotes foram sempre e em toda parte os primeiros filólogos e os primeiros linguistas. A história não conhece nenhum povo cujas escrituras sagradas ou tradições não tenham sido numa certa medida redigidas numa língua estrangeira ou incompreensível para o profano. Decifrar o mistério das escrituras sagradas foi justamente a tarefa dos sacerdotes-linguistas (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2004, p. 100)

A hermenêutica é utilizada como outro passo a seguir dentro da metodologia exegética. A partir do momento em que se apreendeu e estudou o texto bíblico em sua forma e intenção original, segue-se a interpretação do texto, ou seja, procura-se atualizar a linguagem bíblica. Schneider (1998, p. 72) propõe uma separação entre os métodos exegéticos e hermenêuticos, pois para ele, ambos os métodos servem a propósitos diferentes. A exegese procura aproximar o texto bíblico de seu intérprete ao acessar o sentido original do texto, ao compreender o contexto histórico da redação do texto, ao aproximar os recursos literários utilizados originalmente e ao levar o intérprete ao contexto original (SCHNEIDER, 1998, p. 75). A hermenêutica torna-se a chave de leitura dos textos bíblicos em sua tentativa de atualização para ser enunciada como um gênero no âmbito do culto. (FIGUEIREDO, *et al*, 2009, p. 138). Como apontado anteriormente, há diversos mecanismos hermenêuticos, no entanto, os princípios apresentados são largamente utilizados no contexto das igrejas luteranas.

A pregação surge como aplicação dos conhecimentos a partir do exercício exegético e da tarefa hermenêutica. A prédica, portanto, torna-se um discurso direto, indireto ou de outrem sobre o texto bíblico, assumindo, mais propriamente, palavras e formas textuais do enunciado bíblico ou inserindo no discurso ideias que advêm dele (BAKHTIN, 2004, p. 144; 155).

A prédica, enquanto discurso, pode apresentar-se a partir destas três proposições de Volochinov (2004). A prédica como discurso de outrem é o discurso citado, o que se caracteriza como o “*discurso no discurso, a enunciação na enunciação*”, ao mesmo tempo em que é um “*discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação*” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2004, p. 144). Nesse tipo de discurso é característico uma apropriação do

conteúdo do discurso, ou seja, o tema<sup>2</sup> que entremeia as palavras e sua significação. Além de poder ainda entrar na construção sintática do discurso de outrem, isto é, no interior do discurso, permanece a autonomia estrutural e semântica do discurso citado.

No entanto, tal discurso não aprofunda o tema do discurso, para que se possa aprofundá-lo é preciso que o discurso citado seja integrado na construção do discurso. Em termos práticos esse tipo de discurso, o citado, segundo Volochinov (2004, p. 144), é “visto pelo falante como a enunciação de uma *outra* pessoa, completamente independente na origem, dotado de uma construção completa, e situada fora do contexto narrativo.” Por isso, é preciso se ater na composição textual às regras sintáticas, estilísticas e composicionais que possam assimilar a enunciação de outrem, integrando-a ao seu próprio quadro sintático, estilístico e composicional.

A prédica ao ser atualizada e interpretada assume características do texto bíblico, em alguns casos torna-se, no entanto, impossível de apreender completamente o texto ou integrá-lo de forma direta. Nesse caso, recorre-se ao recurso do discurso indireto livre, no qual se manterá a temática ou o conteúdo do discurso citado. No entanto, tal discurso caracteriza-se por ser ainda uma enunciação monológica, pois, muitas vezes, ela somente se apropria da linguagem que já é utilizada pelo texto citado. Transformar a prédica em um diálogo implica abandonar a forma do discurso citado e integrá-la a outras enunciações, transformando-o num diálogo. Esse tipo de discurso é uma variante do discurso direto (VOLOCHINOV, 2004, p. 145).

Bakhtin (2015, p. 292), ao tratar o diálogo nas obras de Dostoievsky afirma que ele não é o meio, mas o fim da atividade artística de Dostoievsky, pois no diálogo o ser humano “não apenas se revela exteriormente como se torna, pela primeira vez, aquilo que é, [...], não só para os outros, mas também para si mesmo.”

A prédica, enquanto discurso dialógico, leva ao reconhecimento no discurso das várias vozes que estão entrelaçadas no âmbito do discurso religioso – do texto bíblico, do pregador e do ouvinte. É de fundamental

---

<sup>2</sup> Para Volochinov tema é o sentido completo da enunciação. Ele difere entre tema e significado. Sendo que ambos estão inter-relacionados, para ele: “o tema constitui o *estágio superior real da capacidade linguística de significar*”. O significado seria “uma possibilidade de significar no interior de um tema concreto” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2004, p. 128; 131).

importância não findar esse diálogo, pois o ser humano é um ser que se comunica através do diálogo. Como afirma Bakhtin (2015, p. 293): “ser significa comunicar-se pelo diálogo. Quando termina o diálogo, tudo termina. Daí o diálogo, em essência, não poder nem dever terminar”. A partir de uma leitura de Dostoiévsky, isso representa no mundo utópico-religioso “o diálogo para a eternidade” é concebido como “um eterno júbilo, um eterno codeleite, uma eterna con-córdia” (BAKHTIN, 2015, p. 293).

Da mesma forma que uma atividade cultural, o culto no qual a prédica se insere, é composto de inúmeras vozes, e ele não é meio, mas o fim da comunidade, ou seja, a comunidade cristã existe com o objetivo principal de reunir-se e exprimir sua voz através da ação cultural. Podemos, com base em Bakhtin (2015), afirmar que tudo o que se realiza tanto no culto quanto na prédica gira em torno do diálogo. Como reunião de um grupo social diverso é somente a união dessas diversas vozes que dão vida ao culto e a prédica, da mesma forma que isso se dá no contexto da poética em Dostoiévsky. Essa relação dialógica acontece primordialmente através da “contraposição do ‘eu’ ao ‘outro’”<sup>3</sup> (BAKHTIN, 2015, p. 293).

Marianne Gaarden e Marlene Ringgaard Lorensen,<sup>4</sup> num artigo intitulado “*Listeners as Authors in Preaching: empirical perspectives*”, realizaram uma pesquisa de campo, com base nos estudos bakhtinianos, com ouvintes de prédicas na Igreja Luterana da Dinamarca, na qual questionavam os membros sobre o que eles haviam ouvido na prédica. As pesquisadoras constataram que os ouvintes da prédica se tornam autores de suas próprias prédicas.

De acordo com Gaarden e Lorensen, (2013, p. 29), os membros entrevistados tenderam a responder o que eles haviam apreendido da prédica. Em primeiro lugar, relatando sua impressão sobre o ministro. Nesse caso, eles “indicavam que sua relação com o pregador era essencial para a construção de significado” (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 30). Isso implica que a relação com o pregador era tão

---

<sup>3</sup> Em Dostoiévsky, o outro é reduzido a um denominador comum. Nessa categoria, “os colegas da escola, os colegas de trabalho, a mulher que o ama e inclusive o criador da ordem universal com o qual polemiza, e reage antes de tudo diante deles como diante de ‘outros’ para si”. BAKHTIN, 2015, p. 294.

<sup>4</sup> GAARDEN, Marianne; LORENSEN, Marlene Ringgaard. *Listeners as Authors in Preaching: Empirical and Theoretical Perspectives. Homiletic (Online)*, Nashville, v. 38, n. 1, p. 28-45, 2013. Disponível em: <<http://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/homiletic/article/view/3832>>. Acesso em: 27 nov. 2016.

importante como era também a produção de significado pessoal a partir da interação dialógica com a prédica.

Em segundo lugar, essa interação dialógica entre o ouvinte e o pregador revelou que os sujeitos ouvintes da pregação consideraram o ministro um “interlocutor deste discurso dialógico” (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 30).

Em terceiro lugar é interessante notar que quando os ouvintes eram perguntados sobre o que eles haviam ouvido na pregação, “eles expressavam o que eles estavam pensando em relação aos fragmentos do sermão que eles tinham acabado de ouvir” (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 30). Isso demonstra que o que os ouvintes haviam realmente apreendido da prédica estava completamente entrelaçado e inseparável de seus próprios pensamentos, isto é, havia-se criado um intenso diálogo entre o discurso proferido e a significação interior dos ouvintes.

Segundo as autoras, o que havia ficado na memória das pessoas não eram as palavras do discurso, isto é, da prédica, mas a própria significação pessoal, que foi ativada através da interação dialógica, do envolvimento do ouvinte com a própria situação pessoal e suas reflexões existenciais (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 31). Assim, “as palavras do sermão foram processadas em um diálogo explícito, contextualizando e ajustando as palavras ao próprio pensamento dos ouvintes” (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 31).

As autoras chegaram a importantes conclusões sobre a relação entre ouvinte e locutor no âmbito da prédica. Em primeiro lugar, todo o aparato significativo produzido pela exegese e pela hermenêutica necessita ser apreendido pelo pregador em uma unificação em redor do tema a ser exposto. Ao colocar o ouvinte da pregação como coautor da prédica, surgem os questionamentos que necessitam de respostas mais profundas. Nesse caso, pode-se questionar o seguinte: “Se ouvintes somente se lembram e relatam fragmentos do sermão, por que deveriam pregadores trabalhar na apresentação do todo, unificando sermões?” (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 44). Segundo elas, mesmo que os resultados empíricos demonstrem que os membros se tornem o autor primordial da prédica, eles não se caracterizam como sendo autores principais do discurso, nesse sentido, eles mais apreciam e requerem que o pregador os desafie e interrompa seus próprios pensamentos fazendo-os pensar e refletir sobre situações que eles mesmos não teriam pensado (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 44).

Em segundo, o diálogo que se criou no âmbito do discurso não significou que eles concordassem com todos os argumentos e pensamentos presentes na prédica, ou seja, não havia total consenso entre o pregador e ouvinte. No entanto,

Nenhum dos ouvintes descreveu a infame decisão existencial de aceitação ou rejeição em relação à prédica. Pelo contrário, eles descreveram que, quando o pregador fala com integridade e do coração eles se engajarão no diálogo, independentemente se eles concordam ou não (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 44).

E por fim, a pesquisa concluiu que, para os ouvintes, o pregador não é nem um modelo a seguir ou imitar, nem um sujeito neutro que discursa sobre algo abstrato, universal ou coisificado. Segundo elas (GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 45), “o pregador parece funcionar como um ‘agente de interrupção’, que entra no interior do diálogo do ouvinte e o perturba”. O pregador torna-se um parceiro no diálogo que assume a função de interromper os pensamentos dos ouvintes e conduzi-los a outro patamar, o que pressupõe que locutor e ouvinte estão em uma relação recíproca com algo que é exterior a ambos, ou seja, o discurso que é enunciado. Desta forma, é criado um espaço intermediário no qual a prédica produz novos significados, sentidos e perspectivas, sendo, portanto, uma polifonia de vozes. A prédica não se restringe somente às vozes que advêm do contexto exegético ou hermenêutico, mas também pressupõem as diferentes vozes que advêm do contexto sócio-comunitário e do contexto ritual e litúrgico; assim, a prédica pode se tornar uma *viva vox evangelii*, isto é, a viva voz do Evangelho.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente artigo teve o intuito de aproximar algumas discussões oriundas do contexto teológico e da análise do discurso que envolvem uma das principais tarefas no âmbito eclesiológico. A prédica, enquanto enunciação e discurso, carece de maior aprofundamento em relação às bases que o compõem. A análise do discurso e as teorias do Círculo de Bakhtin apresentam interessantes ferramentas que podem auxiliar e desenvolver a prédica.

Enquanto discurso que busca sua base de articulação em um texto, a Bíblia, a prédica carece de entender o contexto no qual surge tal discurso para que possa transportá-lo para o contexto atual. As ferramentas metodológicas, como a exegese, a hermenêutica, a linguagem e a linguística, podem contribuir para o aperfeiçoamento desse discurso. No entanto, a própria prédica pode e deve ser analisada, como na pesquisa realizada por Gaarden e Lorensen. Nesta fica evidente que as várias vozes que se encontram no âmbito do discurso, isto é, se encontram num culto, necessitam tornar-se audíveis e que todos são autores, e não apenas espectadores. Ao se tornarem audíveis e incluírem o texto bíblico, o locutor e o ouvinte demonstram a polifonia presente em tal discurso.

O diálogo como forma da pregação aproxima as pessoas ao sentido do texto e da enunciação, desafiando os ouvintes a colocarem em suas próprias palavras o sentido do discurso. Essa interação dá sentido à expressão tão comumente usada no contexto religioso (a fé vem pelo ouvir) e também à pregação que é a viva voz do Evangelho.

## REFERÊNCIAS

- \_\_\_\_\_/VOLOCHINOV, V. *Marxismo e filosofia da linguagem* – 14. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010.
- ADAM, Júlio César. Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 160-175, 2013.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Editora Ática, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Problemas da poética em Dostoievsky*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- BRAKEMEIER, Gottfried. “Somente a Escritura” – Avaliação de um princípio protestante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 1, p. 37-45, 2004.
- FIGUEIREDO, Maria Flávia et al. Pregação religiosa: uma caracterização à luz da teoria dos gêneros. *Diálogos Pertinentes: Revista Científica de*

Letras, Franca, v. 5, n. 1, p. 129-153, 2009. Disponível em: <<http://publicacoes.unifran.br/index.php/dialogospertinentes/article/view/114>>. Acesso em 28 nov. 2016.

GAARDEN, Marianne; LORENSEN, Marlene Ringgaard. Listeners as Authors in Preaching: Empirical and Theoretical Perspectives. *Homiletic (Online)*, Nashville, v. 38, n. 1, p. 28-45, 2013. Disponível em: <<http://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/homiletic/article/view/3832>>. Acesso em: 27 nov. 2016.

GUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

IDEOLOGIA. In: DICIONÁRIO Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/ideologia>>. Acesso em: 26 nov. 2016.

KIRST, Nelson. *Rudimentos de homilética*. 6. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2012.

LUTERO, Martinho. Prefácio ao Antigo Testamento (1545). In: LUTERO, Martinho. *Martinho Lutero: obras selecionadas*. v. 8. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 2003.

MUELLER, Enio. *Teologia Cristã: em poucas palavras*. São Paulo: Editora Teológica; São Leopoldo: EST, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

RAMOS, Luiz Carlos. *A pregação na idade média: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

RICOUER, Paul. *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1978.

SCHNEIDER, Nélio. Exegese e pregação: relevância da exegese científica para a pregação. *Simpósio: revista teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos*, São Paulo, v. 9, n. 41, p. 69-88, 1998.

THE LUTHERAN WORLD FEDERATION; DEPARTMENT FOR THEOLOGY AND PUBLIC WITNESS (Ed.). *"In the beginning was the Word" (Jn 1:1): The Bible in the Life of the Lutheran Communion - A Study Document on Lutheran Hermeneutics*. Geneve: The Lutheran World Federation, 2016.

TODOROV, Tzvetan. Prefácio à edição francesa. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 7. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2012.



# SOBRE A LINGUAGEM RELIGIOSA DA TATUAGEM

*Paulo F. Dalla-Déa*

## 1. Tatuagem: do tabu à expressão de si

O artigo<sup>1</sup> retrata as diversas possibilidades de se ler a linguagem pictórica da tatuagem, especialmente religiosa, em um mundo que encarcerou a religião privada como única forma legítima de se manifestar. Ao ser inscrita na pele a tatuagem age como forma privada de manifestação pública, dá visibilidade a um evento que não pode deixar de ser visto, já que o vestir e o desvestir do corpo é uma forma legítima não só de sedução, mas também de manifestação do ser corporal como interior (religião) e como exterior (pele). Um sentimento religioso que – embora difuso – acaba se manifestando como bandeira de visibilidade pública e não conflituosa em uma sociedade em que a visibilidade religiosa é quase sempre polêmica e conflituosa.

Vista como marcação de uma pessoa como fora-da-lei, no início do século XX, a tatuagem evoluiu para a sua introdução na cultura pop do final do século XX. Segundo Perez (2006, p. 180):

A prática da tatuagem no Ocidente tem passado por distintos contextos sociais. Inicialmente, como arte “exótica”, foi introduzida pelos viajantes e pelos marinheiros do século XVIII que, seduzidos por esta arte corporal praticada por distintos povos aborígenes (especialmente os das ilhas do Pacífico), começaram a tatuar seus próprios corpos. Posteriormente, no século XIX e no início do século XX, setores marginais da sociedade, como presidiários, meretrizes e soldados, apropriaram-se da tatuagem. (...) No ano de 1967, tribos urbanas – roqueiros, motoqueiros, hippies e, de maneira mais radical, os punks e os skins – foram apropriando-se desse imaginário, adotando a tatuagem como uma marca corporal através da qual ostentavam publicamente sua vontade de romperem com as regras sociais e de situarem-se deliberadamente à margem da própria sociedade.

---

<sup>1</sup> Esse artigo foi originalmente publicado nos Anais da SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (SOTER), no ano de 2015, mas foi posteriormente revisado e aumentado, o que justifica a sua nova publicação.

A evolução dos métodos e novas formas de pensar o corpo fizeram com que a tatuagem fosse migrando, a partir da década de 1980, para uma forma mais popular. Essa passagem, de cultura *underground* para a sua valorização *cult*, foi um grande passo.

Vista como forma demoníaca de marcar o corpo pelos religiosos mais fundamentalistas e por muitos pentecostais (Cf. **Levítico 19.28**<sup>2</sup>), foi se ressignificando à medida que a sociedade não precisa mais de uma tutela religiosa para dizer o que se pode ou não fazer<sup>3</sup>. Mas, mesmo entre os religiosos, há, hoje, diferentes formas de ver sobre o tema, que continua controverso. Religiosos mais conservadores tendem a encarar a tatuagem como pecado, interpretando o livro de Levítico, já mencionado. Outros religiosos, de tendência menos conservadora e mais adaptados aos novos tempos, tendem a interpretar **Apocalipse 19.16**<sup>4</sup> como sendo uma permissão da possibilidade de fazer tatuagens sem incorrer em pecado. Também o Concílio de Niceia II (13 de outubro de 787) assim diz sobre o culto de imagens: “Porque a honra que se dá a uma imagem se dirige ao seu original, e o que adota culto a uma imagem, adora a pessoa que ela representa”<sup>5</sup>. (DENZINGER/HÜNERMANN, 1999, p. 282).

Se essa citação não dá por acabada a questão da interpretação teológico-religiosa<sup>6</sup> sobre a tatuagem, que continua controversa, ao menos abre uma possibilidade de uma leitura positiva do fenômeno,

---

<sup>2</sup> “Pelos mortos não ferireis a vossa carne, nem farei **marca** nenhuma sobre vós. Eu sou o Senhor.” **Marca** aqui é traduzido por **tatuagem** em algumas traduções.

<sup>3</sup> D. BONHOEFFER já teorizava essa emancipação da tutela religiosa em 1943, na Alemanha de Hitler.

<sup>4</sup> «(O cavaleiro fiel) tem no seu manto e na sua **coxa inscrito**: REI DOS REIS E SENHOR DOS SENHORES. ” Marcado na sua coxa, escrito nela: alguns dizem que o Cristo Vencedor tem uma tatuagem de identidade vitoriosa no seu corpo, o que contrariaria o preceito bíblico antigo de Levítico.

<sup>5</sup> «*Porque el honor de la imagen se dirige al original, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada.*» - texto original castelhano.

<sup>6</sup> O Concílio de Nicéia declarava isso para dizer que é legítimo usar imagens na cultura católica, já que havia toda uma querela sobre o uso ou a quebra de imagens. Fato que passou para a história do cristianismo como **iconoclastismo**. Diante dessa discussão, o Concílio então declarava que a imagem e o seu culto se conectavam com o ser espiritual a que se referia. Assim, uma imagem de um anjo dá culto a um anjo e uma imagem de um demônio daria culto a um demônio. Interpretado assim, uma tatuagem que não fosse abertamente contra a religião poderia ser justificável, se exprimisse um desejo religioso latente e expresso num desenho na pele.

sem fechar definitivamente a questão<sup>7</sup>. Mesmo o mundo religioso não é feito de um bloco único e contínuo, mas está sujeito a contradições em interpretações sobre seus problemas.

Saindo da questão propriamente religiosa, no final do século XX e início do século XXI, a tatuagem acabou caindo no gosto popular dos jovens numa cultura icônica, que usa mais as imagens do que as palavras para comunicar.

O que pode ter começado como inspiração religiosa e ritual de inúmeros povos da humanidade nos mais diversos tempos, passando a ser considerada demoníaca pela cultura cristã e *underground* no mundo das prisões, atualmente expressa-se como forma religiosa não institucionalizada e permitida por uma sociedade que se percebe secular. Um salto desse só poderia existir no interior de uma cultura que valoriza a identidade pessoal do grupo ou tribo com uma cultura icônica surgida a partir da comunicação informacional em rede. Identidade pessoal e imagem não se contradizem, mas se somam e se reforçam.

Na atual sociedade do espetáculo (DEBORD, 2003), a imagem vale mais do que a sua fonte, a cópia mais do que o original, porque pode ser reproduzida à exaustão, num espetáculo. “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação.” (DEBORD, 2003, p. 8).

A cultura informacional atual cultua a imagem como dado, como informação e como espetáculo de si mesma. O corpo, introduzido nessa lógica de produção e reprodução espetacular, passa a ser valorizado pelo que expressa e representa, pela silhueta que mostra e pelo simbólico que traz à tona. A imagem inscrita sobre a pele se torna uma

---

<sup>7</sup> Um texto que geralmente fecha as questões colocadas, pelo caráter de voz oficial que assume, é o CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, mas nem ele tem uma resposta pronta e acabada sobre o tema. Nos números **2288** a **2291**, quando fala do respeito ao corpo e à saúde, comentando o quinto mandamento NÃO MATARÁS, não se refere especificamente com relação à tatuagem, nem religiosa nem profana, elencando apenas os seguintes temas: cuidado com a saúde, culto ao corpo, evitar toda espécie de remédios e drogas que façam mal, a produção e o tráfico de drogas. Embora o n.º **2297** diga que “*Fora das indicações médicas de ordem estritamente terapêutica, as amputações, mutilações ou esterilizações diretamente voluntárias de pessoas inocentes são contrárias à Lei moral*”, o texto parece se referir às esterilizações, mutilações, amputações de órgãos humanos que diminuem a saúde do corpo humano. O texto não parece se referir nem indiretamente à tatuagem. Se o texto do CATECISMO não condena, também não incentiva a prática.

epifania do que se quer mostrar: uma máscara do desejo de representação que se quer imprimir na mente de quem vê: é um *fetich* de si mesmo. Uma epifania do *self*, uma forma de se realizar o desejo na imagem que se projeta sobre a visão e a mente do outro. A tatuagem é um *signo*, um sinal que se quer expressar o próprio ser ou uma mensagem ao outro. Como tal, pode ser decodificada de muitas formas, como nos ensinam Bakhtin/Volochínov (2006, p. 29):

Os signos também são objetos naturais, específicos, e, como vimos: todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico.

A pele inscrita se insere na categoria não mais da biologia, porque cumpre uma função de tela de projeção do interior ao exterior, podendo ser ideologizada ou não, estando sujeita às regras semióticas e às suas interpretações. Segundo Costa (2011, p. 3):

Além do significado para si mesmo, a pessoa deve ter consciência de que a tatuagem fará parte de seu corpo para sempre e tem pelo menos três significados: o “normal”, o “de cadeia” e o que significa para psicólogos das empresas aquele desenho no corpo do interessado em ser contratado. Assim, todo o cuidado é pouco.

A pele não é mais apenas a pele do corpo, mas passa a inserir uma mensagem a ser interpretada por quem vê. Expressão de dor, de alegria, de frustração, de sensualidade, de alegria, de bons momentos ou de amor, ela também expressa o sentimento religioso. E uma vez feito um desenho na pele, as interpretações que toma são independentes do significado de quem fez. Como toda interpretação semiótica, a leitura feita pelo leitor pode coincidir ou não com a do autor ou simplesmente ultrapassá-la. Assim, a religião está marcada na pele como forma de manifestação de um sentimento religioso difuso do

dono do corpo. Sentimento que não precisa estar vinculado a uma igreja ou comunidade de fé, mas que lhe cria um vínculo com o seu grupo de iguais:

O mesmo sinal que é experimentado por um como um enfeite corporal, para outro acompanha uma experiência "espiritual" que marca a sua vida. (...) Se para os mais velhos a tatuagem é um gesto meditado, ela dá aos mais novos um intenso sentimento de existir, favorecendo o reconhecimento pelo grupo de pares.<sup>8</sup> (LE BRETON, 2010, p. 832).

## 2. A tatuagem como expressão religiosa

Imagens de Jesus, de Maria<sup>9</sup>, dos santos ou de Buda, textos dos salmos (ou da Torá, do Korão ou dos *Upanishads*), medalhas de São Bento, figuras mais tradicionais ou mais modernas de anjos (e demônios), nomes e textos em hebraico ou em latim. Segundo COSTA (2011, p. 2):

Carregados de significado, os desenhos podem representar desde escolhas religiosas até fatos marcantes na vida de uma pessoa, ou simbolizar seu lado psicológico e suas atitudes, afinal ninguém colocaria em seu corpo algo definitivo que não tivesse algo a ver com seu gosto ou maneira de ser.

Tudo pode ser tatuado em uma pele a fim de expressar um sentimento religioso, que pode ser de gratidão, de dependência ou mesmo expressão de uma moda, estando sujeita à lógica de suas variações. Berger (1973, p. 65) diria que:

---

<sup>8</sup> *Le même signe est vécu par l'un comme un embellissement corporel, pour un autre il accompagne une expérience « spirituelle » qui bouleverse sa vie. (...) Si pour les aînés le tatouage est un gest plus médité, il procure aux plus jeunes un sentiment intense d'exister em favorisant leur reconnaissance par le groupe de pairs.*

<sup>9</sup> Conversando informalmente com tatuadores no interior de São Paulo, descobri que o que mais se inscreve em uma pele tem sido a imagem da Virgem Maria, sob diversas expressões. Jesus vindo em segundo lugar. O fato, que precisa ser mais bem investigado, pode expressar quanto a figura de Maria, mãe de Jesus, é **popular** entre os católicos. E pode expressar também formas de canalização de dependência com a **figura materna**, prefigurada na figura de Maria. Sob um ponto de vista estritamente pessoal, arriscaria dizer que tatuar a figura de Maria na própria pele acaba numa **reivindicação implícita** (por parte do tatuado) de ser Jesus ou, de alguma forma, se equiparar a ele, mesmo que seja na forma de um **super-herói**.

O indivíduo moderno existe numa plausibilidade de mundos migrando de um lado a outro, entre estruturas de plausibilidade rivais e muitas vezes contraditórias, cada uma sendo enfraquecida pelo simples fato de sua coexistência involuntária com outras estruturas de plausibilidade. (...) É muito, muito difícil estar cognitivamente entre *nous* na sociedade moderna, especialmente na área da religião. É este simples fato sociológico, e não alguma mágica inexorável de uma visão “científica” do mundo, que está na base da crise religiosa da plausibilidade.

Referendando a citação acima, D. Hervieu-Léger (2008, p. 89-90) afirma: “Essa “religiosidade peregrina” individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo em que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar”.

Essa nova expressão de espiritualidade (no dizer de Berger, “*um rumor de anjos*”) não se caracteriza por uma adesão a um grupo religioso (crença). Expressão de uma fé difusa pode expressar um desejo e uma face religiosa sem mesmo estar ligada a uma crença particular, haja vista o número cada vez maior dos “sem religião” nas declarações do Censo do IBGE. Não quer dizer que haja um aumento do “ateísmo<sup>10</sup>”, já que o próprio ateísmo é uma crença particular, um grupo militante determinado contra a religião e suas manifestações “obscuras”. No grupo dos “sem religião”, o que se observa é um número grande de pessoas decepcionadas com a crença de sua fé (= igreja ou comunidade religiosa), que dizem poder ser religiosas sem igrejas definidas. Desse modo, não abandonaram sua religião, apenas abandonaram suas igrejas por falta de plausibilidade ou de coerência<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Ver o inspirador texto de FERNANDES, Silvia Regina Alves. Sem religião: a identidade pela falta? In: FERNANDES, S. R. A. (org.) **Mudança de religião no Brasil**, p. 107 – 118.

<sup>11</sup> Não quero aprofundar essa polêmica, mas pela interpretação que faço do fenômeno, o que temos aqui não é um ateísmo, mas uma espécie de “**depressão de fervor religioso**” fruto de uma crise de falta de sintonia entre o discurso religioso e a prática das pessoas que congregam num grupo religioso, especialmente das suas lideranças. A religião não entusiasma mais, por isso deixa de congregar as pessoas, que deixam de ir aos seus cultos e espetáculos (e deixam de contribuir pessoal e financeiramente). O que temos é um aumento da passividade e o aumento da atitude de “crítica metódica” cartesiana em relação às interpretações do Evangelho. O núcleo duro da religião não parece ser abalado, mas a sua conectividade com o real e com o social.

Caracterizada por um *patchwork*<sup>12</sup> da fé, a pós-modernidade<sup>13</sup> se encarna no grupo dos “sem religião”. Ironicamente, o grupo que mais tem crescido na população brasileira nas últimas décadas.

### 3. Tatuagem: uma forma de ser religioso?

Inscrições sob a pele são tradicionalmente, em muitas culturas, ritos de passagem. O tatuado (ou sua comunidade) expressa que algo morreu e iniciou uma nova vida. Vida e morte são temas absolutamente humanos e ligados à religião, sob quaisquer formas. O renascimento da tatuagem como forma *cool* de ser está ligado a uma cultura da imagem contemporânea e a um renascimento da manifestação religiosa, fenômenos que, para nós, estão absolutamente ligados.

Van Gennep (2013), quando fala dos ritos de passagem, mostra que eles são normalmente formas de marcar a saída da puberdade e ingressar no universo adulto de um grupo cultural:

A distinção entre puberdade física e puberdade social é ainda mais nitidamente observada em certas cerimônias dos Toda. (2013, p. 75).  
(...) No fundo, os semicivilizados (sic!) não procuraram muito longe, mas fizeram cortes em órgãos que, como o nariz e as orelhas, atraem o olhar porque fazem saliência e podem, em consequência de sua constituição histológica, sofrer todos os tipos de tratamento sem causar dano nem à vida nem à atividade do indivíduo. (...) As mutilações são um meio de diferenciação definitiva. Outras há como o uso de vestuário especial ou de uma máscara, ou ainda as pinturas corporais (sobretudo com minerais coloridos) que marcam uma diferenciação temporária. São essas que vem desempenhar considerável papel nos ritos de passagem porque se repetem a cada mudança na vida do indivíduo. (2013, p. 76-77).

Se considerarmos um rito de passagem, a pessoa que faz uma tatuagem em sua pele estará querendo fazer um batismo? Seria então uma forma de se iniciar em um grupo? Mas que grupo? Se considerarmos a posição privilegiada de um antropólogo, há muito ligado à juventude

---

<sup>12</sup> Não se pode esquecer que a atitude de *patchwork* não deixa que a vida seja interferida pela fé. Assim, as normas morais não são regidas por uma moral extrínseca, ditada pelos dirigentes do grupo, mas por uma moral intrínseca – coerente ou não – ditada pela própria autonomia/dependência moral.

<sup>13</sup> Não vou fazer aqui a discussão entre pós-modernidade, ultramodernidade, modernidade tardia. Tomo o termo aqui com o significado de **contemporâneo**.

contemporânea, como Le Breton (2009), vamos suspeitar que a tatuagem é a **ritualização de si mesmo**, um rito de passagem para a vida adulta a partir do sentido que brota internamente ao indivíduo:

A juventude é um tempo de espera, um período de tateio propício à experimentação de papéis, à exploração do ambiente, à pesquisa dos limites entre si mesmo e os outros, entre si mesmo e o mundo; é uma busca íntima de sentido e de valores. (...). Por ocasião da adolescência, realiza-se a simbolização do ato de existir e o ingresso ativo, como parceiro com todos os direitos, em uma sociedade em que é possível experimentar em si mesmo o gosto de viver. (LE BRETON, 2009, p. 32-33).

Se seguirmos a pista de Le Breton, teremos que dizer que o símbolo tatuado brota da “necessidade interior” (mesmo que esteja alicerçada também na moda em vigor). Assim, as tatuagens religiosas seriam um **rito de passagem de dentro para fora**: um desejo interno realizado para se integrar ou ligar a um grupo exterior de sentido vital. Uma forma de expressar o *self*.

Conversando informalmente com um padre salesiano<sup>14</sup>, ele me disse que já foi solicitado que benzesse uma tatuagem. E que ele o fez como qualquer imagem, já que era uma imagem religiosa. *Como a bênção é uma forma de validação grupal*, além de ter outros significados, poderemos dizer que o indivíduo queria uma validação da sua igreja de um desejo interior expressado pela tatuagem. Um desejo interior que precisa ser validado exteriormente pelo grupo religioso. Será que alguém da família ou dos amigos da igreja condenasse a feitura de uma tatuagem e para isso seria preciso dizer que ela foi abençoada (= validada pelo sacerdote do grupo)?<sup>15</sup> Claro que essas são

---

<sup>14</sup> Padre Luís Alves de Lima, salesiano e grande teórico da catequese do Brasil. Doutor pela Universidade Salesiana de Roma.

<sup>15</sup> O episódio lembra Jesus mandando que o grupo de leprosos (= gente com problemas/marcas na pele), que eram excluídos da sociedade de seu tempo, fossem se apresentar aos sacerdotes para ter a cura validada (Cf. Lucas 17. 12-19). Claro que, nesse episódio, Jesus propõe a **ida com uma proposta de caminhada de fé**: ir aos sacerdotes ANTES mesmo de ser curado para que a cura se dê no caminho (o que ocorreu, segundo o relato) exige uma fé num Deus salvador e uma aposta vital nele. Mesmo assim o episódio não deixa de ser uma forma de validação cultural da cura: o que poria fim ao estado de exclusão deles e lhe daria o direito de cidadania numa sociedade teocrática como a judaica da época de Jesus.

conjecturas que deveriam ser mais bem investigadas e aqui foram colocadas apenas como exemplificação do argumento principal.

Concordamos com o raciocínio de Le Breton, segundo o qual a tatuagem é um rito exterior mais brando (*soft*) do que ritos de *ordália* (mais brutais), que põem em risco a vida ou a integridade física de jovens com maiores dificuldades interiores de fabricar o próprio sentido da existência. Como fabricação do próprio conteúdo, a tatuagem toca no tema da **autonomia identitária**. Ela confere, mediante uma interpretação própria do símbolo religioso, uma possibilidade de significação individual do símbolo que funciona ao mesmo tempo como **síntese pessoal** e como **possibilidade de sentido interior**. Algo que se poderia chamar de expressão do núcleo duro da religião pessoal de quem coloca uma tatuagem religiosa em sua pele. O corpo é dele, o significado é dele, embora o símbolo usado seja anterior à tatuagem e o significado coletivo para quem vê possa ser diferente do que o dono da pele lhe confere.

O signo na pele reflete o interior do significado religioso da tatuagem e lhe refrata (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2006) o que o indivíduo conseguiu sintetizar do que recebeu, quase um *feedback* da catequese recebida, direta ou indiretamente, daquele grupo religioso. Embora não precise manifestar uma adesão ao grupo, a tatuagem expressa uma forma de devolução interpretativa do que se absorveu como hermenêutica pessoal. Uma análise psicológica e antropológica da tatuagem cabe na possibilidade de visão desse fenômeno, embora seja muito além desse texto.

#### 4. O espaço estético e a presença de Deus

Bento XVI e Lúcia Pedrosa de Pádua nos lembram de que entre os *espaços em que Deus se manifesta a uma pessoa* está o espaço da beleza. A *Catequese da Beleza* de Bento XVI ficou famosa, inclusive nos meios católicos. Lá, Bento XVI (2011) aponta algumas formas de beleza estética que nos levam até Deus: as catedrais góticas e as igrejas românicas; as músicas clássicas (J. S. Bach) e a música sacra; quadros e afrescos; a natureza. Bento XVI aponta para obras antigas e já consagradas. Aqui se manifesta o seu senso clássico e europeu: a busca da beleza em obras consagradas é a via mais fácil de fazer. Mas ele tem razão ao afirmar:

*A visita aos lugares de arte, portanto, não seja somente ocasião de enriquecimento cultural – embora também isso – mas, sobretudo, possa tornar-se um momento de graça, de estímulo para reforçar o nosso vínculo e o nosso diálogo com o Senhor, para parar e contemplar – na transição da simples realidade exterior à realidade mais profunda que expressa – o raio da beleza que nos atinge, que quase nos "fere" no íntimo e nos convida a subir a Deus. (BENTO XVI, 2011, p. 2, destaques do autor).*

De Pádua (2013), seguindo uma via mais mística, aponta outras possibilidades da manifestação da transcendência de Deus. E chegando ao espaço da beleza, aponta ainda para o campo científico, incluído como espaço de beleza. E para o âmbito ético, que faz que a fé resplandeça em boas obras.

Se for verdade que a obra de arte expressa mais do que se pode pensar num primeiro momento – ou como diria Bakhtin, um signo reflete e refrata e não se acaba na intenção de quem o criou, mas se refaz em relação com a interpretação/leitura do leitor – o desafio aqui é pensar não nas obras clássicas e já consagradas, mas nas manifestações contemporâneas das obras de arte. Aqui se inscreve o esforço em pensar a tatuagem como forma de manifestação de um artista ou de manifestação de uma pessoa que quer que o seu corpo esteja marcado e inscrito com um desenho que expresse algo de religioso.

Como Pádua, podemos falar aqui de *espaços de Deus*. Eu diria **novos espaços de Deus**. Espaços de expressão artística, mas também espaços de *desejos de Deus*. Se for verdade que a sociedade atual desinstitucionalizou a religião, será também verdade que *a arte pop* da tatuagem é um novo espaço para os artistas e para os que sentem falta de Deus no espaço público. Ou para os que querem expressar os seus sentimentos religiosos em um espaço público e privado ao mesmo tempo, como é o corpo. Por ele, nossas relações e inter-relações humanas acontecem, sendo ao mesmo tempo um espaço privado e público. Um espaço público que não pode ser regulado pelas leis até agora inventadas. Se na Europa, e em outros países, se pode proibir de se levar um crucifixo ou uma burca em público, não se pode proibir de se fazer uma tatuagem, já que o corpo é espaço privado, embora também proporcione inter-relações públicas.

Assim, as tatuagens religiosas podem indicar uma forma de expressar surda de um desejo da criatura pelo seu criador. Uma forma de expressão e manifestação que ainda não tem um canal mais próprio

e politizado, mas um canal que expressa um desejo das novas gerações, de gerações que se manifestam em uma sociedade do espetáculo com formas imagéticas de se expressar. Mais do que com palavras, a comunicação tem sido feita por imagens que expressam conceitos. Nesse círculo hermenêutico parece repousar a linguagem da tatuagem como expressão e manifestação de um sentimento religioso que parece brotar de dentro do humano e se fixar em sua pele. Um verdadeiro espaço de manifestação de um Deus que quer se revelar e se sentir próximo do humano. De um humano que, mesmo inconscientemente, parece exclamar como Agostinho:

Tarde te amei, Beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Eis que estavas dentro de mim, e eu lá fora, a te procurar! Eu, disforme, me atirava à beleza das formas que criaste. Estavas comigo, e eu não estava em ti. Retinham-me longe de ti aquilo que nem existiria se não existisse em ti. Tu me chamaste, gritaste por mim, e venceste minha surdez. Brilhaste, e teu esplendor afugentou minha cegueira. Exalaste teu perfume, respirei-o, e suspiro por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tocaste-me, e o desejo de tua paz me inflama. (AGOSTINHO, 1999, p. 285).

As tatuagens religiosas na pele de tantos homens e mulheres de hoje manifestam inconscientemente o *desejo de Deus* e, ao mesmo tempo, um sentimento de religiosidade que brota de dentro para fora. A pele se torna um *solo sagrado*, lugar inesperado de manifestação de Deus numa sociedade de tantas opressões, como a sarça para Moisés, *lugar da surpresa do profeta e da experimentação de um sagrado que surpreende*. (cf. Êxodo 3).

## 5. Tatuagem como bandeira a ser levantada?

Quando se fala de secularismo, posso pensar em três formas básicas:

- **Secularismo pelo excesso** (normas, discursos, condenações morais etc.), que supõe certa forma de legitimação da religião;
- **Secularismo pela negação** da plausibilidade exterior da religião, que supõe que a religião deveria ser destruída (falência de fora para dentro pela proibição ou pelo ataque à religião) ou finalizada (falência de dentro para fora, pelo abandono dos fiéis);

- **Secularismo pela carência** de coerência do discurso e da prática religiosa dos líderes dos grupos religiosos em geral. Discurso pacifista e decretação de guerras religiosas de todos os tipos estão nesse rol.

O primeiro tipo foi apoiado pelo Vaticano II quando fala da autonomia das realidades terrestres e da positividade do termo “mundo”, não mais encarado como entidade religiosa anti-Deus, mas como sociedade de humanos que tem graça e pecado misturados nela. Mas esse tipo de secularismo a religião continua com a sua plausibilidade social, embora com uma margem de ação diminuída em relação ao passado. Quando o Vaticano II diminuiu os ritos e simplificou as fórmulas, traduzindo para a língua vernácula, estava apoiando esse tipo de secularismo. O que se chamava de *aggiornamento* da Igreja era, de fato, um desvestir-se, um simplificar-se, um valorizar ações que antes eram vistas como heresias, como contra a religião e contra Deus. Mas a plausibilidade da religião e de seus representantes nunca foi tocada, continuava a mesma, embora com uma lógica que queria ser menos afinada como a filosofia e com a política do que com o Evangelho de Jesus.

O segundo tipo é o secularismo pregado por certas correntes da filosofia (e do ateísmo) que combate a religião pelos seus excessos do passado e pelo ataque no presente. É a postura de quem se tornou combatente contra todo tipo de pensamento religioso, inofensivo ou combativo. Deus não existe, isso deveria ser evidente, deverá ser demonstrado e todo tipo de embaixada do divino na terra (religiões) é sempre um desserviço a toda a humanidade. Embora ainda vivo em vários bastiões, esse é um tipo de secularismo militante que se manifesta em ser tão religioso em seu fervor quanto os discursos e representantes religiosos que combate. Recentemente, gerou até uma postura tão militante que agora se tornou missionário: faz propagandas em ônibus (Londres) e em *outdoors* (Porto Alegre).

O terceiro tipo, que foi bem teorizado e descrito por Hervieu-Léger, é o secularismo que gera o peregrino religioso que não mais caminha de um lugar a outro em busca de um solo sagrado, mas aquele que peregrina de um grupo religioso a outro buscando a coerência interior dos discursos e dos líderes que se enquadre na sua visão de coerência religiosa.

Os dois tipos de secularismo anteriores descritos ainda existem, mas tem lá seus nichos. O primeiro é combatido internamente pela corrente tradicionalista que crê que não se deve desvestir a religião dos seus excessos, mas devem-se conservar tudo como está, mesmo que

sejam tradições que não remontem às mais antigas tradições e que acabem gerando fundamentalismos dos mais diversos. Nesse caso, temos aqui tanto cristãos, como judeus, como hindus, como muçulmanos combatendo esse tipo de secularismo.

No segundo tipo, temos uma guerra entre ateus e religiosos de todos os credos e cores, gerando morte e destruição por todo lado, especialmente da lógica mais simples: combater a guerra não se faz com terror, mas com gestos de inclusão, fraternidade e perdão, que geram novas relações que irão frutificar em paz, interna e externa.

O terceiro tipo, o do peregrino religioso, parece repousar na força da coerência interna que os grupos religiosos não estão conseguindo passar para seus membros, por mais catequese e formação de seus membros que isso tenha custado. O que leva o peregrino a sair de seu espaço todo dia e caminhar até o local sagrado é a esperança de que uma hora a caminhada irá acabar e que o solo sagrado irá estar aos seus pés. Se atualmente as pessoas caminham de grupo religioso para grupo religioso, o que está em jogo não é a plausibilidade da religião (nunca negada), mas a plausibilidade de coerência interna e externa dos discursos e da vida dos grupos religiosos. Por isso, socialmente, o fenômeno aparece na pós-modernidade (modernidade tardia, como queiram) como trânsito religioso.

A religião não é negada em si, mas se está procurando qual grupo é melhor de se viver. Hoje não basta ter nascido nesse ou naquele grupo e ter sido configurado vitalmente por tradições essas ou aquelas. A religião que se procura como solo sagrado a se pisar é um espaço de plausibilidade interior. E isso, segundo as tradições cristãs, só será possível de ser achar quando a Nova Jerusalém descer do céu, no final dos tempos (cf. Apocalipse 21).

Todo peregrino sonha com chegar ao final de sua peregrinação, com chegar ao solo sagrado tanto esperado e almejado. No caso do atual peregrino religioso, sonhar achar um grupo perfeitamente coerente de discurso e de vida não é uma coisa fácil e beira ao esforço sobre-humano e suicida dos índios Guaranis procurando a Terra sem Males. Um mito em que eles preferiam morrer a admitir o final da caminhada. Os Guaranis morriam sonhando e andando em busca dessa terra prometida.

Mesmo procurando um grupo religioso para chamar de seu, os atuais humanos do século XXI não rejeitam a religião como espaço de

plausibilidade social, embora critiquem os seus excessos e admitam que se possa trocar de grupo religioso, pois se Deus é absoluto, as religiões são muito relativas. Isso dá a todos um sentimento de que as relações religiosas (assim como todas as outras) são líquidas (BAUMAN) e estão aí para se adaptar aos recipientes em que são colocadas.

Por isso, mesmo em um ambiente secularizado como o das sociedades atuais, há a possibilidade de se levantar a bandeira do religioso, mesmo de forma particular e individual. O sentimento e a percepção de muitos de que existe uma religião indiferenciada e amorfa (que não gera prática e ligação concreta com um grupo religioso, em forma de adesão) são verdadeiros. A religião não perdeu a sua plausibilidade, apenas perdeu espaço institucional na atual sociedade.

Autores antigos diziam que o homem é um animal religioso e possivelmente têm razão. A tatuagem religiosa parece ser uma forma de plausibilidade interior projetando ao exterior. Seria ela uma forma de transgredir o discurso antirreligioso de muitos ou de transgredir o próprio discurso religioso que dizia para não fazer tatuagens no corpo porque eram formas satânicas de ser? Não parece que uma tatuagem de Jesus Cristo, de Nossa Senhora (em suas diversas formas) ou mesmo de Gandhi ou Buda sejam formas de se cultuar o demônio, embora essas formas satânicas também existam em pessoas que fazem as suas tatuagens.

Tatuar o demônio parece ser tão religioso como tatuar Jesus crucificado na pele, embora tenha significados diferentes. Seriam transgressão ou não? Transgressão a quem e por quê? Uma tatuagem parece mais uma bandeira empunhada a favor da religião do que do discurso secularista que tenta abolir e proibir toda religião na sociedade do século XXI. O mesmo fenômeno que gera a tatuagem religiosa também gera o discurso religioso na música e na poesia, nos blogs e nas críticas dos homossexuais à homofobia dos discursos religiosos.

A religião não foi descartada com a evolução e o aprofundamento da ciência, mas parece conviver bem com ela. Podem-se encontrar crucifixos e ícones religiosos até em estações espaciais habitadas por astronautas. E o tema religioso não é estranho a bilheterias de sucesso no cinema comercial (*Harry Potter*, *Percy Jackson*, *A Paixão de Cristo*, *Anjos e Demônios*, *Noé*, *Thor* e muitos mais) e em séries televisivas (*Sobrenatural*, *Grimm*). Há ainda muitos roteiros literários e de cinema que têm a discussão sobre a religião embutida em muitos aspectos. E há tantas capas de revistas que vendem o fenômeno religioso, tanto de

forma positiva como de forma negativa. Esses são só alguns exemplos de uma religiosidade diária que não escapa da vida de ninguém.

A existência de uma atitude religiosa difusa nesse século, embora os teóricos do século XIX e XX cressem que a religião iria ser abolida com a ciência<sup>16</sup>, parece dizer que o que se critica hoje não é a religião em si (ou mesmo a existência de Deus), mas os grupos religiosos que têm discursos incompatíveis com as suas crenças e práticas. O fenômeno do trânsito religioso, apurado no Brasil e em outras partes do globo terrestre, parece não só ser parte de uma globalização geral, mas ser coerente com a incoerência de muitos grupos religiosos. Buscando uma lógica interna forte e fiel a si mesmo, o peregrino religioso descrito por Hervieu-Léger parece ser um ser dotado não só de conformidade com a própria tradição religiosa, mas carente de exercer o seu próprio livre arbítrio e a sua autonomia religiosa.

## 6. Ideias à flor da pele

Numa sociedade que se manifesta mais com ícones do que com palavras e discursos, as tatuagens religiosas são formas poderosas de expressão. Se na sociedade ocidental do século XXI qualquer um tem possibilidade de construir – das mais diversas formas – o próprio corpo como auto escultura, o desenho na pele não só manifesta uma forma de expressão (como histórias em quadrinhos – HQ), mas se torna uma forma de autoexpressão religiosa, em forma de **ausência** (desejo) ou de **presença** (bandeira a ser hasteada). Como forma de ausência, torna-se uma manifestação de enfrentamento de uma sociedade que quer ser oficialmente não religiosa. Como forma de presença, manifesta-se como bandeira hasteada, mostrando que o sentimento religioso (mesmo que vago) é um valor importante para a pessoa que se fez marcar na pele.

Também a tatuagem religiosa é uma forma de transgredir não só a religião oficial, mas também a sociedade secular, manifestando-se como **moda religiosa**, fator de consumo efêmero, mas também de

---

<sup>16</sup> Os chamados **mestres da suspeita** do século XIX (Feuerbach, Marx-Engels, Nietzsche e Freud) parecem que tinham uma atitude filosófica de crença na destruição da religião tão forte quanto os religiosos mais fundamentalistas de hoje. Ou pelo menos escreveram coisas que deram a possibilidade de seus seguidores terem essa leitura. Como diria o próprio Marx, nem ele seria tão marxista como os seus seguidores.

permanência tanto histórica como sentimental. E, sobretudo, espiritual. Um espiritual que ainda não chega a ser especificamente cristão, mas que aponta um campo fértil para uma atitude de fé mais profunda e enraizada no Evangelho.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de J. O. Santos e A. A. de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção *Os Pensadores*).
- BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. *A cegueira moral: perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Trad. Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BENTO XVI. Deus, arte e beleza, quarta-feira, 31 de agosto de 2011. In: <http://noticias.cancaonova.com/catequese-de-bento-xvi-deus-arte-e-beleza/>, 25 de abril de 2015.
- BERGER, P. L. *Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Trad. Waldemar Boff. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973. Coleção Antropologia 4. 128 p.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. em língua portuguesa baseada na nova edição francesa, inteiramente revista e aumentada (Éditions du Cerf, Paris, 1973), São Paulo: Paulinas, 1982.
- BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas da prisão*. Trad. Hélio Schneider. São Leopoldo – RS: Sinodal/EST, 2003.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição típica vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.
- COSTA, L. A. G. *Tatuagens de A a Z: tudo o que você sempre quis saber sobre tatuagens e seus significados*. Curitiba: A. D. Santos Editora, 2011.
- DE PADUA, L. P. Espaços de Deus: pistas teológicas para a busca e o encontro de Deus na sociedade plural, p. 21 – 46. In: DE OLIVEIRA, P. R.; DE MORI, G. (orgs.) *Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- DEBORD, G. (1931-1994) *A sociedade do espetáculo*. Tradução em português: [www.terravista.pt/IlhadoMel/1540](http://www.terravista.pt/IlhadoMel/1540) e paráfrase em português do Brasil: Railton Sousa Guedes e Coletivo Periferia [www.geocities.com/projetoperiferia](http://www.geocities.com/projetoperiferia), 2003. Acesso em 06 fevereiro de 2015.

DENZINGER, H. & HÜNERMANN, P. *El magistério de la iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.

FERNANDES, S. R. A. (org.) *Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*. Rio de Janeiro: CNBB/Palavra e Prece, s.d. (Coleção CERIS)

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

IRWIN, W.; BASSHAM, G. (orgs.) *A versão definitiva de Harry Potter e a filosofia: Hogward para os trouxas*. Trad. G. L. Libralan. São Paulo: Madras, 2011.

LE BRETON. *Antropologia do corpo e modernidade*. Trad. Fábio dos S. C. Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

LE BRETON, D.; MARCELLI, D. *Dictionnaire de l'adolescence et de la jeunesse*. Paris: Quadrigue/PUF, 2010.

PEREZ, Andrea Lissett. *A identidade à flor da pele: etnografia da prática da tatuagem na contemporaneidade*. Maná, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 179-206, Abr. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132006000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 25 nov. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100007>.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Antropológica).



# HIEROFANIA DISCURSIVA: A OBJETIFICAÇÃO DO SAGRADO<sup>1</sup>

*Elias Coelho da Silva*

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo tem na incompletude composicional seu calcanhar de Aquiles, porém é exatamente nesse ponto onde se esconde sua vantagem substancial. Este paradoxo é revelador do caminho que traçamos aqui sobre a temática que, por ora, abordamos.

O termo hierofania é familiar para aqueles que já tiveram algum aprofundamento em Ciências das Religiões ou História das Religiões, mas, no âmbito dos estudos do discurso, ele sequer foi citado como categoria analítica. Não é de se causar estranheza. Dois motivos justificam o fato: primeiro, porque é um termo cunhado por Mircea Eliade (2010), historiador das religiões, portanto, um termo que nasce fora da Linguística; e, segundo, porque, especialmente na linguística brasileira, o interesse pelo estudo do discurso religioso se mostrou muito incipiente por muito tempo, sendo seu apogeu na década de 1980 com os estudos de Eni Orlandi.

Recentemente, durante uma pesquisa do GPLEI<sup>2</sup> sobre a natureza da autoria na pregação religiosa neopentecostal, constatamos que algo de peculiar surgia em nossos dados. Algumas construções discursivas eram muito similares àquelas que Bakhtin descrevia em seus estudos sobre a dialogia no discurso estético; no entanto, em nosso *corpus*, havia peculiaridades comuns apenas ao universo religioso. Algo de novo se revelava aos nossos olhos. Este capítulo é, antes de qualquer coisa, uma tentativa de explicar estas construções, que revelam uma categoria peculiar que comporta estratégias discursivas comuns ao discurso religioso, que convenciamos chamar de *hierofania discursiva*. As leituras que se desdobram nas próximas páginas têm como objetivo

---

<sup>1</sup> Parte deste capítulo foi retirada da dissertação de mestrado originalmente intitulada *Autoria na pregação religiosa neopentecostal*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFPB.

<sup>2</sup> Grupo de Pesquisa em Linguagem, Enunciação e Interação (GPLEI).

descrever e explicar esse fenômeno. No percurso, o leitor encontrará duas pontes que o levarão a encontrar-se com o nosso objeto.

A primeira diz respeito à concepção bakhtiniana sobre os acontecimentos do mundo que são capturados por meio do discurso: *a objetificação do mundo*. Nesse momento, será necessário entrarmos na seara do discurso estético, uma vez que provavelmente é por meio dele que melhor se explique o processo de *objetificação*, sem deixar de enfatizar a natureza do discurso religioso, o lugar onde repousa nosso objeto de análise.

Depois de reconhecer o caminho em que está trilhando, o leitor será apresentado ao conceito de *hierofania*, na forma como o desenvolveu Mircea Eliade (2010). A essa altura, já teremos acordado que é possível a construção de uma hierofania discursiva. A análise de nossos dados buscou revelar também que, mais que um fenômeno relativo ao discurso religioso, tal estratégia funciona na pregação religiosa como um indício de autoria.

## **1. O discurso como forma de objetificação do mundo**

É lugar comum nos estudos da linguagem a ideia de que falamos sempre de um lugar social: professor, jurista, cientista etc. Para Bakhtin (2011), isso leva o homem a sempre buscar criar sentidos para aquilo que diz a partir do campo de atividade humana do qual fala. Assim, é necessário compreender que cada atividade discursiva está eivada de valores e princípios que norteiam a compreensão de um discurso produzido a partir do lugar ocupado por seu autor. Partindo desse viés, compreendemos que cada discurso é uma refração da realidade, permeada por valores de diferentes campos de atividade humana. Bakhtin (2011) chamará este fato de acontecimento.

Cada acontecimento (discursivo) tem características próprias que devem ser respeitadas, para que não se tenha uma compreensão equivocada da realidade que ele valora. Provavelmente, a forma mais clara de evidenciar essa realidade foi feita por Bakhtin ao diferenciar autor e personagem no acontecimento estético, mostrando que a literatura/arte recorta o mundo concreto à sua maneira, criando uma refração nova da realidade inerente apenas ao mundo literário.

Segundo o filósofo, para entender a natureza da relação entre autor e a personagem, seria necessário se desfazer da noção ingênua de

que tanto a personagem quanto o autor coincidem com o artista que cria a obra de arte (o romance, o conto, a fábula *etc.*). Tal confusão teria sido o grande problema da estética da criação verbal e da história da literatura, como afirma o próprio Bakhtin (2011, p. 8): “Até mesmo em trabalhos histórico-literários sérios conscienciosos, o mais comum é extrair o material bibliográfico das obras e vice-versa”; uma tendência em explicar a obra pela biografia do artista. Assim, tentava-se fazerem convergir declarações do artista com trechos da obra em que uma personagem faz declarações correspondentes. Bakhtin chega a chamar de absurda tal abordagem da relação autor-personagem.

Qual o problema desse ponto de vista? Se há coincidência, por que não explicar um pelo outro? Ora, para Bakhtin (2011, p. 8), “ignoram o essencial: a forma de tratamento do acontecimento, a forma de seu vivenciamento na totalidade da vida e do mundo”. É necessário agora entender o que o autor quer dizer com “forma de tratamento do acontecimento”. Vamos por partes. Acontecimento aqui se refere ao ato produzido em um dado campo de atividade humana (a saúde, a educação, a economia, o direito, a religião...), nesse caso específico, a arte. Isto é, ignora-se a forma como a arte trata os atos que nela são produzidos; em outras palavras, ignora-se a forma como o acontecimento artístico ou estético vivencia a vida e o mundo.

Faraco (2009, p. 90) nos dá um esclarecimento significativo para entendermos a justificativa de Bakhtin. Segundo o linguista, no ato artístico, aspectos da vida são recontados ou destacados e isolados em um outro plano, organizados de uma nova maneira e “subordinados a uma nova unidade (a obra), condensados numa imagem autoconhecida e acabada”. Em consequência disso, o que acontece no plano da obra não pode corresponder ao plano da vida, pois é apenas um recorte reorganizado à maneira do acontecimento estético e subordinado aos desígnios deste. Como ainda afirma Faraco (2009, p. 90), “o ato artístico opera sobre sistema de valores e cria novos sistemas de valores”. Por isso, seria ingênuo acreditar que um artista que produz um romance cujo herói seja homossexual, seja ele (o artista) também homossexual. Temos, então, dois planos totalmente distintos: o plano da existência inacabada, processual e contínuo da vida e o plano recortado e reorganizado e acabado da arte.

Logo, para o acontecimento estético, o mundo real, concreto é um objeto de refração. Isto é, a literatura tende a objetificar o mundo. Ora,

isso seria particularidade apenas do acontecimento estético ou toda forma de refração pela linguagem seria uma objetificação do mundo? Para nós, todo discurso é uma forma objetificação do mundo a partir de um campo de atividade humana e dos valores que o atravessam. O discurso está sempre circundado por elementos que o determinam:

Não pode haver discurso separado do falante, de sua situação, de sua relação com o ouvinte e das situações que o vinculam (o discurso do líder, do *sacerdote*, etc.). O discurso do homem privado. Poeta. O prosador. O “escritor”. Representação do profeta, do líder, do mestre, do juiz, do promotor (acusador), do advogado (defensor). O cidadão. O jornalista (BAKHTIN, 2011, p. 384, destaque nosso).

Tal objetificação do mundo fica ainda mais evidente se tomarmos o exemplo do promotor (acusador) e do advogado (defensor), citado acima, num embate jurídico em função de um réu. Neste caso, o “crime”, objeto do discurso, pode ser representado de formas totalmente opostas a depender do falante: em casos de assassinato, para o promotor, verdadeiramente um crime; para o advogado, pode não passar de legítima defesa. Um fato, duas representações, duas avaliações possíveis no âmbito do direito, um acontecimento discursivo: o júri.

Como se pode perceber, também no direito, o mundo pode ser objetificado. Isso não é diferente no campo da ciência. Na Linguística, por exemplo, a língua é um objeto que muda de face a depender do ponto de vista. No âmbito da saúde, por seu turno, a homossexualidade já foi representada como doença pela medicina, mas a mudança do conceito de doença e da própria homossexualidade a descaracterizou como tal. A cartografia, pouco a pouco, redesenha as fronteiras do mundo, embora, na prática, elas sejam sempre transgredidas. De forma alguma a terra caberia em um mapa, porém sua refração cabe.

Nesse sentido, qualquer que seja a forma que o sujeito utilize para falar sobre o mundo e as práticas humanas, os tornará objeto de refração. Todavia, cada campo de atividade humana demanda uma interação diferenciada por parte de seus participantes. Alguns critérios devem ser considerados: a) de onde falo (em qual campo de atividade humana estou inserido)? b) Em que patamar estou na cadeia hierárquica relativa ao meu interlocutor? c) Quem é meu interlocutor? d) Qual a minha relação com a palavra desse campo de atividade e qual a relação do interlocutor com a palavra que pronuncio a partir do lugar

que ocupo? Tais questionamentos partem do princípio de que as atividades determinam o campo; este determina os discursos, que determinam sujeitos, que produzem e reproduzem práticas sociais.

No âmbito religioso, as práticas recentes determinaram o surgimento dos grupos pentecostais (e neopentecostais) no Brasil: em meados da década de 1990, a migração dos camponeses para os centros urbanos deu início aos movimentos pentecostais, que “surgiram no início do século XX e se explicam mais por uma *anomia* das massas que iam migrando para as cidades, do que por sua relação com movimentos religiosos” (SILVA, 2008, p. 171, grifo do autor). Fato que decorreu, segundo Passos (2006), das contradições resultantes da não concretização do projeto de bem-estar social prometido no início da era moderna, que se consolidaria com o desenvolvimento da indústria e com o progresso da ciência. Ambos vieram, mas consigo também apareceram os inchaços populacionais e o aumento da pobreza, das doenças e a exclusão social. O pentecostalismo surge, nesse ínterim, com o discurso da cura divina e, mais adiante, o neopentecostalismo com a prosperidade material pela graça de Deus.

Nesse espaço, os pregadores ocupam o patamar mais alto no processo de interação verbal. Quando ele fala, sua palavra, no contexto da pregação, tem autoridade e demanda uma recepção cuja recíproca contraditória é quase nula: o interlocutor tende a passividade, mesmo que não completamente. A palavra, quando inserida no campo religioso, ganha contornos especiais e não pode ser profanada, uma vez que “sua linguagem é uma linguagem especial [...] aproxima-se do tabu, do nome que não se pode tomar em vão” (BAKHTIN, 2010, p. 143).

Portanto, objetificar o mundo no discurso religioso é tornar algo profano – para usar um termo habitual ao campo – em sagrado. Por outro lado, por meio do discurso religioso é possível revelar o sagrado ao homem. De uma forma ou de outra, o cosmo torna-se objeto do discurso do campo de atividade humana religiosa.

## **2. Hierofania discursiva**

Antes de caracterizar a hierofania discursiva, trataremos de esclarecer a que se refere a hierofania da perspectiva das Ciências das Religiões. Este termo foi cunhado por Mircea Eliade (2010), historiador das religiões, na busca por explicar a diferença e a relação entre o

profano e o sagrado. Para Eliade, o sagrado se mostra ao homem, isto é, o homem só tem acesso ao sagrado quando este se manifesta. Este, por seu turno, encontra-se em um mundo totalmente profano. Por isso, o reconhecimento do sagrado se dá na medida em que este se manifesta como algo totalmente diferente do mundo natural ou profano.

Para explicar a manifestação do sagrado, Eliade propõe o termo *hierofania*, para designar que “*algo de sagrado se nos revela*” (ELIADE, 2010, p. 17, destaque do autor). Por isso, segundo o autor, a história das religiões pode ser explicada com base nas diferentes formas de manifestação da hierofania ao longo do tempo, nas mais diferentes culturas, desde a mais simples manifestação do sagrado nos objetos e animais até a manifestação de Deus em Jesus Cristo, no mundo cristão.

Dito isso, o leitor não deixará de perceber que a hierofania se dá, de alguma forma, em algo natural, ou seja, o sagrado se revela por meio do profano: em objetos, animais, no homem etc. Temos, portanto, duas realidades diferentes nas quais o homem está envolto e entre elas vive, o que comumente é chamado de cosmo.

Daí resultam três características daquilo que é sagrado. A primeira delas é que o sagrado é tudo aquilo que se opõe ao profano, ao mundo natural. Por outro lado, só por meio do mundo natural é possível ter acesso ao sagrado, na medida em que este só se manifesta em algo profano. Assim, para o homem não-religioso, uma igreja pode não passar de um amontoado de tijolos amalgamados por concreto e cimento. Mas, para o homem religioso, a igreja não corresponde a uma casa ou instituição qualquer. Uma casa vizinha a uma igreja não tem o mesmo estatuto que esta, ambas podem ser feitas do mesmo material, no entanto, o material do qual é feita a igreja não tem relevância em termos espirituais: o templo religioso é qualitativamente diferente da casa porque ele é um espaço sacralizado.

Temos, portanto, a segunda e a terceira características: a) o sagrado se manifesta no profano e, ao mesmo tempo, b) o sagrado é algo qualitativamente diferente da realidade natural, é algo que se manifesta por meio dela, mas não coincide com ela.

Isso não significa que o objeto sacralizado deixe de ser algo natural; uma pedra não deixa de ser pedra por ter sido sacralizada, por ela servir de manifestação do sagrado, mas deve ser percebida pelo homem religioso como algo qualitativamente diferente de todas as outras pedras: enquanto hierofania, deve ser adorada por revelar algo que não

é uma pedra, mas um objeto sagrado, que está para além do mundo natural, pois “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (ELIADE, 2010, p. 18). Quando Moisés estava diante da sarça que ardia em chamas, e ao mesmo tempo suas folhas tornavam-se verdejantes, ele logo se deu conta de que aquela planta manifestava algo sagrado, não era a voz da planta que ele escutava, mas a voz de Deus que se revelava naquele pequeno arbusto. A hierofania da sarça é um exemplo claro da manifestação do sagrado em um objeto natural. A natureza sacralizada cria uma separação, uma diferenciação, uma rotura entre aquilo que é sagrado e o que é profano.

Essa relação de origem entre o sagrado e o profano cria também possibilidades de dizer, isto é, há discursos ou formas de criação discursivas que só fazem sentido no âmbito dessa relação.

### **3. Quando o discurso simula a manifestação do sagrado**

Ao analisarmos pregações religiosas de uma instituição neopentecostal, percebemos que algumas construções discursivas pareciam narrativas ficcionais, porém com uma peculiaridade: o evento narrado não tinha caráter essencialmente ficcional, ou ao menos não poderia ser encarado como tal, mas como refração de um fato concreto, real, que acontecera com cada fiel interlocutor da referida pregação.

Outra construção discursiva também nos chamou a atenção: a forma como o pregador evidencia a voz de Deus. Por vezes, ao invés de citar a voz da divindade, o pregador fala como se fosse o próprio Deus. Em ambas as formas, utiliza-se do discurso citado de outrem para fazer surgir o sagrado em meio ao profano ou para revelar o sagrado no profano. No primeiro caso, convenciamos chamar de *hierofania discursiva de caráter ficcional*; no segundo, de *hierofania discursiva de sobreposição de vozes*.

Usaremos recortes das pregações de nosso *corpus* para evidenciar ambas as formas de hierofania discursiva. Nesses recortes, demos ênfase às formas de transmissão do discurso de outrem, conforme as descrições de Bakhtin/Volochinov (2002) em relação ao discurso direto e ao discurso indireto e suas respectivas variantes. Para esses autores, essas formas de apropriação e transmissão do discurso de outrem podem se realizar em dois estilos: o linear e o pictórico.

A apropriação do discurso de outrem pelo autor no estilo linear é sempre realizada de forma compacta e quase literal. Esse estilo não permite a infiltração da voz do autor no discurso alheio, por esse motivo há sempre fronteiras linguísticas que demarcam os limites do discurso citante e do discurso citado, independentemente se a citação é feita na forma direta ou indireta. Neste caso, há uma relação entre o estilo linear e o que Bakhtin (2010) chamou de palavra autoritária: aquela que se aproxima do tabu e não pode ser utilizada em vão, “ela não permite qualquer jogo com o contexto que a enquadra” (BAKHTIN, 2010, p. 144).

Por outro lado, o estilo pictórico de apropriação e inserção do discurso de outrem tende a desfazer as fronteiras entre o discurso citado e citante, o que permite ao autor diluir suas palavras em meio às palavras do outro, seu ponto de vista no ponto de vista do outro. Nesse estilo, entra em cena o jogo com a palavra interiormente persuasiva, conforme Bakhtin (2010), uma vez que ela, ao ser assimilada, “se entrelaça estreitamente com a nossa palavra” (BAKHTIN, 2010, p. 145). Em geral, as formas de aparição das hierofanias discursivas em nosso *corpus* estavam sempre atreladas a alguma forma de transmissão do discurso de outrem, motivo pelo qual buscamos revelar a presença dessa manifestação discursiva em citações específicas do discurso alheio presentes em passagens da pregação em análise, mais especificamente, nas ocorrências de apropriação da voz de Deus.

Dito isso, cabe contextualizar a pregação em análise. Tal pregação foi enunciada no *Culto da Vitória*, um dos eventos realizados semanalmente pela igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), mais especificamente, nas quintas-feiras, à noite. Esse culto tem como característica a temática da realização pessoal do fiel, a busca por uma “vitória” por meio da graça divina.

Ela foi proferida próximo ao período natalino, no dia 18/12/2014. Durante o culto, várias atividades foram realizadas anteriormente à pregação, tais como coleta de dízimos e ofertas, cânticos, leituras de agradecimentos dos fiéis pelas bênçãos alcançadas e orações. Vale salientar que nesse período a ADVEC estava promovendo uma campanha chamada de “Campanha da vitória”, cujo objetivo seria o fiel colocar para Deus em que área necessita de uma vitória e, em contrapartida, teria que participar de sete *Cultos da Vitória* consecutivos.

No espaço atrás do púlpito, um grande painel de lona com a imagem de uma porta branca aberta e, no centro dela, gramíneas verdes na parte inferior e um sol brilhante na superior; no lado esquerdo da porta, está inscrito o número 2015 e, no direito, “ANO DA OPORTUNIDADE”, ambos em letras garrafais e em tom cinza cromático destacando a informação. Esse painel aponta para o sentido de passagem de uma situação a outra; a porta sugere a passagem de um ano a outro e, ao mesmo tempo, da situação atual à oportunidade vindoura no ano seguinte e, conseqüentemente, a uma mudança de vida por meio da vitória que o fiel possa vir a alcançar.

Esse ambiente ampara a pregação em análise, intitulada “Arrancando do cárcere o potencial de Deus”. A temática desenvolvida nela gira em torno de um potencial que Deus, segundo o pregador, teria dado ao fiel antes mesmo de seu nascimento e que ele (o fiel) teria que desenvolver durante a sua vida; contudo, para que isso pudesse acontecer, teria que superar os empecilhos impostos pelo diabo, que deseja impedir que tal potencial seja desenvolvido.

Assim, na visão do autor-pregador, o homem nasce e morre dentro de um determinado momento da eternidade. Isto é, a vida inteira do homem corresponde a um momento valorado da eternidade, cuja função é realizar uma demanda divina. O elemento cujo valor determina a existência do fiel é o “potencial”, único capaz de fazer com que o fiel cumpra o propósito de Deus na terra, conforme se vê no fragmento seguinte:

EXEMPLO 1: HIEROFANIA DISCURSIVA DE CARÁTER FICCIONAL	
L169	[...] mas era você quem tinha de nascer... aí Deus sabia que era você que tinha que nascer... porque o potencial para atender a demanda de Deus dentro dum tempo da eternidade Deus já tinha colocado em você antes mesmo de sua mãe te conhecer e antes mesmo de você ser concebido... aí vai Deus torcendo por você... <b>vai lá... vai lá... é aquele lá...</b> é meio tortinho... tinha gente esperto na frente... ((faz mímica como de um piloto e ruído [uá uá uá])) dá cabeçada no óvulo e não entra... Deus... <b>trava ele! Trava!</b> ... num entra... aí vem você meio torto... <b>pra lá meu fi... pra lá...</b> aí dá uma rodada e não sai do lugar... <b>pra lá</b> ((o pregador faz cara de quem quase chora))... aí tu chega no óvulo E entra VÁ... Deus... <b>yés!... meu filho minha filha vai atender uma demanda num determinado tempo da eternidade... porque eu já coloquei um potencial dentro dele... que o capacita fazer tudo que ele necessita fazer...</b> estenda suas mãos

	assim!... ((estende as mãos com a palma para cima)) Deus já colocou dentro de você tudo aquilo que você precisa pra vencer!... você pode receber e aplaudir a Jesus?... ((Fiéis aplaudem))...
--	---

Nesse momento, o autor se põe como um contemplador de um evento – o nascimento do fiel – que ele mesmo simula a forma como tal fato tenha acontecido. Tal momento poderia ser descrito de diferentes formas, mas de seu lugar único e responsável de contemplador, o autor-pregador seleciona uma voz divina específica e a enquadra em um contexto avaliativo próprio, criando uma imagem de Deus como um torcedor: “[...] e vai Deus torcendo por você [...]”. Não qualquer torcedor, mas um fervoroso, que sofre ao perceber os desafios enfrentados pelo fiel (ainda um espermatozoide) que ele escolheu para nascer “[...]... **pra lá meu fi... pra lá...** aí dá uma rodada e não sai do lugar... **pra lá** ((o pregador faz cara de quem quase chora))... [...]”.

Note-se que a ideia de que Deus criou o fiel com um potencial para cumprir uma demanda na terra não estava presente no versículo do texto do livro Atos dos Apóstolos, o qual inicia a pregação, isto é, a Bíblia enquanto “a palavra de Deus” não fornece elementos suficientes para sustentar o argumento do autor-pregador; então, ele simula um evento e uma voz divina que aparece apenas nesta pregação. Esta voz não é predeterminada, não é um já-dito definido no livro sagrado, porém é ela quem justifica o argumento do autor-pregador. Quando ela é lançada em seu enunciado acrescenta um valor de verdade ao evento. A inserção da voz de Deus no estilo direto, como se fosse a própria divindade falando, justifica o ponto de vista do pregador: “[...] Deus... yés!... meu filho minha filha vai atender uma demanda num determinado tempo da eternidade... porque eu já coloquei um potencial dentro dele... que o capacita fazer tudo que ele necessita fazer... [...]”.

Nesse caso, há a simulação tanto de um evento quanto da própria divindade falando. Cria-se, com isso, uma forma discursiva de manifestação do sagrado. Simula-se no interior mesmo do discurso uma ação divina sobre o fiel. Essa forma aparece em outro momento da pregação resultando numa característica estilística do gênero. Como carrega traços que se aproximam dos encontrados em narrativas ficcionais, preferimos chamá-la de *hierofania discursiva de caráter ficcional*. Encontramos aqui o primeiro caso de simulação discursiva da manifestação do sagrado.

No entanto, não se podem confundir esses recursos discursivos com aqueles que aparecem nos romances, por exemplo. É importante lembrar que no campo de atividade humana religiosa, a relação da palavra com a verdade é extremamente importante. Por esse motivo, o trecho acima deve ser encarado como um fato comum a todos ali presentes, caso contrário, a pregação seria posta em prova e as palavras poderiam perder sua autoridade, gerando polêmica e descrédito.

Um paralelo diferencial entre o discurso religioso e o estético/literário é a suspensão da descrença e a fé. Para Eco,

A norma básica para lidar com a obra de ficção é a seguinte: o leitor tem que aceitar tacitamente um acordo ficcional que Coleridge chamou de 'suspensão da descrença'. O leitor tem de saber que o que está sendo narrado é uma história imaginária, mas nem por isso tem que pensar que o escritor está contando mentiras [...] Aceitamos o acordo ficcional e  *fingimos*  que o que está sendo narrado de fato aconteceu (ECO, 1994, p. 81, destaque do autor).

Diferentemente da ficção, o discurso religioso se baseia na reafirmação da crença, na fé. No caso do exemplo 1, se os fiéis ali presentes fingirem que a narrativa aconteceu, o argumento de que cada um tem um potencial dado por Deus não teria o efeito pretendido. No entanto, o argumento é aceito e reforçado pelos aplausos dos fiéis.

Na verdade, o que acontece em nosso exemplo é uma forma de refração da ação divina sobre um evento natural, o nascituro. Ao falar sobre o nascimento do fiel, o pregador faz aparecer neste acontecimento a presença do sagrado. Em outras palavras, sacraliza discursivamente o profano, tornando o mundo natural objeto do campo de atividade humana religioso, na medida em que faz surgir a interferência do sagrado no profano.

Encontramos também outra forma de fazer aparecer o sagrado discursivamente. Porém, nesse caso, o pregador sumula a voz da divindade e fala como se fosse o próprio Deus, nos tons valorativos da divindade:

EXEMPLO 2: HIEROFANIA DE SIMULAÇÃO DE VOZES	
L213	... toda promessa de Deus é um desafio... diga pro teu irmão aí... toda promessa de Deus é um desafio! ((fiéis repetem))... <i>é Deus dizendo corre atrás que você consegue... <b>mas vou conseguir como Deus?... Eu já coloquei dentro de você um potencial!...</b></i>

No exemplo 2, o pregador argumenta que quando Deus promete algo ao fiel é porque este conseguirá alcançar, mesmo que pareça muito difícil, porque a promessa divina é, na verdade, um desafio. Inserindo a voz divina no estilo indireto, o autor-pregador compreende a promessa como “*é Deus dizendo corre atrás que você consegue*”. Note que aqui não é Deus falando diretamente com o fiel, mas a análise do conteúdo da promessa divina nas palavras do pregador. Não é o próprio Deus que diz, mas uma avaliação do pregador sobre a promessa feita por Deus ao fiel: a expressão alocutiva “*é Deus dizendo*” demarca o espaço interpretativo do pregador.

Acontece algo diferente nos enunciados subsequentes, por meio dos quais é simulado um diálogo entre Deus e o fiel: “[...] **mas vou conseguir como Deus?... Eu já coloquei dentro de você um potencial!...** [...]”. O pregador, nesse caso, assume a voz de Deus e do fiel, ao mesmo tempo. Como fiel, ele indaga como irá conseguir superar o desafio; e assumindo a voz divina, responde de forma enfática “Eu já coloquei dentro de você um potencial!”. É como se o sagrado se revelasse por meio desse diálogo: a pura refração da interação entre Deus e os homens. Entendemos que esse é mais um caso de hierofania discursiva. Porém, diferentemente do caso anterior, há aqui uma simulação de vozes, uma vez que o pregador assume a voz de Deus e fala como se fosse ele, nos tons autoritários da própria divindade. Neste segundo caso, não podemos falar de ficcionalidade, não há uma narrativa, mas uma simulação que desemboca na pretendida refração de Deus falando diretamente com os fiéis reais presentes no culto.

Estas duas formas apareceram em nosso *corpus* como as mais explícitas formas de hierofania discursiva. Percebemos que esta forma de inserir a voz de Deus nas pregações se diferenciava de outras, como as citações direta e indireta de versículos da Bíblia. Nos casos em que o livro sagrado era citado, o pregador, enquanto autor, buscava, ao máximo, não alterar o texto bíblico. As citações, portanto, eram quase sempre introduzidas no estilo direto, porém marcando as fronteiras entre a voz do pregador e a citação da Bíblia por meio de verbos *discendi* ou indicação de capítulo e versículo onde se encontra a citação.

Já nos casos de simulação, como na hierofania discursiva acima, há quase sempre uma variação da introdução do discurso outro, tanto no estilo indireto quanto no direto, mas como é simulado, o pregador pode assumir as diferentes formas e tons nos quais devem ser realizadas as inserções das

vozes, não precisando de referência anterior (a Bíblia, por exemplo) que lhe permite uma liberdade criativa a serviço de seus argumentos.

Entendemos, portanto, que a hierofania discursiva seja ainda uma estratégia que permite ao pregador a aproximação representativa entre o sagrado e o profano. Apesar de carecer de uma maior quantidade de dados, supomos também que ela seja um traço estilístico comum ao gênero e que este tenha em sua base sempre alguma forma de manifestação discursiva do sagrado.

## **CONSIDERAÇÕES NATURALMENTE INCONCLUSIVAS**

Apesar de inconclusivos, os resultados de nossas análises apontam para uma categoria discursiva peculiar ao discurso religioso, porém, até o momento, só nos debruçamos mais especificamente sobre o discurso religioso neopentecostal. Isso, no entanto, não impossibilita o fato de que a hierofania discursiva seja um fenômeno do discurso religioso, ao menos daqueles que tenham como base o cristianismo.

Desconfiamos de que este seja um fenômeno comum ao gênero pregação. Este gênero discursivo ainda não foi explorado suficientemente no campo dos estudos do discurso deixando uma lacuna que demanda preenchimento. Nosso primeiro intuito, ao abordá-lo, foi o de compreender como funcionava a autoria nesse gênero, processo que nos levou a encontrar categorias como a hierofania discursiva. Por outro lado, o estudo sobre o estilo de linguagem nesse gênero ainda está centrado, em sua grande parte, na estilística tradicional, deixando de lado os aspectos dialógicos que contribuem para a construção estilística da pregação, como a simulação de vozes, por exemplo.

Caso realmente seja um fenômeno comum a este gênero, incorporado aos aspectos estilísticos, é possível que haja uma diversidade bem maior desses fenômenos (ou variantes deste). Por ora, identificamos a hierofania discursiva de caráter ficcional, que geralmente serve como ilustração nas pregações, e a hierofania de simulação vozes, que busca aproximar a divindade dos fiéis por meio de um diálogo simulado.

Por outro lado, há evidências que nos levam a compreendê-la como uma marca de autoria, especialmente, se tomamos como base a ideia de autoria como um processo de seleção, organização e

distribuição de vozes no enunciado, conforme Silva (2016). A hierofania, nesse caso, seria compreendida como parte desse processo, uma vez que ela é construída com base na enunciação da voz de outrem no interior da pregação, seja para simular a voz da divindade, seja para encenar tal voz, como na hierofania de caráter ficcional. De uma forma ou de outra, há sempre a apropriação da voz de outrem, mas tal ato não é feito de forma aleatória: seleciona-se a voz necessária para momentos específicos da pregação, organizada na forma de diálogos e distribuída ao longo do desenvolvimento do gênero.

A experiência que nos trouxe até este ensaio nos mostrou que estudar o fenômeno religioso no campo dos estudos da linguagem é um processo que requer, antes de tudo, um diálogo com outras áreas do conhecimento, especialmente, quando entramos na seara do discurso: aqui a fronteira nem sempre é nítida e uma categoria da história das religiões pode tornar-se a voz de outrem no interior do enunciado dos Estudos Dialógicos da Linguagem. Neste caso, mais uma vez estaremos objetificando o mundo de acordo com o campo de atividade humana.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. M. (Volochinov). *Marxismo e filosofia da Linguagem*. 10. ed. São Paulo: HUCITEC, 2002.
- \_\_\_\_\_. O discurso no romance. In: *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. 6. ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. 6 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & Diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- SILVA, Elias Coelho. *Autoria na pregação religiosa neopentecostal*. 2016. 120 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-graduação em Linguística (PROLING) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2016.

# NOVOS USOS PARA A TRADIÇÃO BÍBLICA MANUSCRITA: PROTOCOLOS E PRÁTICAS DE LEITURA NUM CÓDICE DO SÉCULO XII

*Anderson de Oliveira Lima*

## O CÓDICE 2437: BREVES CONSIDERAÇÕES

Este artigo aborda características dos discursos religiosos, da materialidade dos textos sagrados e seus usos, toma como objeto de estudo um patrimônio de nossa cultura material que é bastante peculiar: um códice que os pesquisadores têm datado do século XII ou XIII, escrito em grego, contendo os quatro evangelhos do Novo Testamento canônico e que (aí está a peculiaridade) é parte do acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Ocuparemos algumas linhas para apresentá-lo como convém.

Segundo consta no *Livro de Registros da Biblioteca Nacional*, este documento foi doado à biblioteca por um diplomata brasileiro em 24 de maio de 1912 (PINHEIRO, 2002, p. 10). Por algum tempo parece que não se sabia muito sobre ele até que, em 1952, Bruce M. Metzger, famoso e competente estudioso dos manuscritos do Novo Testamento, visitou o Brasil e empregou sua experiência em análises, cujos resultados foram divulgados num artigo intitulado *Um Manuscrito Grego dos Quatro Evangelhos na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. O parecer de Metzger permitiu que o códice fosse repertoriado entre os demais manuscritos gregos do Novo Testamento conhecidos no mundo sob o número 2437. Além de ganhar um número, uma identidade, o códice foi classificado a partir das características gerais de seu texto e, logo, foi enquadrado entre as cópias da categoria V pelos especialistas na crítica textual do Novo Testamento (ALAND; ALAND, 2009, p. 257), o que significa que o texto grego que ele traz é predominantemente do tipo bizantino (ou *majoritário*), o tipo de texto bíblico mais copiado ao longo da Idade Média.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O texto do tipo bizantino teria nascido de uma revisão de textos mais antigos, iniciativa comumente atribuída a Luciano de Antioquia, no começo do quarto século. Adotado

Em 1996, o códice passou por um processo de restauração e, em seguida, tornou-se o alvo da atenção de alguns pesquisadores brasileiros que se dedicaram à produção de edições paleográficas dos quatro evangelhos acrescidas de notas críticas. Um desses estudiosos é Jacyntho Lins Brandão, que não só começou a analisar e divulgar o manuscrito como arrebanhou outros pesquisadores para o mesmo tema através de um projeto de pesquisa na Universidade Federal de Minas Gerais (BRANDÃO, 2002). Paralelamente, trabalhava sobre o códice Ana Virgínia Pinheiro, que se apresentou como “Bibliotecária da Fundação Biblioteca Nacional” (PINHEIRO, 2002). Também merece destaque o nome de Maria Olívia de Quadros Saraiva, que dedicou seus estudos de pós-graduação (com mestrado sobre o texto do Evangelho de Mateus, concluído em 2001, e o doutorado sobre o Evangelho de Lucas, em 2011) à análise do códice 2437. Sua tese doutoral é provavelmente o trabalho mais importante já escrito sobre o manuscrito. Citemos ainda Paulo José Benício, a quem coube o estudo do texto do Evangelho Segundo Marcos (BENÍCIO, 2011), e Loide Melo de Araújo Silva, que também dedicou sua pesquisa doutoral ao estudo do códice 2437, mas com foco sobre o texto do Evangelho Segundo João (SILVA, 2008).

Lendo esses trabalhos, ficamos sabendo que o códice está incompleto, isto é, que foram perdidos seus dois primeiros fascículos; que ele foi composto em folhas de couro de baixa qualidade; que os últimos quatro fólios são como anexos já produzidos em papel e que trazem instruções para a leitura litúrgica. Tais características físicas do manuscrito evidenciam uma longa história de usos e leituras religiosas que é de difícil reconstrução.

O estudo desse tipo de objeto, um manuscrito antigo, é inicialmente descritivo, como atesta a leitura dos autores acima mencionados com seus respectivos trabalhos. Antes de tudo, é preciso

---

por João Crisóstomo (347-407 EC) o texto logo se popularizou em Constantinopla e alguns séculos depois se tornou o mais copiado, motivo pelo qual é também chamado de texto *majoritário* (PAROSCHI, 1993, p. 87). Quanto a suas características, lemos as palavras de Wilson Paroschi: “O texto bizantino tem como característica suavizar qualquer aspereza de linguagem, polir o estilo, acrescentar breves interpolações para facilitar a interpretação, combinar dois ou mais textos em forma expandida e, além disso, harmonizar passagens paralelas. Reúne, portanto, elementos comuns aos textos alexandrino, ocidental e cesareense, chegando mesmo, tanto quanto possível a combiná-los numa única narrativa, só que mais bem elaborada, mais completa, mais fácil, e com certo ar de elegância acadêmica” (PAROSCHI, 1993, p. 88).

identificar o documento, datá-lo, classificá-lo. Depois, os pesquisadores partem à decifração, à tradução, e em se tratando de um manuscrito que contém textos bíblicos, costuma-se seguir à comparação entre estes e outros manuscritos com conteúdos bíblicos; em seguida, à identificação e à avaliação de suas possíveis variantes textuais etc. O códice em questão percorreu boa parte desse caminho, mas podemos dizer que poucos resultados das pesquisas empreendidas têm suscitado interesse para além desse reduzido círculo acadêmico.

Nestas páginas, procuramos dar um novo (embora modesto) passo na história desses estudos, abrindo caminho para um olhar distinto que torna tal manuscrito um objeto que interessa não apenas aos estudiosos da tradição bíblica e da história do cristianismo, mas também aos interessados em crítica literária, em história do livro, em estudos sobre a materialidade da literatura, história da recepção etc. Vamos empregar algumas ferramentas dos estudos literários e da história cultural, com os quais esperamos exceder os objetivos específicos da análise do códice 2437, oferecendo um exemplo para novas maneiras de abordar a tradição bíblica manuscrita de um modo geral.

## **1. Para novas abordagens da tradição manuscrita**

Devido à inexistência de autógrafos, cada novo manuscrito antigo que contenha cópias dos textos bíblicos é considerado um patrimônio material da maior importância para grande número de interessados. Os mais valiosos desses documentos foram escrutinados por uma crítica textual extremamente especializada que se empenhou por reconstruir os textos bíblicos em versões tão confiáveis quanto possível, fazendo a comparação rigorosa entre os milhares de testemunhos manuscritos que os especialistas escavaram, dataram, decifraram, classificaram... O resultado desse criterioso labor é a publicação de edições cada vez mais completas dos textos bíblicos em seus idiomas originais, acrescidas de um complexo aparato crítico com dados sobre a comparação entre as variantes textuais e as opções dos editores. Até hoje é a partir dessas edições, seguidamente revisadas e atualizadas, que se produzem as traduções vernáculas.

Neste contexto, a descoberta do códice 2437, que não sabemos como veio parar no Brasil, não causou grande impacto. Ele não é tão raro como imaginamos, sendo apenas mais um dentre os milhares de minúsculos com cópias do texto *majoritário* que foram produzidos

entre os séculos IX a XVI. É pouco provável que alguma variante nele encontrada tenha relevância para a crítica textual do Novo Testamento, ou que sua cópia dos evangelhos possa dizer algo novo sobre os cristianismos originários. Ou seja, os críticos textuais não têm bons motivos para tirar o códice da gaveta, os historiadores possuem documentos mais antigos e confiáveis, os exegetas já contam com um texto grego respeitável... Então, por que estudar o códice 2437? A resposta é simples: nossos objetivos são diferentes dos que motivam os críticos textuais, os historiadores e os exegetas. Se elegermos este códice como objeto de nossos estudos, temos que começar por admitir que não podemos nos limitar aos antigos métodos pois, se o fizermos, provavelmente os resultados alcançados terão relevância reduzida, insuficiente para justificar o empenho. Então, propomos um referencial teórico mais atual que nos ajude a levar em conta as especificidades desse objeto que é, antes de qualquer outra coisa, um livro antigo.

Roger Chartier é um pesquisador francês que trabalha com a História da Cultura Escrita e tem desenvolvido modos abrangentes de lidar com os livros de uma perspectiva que une a teoria literária à história do livro e da leitura. Seu trabalho é relevante em nosso projeto porque, em primeiro lugar, ele propõe lidar com a “pluralidade das operações usadas na publicação de textos” (CHARTIER, 2014, p. 38). Este autor trata os livros como objetos e não como meros conteúdos, como textos materializados e cujo conteúdo é, inevitavelmente, de autoria coletiva. Este modo de lidar com a literatura nos pareceu promissor e, feita a escolha, partimos ao aprofundamento dos conceitos e ao esclarecimento do método.

Para começar, Chartier (2011) defende que todo autor emprega em sua obra um conjunto de dispositivos que tem por finalidade controlar a interpretação. O autor concebe uma leitura ideal de sua obra e naturalmente impõe ao texto qualidades coercitivas que buscam guiar os leitores, evitar seus devaneios e tornar a comunicação por meio da escrita bem sucedida. Porém, sabemos que o autor é incapaz de exercer pleno controle sobre a leitura que alguém faz de seu texto. A distância entre a leitura idealizada pelo autor e a que é efetivamente realizada começa já na produção do livro, pois um bom número de profissionais opera transformações no manuscrito e impõe ao texto novos condicionadores da leitura. Chartier (2011) chama os recursos

empregados pelo autor e pela materialidade do texto para controlar a produção de sentidos de *protocolos de leitura*:

[...] todo autor, todo escrito impõe uma ordem, uma postura, uma atitude de leitura. Que seja explicitamente afirmada pelo escritor ou produzida mecanicamente pela maquinaria do texto, inscrita na letra da obra como também nos dispositivos de sua impressão, o protocolo de leitura define quais devem ser a interpretação correta e o uso adequado do texto, ao mesmo tempo que esboça seu leitor ideal [...] É possível, portanto, interrogando de novo os textos e os livros, revelar as leituras que pretendiam produzir [...] (CHARTIER, 2011, p. 20).

Apesar de Chartier (2011) sempre se referir a livros impressos em seus exemplos, o tratamento que se pode dar a manuscritos anteriores à invenção da imprensa não é muito diferente. Os processos de produção pelos quais o manuscrito grego da Biblioteca Nacional passou são peculiares, artesanais, coletivos, típicos da produção manuscrita anterior à criação da página impressa. Todavia, o códice também traz em si dispositivos que tentam guiar seu leitor a uma leitura ideal, ou seja, também possui um *protocolo de leitura* que buscaremos identificar. Além da análise dos *protocolos de leitura* que, como vimos, exige que se considere o texto em sua materialidade, Chartier sugere que levemos em conta a “instabilidade dos significados” ou, noutras palavras, as relações entre a leitura idealizada por autores, editores e livros e as inumeráveis formas de recepção e uso dos textos por parte dos leitores reais (CHARTIER, 2014, p. 41-42). Quer dizer que, por mais claras e numerosas que sejam as instruções que uma obra ofereça para definir a relação correta do leitor com o texto, elas não são capazes de suprimir a liberdade criativa dos leitores, o que nos oferece novos elementos convidativos à reflexão, ou seja, nos apresenta as *práticas de leitura*. Aqui, trata-se de examinar as marcas deixadas por seus leitores, as evidências de seus usos, todas importantes para que avaliemos as distâncias construídas entre os usos planejados para o livro e aqueles efetivados.

Para ter acesso aos produtos da leitura concreta do códice 2437, deve-se considerar que o manuscrito não traz apenas o texto bíblico e os sinais do trabalho de um escriba, mas também outras marcas que lhe foram impostas posteriormente por alguém que o utilizou. Estamos falando de marcas de desgastes decorrentes do manuseio, de notas marginais com possíveis orientações para a leitura pública, de correções

feitas entre as linhas ou às margens, de numerações de páginas diferentes, de sublinhados, ilustrações, observações sobre variantes, etc. Esses sinais, que também podem ser chamados de *marginalia*,<sup>2</sup> estão presentes nas páginas do manuscrito e nos servirão como indícios de suas leituras e usos.

Um último objeto que Chartier (2014) considera importante em sua área de trabalho diz respeito às “autoridades” que, fora dos textos, também condicionam a recepção destes, estabelecendo os clássicos e suas leituras *corretas*, elegendo os cânones e os métodos *mais apropriados* a seu exame, determinando os gostos e as relações dos leitores com o texto (2014, p. 42-46). No caso dos textos bíblicos, sempre devemos ter em mente que o cristianismo atua como forte mediador nos contatos dos leitores com o livro. Ora, se a leitura é condicionada pelo tipo de papel em que o texto está impresso, pela imagem escolhida para ilustrar a capa, pelas palavras dos paratextos ali incluídos, pela segmentação do texto em capítulos e versículos, pelo valor que por ele o leitor paga, pelos juízos previamente oferecidos por determinada comunidade leitora etc., é inegável que o cristianismo sempre exerce um forte impacto sobre cada leitor que toma uma Bíblia nas mãos. O rótulo institucional que transformou uma coletânea de tradições judaicas em uma Bíblia Sagrada é tão forte em nosso contexto sociocultural que, na maioria das vezes, o leitor sequer imagina que possa existir uma leitura bíblica que não esteja subordinada à cultura religiosa.

## 2. Um protocolo de leitura no Códice 2437

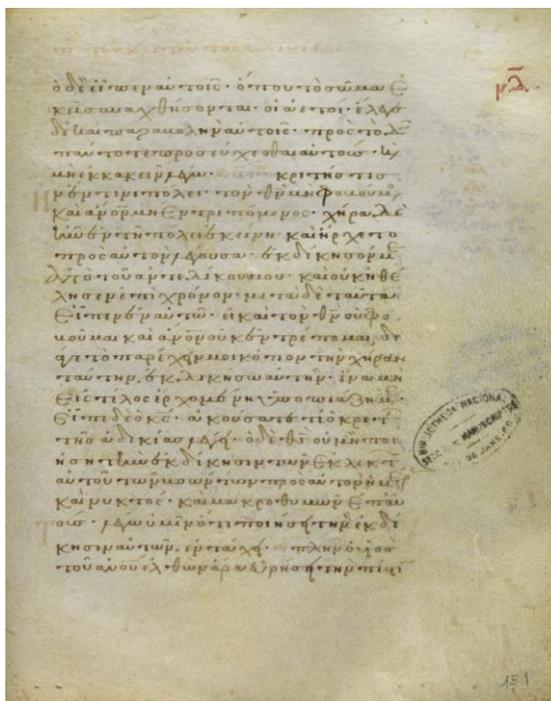
Um dos maiores interesses de nossa pesquisa está nas delimitações de unidades textuais feitas no texto grego do códice 2437. Quando os evangelhos foram produzidos na segunda metade do século I, a linguagem escrita não contava com todos os sinais gráficos facilitadores que hoje conhecemos, o que torna o estudo desses textos antigos mais difícil. Nesse aspecto, o códice 2437, escrito entre os

---

<sup>2</sup> Maria do Céu Estibeira define *marginalia* dizendo: “O termo *marginalia*, do adjetivo latino *marginalis*, significando ‘à margem de’, refere-se, portanto, aos comentários ou às notas escritas nas margens ou noutros espaços em branco junto do texto de uma página impressa, nas folhas em branco ou nas folhas de guarda de um livro e foi importado de Coleridge, o qual veio a revelar-se um mestre exímio desta técnica e a tornar-se numa referência na história da anotação” (ESTIBEIRA, 2010, p. 130).

séculos XII e XIII, está no meio do caminho entre os autógrafos e nossas edições modernas do Novo Testamento grego.

Uma segmentação universalmente padronizada que enumera capítulos e versículos inexistia, mas o códice já conta com um bom número de divisões que nos dão informações sobre as fases formativas dessa proposta de segmentação. Aqui nos propomos a comentar algumas dessas marcas e avaliar o tipo de leitura que o livro em si parece sugerir a partir dessas intervenções impostas pelos agentes históricos que leram e copiaram os livros bíblicos. Para viabilizar nossas análises, selecionamos uma amostragem de textos que foi escolhida do códice de forma praticamente aleatória, a começar pelo exame do fólio 151 recto que traz parte do capítulo 18 do Evangelho de Lucas e cuja cópia pode ser vista abaixo:



[Fólio 151 verso: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil]

Pela imagem é possível identificar facilmente o texto bíblico que está escrito com letras pretas na mancha do texto. Além dele, há algumas intervenções em tinta vermelha: note-se que há uma espécie

de título no cabeçalho cujas letras estão consideravelmente apagadas. Há também duas letras gregas maiúsculas incluídas antes de duas das linhas, escritas com a mesma tinta vermelha. Essas marcas em vermelho não faziam parte dos textos bíblicos originais, foram acrescentadas às cópias ao longo dos anos por copistas, leitores, intérpretes e tanto refletem o resultado de alguma leitura quanto visam controlar, depois de impostas ao livro, os resultados de leituras subsequentes. Estas marcas serão aqui tratadas como alguns daqueles dispositivos empregados pelos produtores do códice para controlar a leitura; ou seja, como elementos constituintes de um *protocolo de leitura*.

Passando diretamente aos detalhes, o título traz uma inscrição que traduzimos por “Sobre o Juiz da Injustiça”. Títulos como esse são comuns no códice 2437 e seguem sendo usados, sob diferentes formas, pelos editores de Bíblias modernas. A presença dos títulos parece anunciar ao leitor, de maneira resumida e antecipada, o conteúdo do texto que a página apresenta. O leitor ainda os poderia usar para localizar mais rapidamente as passagens que procurava. Assim, esse recurso paratextual provavelmente criado para auxiliar o leitor, por ser colocado na parte superior das páginas, pedem que o leitor os leve em consideração primeiro, conclamam a leitura antecipada e chamam a atenção dos olhos pela tinta diferente com que foram escritos.

Em nosso estudo do *protocolo de leitura*, a presença desse tipo de intervenção paratextual tem importantes implicações. Acontece que tais títulos, se não são meros excertos do texto bíblico, são interpretações dele, resultados de leituras anteriores, intervenções que transformam o texto e, conseqüentemente, influenciam novas recepções. Isto é, por meio desses paratextos, os escribas e os leitores que manuseavam os manuscritos bíblicos passaram a oferecer no próprio livro os resultados de seus atos interpretativos e cada novo leitor estaria, de maneira direta ou indireta, influenciado por essas intervenções. Ademais, estes títulos são evidências de que a leitura bíblica praticada não era a contínua, não seguia os livros do começo ao fim respeitando a sua sequencialidade. Antes, já se vê aí mesmo que de forma indireta, a necessidade que os leitores tinham de encontrar passagens selecionadas de maneira rápida para a realização de suas leituras pontuais, descontínuas, litúrgicas.

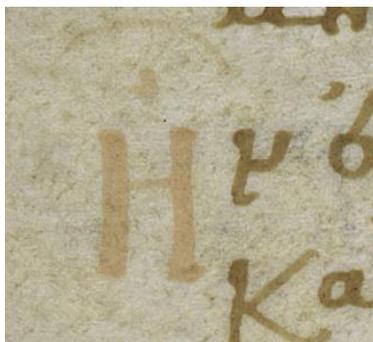
Podemos sempre julgar se os tais títulos transmitem de maneira correta o conteúdo resumido do texto que anuncia. A partir do contato

com o título “Sobre o Juiz da Injustiça” o leitor teria motivos para esperar, na sequência da leitura, uma história em que o personagem *juiz da injustiça* estaria em cena e, provavelmente, no papel de protagonista. Entretanto, abaixo do título as primeiras linhas ainda estão encerrando o conteúdo de uma narrativa distinta. Se o leitor viesse diretamente a essa página em busca da narrativa sobre o tal *juiz* as primeiras linhas tornar-se-iam um empecilho que atrasaria o início da leitura desejada. Imaginando esse processo, o escriba se antecipa e emprega outro mecanismo de localização para solucionar o problema. Fazemos a leitura das primeiras linhas conforme nossa tradução para atentarmos aos detalhes do que foi exposto:

1. <sup>(17.37)</sup> E disse a eles: “onde (estiver) o corpo
2. aí serão reunidas as águias”. <sup>(18.1)</sup> E contava
3. também parábola a eles, sobre o dever de
4. eles sempre orar e
5. não desanimar, <sup>(18.2)</sup> dizendo: “Certo juiz
- 6.** Havia em uma cidade; a Deus não temia [...]

Nas primeiras duas linhas, temos a conclusão de uma unidade narrativa desenvolvida anteriormente. No final da segunda linha, começa o que hoje nós identificamos como o capítulo 18 de Lucas, em que o narrador abre uma nova seção que seria dedicada às parábolas de Jesus. Nesta introdução (Lc 18.1), o narrador não apenas anuncia o gênero parabólico que formatará as próximas linhas como já antecipa o tema da primeira parábola, dizendo que ela é “sobre o dever de eles sempre orar e não desanimar”. O título incluído no cabeçalho, portanto, sugere que se ignore essa temática original e se atente para um acento figurativo, focado num personagem. A parábola começa de fato no final da linha 5, quando o narrador lucano dá voz ao personagem Jesus, que começa sua parábola dizendo: “Certo juiz...”.

O escriba, desinteressado quanto ao conteúdo das primeiras linhas, emprega um instrumento localizador, uma letra *eta* maiúscula (H) escrita com a mesma tinta vermelha que foi usada no título e que está colocada à esquerda do corpo do texto bíblico, antes da linha 6, como se pode ver bem no recorte abaixo:



O uso de letras maiúsculas como essa é recorrente em todo o códice. Elas são marcas que, a princípio, deveriam ser extremamente visíveis, tanto pelo lugar em que estão postas (sempre às margens do texto) e pela cor vermelha com que foram escritas, quanto por serem maiúsculas presentes numa cópia que faz uso quase que exclusivamente de minúsculas. Essas maiúsculas sequer correspondem às primeiras letras das palavras que antecedem, mas desempenham bem o seu papel se o propósito delas for o de sinalizar. Ou seja, julgamos que tais maiúsculas são utilizadas para chamar a atenção do leitor para algo no ponto em que estão colocadas; estão ali para marcar algum tipo de divisão interna relativa ao conteúdo do texto grego, o que as torna um importante instrumento visual (e verbal) empregado pelo copista para influenciar a recepção.

O leitor modelo, cujo ato de leitura estamos recriando de maneira hipotética, após ler o título “Sobre o Juiz da Injustiça” poderia se guiar pela maiúscula em destaque e da mesma cor do título para saltar os olhos direto à linha 6, que é a primeira totalmente dedicada à parábola de Jesus em que o tal *juiz da injustiça* aparece. O sinalizador, todavia, não é exato, já que o verdadeiro início da parábola estava no final da linha anterior. Ainda assim, podemos concluir que o título e a maiúscula tornam a leitura do códice 2437 particular.

Uma segunda letra maiúscula antecede a linha 22 da mesma página. Nossa tradução dessas últimas linhas do fólio ajuda a confirmar a hipótese levantada:

18. diz o juiz! <sup>(18.7)</sup> Ora, Deus não faz
19. a justiça aos seus escolhidos,
20. aos que clamam a ele dia

21. e noite, e sendo paciente com
22. Eles? <sup>(18.8)</sup> Digo a vós que fará a jus-
23. tiça para eles em breve. Contudo, vindo
24. o filho do homem encontrará a fé

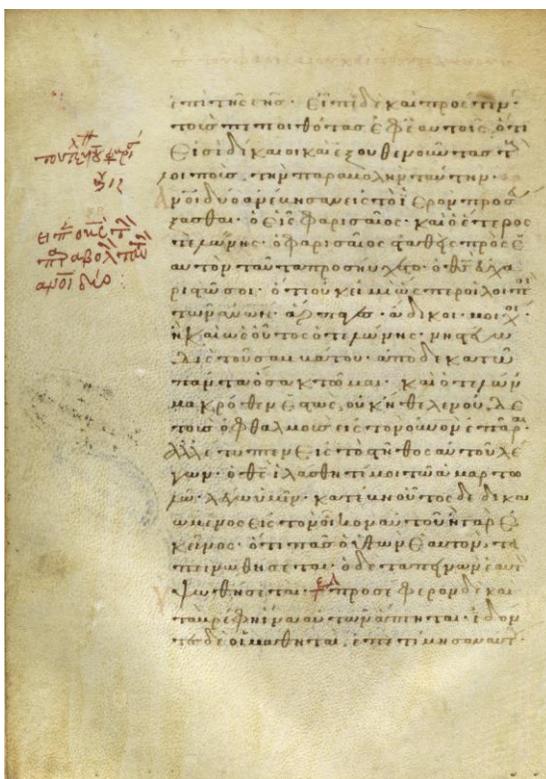
A nova maiúscula do manuscrito greco é um *tau* (T) que, como a anterior, pede a atenção do leitor. Ao que tudo indica este novo sinal opera em conjunto com a maiúscula anterior desempenhando também um papel delimitador, indicando o local em que a unidade narrativa escolhida alcança sua conclusão. Assim, nossa hipótese para a reconstrução do *protocolo de leitura* do códice (ao menos para este fólio) é a de que o leitor deveria, guiando-se por duas letras maiúsculas e vermelhas postas à margem esquerda, conseguir ler apenas o texto que se refere ao *juiz da injustiça*, conforme a proposta feita pelo título.

### 3. Uma prática de leitura no Códice 2437

Para demonstrar como nossa proposta para as abordagens da tradição bíblica manuscrita pode lidar com o estudo das práticas de leitura, passamos ao exame da página seguinte, ao verso do fólio 151 que, como o anterior, começa com um título escrito em letras vermelhas pouco legíveis onde ainda se pode ler “Sobre o Fariseu e o Publicano”. Seguindo o padrão já identificado anteriormente, o fólio 151 verso traz duas letras maiúsculas postas à margem, à esquerda do texto bíblico. Agora, as maiúsculas são: um alfa (A) antes da linha 5 e um ýpsilon (Y) antes da linha 22, como pode-se constatar na imagem da página seguinte.

Se o leitor, depois do título, avançar com os olhos diretamente para a primeira maiúscula, ao alfa (A) da linha 5, encontrará exatamente o começo de Lucas 18.10, texto em que novamente o narrador do evangelho dá voz a Jesus, que passa a ensinar seus discípulos por meio de outra parábola, desta vez desenvolvida em torno dos dois personagens que o título já anunciou: o fariseu e o publicano. A segunda maiúscula aparece precisamente na linha 22, depois da parábola e das sentenças conclusivas de Jesus. Novamente, conclui-se que as maiúsculas marcam os limites da perícopé escolhida, dando força à nossa hipótese sobre os dispositivos que operam em favor de um *protocolo de leitura* no códice 2437.

Aqui, mais uma vez poderíamos apontar um problema com o *protocolo de leitura* que é semelhante àqueles que já havíamos notado ao ler a página anterior: se o uso da letra maiúscula procura conduzir o leitor diretamente para a parábola que se inicia na linha 5 (versículo 10), está o livro pedindo que o leitor desconsidere a introdução original da parábola, presente entre as linhas 1 e 4 (versículo 9). Veremos isso adiante. Por hora, seguiremos com a análise para tratar pela primeira vez da *prática de leitura* que no texto se expressa por meio da *marginalia*. Noutras palavras: passaremos ao estudo das marcas incluídas no texto em algum momento posterior à sua produção.



[Fólio 151 verso: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil]

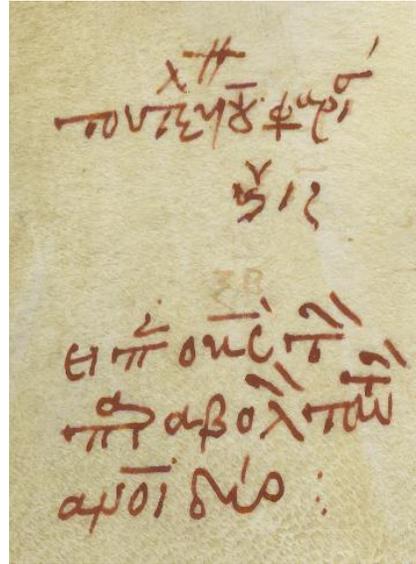
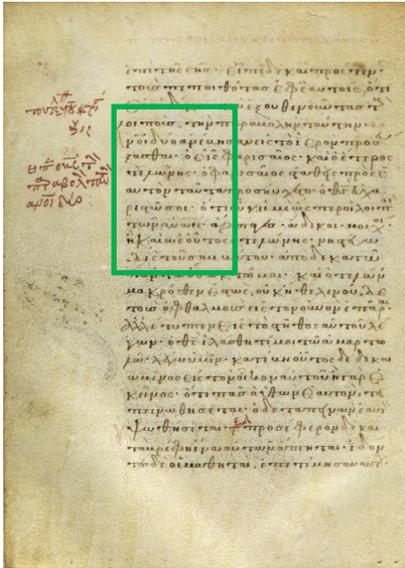
Como a tinta vermelha do copista foi consideravelmente apagada pelo tempo, talvez por conta de sua má qualidade, é muito fácil distinguir nas páginas do manuscrito as anotações que nele foram feitas por outra mão. Trata-se da caligrafia de um segundo agente que

também usou tinta vermelha para fazer, com a própria pena, anotações às margens e no corpo do texto. A tinta vermelha desta segunda mão permanece bem viva ainda hoje e, embora seja difícil compreender tudo o que ela pretendia comunicar, algumas conclusões preliminares de valor inegável podem ser tiradas delas.

O ponto de partida para essa análise pode ser o parágrafo citado abaixo, escrito por Maria Olívia de Quadro Saraiva a respeito do códice 2437:

Outras mãos fizeram algumas anotações nas margens do texto, em geral registrando variantes ou indicando o início e o fim de trechos destinados à leitura litúrgica [...] no ms. 2437, em todo ele, existem várias anotações lecionárias (início e término das leituras e até mesmo, como mencionado, uma espécie de tabela de leituras no final), o que é um indício de que o códice provavelmente foi usado por uma comunidade. (SARAIVA, 2011, p. 48-49)

Em suma, Saraiva afirma que esse tipo de anotação aparece ao longo do códice para registrar a presença de variantes textuais, indicar o início ou o fim de trechos destinados à leitura pública (provavelmente em eventos litúrgicos), e para trazer informações lecionárias, que são anotações feitas para facilitar a localização de determinada passagem que deveria ser lida em alguma ocasião religiosamente especial, conforme o calendário litúrgico adotado. As intervenções feitas pelo tal leitor no fólio 151 verso trazem justamente anotação de apoio ao uso do texto bíblico junto a um lecionário, seguindo uma prática de leitura bíblica comum cuja origem remete ao século IV (METZGER, 1992, p. 43-44):



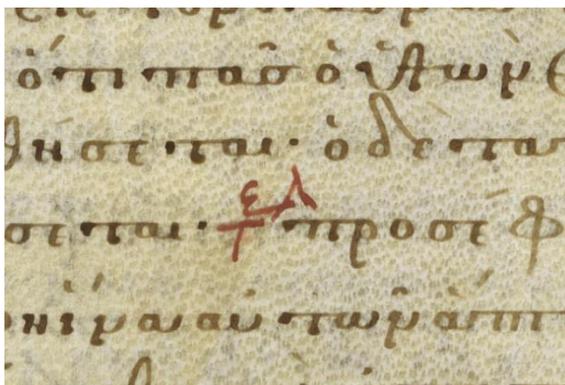
A nota marginal (destacada nas imagens acima) do sujeito histórico que estamos chamando apenas de leitor foi feita à esquerda e no alto da página, planejada para coincidir com o início do texto que deveria ser lido na cerimônia religiosa indicada como o décimo sétimo domingo. Ela traz duas partes:<sup>3</sup> na superior, lê-se “do publicano e do fariseu”. Logo se vê que há um novo destaque para a parábola que começa em Lucas 18.10 (linha 5), mostrando-nos que a *prática de leitura* coincide com o *protocolo de leitura*. Quer dizer, o uso que este leitor/anotador anônimo fez do códice parece atender aos objetivos do livro, embora o autor dessa nota marginal tenha considerado necessário dar um destaque maior ainda à parábola e a seus personagens repetindo à margem aquilo que o título já anunciava.

Na segunda parte da inscrição podemos ler o seguinte: “o Senhor disse esta parábola: dois homens...”. Aqui, o que temos é mais curioso pois, o leitor, autor da nota, parece ter composto uma nova introdução para a parábola. A parábola originalmente contava com uma introdução narrativa (Lucas 18.9) que estava nas primeiras quatro linhas, cuja tradução seria: “E disse também para alguns que eram confiantes em si mesmos que são justos e desprezavam os outros esta parábola...”. Mas

<sup>3</sup> Agradeço ao colega Jairo Paes Cavalcante Filho por sua decisiva contribuição com esta pesquisa através da decifração de várias notas marginais presentes no códice.

afirmamos que o emprego de um alfa maiúsculo (Α) antes da linha 5 propunha uma nova delimitação que induzia o leitor a partir diretamente à parábola, à voz de Jesus. Nosso leitor real, todavia, segue o *protocolo de leitura* apenas parcialmente. Ele ignora a introdução original como lhe foi proposto pelo livro através de suas maiúsculas, mas cria uma nova introdução que era mais simples e não trazia antecipadamente o tema da parábola, embora atribuísse com mais clareza o conteúdo a Jesus.

Portanto, o leitor posterior deu seu toque pessoal ao livro. Em seu ato de leitura, acrescentou detalhes próprios à página e estes nos mostram razoavelmente como ele negociou com o copista e seu *protocolo de leitura*. Ele adota o título do escriba e, com ele, o destaque figurativo que acentua a importância dos personagens fariseu e publicano; ele também concorda em ler o texto a partir da linha 5 (Lucas 18.10) como a primeira maiúscula pedida; entretanto, diante da ausência da introdução original que ficara esquecida nas primeiras linhas, compõe uma própria que, segundo seu ponto de vista, tornaria a leitura pública mais apropriada.



Esse tipo de negociação entre produtor e leitor, entre *protocolo e prática de leitura*, reaparece na segunda intervenção feita por este leitor no fólio 151 verso. Desta vez o que temos é o acréscimo de “tel” no meio do texto na linha 22, a mesma que já era marcada pela presença da segunda maiúscula da página (o ύpsilon). Trata-se de uma abreviação de *télos*, que significa simplesmente *fim*.

Esse tipo de marca é muito comum nos manuscritos bíblicos medievais e também acompanha o uso dos lecionários. Era comum que

os leitores dos manuscritos marcassem os pontos de início e fim das passagens que seriam lidas nos rituais litúrgicos com as palavras gregas *arché* (início) e *télos* (fim), as quais podiam aparecer em forma abreviada (METZGER 1992, p. 43). E isso já explica em grande medida a finalidade da inclusão desse *tel* na linha 22 do fólio 151 verso.

A delimitação feita pelo escriba com o acréscimo de uma letra maiúscula antes do texto é imprecisa. A maiúscula indica apenas a linha em que um texto termina, mas o leitor ainda teria que descobrir por conta própria em que ponto da linha a unidade textual realmente chegava a termo. Foi reagindo a isso que o leitor que posteriormente manuseou o códice empregou um recurso mais preciso: escreveu FIM no ponto exato em que a leitura da parábola deveria terminar, deixando o texto mais ou menos assim:

21. humilhado; mas o que se humilha a si mesmo

22. Será exaltado". FIM E traziam também

O códice 2437 é, portanto, um terreno marcado por diferentes momentos na história da leitura bíblica. Ele traz os quatro evangelhos canônicos cujas cópias correspondem na maior parte do tempo àquela versão cuja matriz é o chamado texto *majoritário*. Além disso, acrescenta-lhe sinais gráficos que evidenciam uma longa trajetória de usos ligados às instituições religiosas. Na atividade dos copistas, os evangelhos canônicos eram reproduzidos, mas também interpretados, segmentados, selecionados e aplicados de maneiras específicas; aqueles antigos livros haviam sido tomados e amoldados à instituição religiosa que os adotou. Como parte dessa história, o códice não pôde manter sua aparência original; o tempo lhe impôs cicatrizes e (sem considerar os processos de restauração mais recentes) nele encontramos as marcas de alguns de seus usos, os quais indicam uma vez mais sua presença em cerimônias religiosas. Além disso, dentre esses sinais muitos corrigem ou aperfeiçoam os mais antigos, revelando a evolução dos interesses e necessidades em torno de um mesmo objeto. História tão complexa nos faz lembrar que não estamos lidando com um simples livro, mas com um objeto que os homens que o produziram e manusearam consideraram sagrado e que nós, pesquisadores do século XXI, devemos ao menos considerar um importante artefato de nossa cultura material.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim dessa rápida abordagem de algumas poucas porções do códice 2437, o leitor deve ter notado quão pouca atenção foi dada ao texto bíblico em si. De fato, se atribuímos alguma importância ao nosso trabalho ela se deve ao emprego de um referencial teórico incomum para aqueles que estão acostumados a lidar com as pesquisas ligadas à tradição bíblica. Partindo dos trabalhos de um historiador da cultura (Roger Chartier) fomos à busca dos *protocolos e práticas de leitura* nas linhas de um manuscrito específico, o que tornou muito mais valiosa a análise das marcas impostas ao texto por sujeitos anônimos do medievo do que as intenções do autor do Evangelho de Lucas ou as memórias a respeito do próprio Jesus.

A partir de nossas análises, concluímos que o códice estudado possui vários daqueles dispositivos impostos às folhas por seus produtores com a finalidade de controlar a leitura. A leitura pretendida, extraída do estudo de cada um desses dispositivos, conduziu-nos a um *protocolo de leitura* que insta todo leitor a fazer uma leitura parcial do texto que, na maioria das vezes, devia ser pública e ligada a algum ato litúrgico. Temos, portanto, um texto segmentado, um conflito interno entre a sequencialidade sugerida pelo livro bíblico e a seletividade proposta pelos paratextos.

Além destas, outras breves conclusões foram alcançadas pelo estudo das marcas deixadas no fólio 151 verso por um leitor posterior. Foi dito que a leitura praticada por este leitor foi seletiva e seguiu parcialmente às delimitações sugeridas pelo escriba: notamos que ele acabou por acrescentar uma nova e breve introdução à parábola de Jesus às margens, que identificou a passagem destacada como a leitura pública apropriada para determinada data de seu calendário litúrgico, e também que acrescentou algumas letras no próprio texto a fim de apontar com maior precisão o limite da parábola e da leitura que supostamente faria. Ou seja, as marcas deixadas por esse leitor são evidências de que o *protocolo de leitura* opera uma força coercitiva sobre o leitor, mas que este não deixa de exercer alguma autonomia ao realizar sua própria *prática de leitura*.

Enfim, de nosso ponto de vista o códice 2437 não deve ser considerado (como faríamos se tivéssemos apenas interesses de crítica textual) apenas mais uma dentre milhares de cópias dos evangelhos

produzidas na Idade Média. Aqui, ele é um livro único, matéria em que as formas que lhe foram dadas procuram gerar uma experiência de leitura que é peculiar. Ele também é, por conta de sua desconhecida trajetória, um terreno marcado por diferentes pegadas, onde as impressões digitais de um leitor anônimo indicam a dinamicidade das relações entre um livro, um conteúdo e muitas vidas humanas.

## REFERÊNCIAS

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O texto do Novo Testamento: uma introdução às edições e à teoria e prática da moderna crítica textual*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. O códice 2437 do Novo Testamento grego (evangelho grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro). *Ágora – Estudos Clássicos em Debate*. Aveiro, v. 4, p. 39-56, 2002.

BENÍCIO, Paulo José. Características literárias e tendências manuscritológicas do Evangelho Segundo Marcos no códice 2437. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, v. 49, p. 25-56, 2011.

CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. (org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

ESTIBEIRA, Maria do Céu. *Uma perspectiva da marginalia de Fernando Pessoa*. Patrimônio e Memória, v.6, n.1, p.129-145, 2010.

METZGER, Bruce M. *Manuscripts of the Greek Bible: an introduction to Greek Paleography*. New York: Oxford University Press, 1992.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PINHEIRO, Ana Virgínia. O evangelho manuscrito em grego existente no acervo da Biblioteca Nacional Brasileira: aspectos codicológicos. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional (1998), v. 118, p. 7-33, 2002.

SARAIVA, Maria Olívia de Quadros. *O Evangelho de Lucas no manuscrito grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (cód. 2437): edição e glossário*. Tese (Doutorado em Linguística Teórica e Descritiva) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

\_\_\_\_\_. O Evangelho de Mateus no manuscrito grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (folha 24 recto – Mt, 18:32-35; 19:1-5). *Scripta Classica On-Line* - Literatura, Filosofia e História na Antiguidade. N. 1, 2003. Disponível em: <<http://www.scriptaclassicaonlinebr.gr.eu.org/>>. Acesso em 09/11/2016.

SILVA, Loide Melo de Araújo. *Evangelho de João no códice 2437: um estudo crítico-textual*. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literaturas) – Universidade de Brasília, 2008.



# É ASSIM QUE DEUS DISSE”: DO SENTIDO CENTRALIZADOR À DISPERSÃO DE SENTIDOS

*Ilderlândio Assis de Andrade Nascimento*

## INTRODUÇÃO

A citação é um aspecto da linguagem humana que pode ser percebida e analisada nas mais diversas manifestações discursivas. O discurso alheio não apenas pode entrar na materialidade linguística de outro discurso, mas também pode ser o seu tema. Assim, discute-se acerca do que o outro disse, avaliam-se suas palavras, sua maneira de dizer, etc. Bakhtin/Volochinov (2009) apontam esse aspecto ao dizerem que fazemos uso das palavras dos outros constantemente. Não é por acaso que o discurso citado<sup>1</sup> é o fenômeno mais discutido nos textos do Círculo. Faraco (2009, p. 138) entende que esse interesse decorre da própria concepção de linguagem do Círculo, “que enfoca a realidade linguística social e a de cada falante como fundamentalmente heterogênea”.

O que o outro disse é tema dos enunciados do cotidiano, é aquilo que interessa aos interlocutores, sendo objeto de reprovação e/ou aprovação. Por meio dos esquemas de discurso citado, percebe-se a voz do outro sendo mobilizada na construção de notícias, novelas, fofocas, piadas, artigos científicos, músicas, documentários, teorias, arte, literatura, etc.. Portanto, mobilizar a palavra alheia é parte das práticas sociais.

Levando em conta que as questões de discurso citado podem ser estudadas nas mais diversas manifestações de linguagem, este trabalho objetiva compreender como a narrativa do Gênesis apresenta questões de discurso citado, mais precisamente no episódio conhecido como “a tentação no Jardim do Éden” (capítulos 2 e 3 de Gênesis). Nesse sentido, pretende-se apontar questões de linguagem e de discurso citado na construção de sentidos da narrativa.

Na trilha do objetivo traçado, dialoga-se com os pressupostos teórico-metodológicos do Círculo de Bakhtin – mais precisamente, Bakhtin,

---

<sup>1</sup> Os termos discurso citado, citação, discurso do outro e discurso alheio são utilizados um pelo outro, sem distinção de sentido.

Volochínov –, entre outros estudiosos. Além disso, alguns aspectos da narrativa bíblica, *corpus* da análise, são apresentados, tendo em vista as questões ideológicas que envolvem o livro de Gênesis.

Este trabalho está organizado em três seções principais, além da introdução e da conclusão. Na primeira seção, discute-se, principalmente, as noções de dialogismo e de discurso citado. Na segunda seção, desenvolve-se algumas notas explicativas acerca da narrativa que será analisada, situando-a na esfera do discurso religioso. Já na terceira seção, compreende-se as questões de discurso citado na narrativa do Gênesis, ressaltando o papel dessa narrativa, na qualidade de discurso religioso, na formação de crenças acerca de um sentido uno, puro, sagrado.

## **1. O discurso citado na perspectiva dialógica da linguagem**

A temática do discurso citado ocupa um lugar importante nos escritos do Círculo de Bakhtin. Esse fenômeno da linguagem apresenta de forma mostrada, no fio discursivo, os diálogos entre sujeitos e entre discursos, revelando aquilo que é da natureza da linguagem, o dialogismo. Embora a temática do discurso citado tenha recebido um tratamento nos estudos linguísticos vigentes na época do Círculo de Bakhtin, esses estudos eram incipientes e voltados apenas para os aspectos sintáticos e estruturais da língua. Diante disso, conforme observam Bakhtin/Volochínov (2009), é preciso vestir os esquemas de discurso citado com uma roupagem sociológica, ou seja, considerar os esquemas de discurso citado nas realizações ideológicas e dialógicas concretas da língua. Isso implica, portanto, considerar as condições reais da enunciação.

O que se propõe é, então, estudar os esquemas de discurso citado na sua relação com a vida, situando-os nas práticas discursivas, expressando valores, intenções e pontos de vista dos sujeitos envolvidos no diálogo. Essa compreensão é largamente apontada pelos estudiosos do Círculo quando, por exemplo, argumentam que “qualquer que seja o aspecto da expressão-enunciação considerado, ele será determinado pelas condições reais da enunciação em questão, isto é, antes de tudo pela situação social mais imediata” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 116).

Concebendo o discurso de outrem como fenômeno dialógico da linguagem, é pertinente, primeiro, entender o que isso significa, tendo em vista as implicações que essa visão de língua(gem) traz para o estudioso do discurso. A concepção dialógica da linguagem entende a enunciação como produto da interação entre interlocutores socialmente organizados (mesmo que não haja um interlocutor real). Segundo Bakhtin/Volochínov (2009, p. 116), a palavra, o enunciado, comporta *duas faces*: “ela é determinada tanto pelo fato de que procede *de* alguém, como pelo fato de que se dirige *para* alguém”. Assim, qualquer enunciado nasce na interação com outros enunciados, sempre está voltado para outros enunciados e pode ser considerado o resultado de outros enunciados já existentes. Veja-se o que os autores entendem por *interação verbal*:

[...] a verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas linguísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da *interação verbal*, realizada através da *enunciação* ou das *enunciações*. A interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 127, grifos dos autores).

Ao postularem a interação verbal, conseqüentemente, os autores apresentam uma nova maneira de compreender a língua. Diferentemente da linguística estrutural vigente em seus dias, os autores focalizam a natureza real da língua, ou seja, compreendem-na em pleno uso, na interação, a língua ideológica, estabelecendo relações de sentido entre interlocutores. Tal noção de língua exige do pesquisador da linguagem uma postura que leve em conta o extralinguístico, os sujeitos sócio-histórico-ideológicos, as relações sociais, as esferas da comunicação, já que tais elementos fazem parte da real substância da língua.

O enunciado, para Bakhtin (2011), é a realidade concreta da linguagem. Ele ressalta o fato de o enunciado possuir (i) um autor, (ii) fronteiras que assinalam os limites com outros enunciados, (iii) estilo, (iv) ideologia, pois marca um ponto de vista e nasce como resposta a outros enunciados. Nas palavras de Bakhtin (2011, p. 371):

Não pode haver enunciado isolado. Ele sempre pressupõe enunciados que o antecedem e o sucedem. Nenhum enunciado pode ser o primeiro ou o

último. Ele é apenas o elo na cadeia e fora dessa cadeia não pode ser estudado. Entre os enunciados existem relações que não podem ser definidas em categorias nem mecânicas nem linguísticas. [...]

Bakhtin (2010a) denomina de *relações dialógicas* as relações que existem entre os enunciados. Tais relações são extralinguísticas. No entanto, é importante ressaltar que os estudiosos do Círculo não desprezaram os elementos linguísticos do enunciado. Isso é relevante para o presente trabalho, já que o estudo do discurso citado lida com o uso de recursos linguísticos, como as estruturas sintáticas do discurso direto. Mas não se restringe a apenas essas estruturas. Ao contrário, procura compreender a língua em uso, na interação, funcionando em determinada esfera, já que as relações dialógicas são, ao mesmo tempo, extralinguísticas e inseparáveis do campo do *discurso*, ou seja, da língua como fenômeno integral concreto (BAKHTIN, 2010a).

A partir das discussões apresentadas por Bakhtin/Volochínov (2009) acerca dos esquemas de discurso citado, e tendo em vista a operacionalização desta pesquisa, apresenta-se abaixo um quadro com aspectos característicos do discurso citado direto (e suas variantes) e do discurso citado indireto (e suas variantes):

**Quadro 1:** Aspectos característicos dos esquemas de discurso citado

Esquemas de discurso citado	Aspectos característicos
<b>Discurso citado indireto (DI)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Apresenta marcas fracas entre discurso citado e discurso citante;</li> <li>- transmissão <i>analítica</i> do discurso de outrem;</li> <li>- o autor do discurso citante usa suas palavras para reformular o discurso de um outrem;</li> <li>- a análise é a alma do discurso indireto. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009)</li> </ul>
<b>Discurso indireto analisador do conteúdo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Variante do discurso citado indireto;</li> <li>- transpõe-se de maneira analítica a composição objetiva exata do discurso;</li> <li>- o sentido é decomposto em constituintes semânticos;</li> <li>- apreende a enunciação de outrem no <i>plano meramente temático e permanece</i> surda e indiferente a tudo que não tenha significação temática.</li> <li>- abre grande possibilidades às tendências, à réplica e ao comentário no contexto narrativo, ao mesmo tempo que</li> </ul>

	<p>conserva uma <i>distância nítida e estrita</i> entre as palavras. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 166, 167).</p>
<p><b>Discurso indireto analisador da expressão</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Variante do discurso citado indireto;</li> <li>- caracteriza o objeto de discurso e o <i>próprio falante</i> (o outro): sua maneira de falar, seu estado de espírito expresso nas formas do discurso;</li> <li>- integra na construção indireta as palavras e as maneiras de dizer do discurso de outrem. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 168).</li> </ul>
<p><b>Discurso citado direto (DD)</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Denominado de <i>discurso representado ou objetificado</i>;</li> <li>- reprodução literal do discurso do outro;</li> <li>- apresenta marcas explícitas que delimitam as fronteiras entre o discurso citante e o discurso citado.</li> </ul>
<p><b>Discurso direto preparado</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Variante do discurso citado direto;</li> <li>- o discurso direto é preparado pelo indireto e emerge como que de dentro dele, como as esculturas que emergem da pedra;</li> <li>- os temas básicos do discurso direto que virá são antecipados pelo contexto e coloridos pelas entoações do autor. Dessa maneira, as fronteiras da enunciação de outrem são bastante enfraquecidas. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 170, 172)</li> </ul>
<p><b>Discurso direto esvaziado</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Variante do discurso citado direto;</li> <li>- o autor lança luz sobre o discurso direto, caracterizando-o, fazendo com que o peso semântico das palavras citadas diminua. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.172)</li> </ul>
<p><b>Discurso direto substituído</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Variante de discurso citado direto;</li> <li>- tal substituição supõe um <i>paralelismo de entoações</i>, correndo na mesma direção à entoação do discurso do autor e o discurso substituído do herói (o que ele poderia ou deveria pronunciar e do qual o autor se encarrega); por isso, não há nenhuma interferência nesse caso. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p.178).</li> </ul>

Fonte: Elaboração própria.

Na perspectiva dialógica da linguagem, a mobilização do discurso do outro não ocorre de forma neutra, passiva. Os estudiosos do Círculo ressaltaram as relações que se estabelecem entre discursos na construção de sentidos. Esse aspecto diz respeito à própria funcionalidade dos esquemas de discurso citado.

Estudando o discurso citado, por exemplo, Francelino (2007) mostra, a partir da análise do gênero aula, o jogo dialógico no movimento que o professor faz ao encadear vozes de modo a consolidar seu projeto discursivo de um querer-dizer. Ele mostra como o professor, durante a exposição de um tema polêmico, “traz argumentos favoráveis e contrários ao ponto de vista defendido” (FRANCELINO, 2007, p. 112). Semelhantemente, Nascimento (2015), ao analisar o discurso citado no gênero monografia de conclusão de curso, mostra como o discurso do outro pode ser mobilizado para estabelecer relações de concordância e discordância na escrita acadêmica.

Na leitura que faz do discurso citado na perspectiva dialógica, Nascimento (2015) compreende que Bakhtin (2011) ressalta o fato de que a relação entre discursos, entre vozes, é marcada pela compreensão ativamente responsiva. Assim, quanto ao estudo dos esquemas de discurso citado, percebe-se entre eles “[...] concordância, uma participação, uma objeção, uma execução, etc.” (BAKHTIN, 2011, p. 272).

Feito esse apanhado teórico acerca dos esquemas de discurso citado na perspectiva dialógica, este trabalho volta-se para o livro de Gênesis (capítulos 2 e 3), no qual encontramos o diálogo entre Deus, Adão, Eva e a Serpente. O livro de Gênesis e, conseqüentemente os episódios nele narrados, tem recebido diversas interpretações. A próxima seção será dedicada a esse escrito, visando conhecê-lo enquanto discurso religioso.

## 2. Notas sobre o livro de Gênesis

O livro de Gênesis constitui a primeira seção da *Torá* ou Livro da Lei – escrito considerado sagrado pelo Judaísmo e pelo Cristianismo. Conforme Champlin (2001), em hebreu, *Gênesis* é chamado *Bereshíth* (no começo), vocábulo derivado das palavras iniciais do livro. Segundo o mesmo autor, o nome português *Gênesis* originou-se da Septuaginta<sup>2</sup> (grego *gênesis*), por intermédio da Vulgata Latina. Quanto a sua autoria,

---

<sup>2</sup> Septuaginta significa "setenta" no grego. O nome (muitas vezes abreviado com o numeral romano LXX) deriva da lenda do segundo século a. C. de que 72 anciãos de Israel traduziram o Pentateuco Hebraico para o grego em meros 72 dias. A LXX é a mais importante versão da Bíblia hebraica. Foi provavelmente preparada em Alexandria por vários tradutores que trabalharam entre os séculos III e I a. C. (CHAMPLIN, 2001).

Gênesis é atribuído a Moisés, que teria escrito o livro após a saída do povo hebreu do Egito (aproximadamente, 1445 a.C.).

O livro de Gênesis ocupa um lugar importante no sistema de fé de duas grandes religiões do mundo: o Judaísmo e o Cristianismo. Ambas assumem o livro de Gênesis como explicação para a origem de todas as coisas, incluindo a origem dos problemas humanos como resultado da “queda” e da expulsão de Adão e Eva do jardim do Éden. Assim, Gênesis, livro sagrado para as duas religiões mencionadas, representa uma espécie de discurso-fonte, ou melhor, a palavra inspirada que explica a origem do mundo, do homem e dos problemas humanos.

Considerando tais questões, compreende-se a narrativa de Gênesis como discurso religioso. Ao caracterizar o discurso religioso, Orlandi (1987, p. 243) destaca que nesse fala a voz de Deus e “há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte: o locutor é do *plano espiritual* (o Sujeito, Deus) e o ouvinte é do *plano temporal* (os sujeitos, os homens)”. Nesse caso, comenta a autora, locutor e ouvinte pertencem a duas ordens, a dois mundos totalmente diferentes. Nessa relação, “o plano espiritual domina o plano temporal” (ORLANDI, 1987, p. 243).

Ao comentar a influência de Gênesis na formação de um pensamento religioso, Eliade (1976) diz que, mesmo depois de muito tempo, os acontecimentos narrados nos primeiros capítulos de Gênesis seguem nutrindo a imaginação e o pensamento religioso dos herdeiros de Abraão. Para Campbell (1991), na tradição bíblica que herdamos, a vida é corrupta e todo impulso natural é pecaminoso, a menos que tenha havido circuncisão ou batismo. Ele comenta que é a partir do episódio do Jardim do Éden que se constrói a ideia de que a Serpente é aquele ser que trouxe o pecado ao mundo.

Tratando-se das questões de linguagem, o livro de Gênesis oferece recursos para muitas discussões. Os primeiros episódios do livro apresentam narrativas encontradas em outras culturas muito distantes daquela do povo hebreu. Conforme Eliade (1976), mitos análogos são encontrados em diversos lugares por todo o mundo, desde o antigo Egito à Grécia. Como exemplo, ele cita as semelhanças existentes entre o Gênesis e o mito de Gilgamesh.

Campbell (1991), por sua vez, explica a semelhança entre a narrativa do gênesis com outras narrativas existentes em várias partes do mundo, como a lenda Bassari. Ele se diz impressionado com o fato

de que grupos que viveram em lugares diferentes, que não tiveram contado entre si, apresentarem semelhanças no que diz respeito às explicações das origens.

Com relação ao episódio do Jardim do Éden, Campbell (1991) diz que o Jardim é o lugar da Serpente. Recuperando semelhanças entre o Gênesis e outras narrativas, ele menciona que existem sinetes sumerianos, que remontam a 3500 a.C., mostrando a Serpente, a Árvore e a Deusa, esta oferecendo o fruto da vida ao visitante masculino.

Acerca dessa questão, Champlin (2001) apresenta dois pontos de vista. No primeiro, entende-se que a história bíblica é uma espécie de versão purificada, para ter um sentido monoteísta, do material da Suméria. No segundo, argumenta-se que o material sumério representa uma corrupção do relato bíblico. Diante desse embate, Champlin (2001) prefere uma terceira leitura. Segundo ele, a verdade mais provável é que ambas as versões originaram-se de um fundo comum, dentro da cultura mesopotâmica. Em todo caso, numa perspectiva dialógica, as narrativas de Gênesis estabelecem diálogos com outras narrativas, produzidas em outros lugares e em outras culturas.

Ao escrever acerca dos mitos bíblicos que fundamentam as percepções judaico-cristãs da linguagem, Geraldi (2010) destaca três episódios, a saber: (a) a história da Torre de Babel (capítulo 11 de Gênesis); (b) o episódio da ocupação das terras junto ao Jordão em que era preciso pronunciar adequadamente a palavra *shibólet* para escapar da morte e mostrar o pertencimento ao grupo (capítulo 12 de Juízes); e (c) o acontecimento de Pentecostes (capítulo 2 de Atos dos Apóstolos). Ao analisar esses episódios, Geraldi (2010) mostra a fundação de três mitos. No primeiro, tem-se o mito da unidade perdida e o da diferença como castigo divino. No segundo, constata-se o mito da identidade que reuniria indistintamente a todos sob uma língua sempre mesma e sem variação. No terceiro, percebe-se o mito da tradutibilidade, ou seja, um só significado discursivo para o mundo e para a vida que nele se vive.

Em consonância com essa análise de Geraldi (2010), que apresenta questões de linguagem nos discursos bíblicos, analisa-se aqui um outro episódio bíblico que também aborda questões de linguagem. Assim, entende-se que, antes do episódio da Torre de Babel, a bíblia apresenta outro episódio no qual a linguagem e o sentido ocupam a cena, qual seja, o episódio narrado nos capítulos 2 e 3 de Gênesis. Tal episódio é conhecido como a “queda”, ou “a tentação no Éden”. Desse modo, os

primeiros capítulos do livro de Gênesis apresentam uma visão de linguagem e de sentido, mais precisamente a narrativa oferece uma reflexão acerca da construção ideológica dos sentidos. Esse aspecto será explorado na próxima seção deste trabalho.

### **3. Questões de discurso citado no Gênesis: do sentido centralizador à dispersão de sentidos**

O episódio que será analisado nesta seção encontra-se narrado nos capítulos 2 e 3 de Gênesis. Embora o capítulo 1 apresente a narrativa da criação, o capítulo 2 narra o mesmo episódio, mas acrescentando novas informações e detalhes. Assim, o capítulo 2 narra a origem dos céus e da terra, a criação de um jardim no Éden, e o modo como Deus criou o homem: *E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente (cap. 2, v. 7)*. Já a mulher, segundo a narrativa, foi criada em um momento posterior. E a partir da constatação de que *não é bom que o homem esteja só (cap. 2, v.18)*. Embora muita coisa possa ser dita acerca desse episódio, ressalte-se que ele permite a interpretação da necessidade do outro na construção da identidade do sujeito. Ou melhor, a narrativa lança luz sobre o outro que completa e constitui os sujeitos.

A narrativa prossegue dizendo que o homem foi colocado em um jardim: *Então plantou o Senhor Deus um jardim, da banda do oriente, no Éden; e pôs ali o homem que tinha formado (cap. 2, v. 8)*. Com isso, o jardim se constitui como o lugar da morada do homem, lugar da harmonia, da comunhão com o outro (divino e humano), da unidade e do acordo. O Éden representa o lugar da comunicação sem mal-entendidos, da produção e recepção de sentido sem falhas ou equívocos.

É nesse espaço sagrado que circula a palavra sagrada. A narrativa informa que *a voz do Senhor Deus passeava no jardim à tardinha (cap. 3, v. 8)*. Essa é a voz que vem de cima, vem da autoridade, do senhor do jardim. É uma voz que penetra em todos os lugares. É a voz que controla, vigia e governa o jardim.

Cabe ressaltar o papel desse discurso na construção de subjetividades, de identidades. A voz que passeia sobre o jardim é a voz que normaliza os sujeitos. Ela é o *mecanismo/dispositivo de vigilância* – expressão utilizada em *Vigiar e punir* de Michel Foucault – capaz de interiorizar a culpa e causar remorsos nos sujeitos. É essa voz-*panóptico* que controla os corpos,

as ações e garante a ordem do discurso e do sentido no Éden. Vale para essa voz, portanto, o que Foucault (1987, p. 230) diz acerca da funcionalidade do Panóptico: “O Panóptico [...] deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento, uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens”. Assim, a voz que passeia pelo jardim é a voz que exerce o poder.

Ademais, no Éden, é atribuída ao homem a missão de dar nomes aos seres criados. Dessa forma, cada animal é nomeado, batizado com um nome. Nesse sentido, dar nome aos seres é o primeiro exercício de poder do homem. É dito que a ele (ao homem) foi dada a missão de dominar sobre a criação. A dominação, portanto, começa com o uso da palavra. Ou seja, é um ato e uma ação de linguagem.

Para usar o termo que Platão (2010) utilizou no diálogo *Crátilo*, ao atribuir nomes aos seres, Adão seria uma espécie de *legislador de nomes*. No *Crátilo*, o *legislador* é aquele que fixa e escolhe os nomes. O legislador, conforme o *Crátilo*, “deverá saber formar com os sons e as sílabas o nome por natureza apropriado para cada coisa” (PLATÃO, 2010, p. 90). Nesse mesmo diálogo é dito que o nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia. Assim, a narrativa do Gênesis diz que, *após serem formados, todos os animais do campo e todas as aves do céu foram apresentados ao homem, para ver como lhes chamaria; e tudo o que o homem chamou a todo ser vivente, isso foi o seu nome. Assim o homem deu nomes a todos os animais domésticos, às aves do céu e a todos os animais do campo (cap. 2, v. 19,20).*

No entanto, para continuar habitando o lugar paradisíaco, um mandamento foi estabelecido: *não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal*. No trecho abaixo, o autor do livro atribui voz a Deus, quando ele estabelece o primeiro mandamento:

**15.** Tomou, pois, o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavar e guardar.

**16.** Ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda árvore do jardim podes comer livremente;

**17.** mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dessa não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás. (**cap. 2, vs. 15-17**)

Nesse trecho da narrativa, principalmente no versículo 16, o autor reproduz a *palavra de Deus*, utilizando-se de um discurso citado direto

analisador da expressão. Dessa maneira, as palavras citadas após o verbo *dicendi* no gerúndio (dizendo) e os dois pontos, no versículo 16, e todo o conteúdo do versículo 17 são atribuídos a Deus. Antes de reproduzir o discurso de Deus, o autor da narrativa comenta, avalia o que Deus disse como uma *ordem: ordenou o Senhor Deus*. A ordem reside não apenas no conteúdo do discurso, mas no modo como ele ordenou: *ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo*. A força expressiva claramente recai sobre o verbo *dizendo*, ou seja, o autor enfatiza as próprias palavras reproduzidas. É como se ele dissesse: observem o modo como Deus ordenou.

Ainda, acerca da entonação da palavra de Deus por parte do autor da narrativa, cabe mencionar o que diz Bakhtin (2010b), em relação à entonação da palavra para expressar o aspecto emotivo-volitivo em relação a um objeto. Segundo o autor, no momento em que se começa a fala de um objeto já se entra em uma relação com ele que não é indiferente, mas “interessado-afetiva, e por isso a palavra não somente denota um objeto como de algum modo presente, mas expressa também com a sua entonação [...] a minha atitude avaliativa em relação ao objeto” (BAKHTIN, 2010b, p. 85). Considerando que nos casos de discurso citado as palavras estão voltadas para outras palavras, ou seja, o discurso do outro é o objeto para o qual o discurso do autor está voltado, a transmissão das palavras alheias é sempre marcada por apreciações valorativas. No caso acima, por exemplo, é o discurso do autor da narrativa que rotula/nomeia/compreende o discurso de Deus como uma *ordem*, ressaltando o *modo* como ele expressa essa ordem. Constrói-se, então, todo um cenário em que se ressalta a palavra divina, a palavra da autoridade, a palavra sagrada (mandamento).

O episódio em análise ilustra ainda a relação de um legislador – com liberdade para estabelecer normas – e os indivíduos que observam ou não a norma estabelecida. Segundo Bakhtin (2010b, p. 74), “a norma é uma forma especial de livre arbítrio de um em relação aos outros e, enquanto tal, é essencialmente peculiar apenas ao direito (a lei) e à religião (os mandamentos), onde sua real obrigatoriedade – como norma – é validada”. Essa validação não ocorre devido ao seu conteúdo-sentido, mas do ponto de vista da autoridade real da sua fonte, comenta Bakhtin (2010b). Nesse sentido, na narrativa em questão, as palavras ditas por Deus são carregadas de autoridade. Assim, a palavra-

mandamento, a palavra sagrada, é apresentada como inviolável, inquestionável, é palavra com poder de vida e de morte.

O fato de enfatizar o modo como Deus disse é reflexo da concepção de que ali estão palavras sagradas, palavras que pertencem a um ser supremo. Eliade (1992) define *sagrado* em relação ao que é *profano*. Ele utiliza o termo *hierofania* para designar a manifestação das realidades sagradas em objetos que fazem parte do mundo “natural”, “profano”.

No caso da narrativa de Gênesis, são as próprias palavras que recebem o *status* de *sagradas*. Ou seja, as palavras saem de seu uso “natural”, “comum”, “profano” e adquirem outro valor/sentido. Bakhtin/Volochínov (2009) mostram que a palavra é o signo ideológico por excelência. Ela pode ser usada para representar e materializar diferentes ideologias. Com isso, por exemplo, a proibição que se encontra nos versículos 16 e 17 não possuiria o mesmo valor ideológico se fosse proferida por qualquer outro enunciador. Mas, ao se atribuir a Deus tais palavras, elas ganham um novo *status*, uma nova carga valorativa. A carga ideológica da palavra depende, portanto, das esferas de utilização da língua, do gênero, dos sujeitos envolvidos na enunciação. Como objeto sagrado, porque proferida por Deus, a palavra é protegida e reverenciada.

Eliade (1992) já disse que para o homem religioso o espaço não é homogêneo, ou seja, há um espaço sagrado e há um espaço profano. Nessa linha, postula-se aqui que, em termos do sagrado e do profano, a língua não é homogênea. O sagrado entra na história dos homens e na linguagem humana. Nessa *hierofania* ocorre uma suspensão do uso natural da linguagem, que passa a ser sagrada para os leitores/ouvintes.

No Éden, admite-se apenas uma interpretação: a de Deus. Cabe reconhecer, quanto a isso, que todo discurso é polissêmico, ou seja, todo discurso se completa na relação com o outro. No entanto, conforme Orlandi (1987, p. 240), o discurso autoritário tende à monossemia, ou melhor, tende a “estancar a polissemia”. Portanto, diante da palavra alheia, da voz proibitiva de Deus, a polissemia é evitada, censurada. Apenas um sentido é aceitável: aquele dado pelo próprio Deus.

Gênesis apresenta o *mito* do sentido único, da palavra pura. Ou seja, as ambiguidades, os mal-entendidos, as falhas, os equívocos não habitam a linguagem. Assim, a possibilidade de o sentido ser outro não é aceitável. O Éden, até então, não havia experimentado a pluralidade

de pontos de vista, pois, no espaço do Éden, somente um sentido é válido e aceito. Portanto, não se fala em *os sentidos*, mas em *o sentido*.

O sentido que reina no Éden proíbe o homem de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. A punição para quem dela comer é a morte: *certamente morrerás*. Essa é uma expressão asseverativa, é uma certeza absoluta. Portanto, não se admite outra possibilidade de sentido.

Vale notar que a proibição traz para a cena enunciativa a figura da *árvore do conhecimento*. Na interpretação judaico-cristã, essa árvore representa o conhecimento do mal, ou seja, comer da árvore, além de ser a consumação da desobediência a Deus, daria ao homem o conhecimento daquilo que é o oposto do bem. Nesse sentido, o primeiro pecado do homem (a queda, na tradição judaico-cristã) tinha como consequência a aquisição de um novo conhecimento, ou de uma nova experiência, sendo esse o causador de todas as outras maldades.

Conforme a narrativa, após comerem do fruto da árvore, os olhos do homem e da mulher foram abertos:

6. Então, vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, comeu, e deu a seu marido, e ele também comeu.

7. Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; pelo que coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais. (**cap. 3, vs. 6,7**)

A consequência desse novo conhecimento (experiência) é a percepção do mundo a partir de outro olhar. A metáfora “foram abertos os olhos” aponta para uma maneira diferente – porque outra – de perceber o outro e a si mesmo: *conheceram que estão nus*. Ademais, essa nova percepção do mundo leva o homem a trabalhar os recursos naturais, tendo em vista suas novas necessidades – esse movimento transformador, do homem em relação à natureza, é denominado de *cultura*. Assim, é dito que, conhecendo que estavam nus, coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais.

Dito isso, veja-se o diálogo que antecede o episódio que narra o comer do fruto da árvore. Nesse diálogo, entra em cena uma personagem importante para o desenvolvimento da narrativa: a Serpente.

1. Ora, a serpente era o mais astuto de todos os animais do campo, que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?
2. Respondeu a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim podemos comer,
3. mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morrais.
4. Disse a serpente à mulher: Certamente não morrereis.
5. Porque Deus sabe que no dia em que comerdes desse fruto, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal. (cap. 3, vs. 1-5)

Nesse trecho, a narrativa se desenvolve a partir de diálogos entre as personagens. A cena é povoada de vozes. As personagens travam um verdadeiro embate sobre o sentido do discurso do outro (de Deus). Assim, o que *Deus disse* é o tema do diálogo entre a Serpente e Eva. Nos termos de Bakhtin/Volochínov (2009), esse ponto da narrativa é marcado pelo embate entre vozes, em que temos discursos sobre discursos, palavras sobre palavras.

Na leitura feita pela Serpente, o sentido do que Deus disse pode ser outro. Ela apresenta a possibilidade de outros sentidos, de outras interpretações. Nesse véis, a Serpente apresenta, primeiro, um questionamento acerca do que Deus disse. Ela transforma uma afirmação em um questionamento. Ou seja, ela reinterpreta o discurso de Deus em novos moldes, com uma nova roupagem, com novas tonalidades.

Segundo, ela não é fiel ao discurso de Deus, ou seja, ela não reproduz literalmente o que Deus disse, fazendo silenciar algumas partes e modificando outras. Veja-se: *a serpente era o mais astuto de todos os animais do campo, que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?* Nessa reformulação do discurso do outro (de Deus), a Serpente introduz uma nova expressividade, visto que Deus não havia proibido comer de *toda árvore* do jardim, mas, ao contrário, ele havia dito que *de toda árvore do jardim podes comer livremente*, ou seja, a proibição se restringia a uma árvore em particular.

Nesse caso, são pertinentes as palavras de Bakhtin (2011) quando ele explica que a expressão do falante pode penetrar e se disseminar no discurso do outro. Assim, segundo ele, podemos transmitir o discurso do outro “em tons irônicos, indignados, simpáticos, reverentes (essa expressão é transmitida com o auxílio de uma entonação expressiva)” (BAKHTIN, 2011, p. 299). Na reformulação/compreensão apresentada

pela Serpente, os sentidos foram expandidos. Consequentemente, um mandamento que era específico deixa de o ser.

Para usar uma expressão muito comum no meio jurídico, pode-se dizer que a Serpente encontrou uma *brecha na lei*. Essa brecha pode ser entendida como a possibilidade de mais de um sentido, mais de uma leitura para as mesmas palavras da lei. Desse modo, nas astúcias da enunciação, a Serpente seleciona, recorta e reformula uma parte do todo do que Deus disse, reacentuando e produzindo novos sentidos.

Com isso, o jardim passa a ser o palco não apenas de um sentido, mas de sentidos. E, assim, quanto mais a palavra circula, mais aparecem pontos de vista diferentes, contradições, enganos, equívocos, sentidos. E tudo isso começa a fazer parte da vida humana. A partir do encontro de sentidos, de pontos de vista, já “não pode haver um sentido único (um)”, argumenta Bakhtin (2011, p. 382).

Nos termos desse autor, o sentido nunca está só, ele não é nem o primeiro nem o último. “Ele está sempre situado entre os sentidos, é um elo na cadeia dos sentidos, a única que pode existir realmente em sua totalidade”, comenta Bakhtin (2011, p. 382). A cena que se passa no Éden ilustra o jogo dialógico entre sentidos, o modo como se lida com as palavras alheias, a forma como são assimiladas e reacentuadas no discurso. O episódio do Éden é ilustrativo do que ocorre na vida, nos usos da linguagem, do modo apreciativo como são mobilizadas as palavras alheias.

Ao discutir os três aspectos da existência da palavra, Bakhtin (2011) destaca a expressividade da palavra alheia e da palavra minha, mas essa expressão não pertence à própria palavra. Segundo esse mesmo estudioso:

Ela (a palavra) nasce do ponto do contato da palavra com a realidade concreta e nas condições de uma situação real, contato esse que é realizado pelo enunciado individual. Nesse caso, a palavra atua como expressão de certa posição valorativa do homem individual [...]. (BAKHTIN, 2011, p. 294).

Na perspectiva do autor em questão, o elemento expressivo é uma peculiaridade constitutiva do enunciado. A língua dispõe de elementos que servem igualmente bem a quaisquer juízos de valor, os mais diversos e contraditórios, a quaisquer posições valorativas (BAKHTIN,

2011). Por ser pleno de *tonalidades dialógicas*, o enunciado “nasce e se forma no processo de interação e luta com os pensamentos dos outros, e isso não pode deixar de encontrar o seu reflexo também nas formas de expressão verbalizada do nosso pensamento”, comenta Bakhtin (2011, p. 198). É esse caráter do enunciado que permite à Serpente imprimir novas tonalidades, outro sentido, outro juízo de valor às palavras alheias.

A narrativa transcrita acima mostra ainda o modo como Eva lida com o discurso citado. O autor da narrativa atribui voz a Eva, quando essa cita, por meio de um discurso direto, o que Deus havia dito. Veja-se: *Respondeu a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim podemos comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morrais.* Esse trecho pode ser entendido como polifônico: ouvem-se vozes do autor da narrativa, de Eva e de Deus. O dizer de Eva é citado por meio de um discurso direto. Na tradução utilizada, usa-se a expressão introdutória *respondeu a mulher* seguida de dois pontos para marcar a presença das palavras pertencentes a Eva.

Ao dar voz a Eva, a narrativa mostra o modo como ela compreendeu as palavras de Deus. Ao que parece, Eva também modifica, reformula e reinterpreta as palavras ditas por Deus. Isso porque Deus não havia dito que não poderiam *tocar na árvore*. Se a Serpente silencia partes do discurso de Deus, Eva faz ouvir uma proibição que não fora estabelecida por Deus. Interessante notar que, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, considera-se o ato de *retirar e/ou acrescentar* algo às palavras de Deus um pecado. No livro de Deuteronômio, capítulo 4 e versículo 2, encontra-se a seguinte advertência: *Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela, para que guardéis os mandamentos do Senhor, vosso Deus, que eu vos mando.* E, semelhante, no capítulo 12 e versículo 32 do mesmo livro, constata-se: *Tudo o que eu te ordeno observarás; nada lhe acrescentarás, nem diminuirás.* Nessa mesma linha, no livro de Apocalipse, capítulo 22 e versículos 18, 19, encontra-se a mesma advertência. Esses registros evidenciam a busca pela conservação da palavra divina, evitando qualquer intromissão humana.

Nesses discursos, é evidenciada a luta de forças centrípetas e forças centrífugas. Por um lado, as forças que tendem ao afastamento do sentido único da palavra, são discursos que alteram, violam a ordem

estabelecida, introduzem novos sentidos, se movem na direção contrária. Por outro lado, forças que procuram manter a ordem, o sentido único, o poder do discurso centralizador. Tais são as questões que atravessam a narrativa de Gênesis.

O *Éden* é cenário do encontro com a palavra polêmica. Ilustra o que ocorre na vida: o modo como se lida com as palavras alheias e como as mesmas constituem os sujeitos interlocutores, já que elas fazem parte dos discursos. É com elas, a partir delas e sobre elas que os sujeitos agem em todas as esferas da comunicação. Em acordo com Bakhtin (2015), afirma-se que é enorme o significado da luta com a palavra do outro e com sua influência na história da formação ideológica da consciência individual.

Ao fato de que Eva seguiu o mesmo procedimento da Serpente, ou seja, fazendo modificações no que Deus disse, afastando-se do centro do sentido estabelecido, pode ser compreendido a partir das palavras de Bakhtin (2015, p. 143), quando esse diz que “minha palavra e minha voz, nascidas da palavra do outro ou dialogicamente estimuladas por ela, mais cedo ou mais tarde começam a libertar-se do poder dessa palavra alheia.” Mas, conforme esse autor já observa, o processo é complexo e não há como viver fora da relação com outras vozes. “As diferentes vozes dos outros entram em luta pela consciência do indivíduo (assim como lutam na realidade social circundante)”, postula Bakhtin (2015, p. 143). Não é isso que a narrativa ilustra acerca da palavra do outro no discurso de Eva? Sua consciência foi atravessada por dois pontos de vista, duas visões de mundo, duas ideologias acerca do sentido do que Deus disse. Sua consciência sai de um discurso único, de uma compreensão absoluta e homogênea em direção ao heterogêneo, ao relativo, em que a ruptura, o apagamento e o acréscimo fazem parte do processo de interação comunicativa.

Ao perceber que Eva começa a construir seus próprios sentidos para o discurso de Deus, tendo em vista que ela reapresenta/compreende uma afirmação/certeza absoluta (*certamente morrerás*) em termos de uma mera possibilidade (*para que não morrais*), a Serpente, então, apresenta de forma explícita sua visão de mundo acerca do futuro: *Disse a serpente à mulher: Certamente não morrereis*. Esse é um enunciado antitético que nasce em relação polêmica com o enunciado proferido por Deus, a saber, *Certamente morrerás*. Eis aí o exemplo perfeito daquilo que o Círculo de Bakhtin

denominou de *relações dialógicas* entre enunciados. Ou seja, todo enunciado é produzido como resposta a outros enunciados, nasce como extensão – como elo na corrente da comunicação – de outros enunciados, travando verdadeiras lutas com eles. Portanto, e caminhando para a conclusão deste trabalho, ressalta-se que não há sentido para os enunciados fora da relação. Todo enunciado deixa ouvir outros enunciados, aos quais responde. Por exemplo, quando se ler: *certamente não morreréis*, há aí outra voz, outro discurso, outro ponto de vista que influencia a construção desse enunciado em questão. Ou seja, ao lado de (e nele) um *certamente não morreréis* há um *certamente morrerás*. Assim como qualquer outro enunciado, somente colocando esses enunciados na situação de comunicação, em relação, é que se percebem as relações dialógicas que se estabelecem entre eles.

A narrativa continua com a punição advinda sobre Adão, Eva e a Serpente. Tal punição veio como resultado da desobediência ao mandamento estabelecido. Enquanto questão de linguagem, pode-se dizer que a narrativa ilustra, com esse aspecto, o risco que se corre ao se propor outros sentidos em um mundo no qual os sentidos já estão estabelecidos, cristalizados, naturalizados. Ao mesmo tempo, a expulsão de Adão e Eva do jardim representa a entrada em outra realidade/espço, no qual a palavra alheia e os sentidos atribuídos a ela fariam parte do cotidiano dos sujeitos. Mas, mesmo assim, mesmo fora do Éden, não se pode atribuir qualquer sentido para o discurso do outro. Se no Éden e fora dele os sujeitos têm se apropriado da palavra do outro e construído sentidos os mais diversos para ela, tanto no Éden quanto fora dele os sujeitos são punidos se atribuírem certos sentidos a ela.

Assim, existem mecanismos de controle dos sentidos que são atribuídos à palavra alheia. Não se pode mobilizar a palavra alheia de qualquer modo, nem lhe atribuir qualquer sentido. Há sempre uma voz que *passa* pelos discursos, regulando os modos de se mobilizar (citar) os discursos alheios (a voz da Ética, por exemplo).

## CONCLUSÃO

O livro de Gênesis apresenta questões instigantes. Este trabalho propôs como objetivo compreender como a narrativa do Gênesis apresenta questões de discurso citado, mais precisamente no episódio conhecido como “a tentação no Jardim do Éden”. Como fundamentação

teórico-metodológica, foram mobilizados estudos do Círculo de Bakhtin – mais precisamente, Bakhtin, Volochínov –, entre outros estudiosos.

As reflexões desenvolvidas, a partir da análise, são reveladoras de como a narrativa do Gênesis apresenta questões como, por exemplo, a distorção do discurso do outro, o rompimento com a ideia de sentido único, a reformação do discurso citado, etc.. No Éden, a palavra autoritária é profanada, distorcida, reformulada.

Assim, no Éden, rompe-se com uma noção de linguagem/língua veiculadora de um sentido pronto e acabado e livre de qualquer polissemia. A partir da interação entre as personagens, desvela-se o lado polissêmico da linguagem/língua. Essa, agora, não apenas reprodutora de um sentido acordado entre os interlocutores, mas também veiculadora de polêmicas, equívocos, sempre aberta a outro sentido.

Desse modo, a narrativa parece mostrar o processo que vai de um sentido centralizador (sentido único) em direção à dispersão (os vários sentidos que podem ser atribuídos ao que Deus disse). O Círculo de Bakhtin denominou esses movimentos de *forças centrípetas e forças centrífugas*. Ou seja, forças centralizadoras do sentido e, em oposição, forças descentralizadoras. Assim, quando a dispersão acontece, os diferentes pontos de vista se fazem ouvir no Éden. E o jogo de oposições, de diferenças, começa a fazer parte da vida. Sobre isso, Campbell (1991) faz um comentário pertinente. Segundo ele, na vida, todas as concepções humanas são limitadas pela terminologia dos conceitos de opostos. No Éden, constata-se o encontro dos opostos. É e no discurso que esse encontro acontece.

Foi possível perceber, ainda, no caso da personagem Eva, o processo de desprendimento da palavra-mandamento (sagrada) em direção à autonomia enunciativa. Eva é aquela que assume o risco da compreensão, de lançar outro ponto de vista em direção à Palavra Sagrada. Já a Serpente simboliza o outro-oposição, o outro-questionador, o discurso ideológico da descentralização. A Serpente, em suas astúcias, faz da linguagem, do discurso do outro, sua ferramenta de ação (tentação?).

De modo geral, o cenário do Éden é ilustrativo do que acontece na vida. As palavras alheias estão em todo lugar. E os sujeitos atuam sobre elas de muitas maneiras. Entre os vários movimentos, os sujeitos podem querer ser fies às palavras alheias, podem reajustá-las, silenciá-las ou acrescentar algo ao seu conteúdo, influenciando na sua recepção.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. F. de. *A Bíblia Sagrada*. (revista e atualizada no Brasil). 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BAKHTIN, M. M. (VOLOCHÍNOV, V.N.). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010b.
- \_\_\_\_\_. Apontamentos de 1970-1971. In: *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do romance I: a estilística*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. Editora Palas Athena, 1991.
- CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia*. São Paulo: Hagnos, 2001.
- ELIADE, M. *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de la idade de peidra a los mistérios de eleusis*. v.1, México: Paidós, 1976.
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FARACO, C. A. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- FRANCELINO, P. F. *A autoria no gênero discursivo aula: uma abordagem enunciativa*. 2007. 184f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, 2007.
- GERALDI, J. W. *Ancoragens: estudos bakhtinianos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- NASCIMENTO, I. A. A. *A autoria em monografias de conclusão de curso de letras: uma abordagem enunciativa*. 2015. 141f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba, 2015.
- ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2. ed. São Paulo: Pontes, 1987.
- PLATÃO. *Crátilo*. Estudo e Tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

# GÊNESIS E LINGUAGEM: HIPÓTESES SOBRE O PAPEL DA LINGUAGEM NA CONTÍNUA CRIAÇÃO DO MUNDO

*Evangelina M. B. Faria*

## 1. A linguagem no Gênesis

A linguagem, no curso da história, tem sido objeto de estudo de diferentes áreas como a filosofia, psicologia, pedagogia, sociologia, neurologia e, naturalmente, neste último século, a linguística. Todas essas correntes têm trazido contribuições importantes para a construção para um novo olhar sobre a linguagem. Nesse artigo, tentaremos mostrar, do ponto de vista da linguística, uma profunda relação entre linguagem e o fazer de Deus. Partindo da análise do livro do Gênesis e com base em escritos de Bakhtin (1995), de Austin (1990), autores interacionistas, levantamos hipóteses de que através da fala, estamos dando continuidade ao plano da criação de Deus. Pela linguagem, recriamos o mundo e os seres que habitam nele num ato incessante de criação e recriação do mundo.

No livro do Gênesis, que relata a origem do mundo, existem duas versões da criação. Na primeira, Deus cria o mundo através da linguagem; na segunda, através do trabalho das mãos. Vejamos o relato da criação:

No princípio, criou Deus o céu e a terra. A terra era informe e vazia. As trevas cobriam o abismo e o Espírito de Deus movia-Se sobre a superfície das águas. Deus disse: 'Faça-se a luz'. E a luz foi feita. E viu Deus que a luz era boa: e separou a luz das trevas. Deus chamou à luz dia e às trevas noite; fez-se uma tarde e uma manhã, primeiro dia. (1, 1-5).

É pela linguagem que se dá início à criação do cosmo. Pelo poder da linguagem tudo se cria, passa-se do nada à criação. A linguagem se apresenta com um poder ilocucional, já que nela e por ela se ordena o

mundo<sup>1</sup>. É esta que dá sentido ao mundo. Logo após fazer as coisas, Deus denomina-as. Em todo o relato, vê-se que falar é fazer. Assim, dia após dia, Deus vai criando linguisticamente o mundo. Vejamos a narrativa da criação do homem:

‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; e que ele domine os peixes do mar, e as aves do céu, e os animais da terra, e todo réptil, que se move na terra’. E Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus criou-o, homem e mulher ele os criou. (1, 27).

Também o homem e todos os animais têm origem na linguagem divina. Além de criar o homem, é desejo de Deus que ele domine o mundo e veremos que esse domínio passa pela linguagem. Na segunda narrativa da criação, o homem não é mais feito de linguagem, mas de barro, do trabalho das mãos:

Então, o Senhor Deus modelou o homem com o barro da terra, e soprou-lhe no rosto o sopro da vida, e o homem tornou-se um ser vivo (2, 7).

Disse também o Senhor Deus: “Não é bom que o homem esteja só, façamos-lhe um auxílio semelhante a ele”. Tendo formado o Senhor Deus do barro todos os animais da terra e todas as aves do céu, levou-os para Adão, para que visse como os chamaria; cada um deveria portar o nome que Adão lhe tivesse dado. E chamou Adão por seus nomes todos os animais, e todas as aves do céu, e todas as feras da terra (2, 18-20).

Nessas narrativas, temos duas categorias fundadoras do cosmo, do sentido, a linguagem e o trabalho. Após criar os animais, Deus não mais os denomina como no primeiro relato, mas leva-os a Adão para que ele, num primeiro ato de poder, dê nome a cada ser. “Cada um deveria portar o nome que Adão lhe tivesse dado”. Nomear, isto é, o ato de linguagem, é o que dá visibilidade ao domínio do homem sobre todas as coisas da terra. Visibilidade até para ele mesmo. É ele que denomina. Pode ter pensado: Quem sou eu para denominar as coisas? É pela linguagem que se dá apreensão do universo, do sentido e de si mesmo. No Gênesis, em toda esta narrativa, a linguagem se caracteriza como ação, que cria, que funda, que instaura o mundo e o ser humano.

---

<sup>1</sup> Fiorin. O ato ilocucionário atribui a esse conjunto (proposição ou conteúdo proposicional) uma determinada força: de pergunta, de asserção, de ordem, de promessa, etc. (How to do things with words, Austin,1962 e Speech acts, Searle,1969

Linguagem que ordena, que situa o universo e dá sentido à relação do homem no universo. Vejamos, então, a linguagem na Linguística:

## **2. A linguagem na linguística**

A linguagem é um sistema de comunicação natural ou artificial, humano ou não (Lyons, 1991). Abrange a linguagem de outros animais, os sinais de trânsito, a música, a pintura, enfim, todos os meios de comunicação, sejam cognitivos (internos), socioculturais (relativos ao meio) ou da natureza como um todo.

O conceito de língua é mais restrito. Língua é um tipo de linguagem e se define como um sistema de regras gramaticais que identificam sua estrutura nos seus diversos planos – dos sons; da estrutura; da formação e das classes de palavras; das estruturas frasais; da semântica; da contextualização e do uso.

Hoje, na Linguística, lidamos com três concepções de linguagem. Vejamos cada uma delas.

A primeira concepção, a dos gregos, vê a linguagem como expressão do pensamento. Para essa concepção, o homem representa para si o mundo através da linguagem e, desse modo, a função da língua é representar (como espelho) seu pensamento e seu conhecimento de mundo. Segundo ela, as pessoas não se expressam bem porque não pensam. A expressão se constrói no interior da mente, sendo sua exteriorização apenas uma tradução. Essa teoria de expressão repousa num dualismo entre o interno (consciência) e o externo (ato de expressão), com primazia explícita do conteúdo interior, já que todo ato de expressão origina-se do interior para o exterior. Essa corrente desenvolve-se num terreno idealista e espiritualista, em que tudo que é essencial é interior, por isso coloca em destaque a função expressiva da linguagem em detrimento da função comunicativa. Centrada no locutor, faz do indivíduo falante o princípio e o fim da linguagem. A comunicação é um ato monológico, individual, que não é afetado pelo outro nem pelas circunstâncias que constituem a situação social em que a enunciação acontece.

A segunda concepção, a de Saussure<sup>2</sup>, no início do século XX, vê a linguagem como instrumento de comunicação, como meio para a

---

<sup>2</sup> Nascido em Genebra (1857-1913), é considerado o pai da Linguística. O Curso, lançado após a morte de Saussure, é o texto de base da cientificidade dessa disciplina.

comunicação. Nessa concepção, a linguagem é vista como um código, ou seja, como um conjunto de signos que se combinam segundo regras, e que é capaz de transmitir uma mensagem, informações de um emissor a um receptor. Esse código deve, portanto, ser dominado pelos falantes para que a comunicação possa ser efetivada. Como o uso do código, que é a língua, é um fato social, envolvendo conseqüentemente pelo menos duas pessoas, é necessário que o código seja utilizado de maneira semelhante, preestabelecida, convencionada para que a comunicação se efetive. Para essa concepção, o falante tem em sua mente uma mensagem a transmitir a um ouvinte, ou seja, informações que quer que cheguem ao outro. Para isso ele a coloca em código (codificação) e a remete para o outro através de um canal (ondas sonoras ou luminosas). O outro recebe os sinais codificados e os transforma de novo em mensagem (informações), realizando a decodificação. A principal função da linguagem, nessa concepção, é a transmissão de informações.

A terceira concepção proposta por Bakhtin (1997), um filósofo russo, vê a linguagem como forma ou processo de interação. Nessa concepção, o que o indivíduo faz ao usar a língua não é tão-somente traduzir e exteriorizar um pensamento, ou transmitir informações a outro, mas sim realizar ações, agir, atuar sobre o interlocutor (ouvinte/leitor). A linguagem é um lugar de interação comunicativa, pela produção de efeitos de sentido entre interlocutores, em uma dada situação de comunicação e um contexto sócio-histórico e ideológico. Os usuários da língua ou interlocutores interagem enquanto sujeitos que ocupam lugares sociais e “falam” e “ouvem” desses lugares. Para essa concepção. “A interação verbal constitui a realidade fundamental da linguagem”. Para Bakhtin, a comunicação só existe na reciprocidade do diálogo e é muito mais que a simples transmissão de mensagem.

Naturalmente, pela linguagem, transmitimos informações, realizamos muitas ações: interagimos, influenciemos, construímos pensamentos, etc. Por meio dela damos forma e compreensão às experiências cotidianas, reavaliando os fatores externos, modificando-os, numa incessante troca com o outro. Por isso, mais que instrumento de transmissão, **o papel fundamental da linguagem é o da constituição de sujeitos**. Pela linguagem, o homem se constitui enquanto consciência no auto-reconhecimento e pelo reconhecimento do outro, numa relação de alteridade.

Essa noção de alteridade pode ser vista de duas maneiras. Bakhtin (1997) tratando da relação autor-herói na obra literária, com o objetivo de mostrar como se constroem essas figuras, parte da análise das relações interpessoais na obra, ressaltando o papel do outro na constituição do ser humano. Ser humano aqui tem o sentido de J. Lacan (1998) – ser de fala. Para Bakhtin, “contemplando o outro, verei e saberei algo que ele próprio, em face da posição que ocupa, não pode ver e conhecer. Tendo em vista o lugar em que me situo, vejo algo que o outro não pode ver”. Esse algo, denominado por Bakhtin de excedente, corresponde ao que consta da minha visão, de meu conhecimento a respeito do outro e que ele desconhece. É através da minha visão que se constitui a forma acabada do outro. Para Bakhtin (1997), **a fala do outro modela o outro**. Isto pode ser visto através da fala da mãe que vai constituindo a criança. A criança começa a reconhecer seu corpo nas denominações que escuta da mãe, a reconhecer seu nome nos lábios e no tom da voz que ouve, a reconhecer suas emoções e seus estados internos nas descrições realizadas por ela. A criança começa a se ver pelos olhos da mãe, ela começa a falar no tom usado pela mãe.

A segunda noção de alteridade nos lembra que todos nós, independente de nossas características individuais, somos constituídos e constituímos a linguagem. Para Bakhtin, a linguagem é moldada pelas contribuições particulares de cada sujeito falante e compartilha do caráter desordenado da história e da diversidade do desempenho individual dos falantes, pois **a ação** humana está diretamente ligada à **utilização da língua**.

Na visão de Bakhtin, cada enunciado representa um elo da cadeia muito complexa de outros enunciados. Para ele, o sistema linguístico compartilhado pelos participantes vai além do próprio sistema linguístico, pois engloba os valores sociais e ideológicos a eles vinculados, que tornam possível o processo de compreensão responsiva ativa e a alternância contínua dos sujeitos falantes. Nessa concepção, o discurso, em virtude do caráter dialógico da linguagem, instaura-se numa perspectiva múltipla de sentidos. A palavra, por sua vez, por ser atravessada pelos sentidos historicamente constitutivos, não é monológica nem neutra, mas está repleta dos discursos nos quais viveu sua existência socialmente sustentada. Portanto, para o autor, toda enunciação é dialógica na medida em que é determinada por um

conjunto de produções antecedentes e apresenta-se necessariamente como uma palavra dirigida ao outro, implicando esforços de adaptação.

Em relação ao primeiro ponto, dialogar com outras vozes significa dizer que em minha fala estão presentes falas anteriores, precedentes, que ajudaram a construir o meu discurso. Minha fala não nasce do nada, mas do mar de falas que circulam nas sociedades. Faço minha a fala de uma pessoa que se destacou em algum campo da vida quando a cito num pronunciamento meu “Mire, veja: o mais importante e bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas que elas vão mudando” (Guimarães Rosa, escritor brasileiro); faço meu um provérbio sem autoria reconhecida, quando o uso: “Água mole em pedra dura tanto bate até que fura”, ou mesmo quando falo sobre qualquer assunto, pois retomo sempre as ideias que estão ao meu redor. Esse redor pode ser a internet, a televisão, um livro, um diálogo com um amigo, etc. Minha linguagem (fala) não é só minha, carrego intrinsecamente a fala dos outros. É inseparável. Quanto ao falar para o outro significa um direcionamento para fora do eu. Sempre falamos para alguém, tendo em mente um interlocutor real ou virtual.

Também para a filosofia da linguagem de Austin (1990), falar é fazer algo, quando digo “vou estar em casa hoje” posso produzir na pessoa que ouve um efeito de bem estar, pois gostaria de estar mais tempo com quem enunciou, ou efeito de ameaça, pois vai se sentir vigiada pela presença na casa e assim por diante. Considerar o dizer como fazer é assumir que a prática social que chamamos **linguagem é indissociável de suas consequências éticas, sociais, econômicas e culturais**. Ver a linguagem dessa forma traz implicações teóricas, pois as manifestações e empregos da linguagem são paradoxalmente dependentes e resistentes aos usuários. O falante é tanto **transformador** como **reprodutor** das ideias que constroem a vida social. Ao falar, realizamos a **ação** de transformar ou de reproduzir as ideias.

### 3. A linguagem, alteridade e a constituição de sujeitos

Vimos na linguística que **o papel fundamental da linguagem é o da constituição de sujeitos**. Pela linguagem, o homem se constitui enquanto consciência no auto-reconhecimento e pelo reconhecimento do outro, numa relação de alteridade. É pela linguagem que tomo

consciência do que sou e de meu papel no mundo. Trabalho com aquisição de linguagem. Coletamos diálogos entre mãe de bebê para análises. Transcrevo um deles para uma melhor compreensão de vocês. O contexto é o de uma família que tem uma criança de um ano e nove meses. A avó (mãe da mãe) sempre que vai visitá-los chama a neta de minha menina. Um dia vendo que a mãe colocou uma foto da família num porta-retrato, a filha exclamou: papai, mamãe e menina. Ela se reconhece pelo nome menina. É um termo pelo qual ela se identifica. Meses depois, ao sair do carro, a mãe pega as compras e diz ao pai: você traz. Imediatamente a criança completa: Maria Raquel. É esse termo dito pelos outros que a introduz na descoberta desse sujeito que começa a se formar. Se atentarmos para nossa vida, o que somos hoje é resultado do conflito de falas a que fomos submetidos. É a linguagem presente nos livros, nos nossos pais, professores, nas trocas cotidianas que ajudam a formar a consciência que possuímos no momento.

Essa ideia pode ser melhor explicitada pela Psicolinguística. Para essa corrente, o significado de uma palavra é um fenômeno do pensamento, um mecanismo mental, ao contrário do significante (o som da palavra), que se apresenta como a concretização da língua, quer seja através de uma imagem acústica mental, restrita a um processo mental, quer através da produção linguística de modalidade oral-auditiva ou espaço-visual. O significante apresenta-se apenas como um mecanismo linguístico, o significado envolve não apenas mecanismos linguísticos, como também a linguagem, de modo geral (o modo como foi dito, a entonação, os implícitos, as inferências), e também os processos mentais. A representação dos processos mentais, através dos processos linguísticos, é que torna pensamento e linguagem fenômenos interdependentes.

A linguagem pode ou não ter raízes identificáveis na experiência não linguística, porém uma vez que a criança começa a aprender a falar (utilizar uma língua) é possível que isto modifique o restante se duas aptidões intelectuais e sociais, de modo a aproximar muito mais a linguagem e o pensamento, num período posterior. (Elliot, 1982:11). Vejamos mais uma vez a importância da linguagem para a nossa vida:

Nem a linguagem nem as formas superiores de desenvolvimento cerebral ocorrem “espontaneamente”, dependem da exposição à linguagem. Se as crianças surdas (por exemplo, não são expostas, bem cedo, à boa linguagem ou comunicação, pode haver um atraso da maturação cerebral, com uma contínua predominância dos processos do hemisfério direito e

uma falta de transferência hemisférica. Mas, se a linguagem, um código lingüístico, for introduzido até a puberdade, a forma do código (fala ou sinal) parece não importar, só importa que seja boa para permitir a manipulação interna.... e então pode ocorrer a transferência normal pra o predomínio do hemisfério esquerdo. (SACKS, 1990:128)

Segundo Sacks (1990), os desenvolvimentos da maturação cerebral e do engajamento social naturalmente dependem da exposição à linguagem. Expor-se à linguagem é estar em contato com os outros, é entrar em interação com o outro. **Logo, sem o outro eu não me desenvolvo, eu não me constituo sujeito de mim mesmo. Parece um paradoxo. Só me construo na existência dos outros. Na linguagem, o outro se torna essencial para minha constituição de sujeito.** Alguns estudiosos mostram que a construção do 'eu' acontece quando o sujeito se socializa, isto é, quando entra em contato com os outros seres. Relacionando-se com os outros, o indivíduo vai edificando o seu próprio tecido social. Vion (1992) explica esse processo, citando Habermas:

Do ponto de vista funcional da intercompreensão, a atividade comunicativa serve para transmitir e renovar o saber cultural; do ponto de vista da coordenação de ação, ela preenche as funções da integração social e da criação de solidariedade; enfim, do ponto de vista da socialização, a *atividade comunicativa tem por função formar as identidades pessoais.* (HABERMAS, 1987, *apud* VION 1992:95) (Grifos nossos).

Em Bakhtin, essa função é muito clara, o processo de tomada de consciência do sujeito se dá nas relações interativas do eu com o outro, com a palavra do outro, na internalização dessa palavra, num processo ininterrupto e sempre inacabado. A linguagem só opera na relação de um **eu para um tu**, ou seja, na mediação com outro.

No Gênesis, vimos que Deus cria o mundo através da linguagem. Ao continuar a criação, solicita a Adão que dê nome às coisas. Já numa demonstração da importância do uso da linguagem. Nomear é ter a capacidade de criar. Um inventor cria um objeto e dá-lhe nome. No discurso da criação, quando Deus fala, cria, dá\_luz, dá vida. Quando falamos, também damos vida ao outro, constituímos o outro. Através da fala, edificamos o eu dos seres humanos e nos constituímos também nós pela linguagem do outro. Através da fala, estamos dando continuidade ao plano da criação de Deus. **Pela linguagem, recriamos o**

**mundo e os seres que habitam nele num ato incessante de criação, de doação.** A palavra de Deus é viva, também nossa palavra é carregada dessa mesma semente que dá vida e gera o outro.

Quando nos comunicamos com o outro, essa fala se incorpora em nossa mente e nos modela, torna-se de tal modo nossa que não distinguimos mais o que é nosso e dos outros: o que penso sobre relacionamentos? Sobre eutanásia? Sobre sucesso? É realmente meu? É da Igreja? É do mundo ocidental? É da sociedade atual?. Pela linguagem, há uma simbiose, que nos leva a incorporar o modo de pensar do outro. Somos um e, ao mesmo tempo, somos distintos.

Em Lubich (2000), falar é, sobretudo, um dar, um constituir, um realizar. Esse dar pode ser visto mais claramente na psicanálise. Para essa ciência, o sujeito, ao falar de seu sofrimento sintomático, ao falar do que em termos de afeto o havia paralisado para o cenário da própria vida, este sintoma se desloca. A grande divisão do sujeito está aí: ao falar, abstrai-se de seu próprio corpo. Exterioriza, dá. O paralizante, o traumático na verdade, é uma espécie de excesso que o sujeito retém dentro de si. E traduzir isto em palavras numa certa medida, separaria o sujeito de seu corpo. Fala e se liberta, porque falar é dar. Ele dá o excesso que retém em si. Falando, não possui mais. Skinner (1957), psicólogo americano, afirma que “o homem ao se comunicar com o outro se transforma”.

## **CONCLUSÃO**

Falar é fazer, é criar. Isso nos leva a ver a linguagem num novo paradigma. Hoje, na Modernidade, sujeito é visto como frágil, cindido, formado pelos outros eus, e dentre esses eus, naturalmente por Jesus, palavra de Deus, que está presente na História. E que como Palavra ajuda a formar nossa consciência. Esta visão transforma o próprio ser da pessoa, dando origem a um novo discurso sobre a verdadeira substância da linguagem humana. Lacan diz que as palavras são dons, mas não por serem dons imateriais, ao contrário elas têm um corpo sutil, porque estão ligadas às imagens corporais, e, portanto, têm a função de escravizar, de cativar, de sublimar.

No princípio, era o Verbo, isto é, a linguagem. Goethe em sua célebre frase disse: “No princípio, era a ação. Não vemos contradição, já que

linguagem é ação. O que se deve realçar é que é uma ação em que se cria. E, através dela, continuamos a criação do mundo e de nós mesmos.

## REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. Edições Paulinas

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 3 ed, São Paulo : HuteC, 1995.

BRAIT, Beth. O processo interacional. In: PRETI, Dino (Org) *Análise de textos orais*. São Paulo: Humanitas, 1987.

\_\_\_\_\_ (org). Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In *Bakhtin, dialogismo e a construção do sentido*. Campinas, S.Paulo: Editora da UNICAMP, 1997.

CLARC, Katerina. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LACAN, Jaques (1995). *O Seminário*. Livro 4, A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LUBICH, Chiara. *L'amore risana: raccota di meditazioni e pensieri di Chiara*. Roma: Citta Nuova, 2000.

PARLATO, Érika (org). *O sujeito entre a Língua e a Linguagem*. São Paulo: editora Lavise, 1997, Série Linguagem.

VION, Robert. *La communication verbale* Analyse des interactions. Paris: Hachette, 1992.

# DIALOGISMO E POLIFONIA EM REPORTAGEM SOBRE A “CURA GAY”

Michel Pratini Bernardo da Silva  
Pedro Farias Francelino

## INTRODUÇÃO

Recentemente, em 2013, a temática da “cura” da homossexualidade suscitou diversas discussões no cenário nacional, uma vez que a Comissão de Direitos Humanos da Câmara, composta pelo deputado Marco Feliciano (PSC-SP), dentre outros, colocou em votação um projeto de lei elaborado pelo deputado João Campos (PSDB-GO), que determina a anulação de dois artigos de uma resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP), os quais proíbem os psicólogos de oferecerem qualquer tipo de tratamento relacionado à reversão da homossexualidade. O assunto, denominado “Cura Gay” por grande parte da mídia, gerou grandes debates, envolvendo a população de um modo geral.

Com base nessa breve contextualização, objetivamos refletir sobre o dialogismo e a polifonia na reportagem *A “Cura Gay” nos templos da fé*, veiculada pela Revista *Veja São Paulo*, em julho de 2013. Para isso, é necessário investigarmos os mecanismos linguístico-enunciativos utilizados pelo autor na construção do enunciado, direcionando nosso olhar para as relações dialógicas e seus multifacetados efeitos de sentido. Este trabalho tem como base os pressupostos teórico-metodológicos do pensamento de *Bakhtin e o Círculo*, assim como os estudos discursivos que se pautam por essa perspectiva de estudo da linguagem.

Quanto à metodologia, trata-se de um estudo qualitativo, de caráter descritivo, explicativo e interpretativo. Inicialmente, recorreremos à edição de junho de 2013 da revista *Veja São Paulo*<sup>3</sup> para compor os dados de análise e, em seguida, procederemos à interpretação deles.

---

<sup>3</sup> A revista *Veja* é um periódico lançado pela Editora Abril, em 1968, cujos mentores são Roberto Civita e Mino Carta. Ela aborda temáticas variadas, dentre as quais estão política, economia, religião, sexualidade, tecnologia, ciência etc. *Veja São Paulo*, cuja primeira edição foi em 1985, consiste em um periódico que aborda, semanalmente, assuntos regionais.

Além da materialidade linguística, levamos em consideração os elementos verbo-visuais do enunciado, dentre eles a capa da revista, que apresenta aspectos importantes para a construção dos possíveis sentidos do enunciado. Convém destacar que outros enunciados surgirão durante a análise, dentre eles a resolução do Conselho Federal de Psicologia N° 001/99 e o projeto de lei de autoria do deputado João Campos (PSDB-GO), que susta dois artigos da resolução n° 001/99 do Conselho Federal de Psicologia.

Este artigo está dividido em duas seções. Na primeira, apresentaremos alguns dos principais aspectos teóricos do pensamento de *Bakhtin e o Círculo* que fundamentam esta reflexão, tais como as noções de linguagem, dialogismo, enunciado, discurso de outrem e polifonia. No segundo momento, apresentaremos a análise dos dados.

## **1. Dialogismo e polifonia: o plano de fundo para a leitura dos enunciados**

Bakhtin e o Círculo deixaram uma grande colaboração teórica, de natureza filosófica, para os estudos linguísticos e literários. Suas contribuições proporcionaram um novo caminho para as pesquisas acerca da língua, concebida, em sua obra, como um fenômeno social e dinâmico, que passa por constantes transformações e modificações. A língua é um fator social, um produto da interação verbal. Assim sendo,

A verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas linguísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psico-fisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da interação verbal, realizada através da enunciação ou das enunciações. A interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2009, p. 127).

A língua, como observamos, é uma atividade concreta que resulta da interação verbal que o falante estabelece com seu(s) interlocutor(es). Para Bakhtin (2011), o seu emprego ocorre por meio de enunciados concretos e únicos, realizados pelos sujeitos do discurso, nos mais diversos campos de atividade humana. O enunciado é a língua viva, em uso, em seu estado concreto, dinâmico e mutável. Ele corresponde, especificamente, à linguagem em seu processo de atividade, sendo, portanto, um evento, um acontecimento social e

histórico. Essa unidade de comunicação discursiva surge, vive e morre no processo de interação social, sem o qual perde seu sentido, sua historicidade.

Segundo Bakhtin, os enunciados estabelecem relações de sentido entre si durante a interação verbal. Desta forma, mesmo que estejam separados por espaço e tempo históricos diferentes, e não saibam um da existência do outro, jamais deixarão de estabelecer relações dialógicas entre si. Conforme o autor:

O enunciado existente, surgido de maneira significativa num determinado momento social e histórico, não pode deixar de tocar os milhares de fios dialógicos existentes, tecidos pela consciência ideológica em torno de um dado objeto de enunciação, não pode deixar de ser participante ativo do diálogo social. Ele também surge desse diálogo como seu prolongamento, como sua réplica, e não sabe de que lado ele se aproxima desse objeto. (BAKHTIN, 1993, p. 86).

A língua, por sua vez, desde o enunciado cotidiano, comum às situações enunciativas mais corriqueiras, ao científico, encontrado normalmente em práticas enunciativas mais complexas, é essencialmente dialógica, pois jamais deixará de suscitar diálogos e pontos de vista diferentes nas interações. Para Bakhtin (2011), todo dizer provoca e espera uma resposta; o enunciado, unidade de comunicação discursiva, sempre suscitará uma réplica, uma compreensão responsiva ativa, já que, ao compreender o significado de um determinado discurso, todo ouvinte ocupa, simultaneamente, uma posição responsiva ativa sobre o dito, concordando, discordando, acrescentando, aplicando etc.

Desse modo, o enunciado é uma réplica, uma resposta responsiva ativa. Volochinov (1930) aponta que é “impossível compreender como se constrói qualquer enunciado que tenha uma aparência autônoma e acabada, se não se o considera como um “momento”, uma simples gota no rio da comunicação verbal, (...)”. Conforme Bakhtin (2011), essa unidade real de comunicação discursiva é um elo da complexa e organizada cadeia de enunciados, por isso, responde a um já-dito e suscita, para si, uma resposta. Desse modo, o enunciado, em si mesmo, não existe isoladamente, isto é, solitariamente.

Cabe ressaltar que, ao enunciar, levamos em consideração outros enunciados provenientes da interação imediata que mantemos com os

nossos interlocutores, assim como da relação que estabelecemos com a exterioridade, ou seja, com enunciados – oriundos de momentos sócio-históricos distintos – com os quais entramos em contato durante a vida. Assim, o nosso enunciado é atravessado por fragmentos de outros enunciados, de vozes sociais com as quais interagimos. Para Bakhtin (1993), eles estabelecem relações de sentido, dialogando com outras vozes que estão ao redor de um dado objeto do discurso, visto que este, inevitavelmente, está impregnado de opiniões sociais, por diversas refrações, conforme postula Bakhtin:

[...] Pois todo discurso concreto (enunciação) encontra aquele objeto para o qual está voltado sempre, por assim, dizer, já desacreditado, contestado, avaliado, envolvido por uma névoa escura ou, pelo contrário, iluminado pelos discursos de outrem que já falaram sobre ele. O objeto está amarrado e penetrado por idéias gerais, por pontos de vista, por apreciações de outros e por entonações. Orientado para o seu objeto, o discurso penetra nesse meio dialogicamente perturbado e tenso de discursos de outrem, de julgamentos e entonações. Ele se entrelaça com eles em interações complexas, fundindo-se com uns, isolando-se de outros, cruzando com terceiros; tudo isso pode formar substancialmente o discurso, penetrar em todos os seus estratos semânticos, tornar complexa a sua expressão, influenciar todo o seu aspecto estilístico. (BAKHTIN, 1993, p. 86).

Nesse sentido, o enunciado toca pontos de vista sobre um dado objeto e promove relações de sentido que, segundo Fiorin (2008), podem ser contratuais ou polêmicas, de divergência ou convergência, de aceitação ou recusa, de acordo ou desacordo, de entendimento ou desentendimento, de avença ou desavença, de conciliação ou de luta, de concerto ou desconcerto. Desse modo, nem sempre as relações dialógicas possibilitarão, somente, um movimento passivo de aceitação, tendo vista que o enunciado é uma zona de conflitos ideológicos, de lutas de valores e ideais. Essa unidade de comunicação discursiva veicula o posicionamento de um locutor sobre um dado objeto, trazendo uma dimensão avaliativa, um posicionamento expressivo, o que não permite a possibilidade de concretizar, apenas, relações de concordância ou adesão.

Conforme Bakhtin (2011), os enunciados apresentam ecos e ressonâncias de outros enunciados, refletindo e refratando a realidade sobre a qual discorrem mediante os mais diversos tons avaliativos, por

meio de relações semântico-axiológicas diversas. Ao enunciar, mesmo que nas instâncias mais cotidianas de uso da linguagem, o sujeito traz discursos que são resultados de sua vivência. Segundo o autor,

Eis por que a experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros. Em certo sentido, essa experiência pode ser caracterizada como processo de assimilação – mais ou menos criador – das palavras do outro (e não das palavras da língua). Nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos e reacentuamos. (BAKHTIN, 2011, p. 294-295).

Com base no recorte, entendemos que o sujeito assimila, reelabora e reacentua o discurso de outrem mediante seu querer-dizer. Assim, o enunciado convocado apresenta aspectos expressivos provenientes de uma determinada intenção e de um acento valorativo específico. Dessa forma, eles não são evocados aleatoriamente, pois estão a serviço do projeto discursivo do sujeito autor.

As vozes sociais também são discutidas, por Bakhtin, em *Problemas da Poética de Dostoiévsk* (2013). Ao refletir sobre elas, o autor afirma que Dostoiévski é o criador do romance polifônico. Nessa obra surgiu, portanto, o conceito de polifonia, muito significativo entre os estudiosos do discurso.

Para Bakhtin, Dostoiévski foi inovador, haja vista que sua obra não cabe em nenhum esquema histórico-literário; dessa maneira, ele criou um novo gênero. Segundo Bakhtin, a obra é marcada por um herói que possui voz independente da voz do narrador. Dostoiévski, por sua vez, não cria personagens subjugados ao eu narrativo, mas livres, que apresentam posicionamentos sócio-ideológicos independentes. Seu romance caracteriza-se por uma multiplicidade de vozes sócio-ideológicas, por isso que, nesse sentido, Dostoiévski criou um mundo polifônico, diferente do que era evidenciado, até então, nos romances monológicos.

Bezerra (2012) explica que o modelo monológico do romance não aceita a existência da consciência responsiva do outro, ou seja, da vivacidade sócio-ideológica da personagem. Desse modo, o outro sempre será um mero objeto da consciência de um “eu” que o comanda como um

fantoches. Segundo esse pesquisador, na obra de Dostoiévski, entretanto, isso não ocorre, uma vez que o autor não compreende o “eu” sem o outro, sem o reconhecimento e a afirmação do “eu” pelo outro.

Assim sendo, ainda conforme Bezerra, a polifonia é a convivência e a interação, no romance, de uma multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis, isto é, vozes que são equipolentes e representam um determinado universo ideológico. Esse fenômeno também é uma característica indissociável dos discursos da vida, da diversidade discursiva que encontramos no cotidiano.

Compreendemos, portanto, que o enunciado estabelece relações dialógico-polifônicas entre si, constituindo-se como um elo da cadeia discursiva de outros enunciados. Ele revela, de acordo com Fiorin (2016), no mínimo, duas posições: a do sujeito enunciativo e aquela a que se contrapõe. É mergulhando nessa pluralidade discursiva que o sujeito vai constituindo o seu enunciado. E, por essa realidade ser heterogênea, o sujeito não absorve somente uma voz, mas várias. Assim, é nessa dimensão dialógica e ideológica, que o sujeito vai se constituindo discursivamente e construindo seus enunciados.

## **2. Dialogismo e polifonia em a “cura gay” nos bastidores da fé**

Nesta seção, buscaremos realizar uma análise da reportagem A “Cura gay” nos Templos da fé à luz da noção de dialogismo e polifonia no pensamento de *Bakhtin e o Círculo*. Inicialmente, compreenderemos o que se tem denominado por “Cura gay” para entendermos o contexto enunciativo e, em seguida, realizaremos a análise dos dados, levando em consideração, como afirmamos anteriormente, os aspectos verbo-visuais do enunciado, bem como a capa da revista.

### **2.1 Contextualizando a “cura gay”**

Em 1952, em seu primeiro guia, *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, que listava uma série de transtornos e como diagnosticá-los, a Associação Americana de Psiquiatria (AAP) passou a considerar a homossexualidade um transtorno de ordem mental, caracterizando-a, portanto, como uma doença. Entretanto, em 1973, por falta de dados que comprovassem sua declaração, a AAP realizou uma revisão, retirando-a da lista de transtornos mentais.

Vários anos depois, especificamente em 1977, a Organização Mundial de Saúde (OMS) incluiu a homossexualidade como doença em sua lista de patologias; contudo, em 1990, essa decisão também foi revogada, uma vez que várias associações de psicologia já haviam desconsiderado a homossexualidade como uma doença.

Em 2013, essa discussão voltou a ganhar espaço no cenário nacional, uma vez que o deputado Marco Feliciano (PSC-SP) e outros parlamentares, representantes da Comissão de Direitos Humanos, colocaram em votação o projeto 234/11, de autoria do deputado João Campos (PSDB-GO), que visava sustar o parágrafo único do artigo 3º e o artigo 4º da resolução do Conselho Federal de Psicologia Nº 001/99, que veta a possibilidade de os psicólogos oferecerem tratamento para a reversão da homossexualidade.

O pedido de invalidação ocorreu sob a justificativa de que o Conselho Federal de Psicologia - CFP - impede o livre-exercício dos profissionais psicólogos, limitando-os, ou seja, resumindo sua atuação. A fim de compreender melhor essa discussão, é necessário recuperar os artigos da resolução 001/99 do CFP<sup>4</sup>. Observe:

Art. 3º - os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados.

*Parágrafo único - Os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades.*

Art. 4º - *Os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica.* (Grifo nosso)

A partir dos artigos apresentados, que impedem os psicólogos de oferecerem tratamento para a “cura” das homossexualidades, bem como de se pronunciarem a fim de não suscitarem preconceito, em 2011, o deputado João Campos elaborou um projeto de lei cujo objetivo

---

<sup>4</sup> Consultar texto na íntegra em: [http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999\\_1.pdf](http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf)

era invalidá-los. No projeto, nomeado 234/11<sup>5</sup>, encontram-se os seguintes termos:

Este Projeto de Decreto Legislativo tem como objetivo **sustar a aplicação do** parágrafo único do Art. 3º e o Art. 4º, da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1/99 de 23 de Março de 1999, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual.

O Conselho Federal de Psicologia, **ao restringir o trabalho dos profissionais e o direito da pessoa de receber orientação profissional**, por intermédio do questionado ato normativo, **extrapolou o seu poder regulamentar**. (grifo do autor).

A citação acima mostra com clareza a justificativa do projeto de lei. Nela, o parlamentar afirma que, ao limitar o trabalho do profissional de Psicologia e o direito do cidadão de receber a orientação profissional, o Conselho Federal de Psicologia “extrapolou o seu poder regulamentar”. Outras justificativas também aparecem no decorrer do documento, embasadas em trechos da Constituição Federal. Em 18 de abril de 2013, esse projeto foi aprovado pela Câmara dos Deputados e pela Comissão de Direitos Humanos. Entretanto, em 02 de maio do mesmo ano, antes de passar por mais uma votação, o deputado João Campos solicitou seu arquivamento pela Câmara.

## 2.2 Direcionando o nosso olhar para o enunciado

O enunciado que analisaremos pertence à esfera ideológica midiática e ao gênero discursivo reportagem jornalística, cujo conteúdo temático é transmissão uma dada informação, levando ao interlocutor os fatos de uma forma ampla. A reportagem selecionada para análise tem um cunho investigativo e denomina-se *A “Cura Gay” nos templos da fé*. É direcionada aos leitores da revista *Veja São Paulo* e, em seu percorrer, o autor João Batista Junior, repórter jornalístico, procura apresentar vários sacerdotes, membros de igrejas evangélicas diferentes, que opinam sobre a “cura da homossexualidade”. Disfarçado de homossexual, o repórter procura as igrejas para saber

---

<sup>5</sup> Consultar texto na íntegra em: [http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrar\\_integra?codteor=1048492&filename=PRL+1+CSSF+%3D%3E+PDC+234/2011](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrar_integra?codteor=1048492&filename=PRL+1+CSSF+%3D%3E+PDC+234/2011)

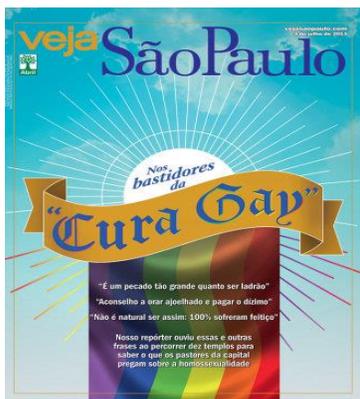
como se “curar” da homossexualidade, coletando, por sua vez, várias opiniões de líderes religiosos.

Para início, antes da análise, partimos para breves considerações sobre o enunciado verbo-visual, uma vez que analisaremos a reportagem citada e sua, respectiva, capa que apresenta aspectos verbo-visuais indispensáveis à construção do sentido do enunciado.

De acordo com Brait (2009, p.143), alguns textos apresentam uma articulação entre elementos verbais e visuais que juntos formam um todo indissociável. Esses textos, que apresentam uma “genética articulada”, exigem do analista o reconhecimento desses aspectos, uma vez que se constituem partes imanes do enunciado. Assim sendo, é fundamental a articulação dessas duas materialidades, tendo em vista que, segundo a autora, elas formam um enunciado concreto verbo-visual.

Na esfera jornalística, é comum encontrarmos produções de caráter verbo-visual, a saber: charges, capas de revista, fotos etc. Na reportagem em ênfase, não é diferente. Assim sendo, partimos para o estudo do enunciado apresentado. Inicialmente, refletiremos sobre a capa da revista. Observe:

**Figura 1:** Capa de *Veja São Paulo*, ano 46, nº27



Observa-se, na capa apresentada, uma espécie de embate ideológico entre duas posições axiológicas bem marcadas. Para compor tal efeito de sentido, o autor fez uso de elementos típicos do discurso religioso e do movimento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros), bem como recuperou discursos dos pastores entrevistados durante a reportagem produzida por *Veja São Paulo*.

Inicialmente, no que tangencia ao aspecto verbo-visual, observa-se na imagem a representação do céu, elemento bastante aludido no cristianismo protestante, uma vez que para essa religião ele significa o paraíso, a morada que Deus preparou para seus filhos. Nesse lugar, também conhecido como Nova Jerusalém, só habitarão os salvos, aqueles que creem no sacrifício de Cristo e aguardam sua volta, bem como cumprem os mandamentos bíblicos, visto que tudo isso constitui a vontade de Deus, que “[...]é boa, agradável e perfeita”, conforme o texto bíblico de Romanos 12:2.

No centro, especificamente na parte inferior da imagem, encontra-se a bandeira do movimento LGBT, representada por um arco-íris que simboliza a diversidade sexual e o orgulho LGBT. Segundo Facchini (s.d.), o movimento surgiu na década de 70, especificamente, em 1978, em São Paulo. Ele apresenta um caráter revolucionário e reformista e, desde então, tem lutado por diversos direitos dos cidadãos que professam ser LGBT. Dentre suas conquistas, na atualidade, especialmente em 2013, está a aprovação de uma resolução que estabelece que os cartórios de todo o país não se recusem a celebrar casamentos civis entre pessoas do mesmo sexo, haja vista que antes, em 2004, era apenas concedida a união estável, quando o juiz do cartório queria realizá-la.

Ademais, em cima da bandeira, observa-se uma faixa, cujas letras, que trazem a expressão “Cura gay”, são azuis e delineadas pelas cores da bandeira do movimento LGBT. Na parte superior da faixa, surge um desenho que representa, provavelmente, uma luz. Os raios dessa luz são brancos e cintilam o céu e a bandeira. No centro da luz, está a expressão “Nos bastidores da...”, a qual sugere ideias como “trazer a luz, clarear questões obscuras, revelar o pensamento dos religiosos sobre a ‘Cura gay’ ”. Essa faixa, metaforicamente, pode representar um divisor de partes; desse modo, a parte de cima simbolizaria o céu aludido pelo cristianismo e a parte de baixo o inferno, figura também bastante representativa por esse segmento religioso e para onde irão todos os que não professam essa cosmovisão.

Além disso, a utilização de todos esses elementos, possivelmente, pode ter como intenção discursiva dizer que as lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros herdarão morada no céu, pois também são povos de Deus. Esse discurso dialoga com o que afirma que as pessoas que realizam práticas homossexuais são dignas

de morte e, por consequência, não herdarão o céu. Essas declarações têm como base o texto bíblico da carta de Paulo aos Romanos, capítulo 1, versos 26 a 32:

Por isso Deus os abandonou às paixões infames. Porque até as suas mulheres mudaram o uso natural, no contrário à natureza. E, semelhante, também os homens, deixando o uso natural da mulher, se inflamaram em sua sensualidade uns para com os outros, homens com homens, cometendo torpeza e recebendo em si mesmos a recompensa que convinha ao seu erro. E, como eles não se importaram de ter reconhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm; Estando cheios de toda iniquidade, fornicação, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade; Sendo murmuradores, detratores, aborrecedores de Deus, injuriadores, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobediente aos pais e às mães; néscios, infieis nos contratos, sem afeição natural, irreconciliáveis, sem misericórdia; os quais, conhecendo o juízo de Deus (que são dignos de morte os que tais coisas praticam), não somente as fazem, mas também consentem aos que as fazem. (BÍBLIA SAGRADA, 1995, p.1790).

Como se pode observar, segundo o a Bíblia Cristã, em que se pautam os sacerdotes e os seguidores religiosos, os que praticam a homossexualidade aborrecem a Deus. Desse modo, o próprio Deus os entregou às suas vontades, às depravações, uma vez que os que fazem e concordam com tais coisas receberão como recompensa a morte, pois não são dignos de compaixão mediante o Deus do cristianismo. A palavra “morte”, nesse contexto, não se remete à morte física, mas à morte espiritual e, por consequência, a recusa de Deus a acolher tais “pecadores” no céu, pois aquele que não comunga com ele não usufrui da sua morada celestial.

Cabe, ainda, atentar para os elementos verbais que são importantes nesse processo de construção de sentidos. A capa traz no centro o seguinte enunciado: “Nos bastidores da ‘Cura gay’”. O elemento lexical “bastidores” revela a intenção de mostrar aquilo que está por trás, ou seja, mostrar o pensamento dos religiosos sobre a questão da cura da homossexualidade. Entre aspas, encontra-se a expressão “Cura gay”. Esse recurso linguístico tem por função marcar que o termo utilizado não é do autor, mas uma criação discursiva que reverberou na mídia, como também expressar para os interlocutores certa ironia, ou seja, apresentar um acento valorativo depreciativo.

Além disso, é importante observar os enunciados que estão na frente da bandeira LGBT. Eles aparecem na reportagem e mostram o posicionamento ideológico dos religiosos. São recuperados com um tom negativo, e depreciativo. Após exposição dos enunciados, há a seguinte legenda “Nosso repórter ouviu essas e outras frases ao percorrer dez templos para saber o que os pastores da capital pregam sobre a homossexualidade”. A expressão “Nosso repórter ouviu essas e outras frases (...)” suscita certa desaprovação aos pontos de vista anteriormente convocados, pois é como se o autor quisesse dizer: “ouvi esses e outros disparates”. Desse modo, os discursos são ressaltados na capa para serem censurados, criticados, isto é, já vêm valorados e axiologicamente apreciados. Adiante, passaremos ao estudo da reportagem.

A reportagem inicia-se com uma alusão aos estofados e palco da Igreja Independente Maravilhas de Jesus. Ali é o local onde ocorrem os ensinamentos religiosos, em que os pastores costumam dirigir a congregação nos momentos das cerimônias religiosas. Em seguida, o repórter caracteriza a vestimenta do pastor Aristides de Lima dos Santos, a qual objetiva mostrar a conduta irrepreensível que os sacerdotes buscam transparecer. Adiante, a voz autoral insere, de forma direta, por meio do verbo “confessou”, o comentário do pastor que diz ter sido um “mulherengo” desses que não consegue passar uma semana sem uma companheira diferente. Após isso, o autor acrescenta a respeito do sacerdote: “Na função de *orientar* o rebanho, está acostumado a lidar com todo tipo de gente e de angústias.” (Grifo nosso). Desse modo, percebemos, nesse enunciado, uma valoração negativa dada à palavra “orientar”. Na construção da sua argumentação, verificamos que o sujeito do discurso, inicialmente, ressalta o recorte que lhe convém para depois se posicionar. Sendo assim, a seu ver, o líder religioso que outrora praticava “pecados”, deleitando-se semanalmente com mulheres, agora é apto a orientar os fiéis. Assim, o autor busca realizar um contraponto, mostrando que esse homem, cuja conduta não foi exemplar, agora aconselha os seguidores e trabalha com as angústias dos fiéis.

A voz autoral continua mobilizando os discursos proferidos por esse pastor, dizendo que ele criou sua própria teoria a respeito dos *gays* que querem se tornar heterossexuais. Segundo o líder religioso, basta casar e ter filhos para libertar-se. Para confirmar sua linha de raciocínio, ele evoca textos da Bíblia, dentre eles, Levítico 18: 22: “Não te deitarás com um homem, como se fosse uma mulher: isso é uma abominação”. A citação desse texto

transparece o modelo de sexualidade aceito pela comunidade religiosa cristã. Para esta, Deus criou o homem e a mulher para se relacionarem e se multiplicarem. Sendo assim, qualquer tipo de relação que transgrida esse aspecto não é a vontade de Deus, pois é condenável aos seus olhos. Além disso, o fato de dois homens ou duas mulheres não se reproduzirem sexualmente, de acordo com o processo de fecundação natural, é um argumento de que a homossexualidade não é aceita aos olhos de Deus, já que em Gênesis 1:28 está escrito: “E Deus os abençoou e Deus lhes disse: Frutificai, e multiplicai-vos, e enchei a terra (...)” (BÍBLIA, 1995, p 4).

Outro discurso recuperado pelo sacerdote no início da reportagem é o de que a homossexualidade é um pecado que está na mesma categoria do roubo, do assassinato, do vício e do adultério. Essa é uma discussão que causa muita polêmica e embates entre o meio religioso e a militância LGBT. Se, por um lado, a prática é considerada um “pecado” como os outros, para o outro, há uma recusa dessa afirmação, caracterizando-a como um preconceito, já que o homossexual não deve ser comparado a homicidas, ladrões etc. Esse discurso proporciona o surgimento de outros, a exemplo, o de muitos pais afirmarem preferir um filho ladrão a um homossexual.

Em seguida, apresentamos outras vozes, coletadas pelo repórter ao visitar templos da cidade de São Paulo. O autor, ao inseri-las no texto, faz a sua avaliação axiológica. Inicialmente, afirma que nos templos visitados não houve o uso da expressão “cura gay”, mas que nove, entre os dez pastores abordados, propuseram uma “receita” para o tratamento espiritual, ou seja, para a libertação da homossexualidade. Observe:

**(Igreja Universal do Reino de Deus)**

- Sou gay e quero saber se é possível trocar de lado?
- Sim, conheço alguns pastores que eram assim e hoje são casados e têm filhos. Assim como um viciado em cocaína precisa se livrar dos amigos drogados, um homossexual tem de deixar de lado sua turma. É preciso também evitar bares e baladas para não cair em tentação.
- O que mais?
- No começo, precisa vir pelo menos quatro vezes por semana à igreja para tirar o capeta do seu corpo. Pagar os 10% do dízimo também é fundamental. É devolver para Deus a graça de você ter ido para o caminho certo.

### **(Casa da Bênção, na Zona Leste)**

- Como faço para deixar de ser gay?
- Isso é uma maldição hereditária. Existem outras pessoas assim na sua família?
- Que eu saiba não!
- Então pode ser algum trabalho feito contra você. Sugiro que se entregue a Deus, ore e frequente cultos de libertação.

### **(Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus, na Zona Leste)**

- Quero me tornar heterossexual. Como faço?
- Para tirar a influência do Diabo, precisa fazer uma série de orações.
- Por exemplo?
- Sexta é o dia em que o Diabo está mais presente na sociedade. Faça jejum à noite, antes de vir para igreja. Volte a comer no sábado de manhã. Vai ajudar no trabalho de purificação. (VEJA SÃO PAULO, 2013, p.38-39)

As vozes são mobilizadas com o objetivo de mostrar que os religiosos acreditam na “cura” da homossexualidade, uma vez que propõem um “tratamento” espiritual, por meio de orações, jejuns, cultos de libertação etc. Desse modo, suas falas mostram a resistência à aceitação da prática homossexual, considerada um desvio de comportamento. Em continuidade a sua apreciação, o autor mobiliza, de forma direta, a voz do pastor Andre Luís, da Universal do Reino de Deus, que diz: “(...) conheço alguns pastores que eram assim e hoje são casados e têm filhos.”. Adiante, ele evoca o discurso da pastora Maria do Carmo Moreira, da Comunidade Cristã Paz e Vida, que afirma: “- Para Deus, nada é impossível. Não é natural ser assim: 100% dos homossexuais sofreram feitiço.”. Por fim, alude ao discurso do pastor Eder Botto, que diz: “Entregue sua alma a Jesus e não procure um psicólogo, que vai achar tudo normal e querer que o senhor se aceite.”. Vale destacar que ambos os discursos são trazidos de forma direta.

Constata-se que essas vozes revelam a ideologia religiosa, que considera a homossexualidade uma anormalidade que pode ser mudada, haja vista que não faz parte do curso “natural” proposto pela Bíblia Sagrada, o código de ética cristã. Para eles, a homossexualidade pode ser um feitiço, uma ação demoníaca etc. As vozes apresentadas estão carregadas de uma valoração negativa, de um tom crítico, constituindo-se, portanto, um recurso do autor da reportagem para revelar a concepção ideológica cristã, que, a seu ver, é uma das formas de pensamento e não a

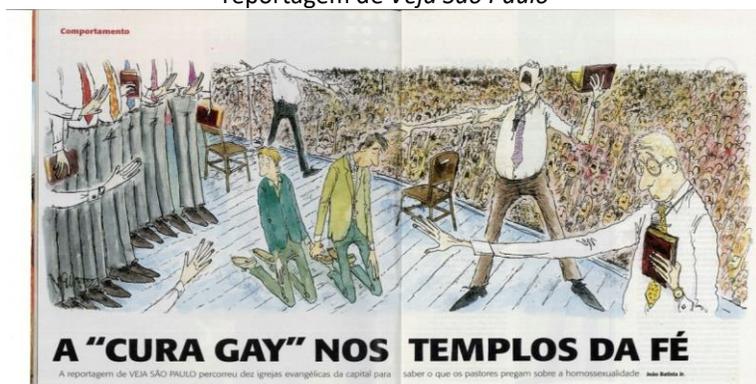
única maneira de conceber a sexualidade e, por conseguinte, a homossexualidade. Assim, o discurso religioso não vem como verdade absoluta, mas relativa, como palavra interiormente persuasiva.

Depois de mostrar os discursos dos sacerdotes das igrejas, o autor traz para seu enunciado a voz da teóloga, professora e pesquisadora da Universidade Metodista de São Paulo, Sandra Duarte de Souza, objetivando abordar a temática do exorcismo nas igrejas. Veja:

[...] casos de exorcismo e gritaria são mais comuns nas evangélicas neopentecostais, enquanto nas protestantes tradicionais e na católica a questão costuma ser tratada em conversas individuais na privacidade do gabinete pastoral. (VEJA SÃO PAULO, 2013, p.40)

Essa voz surge com a finalidade de mostrar um comportamento que, para o autor do enunciado, pode constituir-se excessivo. A teóloga mostra que esse posicionamento contrário à homossexualidade gera atitudes repressivas, as quais podem ser desde um caso de exorcismo público a conversas que reprimam a orientação sexual dos sujeitos. Para os religiosos, sendo a homossexualidade um “pecado mortal”, deve ser repelida, corrigida, coibida, rejeitada, pois, caso contrário, Deus abominará aquele que a pratica. No início da reportagem, há uma imagem caricatural de exorcismo que nos interessa observar, a fim de compreendermos um pouco como esse assunto é valorado no enunciado. Observe:

**Figura 2:** imagem caricatural da prática de exorcismo na reportagem de *Veja São Paulo*



A imagem representa um exorcismo, que segundo a reportagem, é mais comum em instituições religiosas neopentecostais. Essa cerimônia

é um ritual realizado para expulsar espíritos malignos de pessoas que estão possesas por demônios. Para o segmento religioso evangélico, como se pode observar no corpo da reportagem, por meio do destaque da expressão “Isso é coisa do capeta”, os homossexuais são pessoas possesas por espíritos malignos, desse modo, carecem de uma libertação, para que possam trilhar uma conduta humana “natural”.

O enunciado visual apresentado revela o comportamento dos religiosos durante o ritual. No meio do palco, observam-se dois homens ajoelhados e de mãos dadas, representando um casal homossexual. Um deles encontra-se de olhos fechados, aparentemente conrito, resignado, enquanto o outro permanece de olhos abertos, esboçando uma expressão meio confusa, assustada. A imagem do casal de mãos dadas sugere uma forte ironia, uma vez que o autor da reportagem busca mostrar que, mesmo participando dessa cerimônia, o casal gay não pretende deixar a relação homossexual. Assim, a voz autoral revela sua descrença à homossexualidade como possessão demoníaca.

Ao redor do casal homossexual, encontram-se os líderes religiosos. Todos uniformizados, o que sugere seriedade, demarcando o estereótipo de grande parte dos evangélicos. Esses homens são autoridades religiosas, visto que estão em cima do altar do templo e possuem cadeiras específicas reservadas. Na mão, eles carregam o livro sagrado do cristianismo o qual consideram a verdade absoluta, o seu manual de fé e prática. A outra mão encontra-se levantada e direcionada para os homossexuais, ato que expressa autoridade e poder, haja vista que no Evangelho de Lucas 10:19 está escrito: “Eis que vos dou poder para pisar serpentes, e escorpiões, e toda a força do inimigo e nada vos fará dano algum”, e no Evangelho de Marcos 16:17 encontramos a seguinte afirmação: “E estes sinais seguirão aos que crerem; em meu nome, expulsarão demônios; (...)”. Desse modo, eles sentem-se autorizados para realizar tal cerimônia ritualística e expulsar demônios.

Atrás do casal homossexual, há uma fila de religiosos com suas bíblias e mãos levantadas, como quem expulsa demônios. No entorno do palco, estão os fiéis, uma vez que o exorcismo, muitas vezes, é uma cerimônia pública. Muitos deles também estão com as mãos levantadas, expressando concordância, outros com as mãos cruzadas em oração. Vale ressaltar que esse ritual é feito por pessoas apropriadas, por meio de orações e invocação do nome de Jesus.

No que se refere à materialidade verbal, verifica-se que na manchete “A ‘Cura gay’ nos templos da fé”, a expressão “Cura gay” apresenta o mesmo sentido da expressão trazida na capa da revista, ou seja, vem entre aspas, uma vez que o autor não assume o termo como seu, bem como o retrata com um tom irônico. O *lead*, por sua vez, mostra um pequeno resumo da reportagem. Por fim, para finalizar a análise dessa figura, observamos que a intenção discursiva da voz autoral é mostrar que esse ritual é algo exorbitante, excessivo, exagerado. Sendo assim, tanto a imagem como a manchete e o lead compõem uma construção discursiva com um tom negativo, depreciativo. O autor busca, na verdade, revelar a posição ideológica da igreja sobre o assunto que, a seu ver, reprime a orientação sexual dos sujeitos, levando-os a lutarem contra o desejo homossexual. Dessa forma, eles terão que viver sob controle, subjugados ao que a igreja determina.

Em seguida, para concluir sua reportagem, o autor traz o exemplo do presbítero Eduardo Rocha, representante da Igreja Sal da Terra, e da pastora Lanna Holder, lésbica assumida e fundadora da comunidade Cidade de Refúgio, igreja inclusiva. Observe como ele inicia sua argumentação:

O trabalho de libertação, como dizem nas igrejas evangélicas, acabou criando um novo gênero: os ex-gays. Eles são *quase como propagandas ambulantes do processo*, apontados como provas vivas de que, com a ajuda de Deus – e dos pastores, *claro*, é possível transformar sua orientação sexual. (Veja São Paulo, 2013, p. 41) (Grifo nosso)

Verifica-se, por meio dos elementos linguísticos em destaque, uma valoração dada pelo autor à criação, como diz, do gênero ex-gays. Ao utilizar a expressão “quase como propagandas ambulantes do processo”, ele demonstra uma reprovação a esse tipo de comportamento, haja vista que esses “ex-gays” acabam tornando-se um argumento forte para comprovar que a libertação pode ser alcançada, caso o sujeito homossexual deseje. Além disso, o elemento linguístico “claro” transparece certa ironia em relação aos pastores, que se constituem grandes influenciadores nesse processo. Desse modo, constata-se um valor axiológico de rejeição por parte da voz autoral. Após esse trecho, o autor mostra o exemplo do pastor Eduardo Rocha, ex-transformista que começou a vestir-se como mulher aos 16 anos. Agora casado, o presbítero testemunha e trabalha em prol de um grupo

de ex-gays que funciona no estilo do grupo dos alcoólicos anônimos. Além disso, ele testemunha em várias igrejas.

Em contrapartida, o autor traz o exemplo da pastora Lanna, que tentou lutar contra a homossexualidade, mas não conseguiu. Ele trata o exemplo como “algumas dissidências do meio evangélico”, ou seja, uma desarmonia, visto que desse meio surgem outros segmentos que aderem à homossexualidade e apoiam a autoaceitação. Este exemplo teve como objetivo mostrar uma realidade oposta a que os religiosos pregam, revelando que nem sempre reprimir-se é possível.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no que foi mostrado, conclui-se que o autor faz uso do discurso religioso, durante a reportagem, de acordo com o seu projeto enunciativo. Além disso, as vozes aparecem, geralmente, valoradas negativamente, com um tom crítico e irônico. Nesse contexto, o discurso religioso não apresenta um caráter autoritário, centralizador, mas constitui-se uma palavra que compete em igualdade com as outras, uma vez que é recuperada para ser criticada e ironizada. Além do discurso religioso, vale destacar que outras vozes também aparecem, contudo, com menor ênfase.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. M. *Estética da criação verbal*. 6. ed. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 261-335.
- BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira; com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 9. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução direta do russo por Paulo Bezerra. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. O discurso no romance. In: *Questões de estética e de literatura*. 3. ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 1993.
- BRAIT, Beth. A palavra mandioca do verbal ao verbo-visual. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 142-160, 1º semestre 2009. Disponível em:

<http://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/3004/1935>  
. Acesso em: outubro de 2013.

BATISTA JR., João. A “Cura gay” nos templos da fé. In: *Veja São Paulo*. São Paulo, 03 de jul. de 2013.

BÍBLIA Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BRASIL. *Resolução CFP Nº 001/99, de 1999*. Disponível em: [http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999\\_1.pdf](http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/1999/03/resolucao1999_1.pdf). Acesso em: 10 de agosto de 2013.

BRASIL. *Projeto de lei 234/11*, de João Campos. Disponível em: [http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra%3bjsessionid=CF29AFC3A8432B845A8A210DE4434D2A.node2?codteor=881210&filename=PDC+234/2011](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra%3bjsessionid=CF29AFC3A8432B845A8A210DE4434D2A.node2?codteor=881210&filename=PDC+234/2011). Acesso em: 10 de agosto de 2013.

BRASIL. *Constituição da República Federal Brasileira de 1988*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 15 de julho de 2014.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem e diálogo: as idéias lingüísticas do Círculo de Bakhtin*. Curitiba, PR: Criar Edições, 2003.

FIORIN, José Luiz. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto, 2016.



# A ÚLTIMA CEIA, DE LEONARDO DA VINCI, COMO (RE)ENUNCIÇÃO DA CEIA BÍBLICA: UMA LEITURA BAKHTINIANA

*Maria Bernardete da Nóbrega  
Julia Cristina de L. Costa  
Wilder Kleber F. de Santana*

## INÍCIO DO DIÁLOGO...

Nossa análise incidiu sobre a reenunciação do discurso estético em sua densidade dialógica com o discurso religioso numa perspectiva bakhtiniana que adquire materialidade e expansão descritiva e analítica em diversos campos do saber, ao compreendermos que há em Bakhtin e o Círculo múltiplos traços enunciativos desta complexa e multifacetada temática. Além de inúmeras e importantes contribuições para o debate acerca do ético-cognitivo, encontramos, em seus textos, surpreendentes formulações teórico-filosóficas sobre o ativismo estético assim como algumas formulações, pequenos esboços da moralidade e mediações simbólicas cristãs (COSTA, 2016). Cumpre ressaltar que, independentemente de haver ou não escritos bakhtinianos sobre a ética religiosa, isto não denota que não tenha deixado alguns indícios cujo desenvolvimento nos possa permitir o sentido e a pertinência de tal projeto (CARDITA, 2012).

No ensaio *Para uma Filosofia do ato* é possível perceber a intenção do próprio Bakhtin (2010) ao investigar o campo (ética) da religião. Vejamos o que ele afirmou:

A primeira parte do nosso estudo será devotada ao exame desses momentos fundamentais na arquitetônica do mundo real do ato realizado ou ação – o mundo realmente experimentado, e não o mundo meramente pensável. A segunda parte será devotada à atividade estética como um ato ação realmente realizado, tanto de dentro de seu produto quanto do ponto de vista do autor enquanto um participante responsável, e <?> à ética da criação artística. A terceira parte será dedicada à ética da política, e a **última à ética da religião**” (BAKHTIN, 1993, p. 72, destaques nossos).

Quando nos reportamos, por exemplo, às condições sócio-históricas em que Bakhtin contextualiza as obras de François Rabelais (1494-1553), em “A Cultura Popular na idade Média e no Renascimento”, através de pistas e rastros padronizáveis, encontramos valores sacros e carnavalescos na multiplicidade das manifestações culturais populares. Ao passo que, na literatura renascentista, são elencados ritos (antitéticos) populares entre o sagrado e o profano, “quase todas as festas religiosas possuíam um aspecto cômico popular e público, consagrado também pela tradição” (BAKHTIN, 2010, p. 4).

Nessa linha dialógica, desde suas primeiras formulações acerca da empatia, em seu projeto inicial *Para uma filosofia do Ato*, é notória a remissão à figura de Cristo, cuja encarnação, na ótica de Bakhtin, tornou-se “um grande símbolo da auto-atividade”, sem que um ser humano se desvincule do outro (BAKHTIN, 2012, p.34). Tais ideias são ampliadas e reenunciadas em seu texto em *Estética da Criação Verbal*, no capítulo “O corpo como valor: o corpo interior”, em que, para Bakhtin (2011, p.51) o cristianismo se afigura complexo e heterogêneo. Ainda nesse mesmo tópico, o autor russo debate que há dois problemas do cristianismo relacionados à questão do corpo: as tendências platônicas e as neoplatônicas e, em *Problemas da poética de Dostoiévski*, verificamos uma ampla densidade de formulações teórico-filosóficas sobre o ativismo estético, assim como algumas questões comparativamente relacionadas às terminologias bíblico-teológicas, às doutrinas e às mediações simbólicas cristãs, por exemplo, à concepção da *graça estética*, redenção da literatura, *kenosis* (esvaziamento), empatia, amor, dentre outros, conforme assinala Costa (2016).

A propósito, o nosso trabalho se constitui nesse contínuo debate por reenunciar o diálogo entre os discursos religioso e estético no horizonte das produções discursivas (cristã e pictórica). Portanto, na perspectiva analítico-dialógico-estético-discursiva das linguagens, verificamos como ocorre a relação dialógica entre os discursos religioso e estético-pictórico a partir dos entrelaçamentos enunciativos. Além disso, pretendemos analisar a representação do autor criador a partir do uso que faz do discurso de outrem (constituindo-se), analisado sob a forma de diferentes pontos de vista.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa qualitativa sob a égide da análise dialógica dos discursos religioso e estético-pictórico. Nosso *corpus* é constituído pelo Evangelho de Lucas, vigésimo segundo

capítulo, da Bíblia Sagrada de Jerusalém e o mural renascentista *A Última Ceia*, 1495-8, Leonardo da Vinci. Têmpera sobre emboço, 460 X 880 cm; refeitório do Mosteiro de *Santa Maria delle Grazie*.

Nossa pesquisa orientou-se pela base da Teoria da Enunciação da Linguagem formulada por Bakhtin e o Círculo<sup>6</sup> (2010; 2011; 2012 e sobre os conceitos de *Dialogismo*, *Excedente de visão*, *Ato ético e estético*, *Autor criador*, entre outros conceitos. De forma complementar, recorreremos às pressuposições teóricas desenvolvidas por alguns interlocutores bakhtinianos, em terreno brasileiro, como: Nóbrega (2004), Brait (2005), Faraco (2007/2011), Sobral (2009), dentre outros.

Este artigo estruturou-se em três seções: na primeira, retomamos algumas questões em torno do dialogismo como princípio constitutivo da linguagem; na segunda, discorreremos sobre a concepção de excedente de visão no processo de interação entre a palavra e a imagem; a eucaristia como ato responsável e a relação com o sagrado e a alteridade. Na terceira seção, configuramos a análise da forma do objeto estético *A última Ceia* (1495-8), Leonardo da Vinci, dialogicamente com o enunciado bíblico.

Buscamos, assim, discorrer sobre o discurso religioso em diálogo com o discurso estético, tendo em vista que, o afresco mural *A Última Ceia*, Leonardo da Vinci, Milão, retoma o discurso cristão com uma configuração renovada, expressiva, com uma força dramática e teatral, diferente de todas as demais representações picturais.

## **1. Bakhtin e o Círculo: algumas questões em torno do dialogismo como princípio constitutivo da linguagem**

Um dos princípios fundamentais do pensamento bakhtiniano é o de que a linguagem é uma atividade que tem sua situação histórica e social concreta no momento da atualização dos enunciados, sendo essencialmente heterogênea. Além disso, essa concepção de linguagem é centrada nos interlocutores, apresentando, dessa forma, seu caráter ativo no ato verbal em que o discurso é produzido.

Dito de outra forma, a natureza dialógica da linguagem, como princípio teórico, desempenha papel importantíssimo nas obras de

---

<sup>6</sup> Neste artigo, não temos a pretensão de discutir a polêmica sobre a autoria de alguns dos trabalhos publicados pelos membros do Círculo (Voloshinov e Medviédév), por não ser o nosso objetivo principal.

Bakhtin e o Círculo. O dialogismo é constitutivo da linguagem, em sua dimensão concreta, viva e real.

Neste horizonte, segundo Sobral (2009, p. 32), essa concepção é chamada de dialógica porque

Propõe que a linguagem (e os discursos) têm seus sentidos produzidos pela presença constitutiva da intersubjetividade (a interação entre subjetividade) no intercâmbio verbal, ou seja, nas situações concretas do exercício da linguagem.

De acordo com Bakhtin/Voloshinov (2012, p. 116), “a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados”. Concorda-se, aqui, que todo e qualquer texto, seja ele verbal ou não-verbal, tem uma natureza social interativa, pois quem o produz tem uma intenção comunicativa.

Segundo esses autores, os *sujeitos reais* utilizam a linguagem, agem e interagem dentro de uma situação social e histórica, pois estão circunscritos em uma realidade concreta e circundante. Assim, identifica-se que a linguagem é ambivalente e, portanto, possibilitadora de arena, de conflito. Segundo Bakhtin (2003),

[...] cada texto (como enunciado) é algo individual, único e singular, e nisso reside todo o seu sentido (a sua intenção em prol da qual ele foi criado). É aquilo que nele tem relação com a verdade, com a bondade, com a beleza, com a história. [...] A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial (BAKHTIN, 2003, p. 92)

O trabalho de Bakhtin e o Círculo em relação à língua(gem) recebeu nova concepção no interior da teoria do romance, na década de 1930, à medida em que ela passou a ser concebida como heteroglossia. Assim, na compreensão de Faraco (2011, p. 23), esta categoria compõe um “conjunto múltiplo e heterogêneo de vozes ou línguas sociais, isto é, um conjunto de formações verbo-axiológicas”. Essa diversidade de vozes adquire uma expansão conceitual na base da teoria bakhtiniana que considera o dialogismo como “fenômeno de qualquer discurso”. De acordo com este teórico russo,

A orientação dialógica do discurso é, evidentemente, um fenômeno próprio de qualquer discurso. É a diretriz natural de qualquer discurso vivo. Em todas as suas vias no sentido do objeto, em todas as direções, o

discurso depara-se com a palavra do outro e não pode deixar de entrar numa interação viva e intensa com ele (BAKHTIN, 2011, p.51).

Na mesma linha de responsividade, as produções de Bakhtin e o Círculo (em suas análises tanto da ética quanto da estética filosóficas) enredam o alcance das contribuições dessa teoria em várias abordagens do conhecimento, conforme afirmou BRAIT (2005):

O conceito de linguagem que emana dos trabalhos desse pensador russo está comprometido não com uma tendência linguística ou de uma teoria literária, mas com uma visão de mundo que, justamente na busca das formas de construção e instauração do sentido, resvala pela abordagem linguístico-discursiva, pela teoria da literatura, pela filosofia, pela teologia, por uma semiótica da cultura, por um conjunto de dimensões entretecidas [...] (BRAIT, 2005, p. 88).

Bakhtin (2010) considera a dialogicidade mesmo nas produções aparentemente monológicas, isto é, as mútuas orientações dialógicas abrangem toda e qualquer atividade da comunicação verbal, desde uma simples palavra até uma *obra de arte*.

Na próxima subseção, abordaremos mais um dos conceitos do arcabouço teórico bakhtiniano: o *excedente de visão*.

## **2. Concepção de *excedente de visão* dentro do processo de constituição do discurso religioso e estético: da palavra à imagem**

O conceito de *Excedente de visão ou Exotopia* - expressão formulada a partir da ideia de exterioridade – “lugar exterior”, sugere uma tradução literal “estar num lugar fora”. Encontramos tais formulações nos textos *Para uma filosofia do ato* (1993/2015) e em *Estética da criação verbal* (2003/2011).

Quando nos referimos ao *olhar excedente* dentro da perspectiva bakhtiniana, sobre uma obra de arte, não focalizamos simplesmente na resposta do autor às manifestações isoladas da paisagem, ou do projeto pictural, porque, para o filósofo russo, as “manifestações particulares são todas importantes para caracterizar esse todo como elemento da obra” (BAKHTIN, 2011, p. 4). Na perspectiva de Faraco (2011, p. 23),

[...] no ato artístico especificamente, a realidade vivida (já em si atravessada sempre por diferentes valorações sociais porque a vida se dá

numa complexa atmosfera axiológica) é transposta para outro plano axiológico (o plano da obra) – o ato estético opera sobre sistemas de valores e cria novos sistemas de valores.

Assim, dentro do processo da criação artística, aspectos do plano da vida são destacados de sua eventicidade (por quem ocupa uma posição *além*, por quem os olha de fora), são moldados de um modo novo, submetidos a um novo olhar arquitetônico, a um conjunto de unidades condensadas, mapeando uma imagem autocontida e (in)acabada.

Como bem nos orienta Bakhtin (2011), é o autor criador – materializado como certa posição axiológica e/ou exotópica frente à realidade vivida e valorada – quem realizará essa transladação de um plano de valores para outro plano de valores, organizando, por assim dizer, um novo mundo. Mais uma vez recorremos a Faraco (2011, p. 23),

Se podemos dizer que a distinção autor-pessoa/autor-criador é hoje, sob diferentes nomenclaturas, um lugar-comum nas teorizações estéticas, ainda assim as considerações bakhtinianas trazem ao conceito de autor-criador uma substância peculiar ao caracterizá-lo fundamentalmente como uma posição axiológica estruturante do objeto estético.

É o excedente da visão estética, que neste caso é a de um intérprete-contemplador das partes constituintes (ou não) do todo artístico, que lhe auferem um acabamento valorativo. Esse excedente é condicionado pela singularidade e pela impossibilidade de substitutibilidade do lugar do observador em que ele é único e todos os outros estão fora dele. Segundo as palavras de Bakhtin sobre o excedente de visão da obra literária:

[...] cada palavra tem em vista ambos os elementos, exerce função dupla: orienta a compenetração e lhe dá acabamento, mas esse ou aquele elemento pode predominar. A tarefa imediata é examinar aqueles valores plástico-picturais e espaciais que são transgredientes à consciência e ao mundo da personagem, à sua diretriz ético-cognitiva no mundo, e o concluem de fora, a partir da consciência do outro sobre ele, da consciência do autor-contemplador (BAKHTIN, 2003, p.25)

Nessa dimensão, em que o autor-contemplador assume a responsabilidade de examinar valorativamente o estético-pictural, já que “o excedente de visão é o broto em que repousa a forma e de onde ela desabrocha como uma flor” (BAKHTIN, 2003, p. 23), compreende-se

que, no ato da contemplação para com uma obra de arte, é necessário que o excedente de minha visão complete o horizonte do objeto estético, sem que este deixe sua originalidade. Assim, faz-se necessário trazer à disposição temporal-rítmica de todo o processo composicional da contemplação estética.

Em suas produções iniciais, terceira e quarta décadas do século XX, a perspectiva bakhtiniana já apontava para o fato de que a empatia se constitui apenas como um momento da contemplação estética. Assim, para esse escritor russo,

Um momento essencial (ainda que não o único) da contemplação estética é a identificação (empatia) com um objeto individual da visão – vê-lo de dentro da sua própria essência. Esse momento de empatia é sempre seguido pelo momento de objetivação, isto é, colocar-se *do lado de fora* da individualidade percebida pela empatia, um separar-se do objeto, *um retorno* a si mesmo. E apenas essa consciência de volta a si mesma dá forma, de seu próprio lugar, à individualidade captada de dentro, isto é, enforma-a esteticamente como uma individualidade unitária, íntegra e qualitativamente original. E todos esses momentos estéticos – unidade, integridade, auto-suficiência, originalidade – são transgredientes à individualidade que está sendo determinada: de dentro dela, esses momentos não existem para ela em sua própria vida, ela não vive por eles em si. Eles têm significado e são realizados por quem se identifica, que está situado do lado de fora dos limites daquela individualidade, através do ato de formar e objetivar a matéria cega obtida pela empatia. Em outras palavras, a reflexão estética da vida *não é*, por princípio, a auto-reflexão da vida em movimento, da vida em sua real vivacidade: ela pressupõe um outro sujeito, um sujeito da empatia, um sujeito situado do lado de fora dos limites dessa vida (BAKHTIN, 1993, p. 32) (Grifos do autor).

Portanto, os sentidos, criados no ato de identificação, propõem exotopicamente os limites da obra, que a concluem gradativamente, em um processo de interpenetração. O autor-criador não vive para si (*eu-para-mim*) nesta vida dinâmica, mas, revestido de real vivacidade, pressupõe outro(s) sujeito(s). Aquele se torna contemplador por estar situado do lado de fora dos limites concludentes dessa existência. Assim, na compreensão de Bakhtin (2003, p. 23),

urge que o excedente de minha visão complete o horizonte do outro indivíduo contemplado sem perder a originalidade deste. Eu devo entrar

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

Para o teórico russo, “o mundo da visão artística é um mundo ordenado, organizado e acabado, independentemente do antedado e do sentido em torno de um homem dado como seu ambiente axiológico” (BAKHTIN, 2010, p.173). Logo, em torno do objeto, são os elementos constituintes e as relações cronotópico-semânticas que se tornam artisticamente significativos e únicos e concretos.

No caso em questão, temos aqui os *corpora* delimitados para análise: 1) o texto do relato de Lucas acerca da ceia, e 2) a linguagem estética, a obra de arte – “A última ceia”, (Da Vinci, cerca de 1495-8). Nesse sentido, estabelecemos uma conexão semântica em que a consciência do autor-contemplador instaura uma correlação com a consciência do autor criador numa dimensão cognitivo ético-estética por transgrediência. Cumpre ressaltar que há uma esfera reservada de atividade contemplatória, isto é, existe um conjunto de atos internos ou externos que o contemplador só pode pré-formar a respeito do objeto artístico que integra justamente onde ele não pode “completar-se”.

Para ilustrar, recortamos precisos fragmentos para verificarmos sucintamente como se dá o processo exotópico, mais especificamente do discurso lucano acerca da *Última Páscoa*; portanto, observemos os enunciados a seguir:

17<sup>7</sup> E, tomando o cálice, e havendo dado graças, disse: Tomai-o, e reparti-o entre vós;

---

<sup>7</sup> Conforme explica Wegner (2001, p. 84), “[...] a necessidade de delimitar os textos advém do fato de que, originalmente, os livros neotestamentários foram redigidos em escrita contínua, sem espaço entre as palavras e sem subdivisões de versículos e capítulos”. Portanto, a subdivisão não é obra dos autores originais dos textos bíblicos. Os excertos são do Evangelho de Lucas de acordo com a versão da Bíblia de Jerusalém, escolhemos essa versão porque, de certa forma, possui uma boa tradução. É necessário partir de uma boa tradução, pois os textos assim como as traduções também carecem de pesquisas e estudos. Cumpre ressaltar que não temos como principal objetivo realizar uma análise hermenêutico-exegética dos enunciados

18 Porque vos digo que já não beberei do fruto da vide, até que venha o reino de Deus.

19 E, tomando o pão, e havendo dado graças, partiu-o, e deu-lho, dizendo: Isto é o meu corpo, que por vós é dado; fazei isto em memória de mim.

20 Semelhantemente, tomou o cálice, depois da ceia, dizendo: Este cálice é o novo testamento no meu sangue, que é derramado por vós.

21 Mas eis que a mão do que me trai está comigo à mesa.

22 E, na verdade, o Filho do homem vai segundo o que está determinado; mas ai daquele homem por quem é traído!

23 E começaram a perguntar entre si qual deles seria o que havia de fazer isto.

24 E houve também entre eles contenda, sobre qual deles parecia ser o maior.

25 E ele lhes disse: Os reis dos gentios dominam sobre eles, e os que têm autoridade sobre eles são chamados benfeitores.

26 Mas não sereis vós assim; antes o maior entre vós seja como o menor; e quem governa como quem serve. (Lc. 22-17-26)

Essa narrativa é construída em discurso citado linear, nela observamos as fronteiras discursivas, ou seja, identificamos quando se trata do discurso de Lucas e quando se trata do discurso de Cristo.

Vale ressaltar, que, nos enunciados antecedentes, nos versos 13-16, relatado pelo sujeito enunciador, este faz menção ao evento da ida dos dois discípulos de Jesus, Pedro e João, ao local onde ele lhes havia dito que fossem, em prosseguimento às ações necessárias para celebração da refeição da Páscoa. No enunciado anterior, “acharam como se lhes havia dito”, atesta-se que Jesus, ao instruir-lhes, momentos antes de suas jornadas, tivera presciência do trajeto o qual percorreriam, e também dos atos responsivos que eles deveriam realizar.

Há diversos algoritmos prenunciados, dentre os quais destacamos apenas dois deles: em primeiro lugar o de que encontrariam um homem com cântaro de água: “[...] E ele lhes disse: Eis que, quando entrardes na cidade, *encontrareis um homem, levando um cântaro de água*; segui-o até à casa em que ele entrar” (Cf. Lc. 22:10, destaques nossos).

E, em segundo lugar, o processo de preparação, isto é, o modo como deveria ser realizada a preparação da refeição da Páscoa: “[...] O mestre te diz: Onde está o aposento em que hei de comer a páscoa com

---

bíblicos, mas demonstrar a viabilidade de aplicação da teoria bakhtiniana aos estudos do discurso religioso.

os meus discípulos? Então ele vos mostrará *um grande cenáculo mobiliado; aí fazei preparativos*". (Cf. Lc. 22.11-12, destaques nossos).

De acordo com o narrador, Cristo não somente previu a locação e a rota do homem, mas também sabia que certo dono de casa estaria disposto a pôr o seu espaçoso cenáculo mobiliado à disposição dele e dos seus discípulos. Dito de outro modo, "tudo foi como ele predissera, assim, os discípulos prepararam a Páscoa" (MACDONALD, 2008, p. 222).

Dos enunciados 14 ao 17, a partir do excedente de visão do narrador, temos acesso ao princípio do acontecimento da ceia pascal, por exemplo, ao espaço-temporal em que era previsto que Jesus se assentaria com os doze apóstolos, e após expressar seus anseios por aquele acontecimento, não mais se alimentaria desse ritual até o cumprimento do Reino de Deus.

Alguns cristãos hermeneutas/exegetas, quando interpretam esse texto, afirmam que o sistema de sacrifícios vétero-testamentário (AT) antes estabelecidos dentro das normas mosaicas foi um preparo emblemático para a vinda de Jesus, o Cristo, o qual se sacrificou como expiação pelos pecados do seu povo, com referência ao *enunciado*: "[...] Mas eis que a mão do que me trai está comigo à mesa. E, na verdade, o Filho do homem vai segundo o que está determinado; mas ai daquele homem por quem é traído!" (Cf. Lc. 21: 21-22)

Jesus, enquanto sujeito-evento, para o qual convergem as acontecências sacrificiais, sabia o que tinha sido prenunciado a seu respeito, e isso constitui, de certa forma, seu *excedente de visão* acerca da *eucaristia* (SANTANA, 2016). Nesse sentido, o sujeito Jesus Cristo também sabia que seria traído, e isso já havia sido messianicamente profetizado por Davi, conforme já dito, em seu Salmo (41: 9): "[...] Mas eis que a mão do que me trai está comigo à mesa. E, na verdade, o Filho do homem vai segundo o que está determinado; mas ai daquele homem por quem é traído".

Refere-se interdiscursivamente à pessoa de Jesus, embasado pelo texto de João 13.18, acerca das palavras do Cristo, enquanto mencionava a traição aos seus discípulos: "Não falo de todos vós; eu bem sei que os tenho escolhido; mas para que se cumpra a Escritura: O que come o pão comigo, levantou contra mim o seu calcanhar"<sup>8</sup> (Cf. Jo 13:18). O sujeito da

---

<sup>8</sup> Cumpre destacar que a expressão "levantar o calcanhar" indica uma atitude grosseira e um mal querer a um próximo, dentro da cultura judaica, como um intento maligno, preparar uma calúnia.

enunciação, após tais acontecimentos, narra que os apóstolos começaram a perguntar entre si qual deles seria o que havia de trair. Esse fato, nos registros de Lucas, em Atos dos Apóstolos, é também mencionado: “[...] Homens irmãos, convinha que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo predisse pela boca de Davi, acerca de Judas, que foi o guia daqueles que prenderam a Jesus”(Cf. Atos 1:16).

O rito pascal coloca Cristo como o próprio cordeiro imaculado, o qual haveria de se entregar pela humanidade. Durante séculos os hebreus – outrora judeus – celebraram a festa da Páscoa em comemoração da libertação de Faraó, o qual os aprisionou no Egito. De igual modo, ficaram livres *temporariamente* da morte (em forma de praga, que os atingiria) através do sangue do cordeiro imaculado (Cf. Êx 12. 11-13). De acordo com a Lei levítica (Lv. 22. 19-20), o cordeiro deveria ser sem mancha e sem defeitos, e isso simboliza a própria figura de Jesus, o Cristo (Is. 53.10). Profecias como essas, vétero-testamentárias, aludem ao Novo Testamento enunciativo-discursivamente, através de João, em seu Evangelho, o qual chama Jesus de Cordeiro de Deus (Cf. Jo 1.29; 1.36). Segundo Miranda (2015, p.22),

A refeição eucarística não pode ser considerada independentemente de uma atitude de contemplação. Nos discípulos de Jesus se realiza, de uma maneira muito mais perfeita, o que o Êxodo havia narrado sobre Moisés e os anciãos de Israel: “Eles contemplaram a Deus e depois comeram e beberam” (Êx. 24.11). Já observamos a aproximação surpreendente que essa descrição do Antigo Testamento estabelece entre a contemplação e a refeição: comer e beber significa penetrar na intimidade de Deus, onde se foi introduzido pela contemplação. A refeição instituída por Cristo deve ter como efeito completar e fazer perdurar a intimidade dos discípulos com ele, selar definitivamente sua contemplação de Deus, contemplação que lhes ofereceu a amizade do Mestre.

Nesse sentido, a interação – pessoal e responsável – com o Cristo não se realiza apenas através ato simbólico e memorável da Santa Ceia, de acordo com o mandamento “fazei isto em memória de mim” (cf. Lc 22:17-19), mas também na vivência com “o outro para mim”, ao participar desse evento, o sujeito se relaciona com o sagrado ao mesmo tempo em que interage com a alteridade, com a comunidade. Portanto, vejamos o que Bakhtin (2003) afirmou a esse respeito:

Em Cristo encontramos a síntese, única pela profundidade, do solipsismo ético, do rigor infinito do homem consigo, isto é, de uma atitude irreprensivelmente pura em face de si mesmo com a bondade ético-estética para com o outro: aqui, *pela primeira vez, apareceu o eu-para-mim infinitamente profundo, não frio mas desmesuradamente bondoso com o outro, que faculta toda a verdade ao outro como tal, revela e afirma toda a plenitude da originalidade axiológica do outro. Para Cristo, todos os homens se dissolvem nele como o único e em todos os outros homens; nele, que perdoa, e nos outros, os perdoados; nele, o salvador, e em todos os outros, os salvos; nele, que assume o fardo do pecado e da expiação, e em todos os outros, libertos desse fardo e purificados.* Daí que em todas as normas de Cristo contrapõe-se o eu ao outro: o sacrifício absoluto para mim e o perdão para o outro. No entanto, o eu-para-mim é o outro para Deus. Deus já não se define essencialmente como a voz da minha consciência, como a pureza da atitude para comigo, a pureza da autonegação arrependida de tudo o que está dado em mim, como aquele em cujas mãos é pavoroso cair e de quem ver a face significa morrer (a condenação imanente de si mesmo), mas como o pai celestial que está acima de mim e pode me absolver e perdoar onde eu, por princípio, não posso me absolver e perdoar de dentro de mim mesmo e permanecer puro comigo mesmo. *Deus é para mim o que eu devo ser para o outro.* O que o outro supera e rejeita em si mesmo como um dado nocivo eu aceito e perdôo nele como a carne preciosa do outro (BAKHTIN, 2003, p. 52, destaques nossos).

Em Costa (2016), retratamos que o enunciado acima mostra algumas características essenciais do pensamento filosófico bakhtiniano, *o excedente de visão e a axiologia do eu.* Nele, Bakhtin (2010) faz alusão a Cristo como o grande paradigma de altruísmo e sacrifício. Logo, ao apontá-lo como símbolo máximo de suprema abnegação e pura empatia, o teórico russo sinaliza uma de suas fontes de inspiração sobre a arquitetônica do mundo real e dos três processos de subjetivação (*eu-para-mim, eu-para-outro e o outro-para-mim*) descritos historicamente na arquitetônica do mundo: a religiosa. Para Cardita (2012, p. 2125):

Bakhtin lê o símbolo eucarístico à luz do acontecimento real que ele representa tanto em relação a Cristo (a sua morte na cruz como consequência da abnegação ativa que caracterizou toda a sua vida) como em relação a cada um de nós, chamados à responsabilidade na nossa própria vida

Segundo Costa (2016), Bakhtin esboça certa “teoria cristológica” a partir da reflexão arquitetônica do eu ativamente abnegado. De acordo com o autor, em Cristo, o “eu-para-mim” constitui-se e, conseqüentemente, realiza-se na interação com “outro-para-mim”. Parece haver, de um lado, uma falta que marca o encontro entre o eu e outro, e de outro lado, uma presença, um ponto de intersecção entre dois mundos diferentes marcando o encontro entre os sujeitos; no caso específico, entre Jesus e seus discípulos. Para Bakhtin (2011, p.98):

Eu posso viver como eu – em toda a unidade emotivo-volitivo do sentido desta palavra – somente sendo eu mesmo, único, em todo o existir; [...] aqui são dados – inconfundíveis e indivisíveis – tanto o momento da minha passividade quanto o momento da minha atividade; eu me acho no existir (passividade) e eu participo dele ativamente; eu também sou dado a mim mesmo, tanto como dado, quanto o que me é dado para realizar; a minha singularidade é dada, mas ao mesmo tempo ela existe apenas na medida em que é realmente atualizada por mim como singularidade, ela se dá sempre na ação, no ato, isto é, como o que me é dado para realizar; é, ao mesmo tempo, ser e dever: eu sou real, insubstituível e é por isso que preciso realizar a minha singularidade peculiar. Em relação a toda a unidade real, emerge o meu dever singular a partir do meu lugar singular no existir [...].

Nesse horizonte de leitura, temos que o universo discursivo acerca do Cristo, responsável/responsivo pela relação que estabelece com o outro – os discípulos e a multidão – se mantém pelas interações com a exterioridade que o constitui, ou seja, enunciados validados pela história e pela memória social: o interdiscurso. Sob o viés do dialogismo, há um discorrer *transgrediente* sobre a Ceia. Então, vejamos, na próxima seção, a análise do nosso objeto estético.

### **3. Olhar excedente do pintor Leonardo Da Vinci sobre o Evangelho de Lucas - A Eucaristia-: o discurso religioso reenunciado pelo discurso pictórico**

O percurso plástico abrange o horizonte dos séculos XV e XVI em que as artes visuais se emancipam em face ao ascetismo medieval. As artes figurativas (re)enunciam tanto conteúdos sacros quanto profanos. Neste cenário, ocorrem profundas transformações sociais, políticas, econômicas, culturais, científicas e artísticas como dominantes estéticas

do Renascimento e se constituem em *antedados* enunciativos primordiais da modernidade.

As bases culturais do Renascimento se entrelaçam com as ideias do Humanismo que recolocam o homem no centro do seu interesse. No século XV, a família dos Médici (Florença), os Montefeltro (Urbino), os Sforza (Milão), os Estes (Ferrara) e, no século XVI, os papas (Roma) contribuem para a visibilidade de grandes obras de arte de célebres pintores, dentre eles, Leonardo da Vinci (1552-1519) neste ato singular, único e concreto da criação do Mural “A última Ceia” (cerca de 1495-8) pintado sob têmpera, na parede da sala de jantar do convento de Santa Marie delle Grazie (Milão), em que foi incisiva a intervenção da Beatrice D’Este, esposa de Ludovico Sforza para que o duque convencesse os frades a encomendar a obra a Leonardo da Vinci.

Assim, esse afresco se expande na história da arte como “um dos grandes milagres da genialidade humana” (GOMBRICH, 2007, p. 31). O substrato dessas alternâncias de vozes em suas ressonâncias quase inaudíveis compõe o “apoio coral” no construto dialético das narrativas em que “sua plenitude só se revela no *grande tempo*” (BAKHTIN, 2011, p. 364). A propósito, em sua expansão conceitual, o teórico russo afirma:

Não existe a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). Nem os sentidos *do passado*, isto é, nascidos no diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados, de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. Em qualquer momento no desenvolvimento do diálogo existem massas imensas e ilimitadas de sentidos esquecidos, mas em determinados momentos, do sucessivo desenvolvimento do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão lembrados e reviverão em forma renovada (em novo contexto). Não existe nada absolutamente morto: cada sentido terá sua festa de renovação. Questão do grande tempo (BAKHTIN, 2011, p. 410).

Assim, na arquitetônica do Mural “A última Ceia”, o autor criador (super)expõe a dialogicidade entre a palavra e a imagem, a Escritura e o Mural, O Mestre e o pintor, a parte e o todo: reacentua o discurso religioso no horizonte do discurso pictórico em que os enunciados são enformados pela segregação das unidades visuais delimitadas pelo nosso recorte analítico na configuração da cena - Jesus Cristo e seus

doze discípulos -, em primeiro plano, enunciados na “Última Ceia” para a celebração da instituição da Eucaristia.

Em segundo plano, modulam-se a forma e a estrutura do ambiente em perspectiva central que se abre para o espaço exterior, uma paisagem (entre)vista para além de três janelas por onde a luz penetra e a do meio delimita a imagem de Jesus ao centro da mesa. À direita e à esquerda do espaço, visualizamos quatro janelas e ou simulacro, em conexão com o grupo segregado em quatro partes, cada uma com três unidades em ambos os lados, para compor o todo: os doze discípulos dispostos nas laterais e, no centro do espaço, está Jesus – para onde todos e tudo convergem (Cf. Gl. 3:26 “[...] *todos em Cristo sois um*”).

Em sua ciência e consciência, metapictural, enuncia Leonardo da Vinci: “Em uma pintura histórica, não coloca elementos ornamentais em excesso sobre as figuras ou na disposição do quadro, para evitar que se confundam a forma e as atitudes das figuras ou os elementos essenciais e a disposição do quadro” (BANDELLO, 2007, p. 74).

Nesse sentido, apreciemos o discurso pictural via a obra-enunciado em relação dialógica com o discurso religioso a que ela o retoma e o responde, conforme enuncia Bakhtin (2011, p.279):

A obra, assim como a réplica do diálogo, visa à resposta do outro (dos outros), uma compreensão responsiva ativa, e para tanto adota todas as espécies de formas: busca exercer uma influência didática sobre o leitor, convencê-lo, suscitar sua apreciação crítica, influir sobre êmulos e continuadores, etc. A obra predetermina as posições responsivas do outro nas complexas condições da comunicação verbal de uma dada esfera cultural. A obra é um elo na cadeia da comunicação verbal; do mesmo modo que a réplica do diálogo, ela se relaciona com as outras obras-enunciados: com aquelas a que ela responde e com aquelas que lhe respondem, e, ao mesmo tempo, nisso semelhante à réplica do diálogo, a obra está separada das outras pela fronteira absoluta da alternância dos sujeitos falantes.

**Figura 1:** Mural *A Última Ceia*, 1495-8, Leonardo Da Vinci. Têmpera sobre emboço, 460 X 880 cm; refeitório do Mosteiro de Santa Maria delle Grazie, Milão.



Fonte: GOMBRICH, 1993.

O Mural produzido por Leonardo Da Vinci dispõe estrategicamente as unidades visuais no espaço pictórico, para reenunciar a celebração do rito eucarístico qual arena dos signos, sob o efeito da tensão após o enunciado de Jesus; “Um de vós há de me trair [...]” (Cf. Lc. 22, 21).

A unidade da cena apresenta em sua composição uma diversidade de formas; cores; traços; expressões e movimentos enunciativos em suas múltiplas formas as quais tornam-se condensadas pela multiplicidade de suas partes: significâncias contrapostas na figura dos doze discípulos e seu mestre Jesus.

Nesse sentido, a configuração imagética parece ser emoldurada numa angulação estética por duas forças de contradições cênicas: profundidade e equilíbrio. Essas forças se entrelaçam e se expandem em conexão descritiva com o movimento excedente de visão de Jesus no ato enunciativo sobre a Instituição da Eucaristia, num primeiro plano - *A última Ceia* -, e sub-repticiamente a traição de um dos discípulos e a consciência do sacrifício pela salvação dos homens. Detalhes se sobrepõem para entrelaçar o ético e o estético. Portanto, a configuração lógica internalizada à moldura compreende duas contradições *polares* estéticas: Amor e justiça em seu fechamento. Segundo considerações do historiador de arte Gombrich (1993, p. 224):

O mural cobre uma parede de uma sala oblonga que era usada como refeitório pelos monges do mosteiro de Santa Maria delle Grazie, em Milão. Deve-se visualizar como seria quando a pintura foi descerrada e quando, lado a lado com as compridas mesas dos monges, surgiu a mesa do Cristo e seus apóstolos. Nunca um episódio sacro fora apresentado tão próximo e tão real. Era como se outra sala fosse acrescentada à deles, na qual a Última Ceia assumia forma tão tangível. Como era pura a luz que inundava a mesa, e como acrescentava solidez e volume às figuras [...] Uma vez suficientemente admirada a extraordinária ilusão da realidade, os monges passariam a considerar o modo como Leonardo apresentara a história bíblica. Nada havia nesse afresco que se assemelhasse às representações anteriores do mesmo tema. Nas versões tradicionais, viam-se os apóstolos calmamente sentados à mesa numa fila – apenas Judas segregado dos demais –, enquanto Cristo administrava serenamente o Sacramento. A nova pintura era muito diferente de todas as outras. Há nela drama, teatralidade e excitação. Leonardo como Giotto antes dele, revertera ao texto das Escrituras e se esforçara por visualizar como teria sido a cena quando Cristo disse: “Em verdade vos digo que um dentre vós me trairá.” E eles, muitíssimo contristado, começaram um por um a perguntar-lhe: “Por ventura sou eu, Senhor?” (Mateus XXV, 21 – 2). O Evangelho de S. João acrescenta: “Ora ali estava, aconchegado a Jesus, um dos seus discípulos, aquele a quem Ele amava. A esse fez Simão Pedro sinal para que indagasse a quem Ele se referia.” (João XIII, 23-4). São essas interrogações e esses sinais que trazem movimento à cena. Cristo acabou de pronunciar as palavras trágicas, e os que estão ao Seu lado recuam horrorizados ao ouvir a revelação (Destaques do autor).

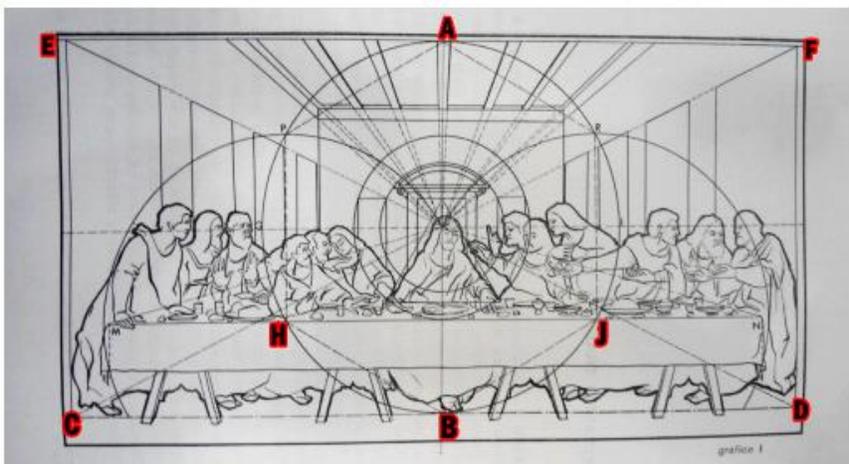
Nessa pluralidade de vozes e simultaneidades de sentidos, o pintor ultrapassa no ato único e singular da cena enunciativa os limites do horizonte histórico e estético entre o *dado* e o *criado* – da verdade bíblica ao pretexto plástico pictural: as “verdades”, então, se revelam em suas singularidades e particularidades discursivas: dimensão metafísica do espaço temporalizado: um cenáculo mobiliado e preparado (Cf. relato de Lc. 22.11 -12) e o Mural pictórico (1495-8).

Ainda em conformidade com o enunciado crítico-histórico de Gombrich (1993, p. 224-225), pela expansão da narrativa pictórica, alguns parecem protestar seu amor a Jesus e sua inocência, outros discutem gravemente a quem o Senhor poderia se referir, outros ainda parecem aguardar uma explicação para o que Ele disse a Pedro, o mais impetuoso deles, precipita-se para o apóstolo João, que se senta à direita de Jesus. Ao segredar algo ao ouvido de João, empurra

inadvertidamente Judas para diante. Ele não está segregado dos demais e, no entanto, parece isolado. É o único que não gesticula nem faz perguntas. Inclina-se para diante e ergue os olhos com desconfiança ou cólera, em contraste dramático com a figura do Cristo, calmo e resignado em meio a esse crescente diálogo.

O quadro está segregado esteticamente em cinco planos, num processo de expansão do sistema descritivo que se transfigura numa divisão exata da modulação triádica conforme a perspectiva da cena. Apreciemos a figura abaixo acerca do estudo geométrico do mural.

**Figura 2:** Estudo geométrico de “A última ceia”, de Leonardo Da Vinci



Fonte: SILVA, 2013. Nossa adaptação.

Nesse sentido, torna-se de extrema importância emoldurar as vozes interdiscursivas que integralizam e validam a cenografia – homem exterior. Desse modo, acerca das múltiplas dimensões criadas no plano plástico-pictural, Bakhtin (2011) salienta que

A imagem externa não deve ser tomada isoladamente em relação à criação literária; aí, certa incompletude do retrato puramente pictural se completa em toda uma série de elementos imediatamente contíguos à imagem externa, pouco acessíveis ou totalmente inacessíveis às artes plásticas: o andar, os modos, a expressão cambiante do rosto e de toda a imagem externa nesse ou naqueles momentos históricos da vida do homem (BAKHTIN, 2011, p. 33).

Na figura acima, nas partes destacadas em vermelho, observemos que as extremidades do traço diamétrico AB são formadas pelas retas superiores EF e os inferiores CD. Posto que o círculo seja o maior elemento de traçado diretor, em cujo centro obtém-se o ponto de convergência de todas as retas, tem-se ao centro a figura de Jesus, para onde todos os eixos estão voltados. Os discípulos, dispostos em quatro núcleos, estão modulados por três unidades visuais para compor a totalidade dos atores imagéticos. E as mãos de Jesus cravam uma conexão entre os outros dois planos um superior e o outro inferior, ato performativo do rito da vida/morte, no extremo limite céu-inferno. Portanto, a geometria do quadro de *Da Vinci* tem como ponto de fuga central a luz em meio às trevas e isso simboliza a própria oposição existente entre a figura de Judas, o que havia de trair<sup>9</sup> e os demais, que haviam optado por obedecer a Jesus.

Cristo está posicionado ao centro da composição pictórica, e para ele convergem as linhas em perspectiva geométrica/semântica da sala. Sua expressão revela resignação, enquanto os apóstolos debatem-se, como se houvera sido o momento exato em que ele revelara que um deles o trairá. Dispostos em grupos de três, cada um reage à afirmação segundo suas disposições aparentes, ora figurativas.

Atentando-se para o *acabamento* geométrico, a extremidade do pé direito de Jesus Cristo coincide com a circunferência traçada e com a reta CD. Devido à projeção desta circunferência, a altura do ato composicional é determinada pelas linhas da arquitetônica, há o entrecruzamento das diagonais do grande retângulo EFDC, que divide a direita e a esquerda da construção em grupos de apóstolos de três em três, unido a dois semicírculos de raio igual ao central que tem como centros o ponto H e J.

O *Mural* demonstra uma condensação narrativa que se assemelha à técnica usada pelos evangelistas de sumarizar determinados eventos e ensinamentos da vida de Cristo com o objetivo de acentuar um sentido específico. Observemos, por exemplo, como o texto bíblico foi absorvido em novo enunciado pictórico (verbo-visual) pelo artista. Em

---

<sup>9</sup> Historicamente, Judas pertencia ao grupo dos zelotes, que eram extremamente radicais no sentido de retomar o poder e expulsar os romanos. As origens deste e sua *práxis doutrinária* condicionam a traição, uma vez que essa forma de provocação a Jesus o enfraqueceria, no sentido de que pelo seu excedente de visão pudesse reagir e a tudo subverter.

certo sentido, a narratividade ótica está em relação constitutiva com as sequências verbais, que definem o enunciado como um todo verbo-visual. E aqui trazemos o dizer de Medviédev (2012, p. 199):

Na verdade, a visão e a representação geralmente fundem-se. Novos meios de representação forçam-nos a ver novos aspectos da realidade, assim como esses não podem ser compreendidos e introduzidos, de modo essencial, no nosso horizonte sem os novos recursos de sua fixação. A ligação entre eles é inseparável.

Assim, chegamos ao ponto de entrelaçamento: a relação heterodiscursiva mantida entre as formas estética e teológica e pictural é transcendente aos atos composicionais, considerados apenas por dentro – reprodução de imanência. Conforme Bakhtin (2011, p. 82),

O elemento essencial, comum a todas essas relações, é a dádiva essencialmente transcendente ao agraciado, por um lado, e a sua relação profunda precisamente com o agraciado, por outro: não é ele, mas para ele. Daí o enriquecimento ser de natureza formal, transformadora, transferir o agraciado para um novo plano de existência. Para este não se transfere o material (o objeto), mas o sujeito - herói; só em relação a este são possíveis imperativos estéticos, o amor estético e a dádiva do amor.

Assim, entendemos que a relação - única em seu gênero - do amante com o amado (“tal como ele é, agrada-me e amo-o”, e é somente depois disso que ocorre a idealização ativa, o dom de uma forma) (cf. BAKHTIN, 2011) é também a relação de abonação validante do todo com as partes, do rito artístico com o acontecimento religioso, a relação *do dom com a necessidade, do perdão gratuito com o crime, da graça com o pecador* (BAKHTIN, 2011, p. 82) - todas essas relações são análogas à relação arquitetônica entre a vida e a arte.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Buscamos, assim, compreender como o discurso estético retoma/reenuncia o discurso religioso pela gama pictural da paleta de Da Vinci [*A Última Ceia* (1495-8), Leonardo da Vinci, Milão], modulada por uma configuração renovada expressiva, com uma força dramática e teatral, diferente de todas as demais retomadas enunciativas picturais.

Em suma, uma reenunção reconfigurada em sua responsividade estético-teológico-plástico-pictural. Logo, em plano artístico pictural, o criado – o Mural – percebemos o ético e o cognitivo como elementos constituintes da dimensão estética, que engloba o religioso.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M.M. *Para uma filosofia do Ato*. Texto completo da edição americana Toward a Philosophy of the Act – trad. E notas por Vadim Liapunov – tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. (V. N. Volochínov); *Marxismo e Filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem/prefácio de Roman Jakobson; apresentação de Marina Yaguello; tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, com a colaboração de Lúcia Texeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. – 13. ed. – São Paulo: Hucitec, 2012.*
- \_\_\_\_\_. *Teoria do romance I: a estilística*. Trad./prefácio Paulo Bezerra. São Paulo: Contexto, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 5.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010
- BRAIT, Beth. *Bakhtin Dialogismo e Construção do Sentido*. 2.ed. São Paulo: UNICAMP, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus Editora, 2002.
- CARDITA, Ângelo. *Desafios teológicos da “Filosofia do ato”, de Mikhail Bakhtin*. 25º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). *Anais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2012.
- COSTA, Julia Cristina de Lima. *Exegese bíblica do Novo Testamento sob o viés da Teoria da Enunção de Bakhtin e o Círculo: uma proposta de análise discursivo-enunciativa*. 208 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba, 2016.
- CLARCK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- FARACO, Carlos Alberto. *Aspectos do pensamento estético de Bakhtin e seus pares*. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 46, n. 1, p. 21-26, jan./mar. 2011.

GOMBRICH, E. H. *A História da Arte*. 15ª ed. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S. A. 1993.

\_\_\_\_\_. *Leonardo Da Vinci*. Editora Sol 90: São Paulo: 2007. (Coleção grandes mestres da pintura).

MACDONALD, William. *Comentário Bíblico Popular – Novo Testamento*. Traduzido por Suzana Klassen e Vanderlei Ortigoza – editado com introduções de Art Farstad – São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MATTEO, Bandello. *Da Vinci*. São Paulo, Abril, 2011. (Coleção grandes mestres).

MEDVIÉDEV, P. Nikoláievitch. *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*. Trad. Sheila Grilo, São Paulo: Contexto, 2012.

MIRANDA, Luiz Antônio. *A Eucaristia – Jesus Cristo se faz alimento para uma refeição espiritual na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2015.

NÓBREGA, Maria Bernardete. *MURILO MENDES: Do Pretexto Plástico à Verdade Plástica, em Tempo Espanhol*. A Intersemiose Poesia/Pintura: Murilo Mendes, Os Pintores Antigos da Catalunha (os pintores anônimos), El Greco, Velázquez, Goya, Picasso, Juan Gris e Joan Miró. As lições de Espanha. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras, UFPE, 2004, 364 p.

\_\_\_\_\_. Maria Bernardete. *Estudos: Murilo Mendes/ Goya – a palavra/a imagem em interação – lições de Espanha*. 2007.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. *Jesus Cristo e seu discurso acerca da Incredulidade Judaica: uma representação dialógico-discursiva a partir do relato do evangelista João*. IX Seminário Nacional sobre Ensino de Língua Materna e Estrangeira e de Literatura. Anais Eletrônicos. Organização: Nóbrega et.al. ISSN: 235709765. UFCG - Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino, 2015.

SILVA, Cíntia Marcela Nunes. *O traço geométrico no ensino e execução da arte: um olhar sobre Leonardo da Vinci*. XXI Simpósio Nacional de Geometria descritiva e desenho técnico. GRAPHICA'13, Florianópolis – SC, 2013.

SOBRAL, Adail. *Do dialogismo ao gênero: as bases do pensamento do Círculo de Bakhtin*. Campinas-SP: Mercado das Letras, 2009.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia*. 2.ed. São Leopoldo: Paulus/Sinodal, 2001.

## OS CASAIS DE SEGUNDA UNIÃO PELO VIÉS AXIOLÓGICO RELIGIOSO E MIDIÁTICO

*Patrícia Silva Rosas de Araújo*

### DISCUSSÃO INICIAL

O objetivo desse artigo é discutir como se dão as relações dialógicas/ideológicas entre o discurso cristão-católico e o discurso midiático acerca dos casais de segunda união. Sabemos que as relações dialógicas entre esses discursos são marcadas por conflitos, uma vez que a mídia costuma dessacralizar o discurso religioso e o naturalizar (RODRIGUES, 1997) e o discurso religioso, por sua vez, se utiliza da mídia para expandir seus domínios e conquistar e/ou manter seus fiéis.

A fundamentação teórico-metodológica do artigo insere-se na linha da Análise Dialógica de Discurso (ADD), fundamentada no pensamento de Bakhtin e o Círculo. O *corpus* que discutimos diz respeito a um trecho da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis* (2007), do Papa Bento XVI e uma postagem do portal da BBC que comentou tal exortação.

Os resultados da análise apontam que a palavra está à disposição de todos e pode servir a quaisquer juízos de valor. No entanto, quando alguém a usa numa dada comunicação discursiva, ela passa a preencher determinados sentidos, foi o que aconteceu, por exemplo, com a palavra “praga”. Esta circulou no discurso cristão-católico com o sentido de “chaga”, “ferida”. Já o discurso midiático a fez circular com o sentido de “maldição”, “desgraça”. Assim, a palavra “praga” circulou na sociedade brasileira impregnada de sentidos contraditórios, plurais, marcados ideologicamente pelas instâncias de poder que a fizeram circular.

Apresentamos a seguir, o trecho polêmico da exortação de Bento XVI que suscitou diversos comentários na mídia.

## 1. A polêmica instaurada a respeito da Exortação Apostólica *Sacramentum Caritatis*

Na tradição da Igreja Católica, uma exortação apostólica é um documento do Papa destinado a orientar os fiéis sobre pontos da doutrina. Os temas das exortações apostólicas são escolhidos por uma necessidade de focar questões que circulam na sociedade e requerem uma posição da Igreja a seu respeito ou, ainda, que a Igreja sente uma necessidade de reafirmar algum ponto de sua doutrina. É pós-sinodal porque reúne as contribuições de bispos do mundo inteiro reunidos em assembleia, em Roma, a partir de uma pauta definida pelo Papa. No caso da Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis* (doravante, EASC), publicada em 22/02/2007, ela mostra os resultados da 11ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que ocorreu entre 2 e 23 de outubro de 2005, sobre o Culto Eucarístico.

Embora nossa discussão esteja embasada no texto integral, trouxemos para análise o trecho que gerou polêmica e suscitou inúmeros comentários de internautas na mídia.

[...] 29. Se a Eucaristia exprime a irreversibilidade do amor de Deus em Cristo pela sua Igreja, compreende-se por que motivo a mesma implique, relativamente ao sacramento do Matrimônio, aquela indissolubilidade a que todo o amor verdadeiro não pode deixar de anelar. Por isso, é mais que justificada a atenção pastoral que o Sínodo reservou às dolorosas situações em que se encontram **não poucos fiéis que, depois de ter celebrado o sacramento do Matrimônio, se divorciaram e contraíram novas núpcias. Trata-se dum problema pastoral espinhoso e complexo, uma verdadeira chaga do ambiente social contemporâneo que vai progressivamente corroendo os próprios ambientes católicos.** Os pastores, por amor da verdade, são obrigados a discernir bem as diferentes situações, para ajudar espiritualmente e de modo adequado os fiéis implicados. O Sínodo dos Bispos confirmou a prática da Igreja, fundada na Sagrada Escritura (Mc 10, 2-12), de não admitir aos sacramentos os divorciados recasados, porque o seu estado e condição de vida contradizem objetivamente aquela união de amor entre Cristo e a Igreja que é significada e realizada na Eucaristia. Todavia os divorciados recasados, não obstante a sua situação, continuam a pertencer à Igreja, que os acompanha com especial solícitude na esperança de que cultivem, quanto possível, um estilo cristão de vida, através da participação na Santa Missa ainda que sem receber a comunhão, da escuta da palavra de Deus, da adoração eucarística, da oração, da cooperação na vida comunitária, do diálogo franco com um sacerdote ou um mestre de vida espiritual, da dedicação ao serviço da caridade, das obras de penitência, do empenho na educação dos filhos [...]. (BENTO XVI, 2007, p. 46, grifos nossos).

Segundo define a EASC, o Sacramento<sup>1</sup> da Eucaristia é a doação que Jesus Cristo faz de si mesmo revelando seu amor por cada homem. Nesse Sacramento Jesus torna-se alimento vivo para o homem, faminto de verdade e liberdade. “A Eucaristia é Cristo que se dá a nós, edificando-nos continuamente como seu corpo” (BENTO XVI, 2007, p. 22). Assim, há uma relação intrínseca entre a Eucaristia e a Igreja, uma constitui a outra.

Para a tradição católica, a Eucaristia (que significa ação de graça) foi instituída durante a Última Ceia de Jesus com seus apóstolos. Esta rememora a ceia ritual que culminou na libertação do povo de Israel da escravidão do Egito. “O memorial da antiga libertação abria-se, assim, à súplica e ao anseio por uma salvação mais profunda, radical, universal e definitiva” (BENTO XVI, 2007, p. 16). Nesse contexto, a Igreja celebra o banquete eucarístico (Pão e Vinho transubstanciado em Corpo e Sangue de Cristo, segundo a tradição do catolicismo) diariamente em memória Dele.

Sobre a Eucaristia e o matrimônio, Papa Bento XVI (2007, p. 43) diz que a Eucaristia apresenta uma relação particular com o amor do homem e da mulher unidos pelo matrimônio. “A Eucaristia é o sacramento do Esposo, da Esposa. Aliás, toda vida cristã tem a marca do amor esponsal entre Cristo e a Igreja”. O Pontífice ainda diz que é à luz dessa relação intrínseca entre matrimônio, família e Eucaristia que se deve entender o vínculo fiel, indissolúvel e exclusivo que une Cristo e a Igreja. Assim, a Eucaristia, segundo o Papa, exprime a irreversibilidade do amor de Deus em Cristo pela sua Igreja, e isso implica no sacramento do matrimônio.

Essa união indissolúvel entre marido e mulher, sob o signo da união entre Cristo esposo e a Igreja esposa, é um dos pontos polêmicos do documento de Bento XVI, pois, para a Igreja, os casais em segunda união<sup>2</sup> violaram a relação de indissolubilidade e, por isso, não podem receber a Eucaristia que representa essa indissolubilidade.

Acerca da polêmica da tradução da palavra “praga”, atribuída aos casais de segunda união, lembramos que à época da publicação da EASC

---

<sup>1</sup> Segundo o catolicismo, sacramento são sinais da presença de Deus no meio do seu povo. No total são sete: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Unção dos enfermos, Ordem e Matrimônio. Vale destacar que a Igreja costuma chamar a união entre os cônjuges de matrimônio porque lembra o rito sacramental. Já o casamento está mais para o contrato social e jurídico que os cônjuges assumem perante a sociedade.

<sup>2</sup> Casais de segunda união (divorciado recasado; separados em segunda união), segundo Castello e Perla (2005, p. 14), são aqueles casais que têm “a intenção de união definitiva, sobretudo com um projeto de família cristã”.

(2007), o portal do Vaticano a divulgou em sete línguas: português (lusitano), italiano, inglês, espanhol, alemão e latim. Vejamos como o portal apresentou a palavra “praga” em cada uma dessas línguas:

(1) Na versão do português (lusitano), encontramos *uma verdadeira praga*:

[...]Trata-se dum problema pastoral espinhoso e complexo, uma verdadeira praga do ambiente social contemporâneo que vai progressivamente corroendo os próprios ambientes católicos [...]” (BENTO XVI, 2007, n. 29, grifo nosso).<sup>3</sup>

(2) Na versão italiana, apareceu a expressão *una vera piaga*:

[...] Si tratta di un problema pastorale spinoso e complesso, una vera piaga dell'odierno contesto sociale che intacca in misura crescente gli stessi ambienti cattolici [...] (BENTO XVI, 2007, n. 29, grifo nosso).

(3) Na versão inglesa, optou-se por *scourge*:

[...] This represents a complex and troubling pastoral problem, a real scourge for contemporary society, and one which increasingly affects the Catholic community as well [...] (BENTO XVI, 2007, n. 29, grifo nosso).

(4) Na versão espanhola, preferiu-se usar a palavra *plaga*:

[...] Se trata de un problema pastoral difícil y complejo, una verdadera plaga en el contexto social actual, que afecta de manera creciente incluso a los ambientes católicos [...] (BENTO XVI, 2007, n. 29, grifo nosso).

(5) Na versão alemã, encontramos *plage*:

[...] Es handelt sich um ein dornenreiches und kompliziertes pastorales Problem, eine wahre plage des heutigen sozialen Umfelds, die in zunehmendem Maße auch auf katholische Kreise übergreift [...] (BENTO XVI, 2007, n. 29, grifo nosso).

(6) Já na versão latina, apareceu a expressão *vera plaga*:

---

<sup>3</sup> Cf. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html). Acesso em 22/08/2007.

[...] *Agitur de quaestione pastoralis ardua et complicata, vera quadam plaga hodierni contextus socialis, quae ipsas provincias catholicas [...]* (BENTO XVI, 2007, n. 29, grifo nosso).

Se olharmos para a tradução da palavra “praga” em cada uma das versões acima, veremos que ela apresenta, pelo menos em uma de suas acepções, palavras do mesmo campo semântico: dor, aflição, flagelo, ferida.

Segundo o bispo Dom João Bosco de Faria<sup>4</sup>, de Patos de Minas/MG, um dos primeiros religiosos a falar sobre o assunto na época, o que causou tanto alvoroço em torno da palavra “praga” foi um “um cochilo, ou o cansaço do tradutor” que levou a confundir a tradução da palavra, já que a palavra portuguesa “praga”, em italiano, se diz *peste*, que significa *chaga* em português. Assim, o bispo afirma que o sentido da palavra seria “chaga”, ao contrário do que noticiou a imprensa brasileira.

Ao ser traduzido para o português brasileiro<sup>5</sup>, por exemplo, o documento impresso trouxe a palavra *chaga* ao invés da palavra *praga*, o que corroboraria o sentido axiológico que o bispo dá a palavra. Assim, o bispo defende que o termo adequado seria *chaga* porque tal como uma “ferida”, que precisa ser sanada, o problema do divórcio precisa ser solucionado antes que se espalhe e “contamine” ainda mais os ambientes católicos. Nesse sentido, o bispo se posiciona afirmando que os matrimônios se desfazem apesar da “atenta, criteriosa e dedicada escolha” do(a) parceiro(a) no momento da preparação da união. Assim, segundo ele, somente o tempo e a convivência são capazes de atestar se a pessoa fez uma escolha acertada. Caso contrário, segue-se a separação e mesmo que pareça uma boa opção num primeiro momento para um dos cônjuges, a separação “carrega decepção, dor e frustração”.

Por fim, o bispo solicita que seu texto seja amplamente divulgado nos meios católicos (sites, jornais, periódicos) no intuito de desfazer, pelo menos entre seus membros, “o mal-entendido lançado por uma tradução incorreta”. Inicialmente, o texto do bispo foi publicado no site oficial da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Ao ser publicado nesse espaço, o texto que antes tinha a assinatura de apenas um bispo, passa a ter, pelo menos ideologicamente, a assinatura de

---

<sup>4</sup> Cf. [www.cnbb.org.br/documento\\_geral/BentoXVIinaoescreveu.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br](http://www.cnbb.org.br/documento_geral/BentoXVIinaoescreveu.doc+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br). Acesso em 24/03/2007.

<sup>5</sup> O uso da expressão português brasileiro é uma opção política de um dos mais importantes linguistas do país - Marcos Bagno. Cf. BAGNO, Marcos. *Português ou Brasileiro?* Um convite à pesquisa. Parábola: São Paulo, 2002.

todos os bispos do Brasil. Dessa maneira, toma força maior e se coloca como enunciado “oficial” da Igreja.

Nesse caso, passa a circular como documento eclesiástico e, com isso, tem credibilidade entre os fiéis. Estes, a partir de então, contam com uma posição “autorizada” da Igreja sobre o assunto. No entanto, cabe a cada fiel decidir se toma essa palavra como referência, ou não. Assim, apesar de o texto do bispo circular como “verdade”, ele ainda é passível de questionamento e de controvérsia, haja vista “o mal-entendido” sobre o documento do Papa ter tomado ampla proporção e ter circulado em diversos espaços midiáticos (jornal televisivo, impresso, mídia digital, rádio), tomando, também, força de “verdade” entre os leitores/ouvintes/internautas.

Por fim, cabe dizer que o enunciado do bispo de Patos de Minas não foi a única palavra da Igreja que circulou na época. Outros bispos e padres se pronunciaram (em televisão, jornal, concedendo entrevistas coletivas etc.) e apresentaram suas versões sobre o assunto. Mas, em todos os pronunciamentos que pudemos acompanhar, a orientação era a mesma: o problema do uso da palavra “praga” foi causado por um erro de tradução e que, na verdade, a palavra usada pelo Pontífice foi “chaga”. E mais, a maior preocupação da Igreja estava em ajudar e não excluir os casais de segunda união.

A seguir, apresentamos uma discussão sobre a esfera midiática e a forma como ela “transmite/constrói” a informação para o público geral.

## **2. O tratamento da informação a partir das lentes midiáticas**

A partir da discussão teórica de diferentes pesquisadores (CASTELLS, 2003; CHARAUDEAU, 2009; MALINI; ANTOUN 2013), podemos notar como a comunicação midiática tem gerado novos padrões de interação social. A esfera midiática assume papel importante na vida cotidiana das pessoas. É através dela que nos informamos sobre política, religião, arte, economia, globalização etc. Dessa forma, a mídia penetra todas as instâncias da vida social e é quase impossível não nos envolvermos nas suas tramas.

No entanto, segundo Charaudeau (2009, p. 19, grifos do autor), “*as mídias não transmitem o que ocorre na realidade social, elas impõem o que constroem do espaço público*”. Isso implica dizer que a mídia serve a interesses diversos, pois a informação é essencialmente uma questão

de linguagem, e a linguagem não é transparente ao mundo, ela apresenta sua própria opacidade através da qual se constrói uma visão, um sentido particular.

Assim, partimos da noção de que seria necessário incluir toda e qualquer informação numa dada esfera social para constituir-se um fato de linguagem, uma vez que os enunciados não apenas refletem o mundo, mas o refratam, isto é, assumem um processo de transmutação, sendo atravessado pela refração (atribuição de valores). Este conceito leva-nos a afirmar que os enunciados modelam as práticas sociais de grupos humanos que, nestas condições, assumem diferentes modos de construir sentidos ao mundo, revestidos de criações ideológicas (FARACO, 2003).

Ainda nesse contexto, Charaudeau (2009, p. 20) afirma que se as mídias são um espelho da realidade,

[...] não são mais do que um espelho deformante, ou mais ainda, são vários espelhos deformantes ao mesmo tempo, daqueles que se encontram nos parques de diversões e que, mesmo deformando, mostram, cada um à sua maneira, um fragmento amplificado, estereotipado do mundo.

Nesse sentido, convém conhecer os diferentes lugares de construção do sentido da máquina midiática. Segundo Charaudeau (2009), o ato de comunicação consiste numa troca entre duas instâncias: de produção e de recepção. Assim, o sentido resultante do ato comunicativo depende da relação de intencionalidade que se instaura entre essas duas instâncias. Isso determina três lugares de pertinência: (i) o da instância de produção, submetida a certas condições de produção; (ii) o da instância de recepção, submetida a condições de interpretação e (iii) o do texto como produto.

No que tange à máquina midiática, a primeira instância é representada pelo produtor de informação (o organismo de informação e seus atores), a instância de recepção pelo consumidor da informação (diferentes públicos: leitores, ouvintes, telespectadores, internautas) e o produto pelo texto midiático (artigo de jornal, boletim radiofônico, telejornal, notícia etc.).

Sobre (i) o lugar das *condições de produção*, o autor sinaliza que esse lugar ocupa dois espaços: um externo-externo e outro externo-interno. O espaço externo-externo compreende as condições

socioeconômicas da máquina midiática enquanto empresa: sua organização é regulada por um certo número de práticas mais ou menos institucionalizadas, cujos atores possuem *status* e funções a elas relacionados. O segundo espaço, o externo-interno, compreende as condições semiológicas da produção – aquelas que presidem a própria realização do produto midiático (o artigo de jornal, a paginação, o telejornal, o programa de rádio). Para tal realização, um jornalista, um diretor e/ou um chefe de redação conceitualizam o que vão pôr em discurso com a ajuda dos meios técnicos de que dispõem.

Sobre o (ii) lugar das *condições de recepção*, assim como o primeiro, se estrutura em dois espaços “interno-externo” e “externo-externo”. No primeiro, se encontra o destinatário ideal – o alvo – que é imaginado pela instância midiática como suscetível de perceber os efeitos visados por ela. No segundo se encontra o receptor (interlocutor) real, o público, a instância de consumo da informação midiática, que interpreta as mensagens que lhe são dirigidas segundo suas próprias condições de interpretação.

Sobre o (iii) lugar da *construção do produto*, esse é o lugar em que todo discurso se configura em texto, segundo certa organização semiodiscursiva feita de combinação de formas (verbal, icônico, gráfico, gestual). O sentido depende da estruturação particular dessas formas, cujo reconhecimento pelo receptor (interlocutor) é necessário para que se realize efetivamente a troca comunicativa: o sentido, portanto, é resultado de uma co-intencionalidade. Mas, segundo o autor, a instância de produção só pode imaginar o receptor (interlocutor) de maneira ideal, construindo-o como o destinatário-alvo que acredita ser adequado a suas intenções.

Nesse contexto, o texto produzido é portador de “efeitos de sentido possíveis” (CHARAUDEAU, 2009 p. 28), que surgem dos efeitos visados pela instância de enunciação e dos efeitos produzidos pela instância de recepção. “Com isso, toda análise de texto nada mais é do que a análise dos 'possíveis interpretativos’” (*ibidem*, p. 28). Isso porque qualquer texto produzido está carregado de efeitos possíveis, provenientes da estruturação do texto e dos discursos de representação, tanto aqueles que circulam no lugar de produção quanto os que caracterizam o lugar das condições de recepção.

A distinção entre esses três lugares de construção de sentido, segundo Charaudeau (2009), permite explicar a informação como algo

que não corresponde apenas à intenção do produtor, nem apenas à do receptor (interlocutor), mas como resultado de uma co-intencionalidade que compreende os efeitos visados, os efeitos possíveis, e os efeitos produzidos.

Acerca da mídia virtual, Carranza (2011) diz que ainda é muito cedo para se avaliar com profundidade as repercussões que a internet trouxe para a sociedade, mas ela aponta algumas consequências: tem-se a valorização do superego, o redirecionamento de normas e valores, a fragmentação do eu, a circulação da informação sem a propriedade intelectual, uma nova ordem de consumo, autonomia identitárias, interatividade etc.

Com relação à mídia virtual e o catolicismo, a autora diz que a Igreja Católica aposta na mídia virtual porque a vê como meio privilegiado de evangelização, pois estar nela seria uma prova de que a Igreja está em sintonia com os novos tempos, com os novos sujeitos contemporâneos.

Sobre essa questão, lembremos, por exemplo, que o Papa Bento XVI foi o primeiro Pontífice a ter uma conta oficial no Twitter, @pontifex, inaugurada em 12/12/2012. Já como Papa Emérito<sup>6</sup>, inaugurou em 14/01/2016 a sua página no Facebook<sup>7</sup>. A conta no Twitter, agora sob o comando do Papa Francisco, conta com mais de 33 milhões de seguidores. Assim, os meios eletrônicos têm se mostrado um terreno fértil para a Igreja lançar suas sementes de evangelização. Nesse sentido, a iniciativa da Igreja em navegar em espaços virtuais é mais uma forma que ela encontrou de expandir seus domínios. No entanto, é sempre um desafio estar na mídia, sem compactuar com suas ideologias, logo, seguem os conflitos, pois tanto a Igreja quanto a cultura midiática virtual disputam a hegemonia sobre os sujeitos.

A próxima discussão diz respeito aos movimentos discursivos do Portal BBC ao “reproduzir” o enunciado do Pontífice sobre os casais de segunda união.

---

<sup>6</sup> Papa Emérito é o título dado ao Papa Bento XVI após a sua renúncia em 28/02/2013.

<sup>7</sup> Cf. [http://br.radiovaticana.va/news/2016/01/15/agora\\_bento\\_xvi\\_chega\\_facebook/1201168](http://br.radiovaticana.va/news/2016/01/15/agora_bento_xvi_chega_facebook/1201168). Acesso em 09/08/2016.

### 3. O portal BBC e as informações seletivas acerca da Exortação

O interlocutor que navega no ciberespaço é bombardeado o tempo todo com textos e assuntos que os interpelam a responder. Sua passagem no ambiente virtual nunca é despercebida, pois o interlocutor é interpelado a dar uma resposta, a se manifestar, a agir discursivamente. Nesse sentido, o enunciado a seguir incita o interlocutor a se posicionar responsivamente, apresentando seu tom valorativo diante do discurso proferido pelo Papa. Diante da convocação do locutor, o internauta/interlocutor não pode se eximir da sua responsabilidade responsiva. Vejamos:

**Quadro 1:** O enunciado do Portal BBC

Fórum

Este tema de discussão foi arquivado - respostas não são permitidas.

**Papa Bento 16 reafirma tradições da Igreja**

No documento eucarístico *O Sacramento do Amor*, divulgado nesta terça-feira, o papa voltou a dizer que o celibato é uma bênção para os sacerdotes e condenou o segundo casamento de pessoas já divorciadas.

Para Bento 16 o segundo casamento é "uma verdadeira praga do ambiente social contemporâneo que vai, progressivamente, corroendo os próprios ambientes católicos." (A afirmação corresponde literalmente à tradução em português existente no web site do Vaticano.)

O documento confirmou ainda que os divorciados católicos continuarão sem receber a comunhão.

A discussão sobre esses temas têm causado polêmica.

Muitos católicos acreditam que Bento 16 quer reforçar a posição da Igreja em torno dos valores fundamentais da religião.

Mas, os críticos acusam a Igreja de estar desconectada com a sociedade atual

E você, o que acha? Envie sua opinião.

Fonte: [http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/03/070313\\_papavetodivorcio.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/03/070313_papavetodivorcio.shtml). Acesso em 03/07/2007.

Como podemos notar no enunciado acima, o interlocutor se utilizou basicamente de três movimentos para cumprir seu projeto discursivo: *o resumo*, *o discurso citado*, *a convocação*. No resumo, o interlocutor situa o autor do texto – *Papa Bento 16* –, o tipo de texto produzido – *documento O Sacramento do Amor* –, a data da publicação do texto – *nesta terça-feira (03/07/2007)*, o conteúdo tratado – *o segundo casamento de pessoas divorciadas*. O resgate de tais informações é necessário porque, muitas vezes, o interlocutor se baseia apenas nas informações postas no resumo e, sequer, ler o texto-fonte na hora de comentar.

Assim, é importante que o resumo seja o mais próximo possível do texto-fonte, para que o interlocutor tenha o máximo de informação e, dessa forma, possa opinar, quem sabe, com mais “experiência” sobre o conteúdo abordado. No entanto, para atender os movimentos instantâneos e interativos da internet, muitas vezes os resumos são curtos e, por isso, omitem informações necessárias para uma compreensão mais global do conteúdo. Nesse caso, a informação omitida diz respeito à discussão do Papa Bento XVI sobre o discernimento em acolher e admitir na Igreja os casais recasados, mesmo que sua condição contrarie a doutrina da Igreja Católica:

Todavia, os divorciados recasados, não obstante a sua situação, continuam a pertencer à Igreja, que os acompanha com especial solicitude na esperança de que cultivem, quanto possível, um estilo cristão de vida, através da participação na Santa Missa, ainda que sem receber a comunhão [...] (EASC 2007, p. 47).

No entanto, essa informação não geraria polêmicas, contradições, talvez o efeito fosse o contrário, desfaria toda a celeuma em torno do tema. Mas o que conta numa seara de luta ideológica é o poder da palavra e os efeitos de sentido que ela pode causar no interlocutor. Então, o locutor preferiu retirar essas informações e apostar nos efeitos de sentido que sua seleção causaria no ouvinte/leitor/internauta/interlocutor.

O site da BBC Brasil é um dos mais conceituados no jornalismo brasileiro, graças à notoriedade que a marca assume no cenário mundial. No entanto, notemos que o site não apontou nenhum *link* que levasse o internauta a ler o texto-fonte na íntegra; há apenas uma versão da notícia. Com isso, a expectativa de que tal meio de comunicação, ao publicar determinada informação, seja livre<sup>8</sup> de

---

<sup>8</sup> Sabemos que, embora as empresas jornalísticas se apresentem, frequentemente, como mediadoras neutras, objetivas e imparciais da informação, o processo de coleta, elaboração e distribuição de conteúdos informacionais é influenciado, dentre outros elementos, pelos princípios, compromissos, interesses, ideologias e posicionamentos valorativos de cada veículo comunicativo. Logo, não estamos negando essa realidade axiológica. O que queremos dizer é que no jornal, assim como no site em questão, há um espaço específico (a coluna, por exemplo) e gêneros específicos (o editorial, por exemplo) para se publicar textos expressamente opinativos, em oposição ao conteúdo informativo da notícia, cuja função – pelo menos em princípio – seria apresentar a realidade, sem interferir nos fatos.

manipulações tendenciosas e de pontos de vista, seja do redator ou do jornal, é quebrada.

Sobre a inserção dos discursos alheios, essa se deu de três formas: através do discurso direto, discurso indireto e discurso indireto livre. No discurso direto, o locutor trouxe trechos da fala do próprio Papa Bento XVI - *uma verdadeira praga do ambiente social contemporâneo que vai, progressivamente, corroendo os próprios ambientes católicos* - para corroborar sua tese (a de que para o Papa o segundo casamento é uma praga). O discurso direto é marcado através das aspas e da seguinte expressão: *para Bento 16 o segundo casamento é*. Esse tipo de construção marca o momento em que o locutor passa a palavra ao outro. No entanto, a palavra do outro pode ameaçar o discurso do locutor. Logo, convém não estender em demasia esse espaço da fala alheia.

No discurso indireto, o locutor se utiliza de palavras suas para reproduzir aquilo que foi dito pelo Papa: [...] *o papa voltou a dizer que o celibato é uma bênção para os sacerdotes e condenou o segundo casamento de pessoas já divorciadas*. Notemos que nesse tipo de construção o texto foi inscrito em terceira pessoa do singular e as palavras alheias estão diluídas no discurso do locutor. Assim, o locutor se sente mais protegido para discursar e fazer certas afirmações. Como geralmente as pessoas não têm o hábito de ler o texto-fonte, porque às vezes nem sequer são postados, então tudo o que é dito pelo locutor pode se passar como verdades absolutas, dando ao leitor/ouvinte/internauta a sensação de que ele está lendo as palavras do próprio autor do texto-fonte e não do seu “tradutor”, ou seja, daquele que faz o discurso circular.

O uso do termo “condenou”, por exemplo, não aparece em nenhum momento no texto-fonte, ou seja, no texto da exortação. No entanto, o autor do fórum, ao fazer uso de tal palavra, a traz embebida do discurso social, que rejeita à Igreja porque a vê no papel de julgar e condenar as diversas situações que contrariam a sua doutrina.

No discurso indireto livre há uma fusão dos discursos direto e indireto, ou seja, há intervenções do locutor, bem como da fala do autor do texto-fonte. Entretanto, não existem marcas que mostrem a mudança de um discurso para o outro. Por isso, as falas de ambos podem ser confundidas. No trecho *o documento confirmou ainda que os divorciados católicos continuarão sem receber a comunhão*, essa afirmação parte do autor do texto-fonte ou do próprio locutor que está

divulgando a informação? Tal afirmação não deixa claro quem seria de fato seu autor. Ora parece ser do autor do texto-fonte, ora parece ser do autor do fórum que pretende estimular a participação de outros internautas/interlocutores. Sendo assim, as vozes se fundem e fica difícil estabelecer a autoria do texto.

O autor do fórum provoca o internauta/interlocutor a se manifestar sobre o tema interpelando: *E você, o que acha? Envie sua opinião.* Mas, antes de convocar o interlocutor, o autor faz algumas inserções que dão a entender que a temática é polêmica: *A discussão sobre esses temas têm causado polêmica; Muitos católicos acreditam que Bento 16 quer reforçar a posição da Igreja em torno dos valores fundamentais da religião; Mas, os críticos acusam a Igreja de estar desconectada da sociedade atual.* Nesse sentido, a informação já circula comentada e essas colocações são interpretações do fórum. Assim, tais afirmações podem gerar no interlocutor o sentimento de que ele está diante de um mal – a posição da Igreja frente à conduta pessoal do cidadão – e que um instrumento de combate a esse mal seria deixar seu comentário, sua opinião sobre o assunto.

O interlocutor pode se sentir impelido a opinar, como se isso fosse uma obrigação, ou ainda, um engajamento político-ideológico-social. Nesses termos, seria inconcebível alguém ficar neutro ou inerte a tal “afronta” dos seus direitos individuais que a Igreja Católica parece usurpar que seria o direito ao divórcio e a permissão para comungar mesmo estando na condição de casais recasados.

### **POR FIM...**

Nosso artigo mostrou que os enunciados estão sempre interagindo com outros, por isso não devem ser analisados isoladamente, mas na relação que mantêm com outros em um contexto social mais amplo: “uma análise fecunda das formas do conjunto de enunciações como unidades reais na cadeia verbal só é possível de uma perspectiva que encare a enunciação individual como um fenômeno puramente sociológico” (BAKHTIN/ VOLOCHINOV, 2010, p. 131).

Construídos na corrente do tempo e historicamente situados, os enunciados são práticas sociais realizadas na interação entre falantes no curso da vida, portanto concretos. Assim, o enunciado é o resultado de uma prática social, e essa prática é a enunciação, cuja estrutura é

determinada pela situação social mais imediata e o meio social mais amplo a partir do seu próprio interior. Para Bakhtin (2011), os enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo por seu conteúdo (temático), pelo estilo e seleção dos recursos da linguagem, como os lexicais, fraseológicos e gramaticais, mas, sobretudo, por sua construção composicional, que seria o delineamento do ato de enunciação.

Ademais, a palavra não pertence a ninguém, está à disposição de todos e pode servir a quaisquer juízos de valor, os mais diversos e contraditórios e a quaisquer posições valorativas. No entanto, quando alguém a usa numa dada comunicação discursiva viva, ela passa a preencher determinados sentidos. Assim, cada palavra ocupa o sentido que lhe conferem a esfera de circulação, os falantes, a situação de produção, as ideologias etc.

Foi o que aconteceu, por exemplo, com a palavra “praga”. Esta palavra, em si mesma, nada valorava. Mas podia abastecer como diz Bakhtin (2011), a qualquer falante, através dos mais diversos juízos de valor. Assim, quando o discurso religioso a acentuou no texto da Exortação Apostólica de Bento XVI, fez com a finalidade de exortar, de ensinar, de doutrinar seus fiéis sobre o grande número de pessoas divorciadas recasadas dentro da Igreja Católica. Para esta, esses casais causaria uma “chaga”, uma “ferida” que precisava ser curada antes que se espalhassem e “adoecesse” os demais membros.

No mesmo contexto de circulação, o discurso midiático reacentuou a palavra “praga” contida no texto do Papa e a fez circular com fins de espetacularização e de audiência, fazendo com que a mesma palavra aparecesse embebida de outros sentidos, como, por exemplo, de maldição, de exclusão, de preconceito. Assim, a palavra “praga” circulou na sociedade brasileira impregnada de sentidos contraditórios. Isso mostrou que o sentido é tão plural quanto os contextos que, por sua vez, não estão prontos, mas sempre em situação de interação verbal.

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. M. Os gêneros do discurso. In: \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 261-306.

- \_\_\_\_\_. /VOLOCHINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Fratexchi Vieira. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Ed. 119ª. São Paulo: Ave Maria, 1998.
- CARRANZA, B. *Catolicismo midiático*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.
- CASTELLO, Jorge Guilherme; PERLA, Silvia Adriana. *Separados em nova união: uma realidade atual*. Trad. Gilmar Saint'Clair Ribeiro. São Paulo: Paulinas, 2005.
- CASTELLS, M. *A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge, Zahar, 2003.
- CHARAUDEAU, P. *Discurso das Mídias*. Trad. Ângela S. M. Correa. São Paulo: Contexto, 2009.
- CNBB. *Catecismo da Igreja Católica*: Edição Típica Vaticana, São Paulo: Loyola, 1998.
- FARACO, C. A. Criação ideológica e dialogismo. In: \_\_\_\_\_. *Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. Curitiba: Criar, 2003, p. 45-85.
- MALINI, F.; ANTOUN, H. *A internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais*. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- ORLANDI, E. *A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Brasiliense, São Paulo, 1983.
- RODRIGUES, A. D. *Estratégias da comunicação*. 2. ed. Lisboa: Ed. Presença, 1997, p. 152-160.
- TORRESAN, Jorge L. A manipulação do Discurso religioso. *Dialogia*: São Paulo, v. 6. p. 95-105, 2007.



**“UM ALERTA AOS CRISTÃOS SOBRE AS ELEIÇÕES”,  
POR SILAS MALAFAIA:  
O ENUNCIADO CONCRETO EM TOM VALORATIVO**

*Raniere Marques de Melo  
Manassés Morais Xavier  
Maria de Fátima Almeida*

**CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

Estudar os usos da língua pelo prisma da Análise Dialógica do Discurso (doravante, ADD) corresponde a promover reflexões sobre as condições sócio-históricas que condicionam a produção de tais usos. Em se tratando de língua em funcionamento, é possível afirmar que os enunciados não surgem por acaso, mas se concretizam para cumprir propósitos comunicativos que situam posicionamentos, que valoram, convocando sentidos, discursos.

Assim sendo, os enunciados são produzidos a partir de contextos específicos de comunicação e de interação. Eles vão ao encontro de filiações ideológicas e se constituem como “um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados” (BAKHTIN, 2010, p. 272).

É justamente essa corrente complexa de enunciados que, pela análise discursiva dos enunciados, permite o estabelecimento das relações dialógicas, das redes de sentidos e das vinculações dos enunciados a campos de atividades humanas. Nestes termos, os enunciados são compreendidos como unidades da comunicação discursiva.

Tendo como referência essa breve contextualização, este artigo objetiva compreender a construção dialógica de sentidos num texto oral, contendo 02 minutos e 32 segundos de duração, e publicado no canal da internet *Youtube*, em 24/08/2016, pelo pastor evangélico Silas Malafaia. O texto é intitulado de “*Um alerta aos cristãos sobre as eleições*” e trata de uma advertência político-religiosa aos cristãos, especificamente aos evangélicos, para não votarem nas eleições municipais de 2016 (prefeitos e vereadores) em determinados partidos políticos. Portanto, do ponto de vista metodológico, o *corpus* de análise

deste trabalho é constituído pelo vídeo supracitado, acessado em 28/08/2016, quatro dias após a sua publicação.

As questões que mobilizam a discussão deste trabalho podem ser assim destacadas: como o sujeito enunciador, pastor Silas Malafaia, constrói seu ponto de vista? Quais suas estratégias de convencimento? Como ele nomeia os sujeitos envolvidos? Como ele os valora? Essas são indagações que orientaram nossa análise, fundamentada, por sua vez, nos conceitos de enunciado concreto e de tom valorativo difundidos pela Análise Dialógica do Discurso, especificamente por Bakhtin e Volochínov.

## **1. O enunciado concreto: diferenças entre unidades da língua e unidades da comunicação discursiva**

Iniciamos a discussão deste tópico considerando as palavras de Bakhtin (2013, p. 23), para quem “as formas gramaticais não podem ser estudadas sem que se leve em conta seu significado estilístico. Quando isolada dos aspectos semânticos e estilísticos da língua, a gramática inevitavelmente degenera em escolasticismo”.

O que Bakhtin (2013) nos mostra é que toda abordagem da língua, tomada isoladamente, não alcança o nível das redes de significações que a língua, apenas em contexto de uso, assume. Considerar o significado estilístico das formas gramaticais funciona como “mergulhar” na forma e nos entornos sociais e individuais das escolhas não aleatórias da forma. De modo contrário, é escolasticismo: uma abordagem que prioriza a exclusiva autonomia do signo linguístico através da interação metalinguística, isto é, a busca da interação realizada pelo código linguístico com ele mesmo, divorciado das práticas sociais, distante das vivências dialógicas enunciativas por natureza. É neste sentido que situamos a noção de enunciado concreto de Voloshinov (1976): noção que prega a concepção de língua/linguagem como dinâmica e não rigorosamente determinada pelas regras da vida social. O enunciado é entendido pelo autor como

a progressão da linguagem que se concretiza na relação social de comunicação que cada homem mantém com seus semelhantes – relação que não existe apenas no nível de produção, mas também no nível do discurso. É na comunicação verbal, como um dos elementos do vasto conjunto formado pelas relações de comunicação social, que se elaboram

os diferentes tipos de enunciados, correspondendo, cada um deles, a um diferente tipo de comunicação social. (VOLOSHINOV, 1976, p. 01)

Assim, o enunciado se define por uma visão de língua não estanque, não petrificada. Porém, desenvolve-se a partir das relações sociais que o homem estabelece em suas necessidades de comunicação. Logo, o enunciado é orientado pelo social. É o produto de experiências que não podem ser abastecidas, unicamente, por uma forma de uso gramatical, mas por sua expressividade emotiva que organiza o uso da forma, atribuindo a produção de sentidos construídos no social.

Eis a diferença discutida por Bakhtin (2010) entre oração e enunciado. A primeira se limita a forma, é desprovida de emoção, de contexto. A língua, nestas condições, é um produto acabado. Já a segunda, o enunciado, quer sempre ser ouvido, está inserido em contextos e exposto às enunciações.

A oração, vista como enunciado pleno recebe, conforme Bakhtin (2010, p. 278), “uma validade semântica especial: em relação a ela pode-se ocupar uma posição responsiva, com ela se pode concordar ou discordar, executá-la, etc., carece da capacidade de determinar a resposta, ganhando essa capacidade apenas no enunciado”.

Desse modo, o sentido da palavra, do enunciado, é determinado pelo extraverbal e possui uma orientação social. As unidades da língua banham-se no discurso e seus significados não podem ser congelados na unicidade da forma, numa ficção da homogeneidade, pois elas deslizam, atualizam-se.

Então, a perspectiva do enunciado concreto agrega uma abordagem dos fatos linguísticos associados a outras linguagens: os tons, a diversidade de vozes, o extralinguístico, a individualidade dos sujeitos, as expressividades.

Na verdade, a língua não se transmite; ela dura e perdura sob forma de um processo evolutivo contínuo. Os indivíduos não recebem a língua pronta para ser usada; eles penetram na corrente da comunicação verbal, ou melhor, somente quando mergulham nessa corrente é que sua consciência desperta e começa a operar (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2009, p. 111).

Esta citação nos apresenta que o enunciado concretamente só se realiza no social e possui, por sua vez, um auditório específico. O enunciado opera em função da validação de pontos de vista; logo, é histórico e suscetível a respostas (réplicas e tréplicas), é a essência da língua em movimento, isto é, do seu funcionamento discursivo em campos de atividade humana.

Dessa forma, os enunciados são resultado de seleções ideológicas que singularizam a produção de textos e que alimentam os mais diferentes campos discursivos – o literário, o pedagógico, o jurídico, o jornalístico, o político, o religioso, dentre outros. Isto implica dizer, na ótica de Bakhtin (2010), que quando selecionamos determinada oração não realizamos tal seleção apenas por uma questão gramatical, mas consideramos, sobretudo, uma oração que, no uso social, cumpra o papel de inscrever um ponto de vista, uma axiologia.

A compreensão desta valoração é o que confere ao enunciado concreto um todo significativo, uma associação discursiva, um encadeamento enunciativo de tonalidades dialógicas ao que se está sendo posto, ideologicamente, pelo enunciado. Para Bakhtin (2015), a língua é ideológica. Considerar esta realidade é estar exposto ao eventivo, ao situado no contexto em que se efetivam as construções de enunciados concretos. Estes, por sua vez, são dotados de entonação expressiva que traçam a sua constituição. É o que apresentaremos a seguir.

## **2. O tom valorativo e a nomeação**

A Análise Dialógica do Discurso, ao promover estudos sobre a língua/linguagem em contextos singulares de comunicação social, considera, não apenas, os elementos que estão na base do sistema estrutural da língua, mas também os entornos que estão presentes nos usos verbais e não verbais.

Essa postura teórico-metodológica compreende que a língua, em interação, não é única, autônoma, mas viva, real, “só é única como sistema gramatical abstrato de formas normativas, desviada das assimilações ideológicas concretas que a preenchem e da contínua formação histórica da língua viva” (BAKHTIN, 2015, p. 63).

Nesse sentido, é possível percebermos que a língua para a ADD assume uma perspectiva que traz para o panorama da discussão a vida social e a história, por meio de uma pluralidade de universos efetivos, o

verboideológico, que abrem espaços de reflexões para o fato de que “os vários elementos da língua ganham o aroma específico desses gêneros – **os gêneros do discurso** – agregam-se aos pontos de vista específicos, aos enfoques, às formas de pensamento, às nuances e aos acentos de dados gêneros” (BAKHTIN, 2015, p. 63, negritos e acréscimos nossos).

É sob essa perspectiva que os estudos dialógicos defendem o pensamento de que, no que concerne aos usos linguísticos, cada dia tem seu acento. Logo, a língua está preñe de sentidos, de valorações. Ela se atualiza ao sabor concreto das enunciações. Percebamos, então, que essa linha de pensamento amplia os horizontes de compreensão sobre a língua e sua utilização. Não se limita à imanência do sistema, como pregava Saussure, mas congrega esforços em analisar os enunciados e suas enunciações embebidas de um olhar plural, situado e ideológico.

Assim, todo enunciado concreto é por natureza, como já mencionamos, um ponto de vista singular sobre o mundo, configurando-se em compreensões axiológicas, como nos orienta Bakhtin (2015, p. 67-68): “a palavra vive fora de si, em seu direcionamento vivo para o objeto”. Estar abstraído desta realidade corresponde, segundo o filósofo russo, a “[...] um cadáver nu da palavra em nossas mãos, através do qual nada conseguiremos descobrir sobre a situação social nem sobre o destino vital de dada palavra” (BAKHTIN, 2015, p. 68).

Na esteira desse entendimento teórico, a palavra, na enunciação, tomada e concebida dentro de um ato responsável, é amalgamada de ideologias, torna-se, portanto, signo ideológico; é, também, constituída de “verdades” universais e individuais, conforme postula Bakhtin (2010). Ora, esse ato é responsável porque esse sujeito que o pratica se responsabiliza inteiramente por aquilo que diz e pensa. Em se tratando de verdade, Bakhtin, em *Para uma filosofia do ato responsável* (2010), elabora seu pensamento teórico e filosófico, a partir de uma distinção, em duas palavras russas, para designar a verdade: *istina*, a verdade como valor abstrato e universal; *pravda*, a verdade singular, constituída por um ato dado.

Amorim (2013, p. 22), a esse respeito, elucida que “uma teoria verdadeira, ao virar ato, isto é, ao ser pensada por alguém singular e único, vira ética. E pode, assim, completar sua verdade universal com a verdade singular a que Bakhtin chama de *pravda*”. Sendo assim, está posto que uma verdade deixa de ser universal e abstrata quando um sujeito a

experimental, a partir de um ato; ou seja, “tudo o que é universal e pertence ao sentido adquire seu peso e obrigatoriedade (...) somente em correlação com a real singularidade” (BAKHTIN, 2010, p. 102).

Já quanto às nomações, Siblot (1998), estudioso francês que se baseia em Bakhtin, apresenta que toda nomeação tem por particularidades evidenciar, por parte daquele que nomeia, uma posição sobre o que é nominado e esta tomada de posição implica a seu turno uma expressão e definição de si. O outro está impregnado nesse processo, de maneira exibida ou velada, como objeto do discurso, como imagem de referência.

Nesta dinâmica dialógica, o ato de nominar configura-se no eu em direção ao outro e num outro em direção a um eu, reportando-se a um objeto de uma forma, e não de outra. Nominando estamos, ao mesmo tempo, aderindo a uma ou mais vozes para inscrever os termos que vamos usar.

Ao nomear, os sujeitos evidenciam as forças que regulam as ideologias dos campos discursivos a que se filiam. Este pensamento convoca a perspectiva de que a atividade humana de linguagem é carregada de emoção, de verdades e de mentiras, de coisas agradáveis e desagradáveis. A nomeação, portanto, está para o envolver-se no discurso, significa a participação no diálogo.

### **3. O enunciado concreto em tom valorativo: o olhar para a língua em uso, em vida verboidológica**

Compreendemos os sentidos dos dados de análise deste artigo, desenvolvendo reflexões que vão ao encontro do horizonte social a que o Pastor Silas Malafaia se filia – um discurso religioso cristão protestante. Acreditamos que, por meio da língua e das lentes da ADD, é possível articularmos leituras que trazem para o cerne da discussão os modos de abordagens, as escolhas lexicais, os gestos, as entonações que colocam em cena os acentos apreciativos, as valorações, as nomações dos enunciadorees no enunciado a ser analisado.

Isso ocorre devido ao fato de que o texto “*Um alerta aos cristãos sobre as eleições*”, vinculado ao discurso religioso em diálogo com outros discursos (jurídico e político), faz-nos compreender os acentos e suas atualizações e oscilações, a não neutralidade da palavra alheia, as

polifonias históricas e sociais que habitam a língua fornecendo-lhe percepções concretas, socioideológicas.

Assim, chamamos o texto do vídeo do pastor Silas Malafaia.

**Figura 01:** Um alerta aos cristãos sobre as eleições, por Pastor Silas Malafaia



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=IZH8EoFJRhk> Acesso em 28 de agosto de 2016.

### Transcrição do áudio do vídeo

“Eu quero dar um alerta aos cristãos, ao povo evangélico, as pessoas de bem em geral. Agora chegou a nossa vez. Essa esquerda corrupta, que destruiu economicamente o Brasil, agora também quer destruir a família. Certo? Só que, nesse período eleitoral, eles escondem a ideologia deles. Quero dar um alerta pra você **NÃO VOTAR** em candidatos, **EM HIPÓTESE ALGUMA**, desses partidos: PT, PSOL, REDE, PCdoB e PV. Essa turma defende **casamento gay**, essa turma defende **aborto**, essa turma quer erotizar crianças, **ideologia de gênero** nas escolas, quer tirar dos pais o poder da educação moral que tá garantido no Artigo 229 da Constituição Brasileira e garantido também na

Convenção Americana de Direitos Humanos que o Brasil é signatário. Nós não podemos cair na **conversa fiada**. Eles são bons de bico, gente! Eles são bons de falar. MANDA os candidatos desse partido agora abrirem a boca e defenderem a ideologia que eles defendem durante quatro anos. Eu quero ver o pessoal da REDE, do PT, do PSOL, do PV, do PCdoB abrir a boca pra defender o **lixo moral** que eles defendem durante quatro anos. Agora, por causa do voto evangélico, por causa do voto cristão, eles calam a boca e dão uma de bom moço, bom na fita, bom na fotografia. Chegou a nossa vez de exercer a cidadania e dizer **NÃO** pra essa gente. Pode falar bacana, pode falar bonito, mas eles escondem porque são COVARDES. Tô chamando aqui CÍNICOS E COVARDES essa esquerda corrupta que nunca disse uma palavra contra esse governo corrupto que destruiu o Brasil. Fica aqui o meu protesto, o alerta a cristãos e ao povo evangélico. **NÃO VAMOS NOS ENGANAR COM ESSA GENTE! DIGA NÃO! NÃO VOTE NESSA GENTE!** Eles são contra tudo aquilo de bom que temos como ideal e como bem-estar da sociedade. Deus abençoe o Brasil! Deus abençoe você!” – Pastor Silas Malafaia.

Publicado em 24 de agosto de 2016 no canal Silas Malafaia Oficial do *YouTube*<sup>BR</sup>:

<https://www.youtube.com/watch?v=IZH8EoFJRHk>

Iniciamos a análise considerando o conteúdo do vídeo como enunciados concretos porque são produzidos por sujeitos reais, em situações reais, dotados de redes de significados que se localizam no social, promovendo apreciações. O conteúdo do vídeo publicado pertence ao domínio discursivo religioso, já que os enunciados a serem analisados foram produzidos e veiculados pelo pastor evangélico Silas Malafaia (Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo) aos sujeitos religiosos, nomeados, aqui, cristãos evangélicos. Esse pastor pentecostal brasileiro é um televangelista<sup>9</sup>, conhecido por sua atuação política de enfrentamento aos partidos de esquerda, além de ser crítico de temas como direitos dos homossexuais e direito ao aborto e Gênero. Logo, utiliza-se dessa linha crítica para construir sua argumentação, ao apresentar o porquê de não votar em partidos/político que pertencem à esquerda<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Eis o poder de mídia que o pastor Silas Malafaia assume perante a sociedade brasileira. Nesses termos, o discurso midiático também é convocado quando nos propomos a analisar o discurso religioso. Sob as lentes da mídia, esse sujeito alcança visibilidade e torna-se uma voz de difusão de ideologias, de valorações.

<sup>10</sup> Nossa interpretação não está imbuída de impressões ou de crenças pessoais, antes buscamos o lugar da interpretação, da valoração e do confronto. Entedemos, assim,

Nesse sentido, Sobral (2009) esclarece que o enunciado é composto por dois componentes: aquilo que é dito – a parte visível, tangível do enunciado - e aquilo que é presumido. O discurso seria o ponto de convergência entre esses dois componentes, “sendo assim a unidade em que se manifesta a real natureza da língua” (SOBRAL, 2009, p. 103). Contudo, será o contexto que nos levará a presumir a significação do enunciado, já que este se refere à situação contextual bem demarcada. Ressaltamos, porém, que este exercício de interpretação não visa condenar o pastor, nem a sua prática religiosa, nem os fiéis, tampouco apontar verdades incontestáveis sobre os sujeitos envolvidos.

A partir dessas considerações, neste primeiro momento da análise, nosso olhar se debruça sobre o título, nomeado e escolhido pelo pastor Silas, “*Um alerta aos cristãos sobre as eleições*”. Chama-nos, pois, atenção, nele, três vocábulos que sugerem, ideologicamente, o que se quer fazer entender, a saber: 1- *alerta*, como um palavra que convoca o sentido de precaução e de vigilância ao perigo, ao desconhecido, àquilo de que se tem medo, receio ou preocupação; 2- *cristãos*, assim adjetivados pelo pastor, como aqueles que acreditam e professam a fé em Jesus Cristo (interlocutores); 3- *eleições*, período cronotopicamente marcado na sociedade brasileira, o qual objetivava, em 2016, as designações dos futuros prefeitos e vereadores. Assim, está posta a interação entre os sujeitos, entre o pastor e os cristãos.

Essa é uma relação social, dada a partir de um jogo ideológico de palavras, posto na arena do discurso religioso, político e jurídico. A esse respeito, concordamos com Bakhtin/Volochínov (2009, p. 36):

A palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo. A palavra não comporta nada que não esteja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social.

Dessa forma, o pastor Malafaia, inscrito nessa ordem do dizer, por ser autorizado a falar aos cristãos, enuncia sob um modo de se fazer compreendido sempre como discurso verdadeiro, incontestável e de

---

que é necessária uma escuta dialógica dos enunciados, a fim de interpretar os sentidos que estão postos nesses enunciados – aquilo que é visível – e o que não está dado, o que não é visível.

regramento de fé. Ao escolher a palavra *alerta*, o pastor imprime ao seu discurso uma expectativa de medo e de precaução. Essa palavra se caracteriza, portanto, com um caráter de amedrontação na interlocução, gestado por um discurso autoritário e incisivo.

Do ponto de vista linguístico, ao longo do discurso do pastor Silas, essa questão se confirma, também, pela escolha lexical apresentada por verbos de comando, em modo imperativo, e por uma frequente repetição do vocábulo *não*: “**NÃO VOTAR em candidatos**”, “**dizer NÃO pra essa gente**” e “**NÃO VAMOS NOS ENGANAR COM ESSA GENTE! DIGA NÃO! NÃO VOTE NESSA GENTE!**”. É interessante ponderar que esses enunciados são proferidos sob a condição da verdade, os quais, ditos de modo frequente, tendem a tornar-se, quase sempre, verdade inquestionável e absoluta. Esse discurso não se orienta por uma negação simplória e por comandos aleatórios; ora, sendo a língua essencialmente argumentativa, todos enunciados anteriores a esses, apresentam os argumentos de defesa de tal posicionamento desse sujeito. Trataremos disso mais à frente!

Com base nessa visibilidade, o discurso religioso, nesse caso, filia-se ao discurso autoritário, já que assume um caráter de doutrinação, com valor hierárquico entre os sujeitos. Essa concepção de discurso religioso é “aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus” (ORLANDI, 2003, p. 242). E, por ser a voz de Deus, está posta uma relação entre os sujeitos de espiritualidade, de salvação e de obediência total. Mas, não podemos apagar as marcas daquele que enuncia, já que “o enunciador é o suporte da ideologia, vale dizer, de discursos, que constituem a matéria-prima com que elabora seu discurso” (FIORIN, 2000, p. 42).

Passemos, então, aos outros enunciados que revelam os fios ideológicos presentes no discurso do pastor acerca da identidade dos cristãos e dos partidos de esquerda. Ao se referir aos cristãos, nomeia-os como “pessoas de bem” e “evangélicos”; à esquerda, como corrupta, “que destruiu economicamente o Brasil” e “quer destruir a família”. Essas nominalizações feitas naturalizam as consagrações destinadas aos grupos, sem qualquer exceção, colocando todos no mesmo lugar. Ademais, espelham a concepção propagada em suas pregações aos fieis: condenação e depreciação à esquerda política, algo muito recorrente pelo

pastor, quando em outros vídeos, nomeia os esquerdistas de “esquerdopatas”<sup>11</sup>, como se fosse uma doença patológica.

Nessa arena de tensões, bem *versus* mal e esquerda *versus* direita assumem posições antagônicas, combatem-se e interrelacionam-se, acarretando, de forma estratégica, a negação de um grupo político em detrimento do outro. Observamos, mais uma vez, que a palavra **destruição** está sempre presente e se repete para referendar a crise política e econômica instaurada no Brasil e, escatologicamente, para anunciar a destruição da família. Diante dessa trama discursiva, o cristão, tocado por essa ideologia, é atingido pela palavra, coagido e abalizado por ela; dela e de seus efeitos, quase sempre, não se pode escapar, mas imiscuir-se.

Na esteira desses enunciados, intriga-nos, do ponto de vista discursivo, a forma de como essas estratégias de convencimento são agressivas e, também, propagadoras de ódio, de intolerância e de repulsa ao outro: a esquerda é do mal, corrupta e destruidora. Nesse sentido, comungamos com Bakhtin/Volochínov (2009, p. 42) quando elucidam que “as palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos [...] É, portanto, claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais”.

Sob essa perspectiva, observamos, também, no discurso do pastor, como se dá a astúcia da argumentação, a construção das estratégias de convencimento, a partir de declarações de verdades em alguns enunciados pejorativos e generalizantes. Ao citar os partidos “PT, PSOL, REDE, PCdoB e PV”, esse enunciador deixa escapar as nuances das tipificações dos sujeitos envolvidos. Nesse movimento de nominalizar, o líder religioso declara um alerta, apontando a “ideologia deles”, ao se referir aos partidos: *casamento gay*, *aborto* e *ideologia de gênero*. Percebemos que, nesse momento da enunciação, o enunciado se ampara em verdades bíblicas, concebidas para os cristãos como universais, e passa a formular sua própria verdade, sob uma tonalidade individual. A verdade *istina* transforma-se, no instante da enunciação, *pravda*.

Sob um efeito dialógico, esse discurso está em ressonância a outras vozes, ao discurso religioso bíblico. Do ponto de vista teológico, o tema “aborto” está em diálogo com o texto bíblico no Livro de Êxodo,

---

<sup>11</sup> Ver em: “Pr. Silas Malafaia Comenta Sobre os Esquerdopatas Gospel que Estão Contra o Impeachment”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3TOvjnixB1Y>. Acesso em 11 de dezembro de 2016.

capítulo 20, versículo 13, que diz: “Não matarás”, um dos princípios dos dez mandamentos da lei de Deus. Já as temáticas “casamento gay” e “ideologia de Gênero” parecem ecoar uma voz que condena tais práticas sociais, concebendo-as como ações pecaminosas:

Por causa disso, os entregou Deus a paixões infames; porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza; semelhantemente, os homens também, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo *torpeza*, homens com homens, e recebendo em si mesmos, a merecida *punição* do seu *erro*. (BÍBLIA, Romanos, 1, 26-27) (grifos nossos)

Obviamente, não nos interessa guiar esta interpretação pelo cunho teológico, defender ou condenar; mas, interessa-nos mostrar que nosso discurso está imbuído do discurso do outro, pois falamos por meio da palavra do outro. Isso ocorre devido ao fato de sermos sujeitos situados, de forma histórica e ideológica, em contextos sociais. As expressões e os enunciados que construímos são resultados de enunciações concretas com “determinada direção ideológica, ou seja, expressam um projeto concreto, um determinado nexos com a práxis.” (PONZIO, 2008, p. 101).

Sendo assim, defendemos que os enunciados produzidos por Malafaia são orientados por verdades bíblicas; conseqüentemente, suas réplicas a essas verdades são avaliadas como estratégia de convencimento.

Do ponto de vista jurídico, ainda percebemos que o pastor Silas Malafaia, a fim de legitimar seu “alerta”, reporta-se dialogicamente ao discurso jurídico, a partir da inserção de textos legais, a saber: “*quer tirar dos pais o poder da educação moral que tá garantido no Artigo 229 da Constituição Brasileira e garantido também na Convenção Americana de Direitos Humanos que o Brasil é signatário*”. Essa estratégia discursiva e retórica de se reportar a vozes institucionais, como a voz do discurso jurídico, fortalece o discurso do religioso na argumentação que “orienta” os cristãos a não acreditarem nos partidos políticos criticados. Como conseqüência disso, há, nitidamente, uma convocação a esses cristãos para não votarem no PT, PSOL, REDE, PCdoB e PV.

Como vemos, se a língua não é opaca, os enunciados concretos, vivos e produzidos por sujeitos, também não são. Mas, é preciso ir além

desse agrupamento de discursos que se entrecruzam; é, portanto, necessário entender que os gestos de interpretação, sob essas circunstâncias, geram uma inclinação do sujeito-leitor a uma única transmissão de sentidos, concebida como verdade absoluta.

Então, entendemos que o pastor imprime ao enunciado algumas tonalidades dialógicas que geram um estranhamento social ao que, comumente, se espera de um líder religioso, dado o seu decoro vocabular. Por outro lado, por ser um televangelista, Silas Malafaia joga com a linguagem, de maneira irônica e ardilosa, desautomatizando a concepção social, ainda que do senso comum, de um líder religioso.

Baseado em um conjunto de dogmas bíblicos, o enunciador quer ditar comportamentos, posturas sociais e nortear a decisão do eleitor cristão. Intriga-nos que, ao se referir às supostas “ideologias” dos partidos de esquerda, esse enunciador extrapola os sentidos dos enunciados, conforme vemos em: “*conversa fiada*”, “*lixo moral*”, “*Cínicos*”, “*covardes*”, “ [...] eles são contra tudo aquilo de bom que temos como ideal [...]”. Esse território discursivo é movediço, por apresentar movências de sentidos, por atribuir-lhes a imagem do algoz, do mal, do perigo, do cinismo, da covardia, da destruição e da imoralidade sexual. Ora, se tal partido, defensor de tal ideologia, representa perigo, e pode ser assim qualificado, aqueles a quem ele defende também o são. Dado e novo estão em jogo, estão postos! Percebamos, ainda, que esse discurso é homogeneizante, totalizante das identidades em questão.

Notemos, ainda, que esses enunciados tornam visível o próprio jogo argumentativo e enunciativo, materializado linguisticamente nesse vídeo que, em 28/08/2016, quatro dias após a sua publicação, já contava com 41.800 visualizações. As intencionalidades parecem extrapolar os interesses políticos, mas reafirmar tipificações vulgares e grotescas a determinados grupos.

Por fim, tal consideração nos faz perceber que os sentidos que se resvalam nesses sujeitos-ouvintes são múltiplos e propagadores de ódio e de intolerância. Ao citar Deus no final do vídeo, “*Deus abençoe o Brasil! Deus abençoe você!*” sugere-nos a condição de que tudo o que é dito é legitimado e autorizado por Ele. O enunciador, nesse caso, parece procurar paternalidade de seu discurso, uma assinatura, a fim de ratificar suas verdades.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados obtidos com a realização deste trabalho nos possibilitam compreender que a escolha de uma palavra já é, por natureza, uma apreciação valorativa, discursivamente empregada com força ideologicamente argumentativa. Além disso, é oportuno entender que os enunciados concretos, mobilizados pelo pastor em seu alerta, estão imbricados na rede de vozes pertencente a outras filiações discursivas, a saber: jurídica, política, religiosa e midiática.

Assim sendo, pensar numa situação social em que um pastor, conhecido nacionalmente, reporta-se a um público-alvo, cristãos evangélicos, propagando pontos de vista sobre uma questão de ordem social a que o Brasil, à época estava vivendo (eleições municipais), configura-se como um tom de persuasão, de convencimento, que objetivava interferir, de forma incisiva, na construção do voto desses interlocutores. Portanto, o referido pastor se vale de sua posição social, bem como de seu poder de mídia para, de forma impositiva, fazer política, uma vez que quando alerta ao público não votar em X, implicitamente, diz: vote em Y. É a tonalidade dialógico-discursiva que nos autoriza, enquanto analistas do discurso, compreender o que estabelecemos, inclusive, como questões norteadoras deste trabalho a partir dos enunciados concretos valorativamente proferidos pelo pastor Silas Malafaia.

## REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Teoria do romance I: a estilística*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: 34, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Questões de estilística no ensino da língua*. Tradução de Sheila Grillo w Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: 34, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Para uma filosofia do ato responsável*. Tradução aos cuidados de Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
- BÍBLIA. A. T. Romanos. In: BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo MacArthur*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p.1493.

\_\_\_\_\_ ; VOLOCHÍNOV, Valentin Nikolaevich. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 13. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2009.

FIORIN, José Luiz. *Linguagem e Ideologia*. 7ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *A linguagem e seu funcionamento*. 2ª ed. Campinas: Pontes, 2003.

PONZIO, Augusto. *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*. São Paulo, SP: Contexto, 2008.

SIBLOT, Paul. De l'un à l'autre. Dialectique et dialogisme de la nomination identitaire. In: BRES, J; DELAMOTTE-LEGRAND, R; MADRAY-LESIGNE, F; SIBLOT, P. (Eds.). *L'Autre en discours, Publications de l'université Paul Valéry – Montpellier 3*, 1998, p. 27-43.

SOBRAL, A. A. *Do dialogismo ao gênero. As bases do pensamento do Círculo de Bakhtin*. Campinas, SP, Mercado das Letras: 2009.

VOLOSHINOV, Valentin Nikolaevich. *A estrutura do enunciado*. 1930. Tradução de Ana Vaz, para fins didáticos, com base na tradução francesa de Tzevan Todorov (“*La structure de l'énoncé*”), publicada em Tzevan Todorov, *Mikail Bakhtin – Le principe dialogique*. Paris, Seuil, 1976.



## CRENCIAIS DAS AUTORAS E DOS AUTORES

**Pedro Farias Francelino (Organizador)** possui Pós-doutorado em Linguística pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Doutor em Linguística pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em Língua Portuguesa pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professor Associado I do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da UFPB. Atua nas áreas de Língua Portuguesa e Linguística, desenvolvendo pesquisas em teorias do discurso, especificamente na perspectiva dialógica dos estudos da linguagem. Coordenador do grupo do GPLEI e integra o grupo de Estudos Bakhtinianos da ANPOLL

**Julia Cristina de L. Costa (Organizadora)** possui doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba (PROLING - UFPB). Mestre em Linguística pelo PROLING - UFPB. Especialista em Literatura e Língua Espanholas pela Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, Graduada em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba - UEPB. Bacharel em Teologia pelo Instituto Bíblico Betel Brasileiro - IBBB. Faz parte do Grupo de Pesquisas em Linguagem, Enunciação e Interação - GPLEI - PROLING/ UFPB. Atua nas áreas de Língua Portuguesa e Linguística, desenvolvendo estudos e pesquisas nas seguintes perspectivas teórico-metodológicas: Teorias da Enunciação, Análise de Discurso, Teoria/Análise de Gêneros Discursivos, Leitura e Produção Textual, Reescritura teológica na Literatura e confluência entre Literatura e Teologia, ainda trabalha com Exegese do Novo Testamento.

**Francisco Benedito Leite** é doutorando em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Graduando em Letras (Português-Grego) pela Universidade de São Paulo. Ainda é Integrante do Grupo de Estudos de Retórica e Argumentação (GERAR).

**Paulo F. Della-Déa** fez estágio pós-doutoral na Université LAVAL (Québec) no ano de 2013, na área de Ciências da Religião (com Gilles Routhier). Concluiu o doutorado em Teologia (área de concentração:

educação e religião) pela ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA de São Leopoldo – RS (nota 6 pela CAPES), em 2006 e o mestrado em Teologia Pastoral pelo CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO (UNIFAI) em 1999. Atua na área de Teologia Pastoral, com ênfase em adolescentes. É pesquisador participante do GRUPO DE GÊNEROS DO DISCURSO (GEGE) - Departamento de Letras da UFSCAR – SP e do CEPRES – Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade da UNIFAP. É professor de Filosofia, Sociologia, Metodologia do Trabalho Científico e Teoria Geral da Administração na FACULDADE JAUENSE/UNIESP, em Jaú-SP. Membro Fórum de Teologia da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) e coordenador de um Fórum de Teologia sobre Juventude e Fronteiras Religiosas. É revisor teológico *ad hoc* da revista Estudos Teológicos da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo – RS

**Anderson de Oliveira Lima** é pesquisador e professor de literatura religiosa com especialidade em metodologias de interpretação bíblica. É doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2014), doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2015), especialista em Bíblia (Lato Sensu em Tradição Profética) pela Universidade Metodista de São Paulo (2008) e bacharel em Música Erudita pela Universidade Cruzeiro do Sul (1999). Atualmente realiza estágio pós-doutoral em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

**Michel Pratini Bernardo da Silva** é licenciado em Letras, habilitação em Língua Portuguesa, pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Além disso, é mestre em linguística pelo Programa de Pós-graduação em Linguística da instituição supracitada. Atualmente, desenvolve pesquisas com o discurso religioso na perspectiva dialógica da linguagem.

**Maria Bernardete da Nóbrega** possui doutorado em Letras – Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Pernambuco (21.12.2004). Mestrado em Letras – Literatura Brasileira pela Universidade Federal da Paraíba (1989). Graduação em Letras pela Fundação Francisco Mascarenhas Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Patos-PB (1978). Atualmente é professor Associado II da Universidade Federal da Paraíba, vinculada ao DLCV/ CCHLA/ UFPB. Tem experiência na área de

Educação, com ênfase em Política Educacional e Literatura Infantil, Arte-Educação; Teoria Literária, Literatura Portuguesa, Literatura Brasileira, Semiótica Poética. É membro do Grupo de Pesquisa em Linguagem, Enunciação e Interação – GPLEI, com o Projeto *A densidade dialógica do discurso poético, via a interação/intersemiose poesia/pintura e outros gêneros*. Desenvolve projeto de Extensão PROBEX/SIGproj *Análise do discurso estético – poesia, pintura e outros gêneros* (2011, 2012, 2013).

**Wilder F. Santana** é Professor Tutor na Universidade Federal da Paraíba (Trabalho de Conclusão de Curso e Educação Inclusiva); Mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Nacional; Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Nacional; Mestrando em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba; Graduado em Letras-Português pela Universidade Federal da Paraíba.

**Patrícia Silva Rosas de Araújo** é doutora em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba/UFPB, com Doutorado-Sanduiche na Universidade Federal de Buenos Aires/UBA, Argentina. Mestre em Linguagem e Ensino pela Universidade Federal de Campina Grande/UFCG. Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Paraíba/UEPB. Graduada em Letras (Português) pela Universidade Estadual da Paraíba/UEPB. Professora da Educação Básica e do Ensino Superior. Atua nas áreas de Língua Portuguesa e Linguística, desenvolvendo estudos e pesquisas nas seguintes perspectivas teórico-metodológicas: Teoria Dialógica da Linguagem, Teoria/Análise de Gêneros Discursivos, Leitura e Produção Textual, Formação de Professores.

**Manassés Morais Xavier** é doutorando em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Linguagem e Ensino pela Universidade Federal de Campina Grande. Bacharel em Comunicação Social - Jornalismo e Licenciado em Letras - Língua Portuguesa, ambas graduações pela Universidade Estadual da Paraíba. Professor de Língua Portuguesa e Linguística da Unidade Acadêmica de Letras, Centro de Humanidades, da Universidade Federal de Campina Grande. Desenvolve pesquisas tendo como referências teórico-metodológicas estudos da Teoria Dialógica da Linguagem, da Educomunicação, da Linguística Aplicada e das Teorias do Jornalismo. E-mail: manassesmxavier@yahoo.com.br

**Raniere Marques de Melo** é licenciado em Letras, habilitação em Língua Portuguesa, pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Mestrando em linguística pelo Programa de Pós-graduação em Linguística da UFPB. Professor de produção textual nas escolas das redes pública e privada de Campina Grande- PB. Atualmente, pesquisas com o discurso religioso na perspectiva dialógica da linguagem.

**Maria de Fátima Almeida** Possui graduação em Letras (1979), graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (1983), Mestrado em Letras (1988) pela Universidade Federal da Paraíba, doutorado em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (2004) e pós-doutorado em Linguística pela Universidade de Brasília (2013). É líder do Grupo de Estudos em Linguagem, Enunciação e Interação (GPLEI). É professora do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal da Paraíba e membro do Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING), atuando na linha de pesquisa Discurso e Sociedade. Participa de pesquisas na área de formação docente tendo como referencial teórico-metodológico a perspectiva da concepção dialógica da linguagem (Bakhtin e o Círculo). Atualmente integra o grupo de Estudos Bakhtinianos da ANPOLL. E-mail: falmed@uol.com.br

**Elias Coelho da Silva** é professor de Língua Portuguesa no Instituto Federal do Sertão Pernambucano; Graduado em Licenciatura em Letras pela Universidade de Pernambuco; Especialista em Linguística Aplicada a Práticas Discursivas pela FAFIRE – Faculdade Frassinetti do Recife – e Mestre em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

**Ilderlândio Assis de Andrade Nascimento** possui mestrado em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba. Licenciatura em Letras/Língua portuguesa pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Doutorando em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba. Concentra interesse pelos estudos na perspectiva dialógica da linguagem, dedicando-se especialmente a estudos informados pelas seguintes temáticas: autoria, discurso citado, discurso religioso, responsabilidade enunciativa, gêneros do discurso.

**Evangelina Maria Brito de Faria** possui doutorado em Linguística pela Universidade Federal de Pernambuco (2002), mestrado em Língua Portuguesa pela Universidade Federal da Paraíba (1993) e graduação em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (1982). É professora Associada dessa mesma instituição, docente do Programa de Pós-Graduação de Linguística (PROLING) da UFPB, atuando na área de Aquisição da Linguagem. Interessa-se pelos processos de aquisição e desenvolvimento da fala e da escrita. Integra o LAFE (Laboratório de Aquisição de Fala e de Escrita) da UFPB, que desenvolve pesquisas e extensão na área de aquisição e do letramento. Faz parte do banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação do Ensino Superior (SINAES). Atualmente, coordena o Pacto pela Alfabetização na Idade Certa (PNAIC) na UFPB.

**Éder Beling** é doutorando em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, Brasil, mestrado em Teologia pela mesma instituição. Possui graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (2012), atuando principalmente nos seguintes temas: espaço vivencial e experiencial, espaço sagrado, lugar de culto, liturgia, homilética e culto cristão.

A presente coletânea oferece uma amostra da variedade de problemas, métodos e abordagens que surgem no espaço limítrofe entre religião e linguagem. Conceitos gerais como “o sagrado”, “teologia”, “religião”, “ideologia”, e “sentido”, dentre outros, são problematizados e repensados. Trabalhos sobre fenômenos específicos também encontram espaço na coletânea, e são tão variados quanto a amplitude do fenômeno permite: do estudo das tradições de leitura e transmissão do texto bíblico, à sua representação nas artes visuais, à tatuagem como linguagem religiosa, à investigação das armadilhas do discurso em situações específicas da realidade religiosa, social, midiática e política no Brasil contemporâneo.

A variedade de trabalhos nessa coleção revela a natureza multifacetada e complexa da relação entre linguagem, discurso e religião. Em comum, todos apresentam a convicção da importância de se debruçar sobre essa relação com profundidade e rigor. O volume evidencia a importância do trabalho do GPLEI/UFPB e nos convida a continuar a expandir esta inesgotável área de estudos.

