

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

LUANA CIMATTI ZAGO

**DISCURSO BÍBLICO: O ARROSTAMENTO DE DUAS FORMAÇÕES
DISCURSIVAS DISTINTAS**

MARINGÁ - PR
2014

LUANA CIMATTI ZAGO

**DISCURSO BÍBLICO: O ARROSTAMENTO DE DUAS FORMAÇÕES
DISCURSIVAS DISTINTAS**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Linguísticos.

Orientadora: Prof^a Dr^a Sonia Aparecida Lopes Benites.

MARINGÁ

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

Z18d Zago, Luana Cimatti
Discurso bíblico: o arrostamento de duas
formações discursivas distintas/ . -- Maringá,
2014.
103 f. il. color., maps.

Orientadora: Prof.a. Dr.a. Sonia Aparecida Lopes
Benites.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Programa de Pós-graduação em Letras, 2014.

1. Análise do Discurso. 2. Discurso bíblico. 3.
Formação discursiva. 4. Discurso religioso. 5.
Homogeneidade. 6. Heterogeneidade. I. Benites, Sonia
Aparecida Lopes, orient. II. Universidade Estadual
de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes. Programa de Pós-Graduação em Letras. III.
Título.

CDD 22. ED.401.41

JLM-001929

AGRADECIMENTOS

A Deus, não apenas por tudo o que fez e faz em mim e por mim, mas por tudo o que é.

Aos meus pais, Carlos Zago Neto e Cilene Cimatti Zago, meus primeiros incentivadores, pelo amor incondicional e pela dedicação em me proporcionar um futuro melhor do que o então presente lhes permitia vislumbrar.

Aos meus irmãos, Erick Cimatti Zago e Hallan Cimatti Zago, meus heróis reais, por constituírem, junto com meus pais, a base sólida em que me apoio e que fundamenta toda a formação do meu ser: a família.

Ao meu noivo, Eder Carlos Silvério, meu eterno namorado, pelo companheirismo, compreensão e carinho, sobretudo nos momentos de tensão.

À professora Sonia Aparecida Lopes Benites, pelo modo respeitoso e paciente com que compreendeu meu interesse de estudo; pela perspicácia com que me ajudou a trabalhar o *corpus*; e pela forma extraordinária com que orientou esta dissertação, uma orientação que rompeu as fronteiras acadêmicas e alcançou lugares particulares de minha vida, sem que ela mesma soubesse.

Ao Rubens Paes, diretor da empresa onde trabalho, pelo apoio e pelas generosas concessões que me fez para que eu pudesse concluir este trabalho.

Aos colegas do Programa de Pós-graduação em Letras da UEM (PLE), que, de uma forma ou de outra, contribuíram para o meu avanço nesta jornada acadêmica.

Aos professores do PLE, Neiva Jung, Dulce Barros, Pedro Navarro, Maria Célia Passetti, Juliano Desiderato, Maria Regina Pante, Ana Cristina Hintze, Roselene Coito e Sonia Benites, pelo conhecimento compartilhado e pela maestria com que ministraram as disciplinas.

Aos professores Roberto Leiser Baronas e Maria Célia Passetti, membros da banca examinadora, por terem aceitado o convite e por enriquecerem esta pesquisa com suas contribuições.

À secretaria do PLE, pelo profissionalismo e prontidão no atendimento.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

RESUMO

Este trabalho constitui um gesto de leitura sobre um conjunto de textos bíblicos registrados tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, especialmente nos evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, por meio dos quais promovemos o arrostamento de duas formações discursivas (FDs) distintas, dentro do discurso religioso, uma relativa ao discurso dos judeus, outra ao discurso de Jesus Cristo. O discurso religioso possui caráter constituinte (MAINGUENEAU, 2006) e, por isso, apresenta enunciados cuja legitimidade é conferida por seu próprio estatuto enunciativo. Objetivamos identificar as relações polêmicas/antagônicas, bem como os pontos de intersecção entre ambas as FDs, tendo em vista contradições ideológicas que, concomitantemente, as unem e dividem. O conceito de FD com o qual trabalhamos parte de Pêcheux e ancora-se em Courtine (2006, 2009), que a vê não como um bloco homogêneo, mas como uma unidade dividida em si mesma e assombrada por seus antagonistas. Tanto os enunciados atribuídos aos judeus quanto os atribuídos a Jesus Cristo constituem-se partir do reagrupamento de já-ditos que se apoiam em tradições discursivas distintas. O discurso de Jesus Cristo figura como o antagonista assombrador da FD judaica. Esse antagonismo dá-se principalmente pelas diferentes “formas-sujeito messiânicas” apresentadas pelas FDs. Enquanto o Messias da FD judaica apresenta-se acentuadamente político-terreno, com a função de aniquilar os inimigos, o Messias da FD cristã apresenta-se transcendente, com a missão de trazer perdão de pecados. A análise demonstra que o discurso do sujeito da FD cristã, tendo assumido uma posição-sujeito divina, figura como o que não pode e não deve ser dito na FD judaica. A homogeneidade entre as duas FDs pode ser constatada na repetibilidade de elementos do discurso religioso e na memória discursiva; a heterogeneidade, por sua vez, dá-se tanto em termos de contraste entre o físico e o espiritual, o material e o transcendente, o terreno e o celestial, como também em termos de confronto, de afrontamento ideológico.

Palavras-chave: formação discursiva; discurso religioso; homogeneidade; heterogeneidade

ABSTRACT

The purpose of this research is to read a set of biblical texts in the Old and the New Testament, mainly, in the four Gospels, namely, Mathew, Mark, Luke, and John, in order to perform a comparison of two distinct discursive formations (DFs) in the religious discourse, one related to the Jewish discourse, and the other, to the discourse of Jesus Christ. The religious discourse has a constituent character (MAINGUENEAU, 2006) and, for this reason, presents enunciations whose legitimacy is granted by its own enunciative nature. This paper aims to identify the antagonistic/polemical relations, as well as the intersection points between them, considering the ideological contradictions that, concomitantly, connect and separate them. The DF concept used here is based on Pêcheux and anchored to the theory of Courtine (2006, 2009), who comprehends DF not as a homogenous block, but as a unity divided in itself and haunted by its antagonists. Both the enunciations attributed to the Jews and to Jesus Christ are constituted taking into account the regrouping of the already-said DFs, which are supported by distinct discursive traditions. The discourse of Jesus Christ appears as the haunting antagonist to the Jewish DF. This antagonism happens, chiefly, due to the different “messianic subject form” shown by the DFs. The Messiah of the Jewish DF is profoundly presented as earthly-political, with the function of annihilating the enemies, whereas the Messiah of the Christian DF is transcendental, with the mission of bringing forgiveness for the sins. The analysis demonstrates that the discourse of the subject of the Christian DF, having embraced a divine subject position, is revealed as the one who cannot or must not be said in the Jewish DF. The homogeneity between the two DFs can be corroborated in the repeatability of elements of the religious discourse and of the discursive memory; the heterogeneity, on the other hand, happens not only in terms of contrast between the physical and the spiritual, the material and the transcendental, the earthly and the celestial aspects, but also in terms of ideological confrontation and conflict.

Key words: discursive formation; religious discourse; homogeneity; heterogeneity

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
CAPÍTULO 1 - FORMAÇÃO DISCURSIVA: BALIZAS TEÓRICAS	14
1.1. Situando a discussão sobre FD	19
1.2. FD segundo Pêcheux	20
1.2.1. Pré-construído e articulação	23
1.2.2. Ideologia	26
1.3. Vozes dissonantes	29
1.4. FD segundo Foucault	31
1.5. FD segundo Courtine	33
CAPÍTULO 2 - CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DOS EVANGELHOS: DELIMITAÇÕES HISTÓRICO-POLÍTICAS	39
2.1. A Bíblia: considerações gerais	39
2.2. Os evangelhos: autoria, conteúdo e estilo	41
2.2.1. Evangelho de Mateus	42
2.2.2. Evangelho de Marcos	44
2.2.3. Evangelho de Lucas	45
2.2.4. Evangelho de João	46
2.3. Os evangelhos: tempo e espaço da narrativa	48
2.3.1. O Império Romano	48
2.3.2. A Palestina e o Império Romano: questões sócio-políticas	50
2.3.3. A heterogeneidade político-teocrática	51
2.3.3.1. Os fariseus	55
2.3.3.2. Os saduceus	56
2.3.4. A concepção de Messias	57
2.3.5. Jesus: um sujeito polêmico	59
CAPÍTULO 3 - JESUS CRISTO E JUDEUS: ARROSTAMENTO DE DUAS FDs	68

3.1. Delimitação do objeto de análise: discursos conflituosos nos evangelhos	68
3.2. “O um se divide em dois”: confronto entre as FDs judaica e cristã	69
3.3. O mesmo e o outro nas FDs judaica e cristã: homogeneidade e heterogeneidade	70
3.3.1. Enunciados: unidades repetíveis das FDs judaica e cristã	74
3.3.2. Enunciado dividido: relações de contradição entre dois <i>corpora</i> de doutrina	76
3.4. Articulação e pré-construído: retomada de discursos e garantia de sentido	79
3.4.1. Intradiscurso: efeito do interdiscurso sobre si mesmo	83
3.5. O sujeito: ponto de condensação entre a linguagem e a ideologia	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	100

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A delimitação que fizemos, inicialmente, em nosso objeto de pesquisa, o discurso religioso, levou-nos a um conjunto de diálogos bíblicos entre Jesus Cristo e os judeus, constitutivamente polêmicos, os quais reclamavam uma análise discursiva. Esta, contudo, não se afigurou nada simples, por razões relacionadas à natureza dos dados, à vertente teórica e à metodologia consideradas adequadas à análise.

Com relação aos dados, embora o fato religioso esteja particularmente presente no mundo contemporâneo e o discurso religioso seja relativamente estudado, como podemos ver nos trabalhos de Bittencourt Filho (2008), Pedrosa (2007), Patriota & Turton (2004), Orlandi (1987) e Maingueneau (2005), que estudaram o discurso religioso com uma abordagem diferente da nossa, ele é, lamentavelmente, visto como "o parente pobre da análise do discurso" (MAINGUENEAU, 2005, p. 13). Interessar-se por ele é, segundo Maingueneau (2006, p. 37), "ir de encontro a uma certa rotina de trabalhos em análise do discurso". Se isso é verdade, lá vamos nós no contrafluxo!

A concepção de discurso religioso, neste estudo, é a de Maingueneau (2006), que o vê como um discurso constituinte, isto é, um discurso que pretende "não reconhecer outra autoridade que não a sua própria, não admitir quaisquer outros discursos acima dele" (MAINGUENEAU, 2006, p. 33). Um discurso, portanto, que se legitima no próprio ato da enunciação. Assim, seu estatuto singular são ditos que pretendem preponderar sobre todos os outros.

Nosso *corpus* de análise provém da Bíblia, o livro base do cristianismo, maior segmento religioso do país. Segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010¹, aproximadamente 87% da população brasileira se declara cristã; 65% desse percentual identificam-se como católicos e 22%, como evangélicos².

De acordo com a Sociedade Bíblica do Brasil, é a Bíblia o livro mais lido, mais traduzido e mais distribuído do mundo³. À parte qualquer inclinação religiosa, esse livro

¹ Disponível em <http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&idnoticia=2170>. Acesso em 25 de maio de 2013.

² O quadro religioso no Brasil pode ser verificado com detalhes no Novo Mapa das Religiões do Centro de Políticas Sociais da FGV (Fundação Getúlio Vargas), publicado em agosto de 2011. Disponível em <http://www.fgv.br/cps/religiao/>. Acesso em 25 de maio de 2013.

³ Disponível em <http://www.sbb.org.br/interna.asp?areaID=40>. Acesso em 25 de maio de 2013. Também de acordo com a Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, é o livro que obteve o maior número de leitores de todos os tempos (Disponível em <http://bibliotecadesaopaulo.org.br/2013/04/30/10-livros-mais-lidos-no-mundo/>). Acesso em 25 de maio de 2013.)

guarda um vasto e rico material para a Análise do Discurso. Diante dessa constatação, e tendo em vista sua ampla circulação, sobretudo em território nacional, propomo-nos lançar um olhar analítico-discursivo sobre parte do texto bíblico.

Ao empreender este trabalho investigativo, sentimos, no princípio, certa dificuldade de tratar o *corpus*, e, devemos admitir, um certo temor de deslizar para o campo efetivamente religioso, uma vez que esse discurso atravessa-nos, subjetivamente falando, já que possuímos formação na área teológica. Procuramos, portanto, evitar o risco apontado por Possenti (2009, p. 15), de ler o texto segundo uma chave "fechada" (ideológica ou disciplinar), e acabar lendo o que já "sabíamos", mesmo que o texto diga outra coisa. Temos sempre em mente as palavras do autor, que, ao tratar da proposta da AD de criar um dispositivo que garantisse uma leitura não subjetiva dos textos, afirma:

Na verdade, a AD tenta fornecer um conjunto de fatores a partir dos quais o número de leituras possíveis se restringe: o pertencimento de um enunciado ou palavra a uma FD limita as interpretações possíveis do enunciado e da palavra; o pertencimento de um enunciado ou de uma palavra a um gênero e não a outro configura-se, por sua vez, como um limite para sua interpretação; a relação entre um texto e um autor (e outros textos do mesmo autor e outros textos de determinado tipo) são outros fatores de restrição de uma suposta liberdade de interpretar ou a eventuais interpretações que o enunciado poderia receber, se considerados apenas sua forma estritamente linguística e/ou seu contexto imediato. (POSSENTI, 2009, p. 13)

Dessa forma, levando em conta que os efeitos linguísticos inscrevem-se na história para produzirem sentido, propomo-nos produzir um gesto de leitura sobre um conjunto de textos bíblicos registrados tanto no Antigo Testamento (AT) quanto no Novo Testamento (NT), especialmente nos evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, por meio dos quais buscamos identificar o arrostamento de duas formações discursivas (FDs) distintas, uma relativa ao discurso dos judeus, outra ao discurso de Jesus Cristo. Nosso objetivo principal é, a partir da caracterização dos discursos envolvidos nessas FDs como discursos conflitantes, identificar as relações polêmicas/antagônicas, bem como os pontos de intersecção entre ambas. Do nosso ponto de vista, essas práticas discursivas que mostram a organização do dizer dos judeus e de Jesus em suas formas conflitantes, como FDs diferentes, são momentos ricos para uma exploração em AD.

O conceito de FD com o qual trabalhamos direcionará a opção pela vertente teórica. No início da pesquisa, a bibliografia consultada despertou-nos dúvidas sobre a própria validade do conceito no estágio atual da AD. Autores como Baronas (2005, 2011), Branca-Rosoff (2011), Maingueneau (2006), Courtine (2006, 2009) foram alguns dos que discutiram

esse conceito e/ou o reformularam, tendo em vista sua suposta decadência/fragilidade. Isso nos levou a questionar se seria a FD um conceito ainda relevante para os analistas do discurso. Em caso de resposta afirmativa, deveria ser encarado como um bloco homogêneo ou em sua heterogeneidade? Seriam as FDs efetivamente “frequentadas por seus outros” (COURTINE, 2009, p. 8) e confrontadas por seus antagonistas? Nossa pergunta de base é: em que medida as FDs que emergem de nosso objeto se aproximam e se distanciam? E quais os resultados dessa aproximação/desse distanciamento?

Impõe-se, portanto, no primeiro capítulo desta dissertação, uma discussão prévia sobre o conceito de FD e das (re)formulações feitas sobre ele, principalmente, por Pêcheux (1997, 2008, 2009, 2011), Foucault (2007) e Courtine (2006, 2009). Indissociavelmente ligados a essa questão encontram-se conceitos basilares da AD, como sujeito, forma-sujeito, posição-sujeito, ideologia, interdiscurso, intradiscurso, pré-construído, articulação, memória discursiva, além de elementos constitutivos do fazer discursivo como a historicidade e as condições de produção. Ainda nesse capítulo discutimos as similaridades entre o discurso político, conforme o concebe Courtine (2006, 2009), e os enunciados que compõem nosso *corpus*, tendo em vista contradições ideológicas que, concomitantemente, os unem e dividem. Embora estejamos no campo do discurso religioso, os enunciados com os quais trabalhamos apresentam certas relações de contradição, poder e legitimidade. Em outras palavras, trata-se de enunciados políticos presentes no discurso religioso, o que aproxima nossa análise daquela efetuada por Courtine (2006, 2009) sobre o discurso político.

No capítulo seguinte, nos atemos às questões sócio-político-históricas que circunscrevem o *corpus*. Para auxiliar na compreensão dessa conjuntura, recorreremos a referências bibliográficas pertinentes à área da História e da Teologia. São apontadas as condições de produção dos evangelhos que compõem o NT, cujas narrativas abrangem aspectos sócio-político-culturais relacionados à formação do povo israelita, à sua forma de governo, às dominações por ele sofridas e à constituição de sua cultura/religião. Urge discutir, igualmente, a concepção de *Messias*, um saber que atravessa a história desse povo. Seria ela unívoca? Haveria um consenso em torno de sua imagem e de sua função? Que expectativas havia em torno dele? Até que ponto a figura de Jesus se enquadrava nessas expectativas?

Por fim, no terceiro capítulo, analisamos o *corpus*, a partir a proposta de Courtine (2006, 2009), sustentada pelo arcabouço teórico de Pêcheux (1997, 2008, 2009, 2011), considerando as relações de homogeneidade e heterogeneidade entre as duas FDs. Para tanto,

procuramos reagrupar já-ditos do discurso judaico e do discurso cristão⁴, dos quais Jesus é o porta-voz, a fim de analisarmos as relações de contradição que se dão de um conjunto de enunciados para o outro, o que permite identificar o cristianismo e o judaísmo por meio de seus discursos.

Pressupomos que o acesso a regiões diferentes do interdiscurso faz com que Jesus e os judeus falem de lugares diferentes, de FDs diferentes, que apresentam elementos de saber diferentes, que marcam diferentes ideologias, diferentes posições-sujeito e, por isso, produzem diferentes sentidos. Outros pressupostos teóricos que levamos em conta são os seguintes:

1) todo discurso é fundamentalmente heterogêneo e está exposto ao equívoco porque se relaciona sempre com um discurso-outro. No entremeio dos equívocos, abre-se lugar às interpretações;

2) “todo enunciado está intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para outro” (PÊCHEUX, 2008, p. 53);

3) se uma posição-sujeito decorre da relação de identificação do sujeito enunciator com o sujeito universal da FD, a posição-sujeito no interior de uma FD antagônica será, naturalmente, polêmica.

Quanto à metodologia de trabalho, inicialmente, elencamos dois conjuntos de enunciados bíblicos, pertencentes ao discurso cristão e ao discurso judaico, que apresentam relações de antagonismos e semelhanças, o que lhes imprime características de polêmica e interatividade. Em seguida, reagrupamos já-ditos que possibilitam a retomada de cada um dos grupos de enunciados, apontando as relações de contradição que unem e dividem cada grupo. Analisamos, aí, o papel do pré-construído *Messias* e suas variações em cada uma das FDs. Tais variações caracterizam as FDs e, conseqüentemente, subsidiam os dois conjuntos de discursos.

Após identificar os fatores que asseguram a homogeneidade e a heterogeneidade da rede de formulações, voltamo-nos para os “rituais de enunciação” (COURTINE, 2006, p. 75) sobre os quais o modo de enunciação de cada discurso (o judaico e o cristão) está baseado, seja para indagar e acusar o interlocutor, seja para "atualizar a Lei", isto é, justificar um “modo” próprio de aplicação da mesma.

⁴ O termo “cristão”, em geral, refere-se àquele cuja fé está embasada nos ensinamentos de Jesus Cristo. Neste trabalho, “discurso cristão” e “FD cristã” são usados especificamente para designar o discurso/ideologia proferido/manifestada por Jesus Cristo.

Sequencialmente, demarcamos os “nós” da rede interdiscursiva, ou seja, os enunciados que nos servem de ponto de referência em cada FD e de onde se depreendem as unidades repetíveis. Com base nesses enunciados-ponto-de-referência formulamos o enunciado dividido, o qual representa sinteticamente o antagonismo das duas FDs e marca, dentro do discurso religioso, o caráter político dos enunciados em análise.

Ato contínuo, analisamos a relação entre os dois sujeitos de saber antagônicos e a fronteira que delimita o que pode e deve ser dito e o que não pode e não deve ser dito em cada uma das FDs. Por conseguinte, verificamos também as relações conflitantes entre as posições-sujeito igualmente antagônicas. Tais análises ancoram-se na concepção do sujeito como ponto de condensação entre a linguagem e a ideologia (COURTINE, 2006).

Nossa expectativa é que, ao final da pesquisa, possamos ter respondidas as perguntas que deram ensejo ao nosso olhar investigativo sobre o discurso bíblico, aos pressupostos teóricos adotados e às análises empreendidas. Não pretendemos que os resultados das análises nos forneçam postulados definitivos do objeto sobre o qual nos debruçamos, tampouco que se fixem os meios teóricos aqui adotados como única possibilidade de operacionalização deste ou de outro objeto de mesma natureza. Se pudermos fomentar outros gestos de leitura sobre este objeto, já consideraremos ter alcançado um resultado satisfatório.

CAPÍTULO 1

FORMAÇÃO DISCURSIVA: BALIZAS TEÓRICAS

Antes de discutir propriamente o conceito de FD, em torno do qual desenvolvemos este trabalho, faz-se necessário traçar um rápido panorama do contexto teórico da Análise do Discurso de linha francesa, no qual essa noção se insere. É o que fazemos neste início de capítulo, em que evocamos, entre outros, conceitos como significação, interpretação, memória discursiva e subjetivação.

“O homem está ‘condenado’ a significar. Com ou sem palavras, diante do mundo, há uma injunção de ‘interpretação’: tudo tem de fazer sentido (qualquer que seja ele)” (ORLANDI, 2007, p. 29). É fazendo uso das palavras de Orlandi que chamamos a atenção para essa relação natural e necessária do homem com o sentido. Natural porque, em termos de espécie, ele é um ser que se diferencia dos demais devido a sua capacidade racional. Ele pensa, associa, lembra, faz abstrações. É um ser simbólico, isto é, dotado da capacidade de simbolizar, e é isso o que faz a todo o momento. Ele dá sentido ao mundo ou obtém do mundo o seu sentido ou, ainda, constrói no e com o mundo os sentidos. Necessária porque não é possível ser homem, “ser-se”, por assim dizer, enquanto ser consciente de sua existência, sem significar, sem fazer parte do mundo dos sentidos.

Se o homem é/está irremediavelmente constituído por sua relação com o simbólico (cf. ORLANDI, 2007), a linguagem – verbal e não-verbal – é fator *sine qua non* para essa condição. Como significar sem linguagem? É nela e por meio dela que o homem se subjetiva. E, se concordarmos com Possenti (1993) que todo uso da linguagem é subjetivo, poderíamos afirmar que é a linguagem a própria subjetivação do homem.

Mas não se pretende aqui discutir a constituição do homem na/pela linguagem, tampouco as diferentes concepções de linguagem elencadas pela Linguística ao longo de sua história enquanto ciência ou antes disso. Interessa-nos salientar o caráter subjetivo da linguagem, o que permite a instauração de um sujeito, e a ação deste sobre o mundo. Tal afirmação já privilegia determinados pontos de vista acerca da linguagem e, automaticamente, exclui outros. Esta, porém, não é ocasião para maiores aprofundamentos dessa natureza.

Cumpre-nos esclarecer que quando falamos da instauração do sujeito na/pela linguagem, não estamos considerando um sujeito-ator/agente, que atua movido por suas intenções a fim de alcançar objetivos previamente estabelecidos por ele. Não se trata, portanto, de um sujeito soberano, de um sujeito pragmático. Trata-se de um sujeito discursivo,

tal qual concebe a AD, isto é, um sujeito interpelado pela ideologia, que não é causa ou origem de si mesmo. Acerca disso discorreremos mais adiante.

Dizíamos que “o homem está condenado a significar”, e nessa “sina” humana, em se tratando de linguagem verbal, a palavra ganha lá a sua relevância. Por meio da palavra, na palavra e com a palavra, o homem produz, materializa, manifesta, compartilha seu pensamento. Nesse sentido, a palavra significa. Significa não porque tem um significado já próprio, mas porque, em condição de discurso, produz sentido, ou melhor, efeitos de sentido. Pêcheux (2009) explica que as palavras não têm um sentido que lhes é próprio, preso à sua literalidade, mas o efeito de sentido se produz em relação com um exterior. Essa exterioridade, que é discursiva, não tem a objetividade empírica do “fora” da linguagem, mas é tomada tal como intervém na textualidade (cf. ORLANDI, 1996), ou seja, é uma exterioridade marcada no próprio texto, por isso é interior. E daí decorrem os sentidos. Nas palavras de Pêcheux

O sentido é sempre uma palavra, uma expressão ou uma proposição *por* uma outra palavra, uma outra expressão ou proposição; e esse relacionamento, essa superposição, essa transferência (*meta-phora*), pela qual elementos significantes passam a se confrontar, de modo que “se revestem de um sentido”, não poderia ser predeterminada por propriedades da língua [...] isso seria justamente admitir que os elementos significantes já estão, enquanto tais, dotados de sentido, que têm primeiramente *sentido* ou *sentidos*, antes de ter *um* sentido. (PÊCHEUX, 2009, pp. 239-240)

Para explicar esse processo metafórico do discurso, Pêcheux evoca Lacan: “uma palavra por outra, essa é a fórmula da metáfora” (2009, p. 239), tendo em vista que a metáfora, acrescenta ele, se localiza no ponto preciso em que o sentido se produz no *non-sens* (idem). As relações de metáfora, isto é, essa transferência, esses efeitos de substituição, dos quais nos fala Pêcheux (2009), são a condição de existência do sentido. Esse é o próprio funcionamento discursivo.

É princípio da AD que toda palavra, para significar, para ser discurso, produz seu sentido de formulações que se sedimentam historicamente (cf. ORLANDI, 2007). Pêcheux destaca, em seu texto *A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem e discurso*, que “o laço que une as ‘significações’ de um texto às suas condições sócio-históricas não é meramente secundário, mas constitutivo das próprias significações”. Essa historicidade é justamente o acontecimento da palavra enquanto discurso.

Por essa razão, Orlandi afirma que “as palavras, na perspectiva da análise do discurso, já são sempre discursos na sua relação com os sentidos” (2007, p. 172). E, por assim ser,

usamos as palavras dessa autora, no início deste tópico, para falar dessa “injunção de interpretação” que, invariavelmente, a língua coloca diante de nós em sua relação com a história, o sujeito, o simbólico.

Em outras palavras, se significamos, se os sentidos podem ser sempre outros em sua relação com a língua e com a história, inevitavelmente, interpretamos. A interpretação é constitutiva do discurso. Daí a definição pecheutiana (1997) de que discurso é efeito de sentidos entre interlocutores.

Todo esse *processo discursivo* só é possível porque a língua é constitutivamente opaca. Não é neutra nem imparcial. Tem aparência de transparente, mas não é. Ao contrário, ela é suscetível à falha, ao deslize. E é justamente no entremeio do equívoco que se abre lugar à interpretação. Disso resulta que o sentido pode ser/tornar-se sempre outro.

Após um longo percurso de (re)formulações teóricas, Pêcheux, em seu último texto, *Discurso: estrutura ou acontecimento?*, afirma:

Todo enunciado está intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para outro [...]. Todo enunciado, toda sequência de enunciados é, pois linguisticamente descritível como série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar à interpretação (PÊCHEUX, 2008, p. 53).

Esse “lugar da interpretação” se abre a partir da relação do outro das sociedades e da história com o outro próprio ao linguageiro discursivo (PÊCHEUX, 2008). Eis o lugar da interpretação: o real do sentido em sua materialidade histórica. A AD considera que há uma insistência do outro como lei do espaço social e da memória histórica marcada no discurso, que é sempre um discurso-outro. “É é por essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes” (PÊCHEUX, 2008, p. 54).

É importante considerar que quando se fala em memória do/no discurso não se está tratando daquilo que foi “realmente-já-ouvido”, de uma memória fono-magnética ou registro mecânico, mas de uma memória suposta pelo discurso que é sempre reconstruída na enunciação, que age de modo a restabelecer os “implícitos” (pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-tranversos etc.) (ACHARD et al, 2010). Isso porque, para um discurso fazer sentido, devem estar envolvidos elementos como retomada, remissão, regularização, repetição, reconhecimento, pois

[...] haveria, sob a repetição, a formação de um efeito de série pelo qual uma “regularização” [...] se iniciaria, e seria nessa própria regularização que residiriam os

implícitos, sob a forma de remissões, de retomadas e de efeitos de paráfrase [...] essa regularização discursiva, que tende assim a formar a série do legível, é sempre suscetível de ruir sob o peso do acontecimento discursivo novo. (PÊCHEUX in ACHARD et al, 2010, p. 52)

Todo esse processo funciona em decorrência de um fator determinante, o fato social. Nesse sentido, não se pode deixar de falar em memória social ou memória coletiva. A memória social configura-se na medida em que o saber ou o acontecimento saia da indiferença, isto é, seja significativa, vivo na/para a comunidade (DAVALLON, 2010). Nas palavras de Halbwachs, a memória social “só retém do passado o que ainda é vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que o mantém”. (apud DAVALLON, 2010, p. 25). É preciso, contudo, compreender que lembrar um acontecimento não é necessariamente um fato de memória social. Tendo isso em vista, Davallon distingue *memória social* de *história*. Esta é resistente ao tempo; corresponde ao “quadro dos acontecimentos”, ao “conhecimento”, àquilo que é descontínuo e exterior à própria comunidade. Aquela [a memória social] não pode resistir ao tempo; é o “foco da tradição”; circunscreve-se à “corrente de pensamento contínua no seio do grupo social” (DAVALLON, 2010, p. 26).

Orlandi entende a memória discursiva como sinônimo de *interdiscurso*, no sentido de que se captura o interdiscurso nas memórias do discurso materializado. Para a autora, as nossas palavras só têm sentido porque já têm um sentido de antemão, o qual foi historicamente determinado, pelo interdiscurso, pela memória do dizer. Em suas palavras, “a memória – o interdiscurso [...] – é o saber discursivo que faz com que, ao falarmos, nossas palavras façam sentido. Ela se constitui pelo já-dito que possibilita todo o dizer.” (ORLANDI, 2010, p. 64). Em outros termos, a memória seria a condição do dizível.

Essa relação da língua com a história evocada pela AD se dá em função da relação do sujeito com o sentido. “A questão da *constituição do sentido* se junta à da *constituição do sujeito*, e não de modo marginal [...] mas no interior da própria ‘tese central’, na figura da *interpelação*” (PÊCHEUX, 2009, p. 140), interpelação essa que não é outra senão a ideológica.

Sabe-se que, para a AD, o sujeito é *histórico*, porque não está alienado do mundo que o cerca; *social*, porque não se trata do indivíduo, mas daquele apreendido num espaço coletivo; e *descentrado*, porque é cindido pela ideologia e pelo inconsciente (ORLANDI, 2005). Com aparência de paradoxo, o que está sendo dito acerca do descentramento do sujeito – um elemento central do discurso, e por isso o aparente paradoxo – é que os processos discursivos se realizam no sujeito, mas não têm nele a sua origem. Orlandi explica que o

sujeito é descentrado porque “é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo controle sobre o modo como elas o afetam” (2005, p. 20). É o que Pêcheux (2009), à luz de Althusser, chama de teoria (não-subjetivista) da subjetividade, a qual

designa os processos de “imposição/dissimulação” que constituem o sujeito, “situando-o” (significando para ele *o que ele é*) e, ao mesmo tempo, dissimulando para ele essa “situação” (esse *assujeitamento*) pela ilusão de autonomia constitutiva do sujeito, de modo que o sujeito “funcione por si mesmo” [...] a relação entre inconsciente (no sentido freudiano) e ideologia (no sentido marxista) [...] começa, assim, a ser esclarecida [...] pela tese fundamental segundo a qual *a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos*: “[...] o indivíduo é interpelado como sujeito [livre] para livremente submeter-se às ordens do Sujeito, para aceitar, portanto [livremente] sua submissão”⁵

Como se vê, não se trata de um sujeito psicológico, um sujeito-indivíduo, um sujeito-em-si, mas de um sujeito assujeitado, isto é, um indivíduo “recrutado” em sujeito pela ideologia, o qual recebe como evidente o sentido do que diz (PÊCHEUX, 2009). Cria-se, então, uma evidência do sujeito como único, insubstituível, como aquele, e somente aquele em seus aspectos individuais, que pode dizer “eu” ao falar de si mesmo (PÊCHEUX, 2009). Por essa razão, dizíamos mais acima, que o sujeito da AD não é a causa de si. Em outros termos, o sujeito é chamado à existência pela interpelação ideológica, uma vez que a ideologia, ao recrutar o indivíduo em sujeito, produz esse sujeito no lugar deixado vazio. O sujeito só é sujeito a partir de uma posição dada no discurso (PÊCHEUX, 2009). Isso significa que “os lugares de onde o sujeito fala constituem o que diz, mas isso não é transparente para ele” (MARIANI, 2003, p. 66)

É preciso considerar, no entanto, o que Pêcheux salienta – e isso já no final de seu percurso teórico, a partir de uma reformulação de si mesmo: o sujeito não é de todo submetido à interpelação ideológica, há falhas nesse processo, afinal “não há dominação sem resistência” (PÊCHEUX, 2009, p. 281). Em seu texto *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*, Pêcheux pondera que há brechas no assujeitamento, ou seja, o sujeito não é (ou pode não ser) completamente assujeitado, de modo que “é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso ‘ousar pensar por si mesmo’” (PÊCHEUX, 2009, p. 281). Retomaremos este assunto e fase teórica de Pêcheux mais adiante.

Visto ser a ideologia um ritual com falhas, em que o sujeito ao significar, se significa (cf. ORLANDI, 2005) e, portanto, toma posição, interessam à AD as posições discursivas

⁵ ALTHUSSER, I. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 2ª Ed. Trad. Walter J. Evangelista e Maria Laura V. Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1985. In: PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi et al. 4ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ocupadas pelo sujeito para ser sujeito do que diz em condições histórico-ideológicas determinadas. Cumpre-nos discutir essa “tomada de posição” do sujeito no discurso a partir da noção de FD.

1.1. Situando a discussão sobre FD

A noção de FD é fundamental para a Análise do Discurso, ou pelo menos o foi, quando do surgimento da disciplina, nos idos da década de 1960, e ainda na década 1970, com Michel Pêcheux. Contudo, segundo alguns estudiosos, essa noção sofreu, a partir da década de 1980, um certo desgaste, por assim dizer, especificamente na França. Referindo-se a esse processo, Baronas (2011), por exemplo, fala em "abandono"; Maldidier (2003), em "desaparecimento"; Maingueneau (2006), em "declínio"; Guilhaumou (1989), em "acabamento da operatividade". Todos esses questionamentos demonstram que o conceito foi revisitado amiúde.

As razões para a polêmica em torno da noção de FD vão desde os posicionamentos teóricos distintos de Michel Pêcheux e Michel Foucault, especialmente no que tange ao marxismo althusseriano, defendido e trabalhado em Pêcheux e menosprezado em Foucault, até o fato de essa noção, não raras vezes, derivar para um funcionamento taxionômico (cf. PÊCHEUX, 2008). Tendo em vista o gesto de leitura do discurso bíblico, que propomos neste trabalho, convém que façamos uma retomada do percurso histórico-teórico desse conceito, cardeal para esta pesquisa.

A noção de FD foi desenvolvida por Foucault na sua obra *Arqueologia do saber*, publicada em 1969. Em Pêcheux, essa noção foi trabalhada no artigo *A semântica e o corte saussureano: língua, linguagem e discurso*, de 1971. Teria sido Foucault, portanto, o pioneiro no emprego de tal noção. Michel Pêcheux teria emprestado o termo da *Arqueologia do saber* para, à luz do materialismo histórico, reequacioná-lo.

Se, em algum momento, no passado, a paternidade do termo foi alvo de discussão entre os estudiosos do discurso, o mesmo já não acontece hoje. Em seu texto *FD, unidades tópicas e não-tópicas*, Maingueneau (2006) sustenta que a noção de FD "sofre e se beneficia" de uma dupla paternidade. “Por um lado a de Michel Foucault, que apesar de tê-la introduzido, em 1969, n’*Arqueologia do saber*, não pleiteia direitos sobre a análise do discurso; por outro, a de Michel Pêcheux, que faz dela a unidade de base da ‘Escola Francesa de Análise do Discurso’”.

Embora essa questão da dupla paternidade do termo esteja hoje bem resolvida para a AD, vale considerar os primórdios do surgimento do termo. Baronas (2011) chama a atenção para um texto de Culioli, *Notes sur la formalisation en linguistique*, de 1968, em que o autor cita um outro texto de Pêcheux, escrito com Fuchs, *Lexis et metalexis: les problèmes des déterminants*, no qual essa noção aparece esboçada:

Il ne s'agit nullement de remettre en cause l'idée selon laquelle 'la langue n'est pas une superstructure' (au sens marxiste de ce mot) mais d'avancer que les formations discursives sont, elles, fondamentalement liées aux superstructures, à la fois comme effets et comme causes. Une théorie de 'l'effet de discours' ne peut ignorer ce point, quelle que soit par ailleurs la manière don't elle formule son objet (sous la forme d'une 'pragmatique' d'une 'rhetorique' ou d'une 'stratégie de la argumentation') (PÊCHEUX e FUCHS, 2011, p. 199).

De modo a defender também uma paternidade partilhada do conceito de FD, Baronas (2011) argumenta que, embora ele não tenha sido apresentado de forma desenvolvida, foi enunciado por Pêcheux – em 1968 – antes de sê-lo por Foucault – em 1969, numa derivação do paradigma marxista *formação social e formação ideológica*. Pêcheux, posteriormente, reconfiguraria o conceito desenvolvido por Foucault, n'A *arqueologia do saber*, à luz da análise das contradições.

Não se quer com isso promover uma disputa teórica ou granjear a um ou a outro a patente da expressão “FD”, mesmo porque, conforme dito acima, trata-se de uma questão bem resolvida para a AD. Objetiva-se apenas, neste estudo, resgatar o conceito, adentrando suas origens para melhor situá-lo.

1.2. FD segundo Pêcheux

Em Pêcheux, "o filósofo que se tornou linguista, sem deixar de ser filósofo" (MALDIDIER, 2003), o conceito de FD é formulado no invólucro do marxismo/althusserianismo, como um componente das *formações ideológicas*, componente esse que determina “o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma posição dada numa conjuntura dada”. Tal formulação aparece no texto *A semântica e o corte*

saussuriano: língua, linguagem e discurso, produzido em colaboração com Claudine Haroche e Paul Henry e publicado em 1971, no número 24 da revista *Langages*⁶.

É precisamente nesse texto, e também a partir dele, que Pêcheux fincará suas estacas no campo da Linguística, abrindo espaço para o que mais tarde se denominaria Análise do Discurso⁷. Nesse texto, o precursor da AD francesa apresenta sua primeira formulação da teoria do discurso (cf. MALDIDIER, 2003). Ao afirmar que “as palavras mudam de sentido segundo as posições determinadas por aqueles que as empregam”, Pêcheux já estava colocando em cena o embrião, por assim dizer, da FD. Essa elaboração já comporta em si um fator basilar na AD, a ideologia. Aliás, também nesse texto, Pêcheux demarca bem o lugar, ou a posição (para usar um termo dele), de onde ele fala sobre discurso: o materialismo histórico. Conforme Maldidier (2003, p. 32), “em algumas linhas apertadas em que cada palavra é um conceito, ele [Pêcheux] lança, como um navio incendiário, a primeira formulação da teoria do discurso”:

Avançaremos, apoiando-nos sobre grande número de observações contidas naquilo que denominamos “os clássicos do marxismo”, que as formações ideológicas [...] comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias *formações discursivas* interligadas, que determinam *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma conjuntura dada. (HAROCHE, PÊCHEUX, HENRY, 2011, P. 27)

Ausente em sua *Análise Automática do Discurso*, de 1969, é a partir daqui que Michel Pêcheux explicita a relação ideologia e discurso, relação essa que se tornará definitiva para a AD (MALDIDIER, 2003). Nota-se um ponto importante da teoria pecheutiana, ainda em formulação – como, inclusive, sempre esteve, em constante (re)formulação –, fala-se em FD ao mesmo tempo em que se fala em ideologia. Ou seja, Pêcheux mostra que não se pode falar de FD sem falar de ideologia. E isso pode ser constatado quando ele afirma nesse mesmo texto de 1971, parafraseando um outro dito seu já mencionado acima: “as palavras ‘mudam de sentido’ ao passar de uma *FD* a outra”.

Assim, o que se disse até aqui é que a noção de FD em Pêcheux não pode ter condição de existência fora do conceito de ideologia, conceito esse forjado no seio do althusserianismo. Aliás, de um modo geral, conforme observa Maldidier (2003), suas reflexões sobre o discurso

⁶ Boa parte do texto, de autoria de Pêcheux, havia sido publicada dois meses antes, em 14 de outubro de 1971, no jornal *L'Humanité*, com o título *Língua, linguagem e discurso*. A versão aqui utilizada foi publicada em Baronas (2011).

⁷ Vale lembrar que a Análise do Discurso teve sua oficialização enquanto disciplina da Linguística nos idos de 1983 (cf. MALDIDIER, 1990).

o levavam exatamente ao ponto de encontro da língua com a ideologia, já que para ele o discurso é o lugar de acesso e observação da relação entre a materialidade da ideologia e a materialidade da língua.

Mas o conceito de FD introduzido por Pêcheux em 1971 carecia de esclarecimentos. O embrião precisava se desenvolver. As (re)formulações de Pêcheux caminham em direção a elementos-âncora da teoria do discurso, como o *pré-construído*, conceito que ajudou a dar densidade, digamos, à noção de FD. Pêcheux, pelos idos de 1972 a 1974, toma o pré-construído como traço do/no discurso de discursos anteriores que fornecem matéria-prima para a FD (cf. MALDIDIER, 2003). É um conceito derivado das noções de pressuposição e implicação de Ducrot, e que, no discurso, figurará como o “já lá”.

Em seu avanço teórico, que não se deu de modo tão simples como pode parecer nessas rasas palavras, Pêcheux estabelecerá estreita relação do pré-construído com o interdiscurso – conceito-chave da AD, “o mais fundamental de toda a construção teórica de Michel Pêcheux”, segundo Maldidier (2003, p. 36) – o que ficará bem marcado em *Semântica e Discurso*, em 1975, quando ele aprofunda seus pressupostos teóricos. De modo incipiente, o pré-construído fornecerá a ancoragem linguística para o interdiscurso (MALDIDIER, 2003).

Não somente o conceito de pré-construído foi importante para dar corpo à noção de FD; a fórmula “a ideologia interpela os indivíduos em sujeito”, aproveitada de Althusser, foi fundamental. Avançando em sua teoria e em sua (re)formulação de conceitos, Pêcheux afirmava, com a tese da interpelação, que o sentido se constitui na FD, o que inevitavelmente nos remete a uma de suas afirmações inaugurais no campo da teoria do discurso, que já mencionamos: “as palavras mudam de sentido segundo as posições determinadas por aqueles que as empregam”.

Além do pré-construído, e seu intrincamento com o interdiscurso – conceitos dos quais falaremos mais –, Pêcheux traz, especialmente em *Semântica e Discurso*, mais um conceito relacionado à FD, a *articulação* ou *processo de sustentação*, que funciona de modo a causar o que seria uma “espécie de retorno do saber no pensamento” (MALDIDIER, 2003, p. 48).

A suma da teoria discursiva de Pêcheux, até então, dizia que os indivíduos, uma vez identificados com a FD, são interpelados por ela em sujeitos de seu discurso. Tal FD representa na linguagem a formação ideológica que lhe é correspondente (PÊCHEUX, 2009). Essa identificação do sujeito – fundadora de sua unidade (imaginária) – com a FD

apoia-se no fato de que os elementos do interdiscurso (sob a dupla forma [...] enquanto “pré-construído” e “processo de sustentação”) que constituem, no discurso

do sujeito, os *traços daquilo que o determina*, são reinscritos no discurso do próprio sujeito (PÊCHEUX, 2009, p. 150).

Destarte, o que se percebe é que a noção de FD corresponde a um domínio do saber, composto de enunciados discursivos que representam um modo de se relacionar com a ideologia, de forma a regular o que pode e deve ser dito (INDURSKY, 2011). E mais:

o próprio de toda FD é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa FD como tal, objetividade material que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre “antes, em outro lugar e independentemente”, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas (PÊCHEUX, 2009, p. 149).

Importa ressaltar que, até esse momento teórico, Pêcheux falava de um assujeitamento pleno do sujeito do discurso, ou seja, as interpelações ideológicas eram sempre bem sucedidas. O domínio da FD era fechado e homogêneo. A maquinaria do processo discursivo parecia não ter falhas, no palco da luta de classes.

A propósito, a luta de classes, para Pêcheux, “atravessa o modo de produção em seu conjunto, o que, na área da ideologia, significa que a luta de classes ‘passa por’ aquilo que Althusser chamou de aparelhos ideológicos de Estado” (PÊCHEUX, 2009, p.130). Os aparelhos ideológicos de Estado seriam, então, uma espécie de palco da luta de classes, “o lugar e as condições ideológicas da transformação das relações de produção” (PÊCHEUX, 2009, p. 131); esse constituiria um conjunto complexo, haja vista serem estabelecidas, entre seus elementos, relações de “contradição-desigualdade-subordinação” (PÊCHEUX, 2009, p. 131). Não é à toa que Pêcheux concluirá que “toda prática discursiva está inscrita no complexo contraditório-desigual-sobredeterminado das *formações discursivas* que caracteriza a instância ideológica em condições históricas dadas” (PÊCHEUX, 2009, p. 197).

Antes de prosseguirmos nesse “percurso” da FD pecheutiana, cumpre esclarecer um pouco mais alguns conceitos importantes desse momento teórico de Pêcheux – o tempo das grandes construções, segundo Malidier (2003) – e também conceitos profícuos para a análise que aqui se apresenta.

1.2.1. Pré-construído e articulação

Foi dito que o pré-construído figura como o “já-lá” do discurso. Isso porque ele articula ao mesmo tempo o efeito de anterioridade e o efeito de reconhecimento

(MALDIDIER, 2003). Uma vez que o pré-construído remete “àquilo que todo mundo sabe” e “àquilo que todo mundo, em uma situação dada, pode ser e entender, sob a forma das evidências do ‘contexto situacional’” (PÊCHEUX, 2009, pp. 158-159), seu papel, em síntese, é o de fazer funcionar o “‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade (o ‘mundo das coisas’)” (PÊCHEUX, 2009, p. 151). É o pré-construído, ao lado da articulação, que, sob a aparência da autonomia, “impõe-dissimula” o assujeitamento do sujeito (PÊCHEUX, 2009, p. 151). Por essa razão, pré-construído e articulação são tomados como a dupla forma do interdiscurso, ou seus dois elementos.

Enquanto o pré-construído diz respeito “àquilo que todo mundo sabe” e “àquilo que todo mundo pode ser e entender”, a articulação diz respeito a “‘como dissemos’ (evocação intradiscursiva); ‘como todo mundo sabe’ (retorno do Universal no sujeito); ‘como todo mundo pode ver’ (universalidade implícita de toda situação ‘humana’)” (PÊCHEUX, 2009, p. 159).

Desse modo, tanto o pré-construído quanto a articulação constituem um traço de relações de distância entre o discurso atual e o discurso já-lá (MALDIDIER, 2003). A articulação, no entanto, produz uma espécie de efeito explicativo no discurso. É ela que constitui o sujeito em sua relação com o sentido, por isso seu caráter de “sustentação”. Seu funcionamento se dá pelo discurso-transverso, um discurso que não é dito, mas compreendido, e essa compreensão do não dito depende de relações estabelecidas em um campo de saber. O discurso-transverso, para dizer ao modo de Pêcheux, é algo que atravessa perpendicularmente o eixo do discurso, mas que não pode deixar de estar lá, linearizando-se ao fio do discurso (PÊCHEUX, 2009).

A ideia de “fio do discurso” é usada para *intradiscurso*. Está associada ao funcionamento do discurso com relação a ele mesmo, ou ainda, ao efeito do interdiscurso sobre si mesmo, o que corresponderia a uma interioridade determinada como tal “do exterior” (PÊCHEUX, 2009). Para Maldidier, o intradiscurso só pode ser compreendido na relação com o interdiscurso, e só pode ser pensado como o “lugar em que a forma-sujeito tende a ‘absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso’” (2003, p. 54).

A forma-sujeito, termo introduzido por Althusser para designar a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, sobre o qual ele elaborou que “todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir da *forma de sujeito*”⁸, está relacionada,

⁸ “Resposta a Jonh Lewis”, in *Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 67.

em Pêcheux, ao sentido evidente para os sujeitos. Aproxima-se da ideia de “uma experiência que pode ser transferida, por identificação-generalização, a qualquer sujeito” (PÊCHEUX, 2009, p. 166). Grosso modo, trata-se de uma universalidade aplicada a uma singularidade. É o sujeito tal como é definido historicamente no imaginário da sociedade (ORLANDI, 2007); o “Ego-imaginário” de que nos fala Pêcheux, “lá onde se constitui para o sujeito a relação imaginária com a realidade” (PÊCHEUX, 2009, p. 149). Ela organiza os saberes pertinentes à FD (INDURSKY, 2011). De modo geral, a forma-sujeito é responsável pela inscrição do sujeito nesta ou naquela FD, já que ela se configura como resultado do processo de identificação-interpelação que produz o sujeito no lugar deixado vazio, criando a ilusão de unidade desse sujeito.

Tal como não se pode falar de FD sem falar de forma-sujeito, não se pode falar de forma-sujeito sem falar de *posição-sujeito*. A posição-sujeito tem a ver com a tomada de posição do sujeito no discurso. Segundo Pêcheux (2009), a tomada de posição implica iniciativas do sujeito-enunciador por meio das quais ele se torna “responsável” pelo que faz. É importante esclarecer que o fato de ser “responsável” não implica que o sujeito-enunciador seja a fonte do dito; antes, se trata do “efeito, na forma-sujeito, da determinação do interdiscurso como discurso-transverso” (PÊCHEUX, 2009, p.160).

Pêcheux (2009) ainda formula que esse “posicionar-se” do sujeito é designado, no domínio da linguagem, pelas noções de *asserção* e *enunciação*, o que nos leva à ideia de que o conceito de posição-sujeito está relacionado ao modo como está marcado ideologicamente o sujeito no discurso, isto é, como é que, discursiva e ideologicamente, o sujeito se posiciona. Dessa maneira, o sujeito não é pensado como uma forma de subjetividade, mas como um “lugar”, que todo indivíduo pode ocupar para ser sujeito do que diz. Uma “posição entre outras”, conforme registra Orlandi (2001, p. 49), e que é marcada sócio-historicamente. A posição-sujeito, portanto, está intrinsecamente associada à *forma-sujeito* e à ideologia, já que ela – a posição-sujeito – é constituída a partir da forma-sujeito do discurso e da interpelação ideológica.

Todas essas noções estão relacionadas ao interdiscurso, o “todo complexo com dominante” das formações discursivas. Esse “todo complexo com dominante” também é submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação das formações ideológicas (PÊCHEUX, 2009, p. 149). Nas palavras de Malidier, “o interdiscurso designa o espaço discursivo e ideológico no qual se desdobram as formações discursivas em função de relações de dominação, subordinação, contradição” (2003, p. 51). Ele, como já vimos por meio de seus elementos – pré-construído e articulação –, impõe-dissimula o assujeitamento do sujeito sob a

aparência de autonomia. É nele e por causa dele que nos deparamos com a opacidade da linguagem, a dissimulação da transparência dos sentidos. É a noção de interdiscurso que assegura que sempre já há discurso, o dizível sempre já está aí, um dizível histórica e linguisticamente definido que não pode escapar à ideologia.

1.2.2. Ideologia

Vimos acima que a relação ideologia e discurso estabelecida por Pêcheux tornar-se-á definitiva para a teoria do discurso. Pêcheux (2009) preocupa-se em evidenciar que a ideologia não é feita de ideias, mas de práticas; ela não deve, portanto, ser entendida como mentalidade de uma época, costumes de pensamento, concepções do mundo. Ela tem a regularidade de uma prática e é no discurso que se materializa. Nas palavras de Orlandi, “a ideologia se produz justamente no ponto de encontro da materialidade da língua com a materialidade da história” (2007, p. 20). O discurso é o lugar desse encontro. Acerca disso, Courtine (2009) afirma que o discurso materializa o contato entre o ideológico e o linguístico, pois, no interior da ideologia, ele manifesta a existência da materialidade linguística, e, no interior da língua, ele representa os efeitos das contradições ideológicas.

De modo a explicar o funcionamento da ideologia, Pêcheux elabora:

[...] é a ideologia que, através do “hábito” e do “uso”, está designando, ao mesmo tempo, *o que é e o que deve ser*, e isso, às vezes, por meio de “desvios” linguisticamente marcados entre a constatação e a norma e que funcionam como um dispositivo de “retomada do jogo”. É a ideologia que fornece as evidências pelas quais “todo mundo sabe” o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve etc., evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado “queiram dizer o que realmente dizem” e que mascaram, assim, sob a “transparência da linguagem”, aquilo que chamamos o caráter material do sentido (2009, p. 146).

Nada escapa à ideologia. Pêcheux retoma Althusser para afirmar que a ideologia não possui um exterior para si mesma; ela é exterioridade. Se pensarmos nas premissas básicas da AD, de que não há discurso se não houver sujeito, de que não há sujeito se este não for interpelado pela ideologia, temos, então, que a ideologia é o inescapável universo em que orbitam as formações discursivas. Para além do universo, só universo. De modo análogo, para além da ideologia, só ideologia. Assim, nada escapa à interpelação ideológica, nem o que se imagina ser o real. Pêcheux usa o exemplo da ciência para explicar:

(...) uma ciência não poderia, pois, ser um ponto de vista sobre o real, uma visão ou uma construção que representasse o real (um “modelo” real): uma ciência é o real sob a modalidade de sua necessidade-pensada, de modo que o real de que tratam as ciências *não é senão* o real que produz o concreto-figurado que se impõe ao sujeito na necessidade “cega” da ideologia. (2009, p. 168)

De um modo geral, é essa relação língua e ideologia, constitutiva do discurso, que produz o efeito de sentido entre locutores. Convém compreender, à luz do que elabora Orlandi (2007), que as formações discursivas, para Pêcheux, uma vez que representam as ideologias no discurso, estão relacionadas aos diferentes enunciados que se reúnem em pontos do dizer, em regiões historicamente determinadas de relações de força e de sentidos. A autora explica:

As formações discursivas são diferentes regiões que recortam o interdiscurso (o dizível, a memória do dizer) e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes. O dizível (o interdiscurso) se parte em diferentes regiões (as diferentes formações discursivas) desigualmente acessíveis aos locutores. (ORLANDI, 2007, pp. 20-21)

Em seu texto *Remontemos de Foucault a Spinoza*, de 1977⁹, Pêcheux esclarece que a ideologia se constitui pela contradição de dois mundos em um só (cf. operacionalização desse conceito no tópico 3.2, deste trabalho). Em seu percurso teórico de (re)formulação, o autor aborda a contradição como condição de existência da ideologia. Dessa forma, a ideologia “não existe a não ser sob a modalidade da divisão” e “não se realiza senão dentro da contradição que organiza nela a unidade e a luta dos contrários” (PÊCHEUX, 2011, p.187). À luz do materialismo histórico, ao falar de ideologia, Pêcheux se vale do que elaborou Marx: “o novo nasce do velho”, bem como do que reformulou Lênin: “o um se divide em dois” (PÊCHEUX, 2011, p. 190).

Se a ideologia é dividida, a FD, a forma-sujeito, o próprio sujeito também o são. O que Pêcheux mostra, nesse seu momento teórico, é que a FD não pode ser pensada como um bloco homogêneo, haja vista ser ela dividida, lugar onde se produz resistência. Essa reflexão é ainda mais acentuada em seu texto *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação*, de 1978, quando, num processo de autocrítica, o autor se retifica e, assim, se reformula, afirmando que o processo discursivo não “funcionava” tão bem quanto ele defendera em *Semântica e Discurso*. Havia resistências, falhas, desvios, rupturas na interpelação ideológica (cf. MALDIDIER, 2003).

⁹ A versão a que tivemos acesso está em Baronas (2011).

Só há causa daquilo que falha [...] É nesse ponto preciso que ao platonismo falta radicalmente o inconsciente, isto é, a causa que determina o sujeito exatamente onde o efeito de interpelação o captura: o que falta é essa causa, na medida em que ela se “manifesta” incessantemente e sob mil formas (o lapso, o ato falho etc.) no próprio sujeito, pois os traços inconscientes do significante não são jamais “apagados” ou “esquecidos”, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação *sentido/non-sens* do sujeito dividido (PÊCHEUX, 2009, p. 277)¹⁰.

Assim, a reflexão de Pêcheux o leva a concluir que “apreender até seu limite máximo a interpelação ideológica como ritual supõe reconhecer que não há ritual sem falhas; enfraquecimento e brechas” (2009, p. 277). Sobre esse momento teórico, Maldidier comenta:

A tese da interpelação ideológica permanece o fundo teórico, mas ela está, de algum modo, invertida. Não é mais no sucesso da interpelação, mas nos traços de seu obstáculo, que se toca o sujeito. Toda uma série, propriamente analítica, se estabelece na temática de Michel Pêcheux, a série sonho-lapso-ato falho-witz (MALDIDIER, 2003, p. 70)

A essa altura o conceito de FD já tentava se livrar da alcunha taxionômica que parecia persegui-la, contra a qual Pêcheux tentava se prevenir (MALDIDIER, 2003). Em seu último texto, *O discurso: estrutura ou acontecimento?*, Pêcheux comenta o problema da FD:

A noção de “FD” [...] derivou muitas vezes para a ideia de uma máquina discursiva de assujeitamento dotada de uma estrutura semiótica interna e por isso mesmo voltada à repetição: no limite, esta concepção estrutural da discursividade desembocaria em um apagamento do acontecimento, através de sua absorção em uma sobre-interpretação antecipadora (PÊCHEUX, 2009, p. 56)

Tal reflexão, na verdade, abre caminho para discussões e questionamentos a respeito da FD que perduram até os dias de hoje. Continuando seu árduo percurso teórico, em pouco tempo, ganha lugar de destaque o “discurso-outro”. A aproximação de Pêcheux com Jacqueline Authier, na década de 1980, será crucial para o seu (re)fazer teórico. O procedimento da autora visava colocar em evidência as rupturas enunciativas no “fio do discurso”, ou seja, o surgimento de um discurso outro no próprio discurso (cf. MALDIDIER, 2003). Pêcheux, que começara a romper com a homogeneidade da ideologia, e, por conseguinte, da FD, inserindo a categoria da contradição e a ideia de falhas na interpelação ideológica, agora abre espaço definitivamente para a heterogeneidade. Desse modo, estabelece-se uma estreita relação entre a heterogeneidade de Authier, especificamente a

¹⁰ O texto *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação* foi incorporado, como anexo, à edição brasileira de *Les vérités de La Palice*, traduzido como *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*.

constitutiva, e o interdiscurso de Pêcheux. Aliás, a própria ideia de “discurso-outro” reencontra não só a noção de interdiscurso, mas também a de pré-construído (MALDIDIER, 2003).

Aparentemente, o termo FD perdera algum espaço nas produções de Pêcheux na década de 1980. Contudo, talvez seja precipitado falar em completo abandono da noção de FD. Havia algo da essência dessa noção permeando as reflexões de Pêcheux. Afinal, o ir e vir de seu (re)fazer teórico, em boa medida, consistia em, à semelhança de um tecelão, buscar no ponto anterior o fio para tecer o próximo ponto e, assim, ainda que motivado pela tensão de embates teóricos, laboriosamente avançar. Pêcheux não falava mais em interpelação ideológica pela FD, mas falava em “filiações sócio-históricas de identificação”:

todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço: não há identificação plenamente bem sucedida, isto é, ligação sócio-histórica que não seja afetada, de uma maneira ou de outra, por uma “infelicidade” no sentido performativo do termo – isto é, no caso, por um “erro de pessoa”, isto é, sobre o *outro*, objeto da identificação. (PÊCHEUX, 2009, p. 56-7)

Nota-se que estão aí a ideologia, a história, a interpelação ideológica, o inconsciente, o assujeitamento (ainda que não pleno), o outro... elementos que perfizeram toda a teoria discursiva de Pêcheux, ou boa parte dela, de modo que estão todos relacionados às filiações sócio-históricas de identificação. Pode-se dizer que tais filiações sócio-históricas de identificação, de alguma maneira, desembocam na FD.

1.3. Vozes dissonantes

Há, pelo menos, duas possibilidades de leitura para o conceito de FD de Pêcheux¹¹: uma que privilegia *gênero* e outra que privilegia *posição*. Maingueneau (2006) explica que, na primeira interpretação, enfatiza-se o fato de que discurso é essencial e invariavelmente articulado por meio de um gênero. Na segunda interpretação, é a posição na luta de classes

¹¹ As formações discursivas "determinam o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma conjuntura dada". (HAROCHE, PÊCHEUX, HENRY, 2011, p. 27)

que é determinante. Por conseguinte, neste segundo caso, a questão dos gêneros é acessória, pois o que ocorre, ali entre parênteses, é simplesmente uma exemplificação do lugar onde se manifesta o conteúdo do discurso.

Estudiosos como Baronas (2011) e Maingueneau (2006) concordam que, ao sublinhar “aquilo que pode e deve ser dito”, Pêcheux enfatiza a interpretação pelo viés da *posição*, isto é, uma posição no espaço da luta de classes, uma luta ideológica explícita, já que, para ele, “todo processo discursivo se inscreve numa relação ideológica de classes” (PÊCHEUX, 2009, p.82).

Não obstante a iniciativa de Pêcheux de “reequacionar” a noção foucaultiana de FD, sua conceituação também foi alvo de reformulações pelos estudiosos do discurso. Maingueneau (2006) pondera que a noção pêcheutiana de FD abriu precedentes para que os estudiosos e analistas do discurso não chegassem a um consenso quanto a esse conceito, ora interpretado como posição, ora como gênero. O resultado disso, na perspectiva de Maingueneau, é o uso descuidado do termo pelos analistas do discurso, sem elaboração precisa, como se fosse algo evidente, o que teria afetado consideravelmente seu valor.

Branca-Rosoff (2011) identifica, igualmente, problemas na delimitação das FDs, e propõe reinterpretar esse conceito, considerando tanto o posicionamento subjetivo-ideológico quanto o gênero, e esse nos moldes bakhtinianos. Para Baronas (2011), a proposta de Branca-Rosoff permite que a “constituição-bordeamento” exterior da FD seja reescrita tanto em termos de uma determinação ideológica como em termos de estrutura composicional, conteúdo temático e estilo verbal. Nas palavras da autora, “o que pode e deve ser dito” resulta tanto do gênero quanto do posicionamento dos sujeitos (BRANCA-ROSOFF, 2011).

Baronas (2011) compreende a noção pecheutiana de FD como um jogo de princípios reguladores que formam a base de discursos efetivos, mas que permanecem separados deles. Apoiando a proposta reinterpretativa de Branca-Rosoff (2011), o autor argumenta que essa articulação mostra que uma FD possui uma autonomia dependente tanto das instituições onde é produzida quanto do gênero. Com isso, deixa-se de ver o gênero como acessório, de um lado, e o posicionamento como determinante, de outro. Ambos se configurariam como “elementos essenciais no fornecimento das condições que possibilitam a irrupção das discursividades” (BARONAS, 2005, p. 737).

Numa perspectiva diferente, Maingueneau (2006) também redimensiona o conceito de FD, procurando circunscrever mais precisamente o campo de utilização e a margem de variação das FDs, nos estudos de análise do discurso. Em busca de limites, demarcações claras das fronteiras das diferentes FDs, o autor postula que, além de serem delimitadas por

fronteiras estabelecidas pelo pesquisador, as FDs deveriam ser também historicamente especificadas. Nessa mesma direção, Courtine (2009) propõe pensar a FD como “uma fronteira que se desloca”, sobre as quais a memória discursiva exerce força motriz.

Para Indursky (2011), é impossível trabalhar com uma FD homogênea nos dias de hoje. Não se pode cristalizá-la, nem convertê-la num colete rígido. Tal como já formulara Pêcheux, a autora reafirma que a FD deve ser tomada como uma unidade dividida em si mesma, um lugar de tensão; o que afasta para longe a ideia de “maquinaria discursiva fechada”. Afinal não há ritual sem falhas, e essas falhas permitem que novos saberes possam inscrever-se.

1.4. FD segundo Foucault

Se, de acordo com Pêcheux, as FDs existem historicamente no interior das relações de classes sociais (p. 160), Foucault relaciona o conceito com formações sociais, sem considerar a divisão de classes¹². De acordo com o filósofo, a FD opera sobre sistemas de regularidade e dispersão. As relações entre os enunciados são, para ele, regidas por regras anônimas de existência. O conjunto de enunciados governados pelas mesmas regras, pelas mesmas práticas discursivas é que é chamado de FD (cf. VOSS & NAVARRO, 2011). Foucault elabora:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, uma correlação, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva. (1997, p.43)

Essa elaboração, embora seja a mais corriqueira para definir o conceito foucaultiano de FD, é demasiadamente simplória se nos ativermos apenas a ela. Não seria adequado presumir que todas as categorias analíticas de Foucault para a descrição de FD estejam contempladas nesta breve elaboração; seria de igual modo inadequado sintetizar a extensão do conceito de FD em um breve excerto, já que, em uma visão panorâmica, a *Arqueologia do saber* é propriamente um método de descrição de formações discursivas (cf. VOSS &

¹²Foucault, segundo Pêcheux, “retrocede sobre o que ele mesmo avança [...] por não reconhecer a existência da luta (ideológica) de classes” (PÊCHEUX, 2009, p. 230). Ao tomar a expressão FD emprestada de Foucault, Pêcheux dispõe-se a “reequacionar aquilo que, em Foucault, governa o seu uso, para retificá-lo” (2011, p.188), devido à ausência da categoria de contradição.

NAVARRO, 2011). Para apreender, ainda que de maneira rasa, a noção de FD em Foucault, cumpre compreendermos, ainda que rapidamente, seu método arqueológico.

Sem a pretensão de fornecer um método científico para as ciências humanas, menos ainda de fazer uma análise de discursos como aquela concebida pelo viés disciplinar da AD, Foucault trabalha em torno dos saberes e das práticas discursivas, focalizando aí “as práticas discursivas que formam o saber de uma época (...) os enunciados efetivamente ditos e o funcionamento dos discursos.” (ARAÚJO, 2008, p. 57).

Não importa se o conteúdo desses enunciados efetivamente ditos é verdadeiro ou falso; não importa se houve intencionalidade e, em caso afirmativo, qual teria sido a intenção do autor; não importa qualquer informação a respeito do autor, quem é ele e o que faz. A questão é: como apareceu um determinado enunciado, em vez de outro? Sob quais condições de favorecimento, determinação, imposição emergiu tal enunciado, tendo em vista o que a época dada constitui como saber?

Cumpre esclarecer que “ao tratar dos ‘discursos’, ele [Foucault] está falando propriamente dos enunciados que desempenham algum tipo de regimento na sociedade e são postos em circulação pela vontade de verdade.” (VOSS & NAVARRO, 2011, p. 56). Foucault atribui ao enunciado a singularidade de um acontecimento. Em suas palavras: “um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente” (FOUCAULT, 2007, p. 31).

Além de ser um acontecimento, em toda sua singularidade, o enunciado, para Foucault, é a unidade elementar do discurso, o seu átomo. Como um elemento de discurso, o enunciado possui um “campo enunciativo” ou “domínio associado”, o que o torna diferente de uma sequência de linguagem. Desse modo, “uma sequência de elementos linguísticos só é enunciado se estiver imersa em um campo enunciativo em que apareça como elemento singular” (FOUCAULT, 2007, p. 111).

O discurso, na *Arqueologia do saber*, é entendido como

um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 2007, p. 43)

Ou seja, o discurso é tomado “como um conjunto de enunciados na medida em que eles provêm da mesma FD” (idem). Em busca de metáforas para explicar o pensamento de Foucault, Veyne dirá que “os discursos são as lentes através das quais os homens perceberam

todas as coisas, pensaram e agiram” (2011, p.50). O método arqueológico proposto por Foucault, na visão de Veyne (2011), consiste em compreender da forma mais exata o que se quis dizer em um dado momento histórico, levando em consideração como cada um pensa em seu tempo, e que um texto não pode ser nunca sua própria interpretação.

Para desempenhar tal tarefa, Foucault sugere que se parta das singularidades. Segundo Veyne (2011), trata-se de um trabalho de detectar as rupturas, as interrupções, os deslocamentos sob as continuidades enganosas. O foco não são as sucessões lineares, mas os deslocamentos no descontínuo; não é o rosto de uma época, mas recortes dela; não é o fundamento que se perpetua, mas as transformações como fundação e renovação dos fundamentos; não é o apagamento da irrupção dos acontecimentos, mas a busca por perturbações da continuidade.

Nesse sentido, o discurso se configura como um sistema individualizado formado por regras que se apresentam sempre num sistema de relações, e estas, na medida em que formam uma regularidade em meio à aparente dispersão, são remissivas a um sistema de regras específicas que regem a formação dos discursos. Essas regras são verificadas em quatro direções possíveis: 1) formação dos objetos; 2) formação das modalidades enunciativas; 3) formação dos conceitos; 4) descrição da formação das estratégias (cf. FOUCAULT, 2007). Tais regras ou direções analíticas de delimitação da FD operam sempre numa relação de interdependência no próprio discurso (FOUCAULT, 2007, p. 81).

Destarte, o cerne da proposta arqueológica é descobrir a singularidade do acontecimento; buscar as diferenças entre acontecimentos; compreender o enunciado/acontecimento na “estreiteza e singularidade de sua situação”. Voss e Navarro (2011, p. 56) resumizam a proposta arqueológica de Foucault, afirmando que ela "consiste justamente em escavar as camadas de enunciados que se desempenham em uma rede em meio a um arquivo e tentar depreender daí um funcionamento regular que dê visibilidade à existência de uma FD" (2011, p. 56).

1.5. FD segundo Courtine

Courtine – interlocutor constante de Pêcheux, a quem teve por mestre – tem um papel preponderante na história da AD, por seus deslocamentos nos campos político e teórico. O caminho por ele tomado é, na avaliação de Gregolin (2006), política e teoricamente

“desconfortável”, na medida em que leva os trabalhos da AD a uma profunda autocrítica dos posicionamentos althusserianos em relação ao Partido Comunista e ao próprio marxismo, e isso a partir da heterogeneidade, da dispersão, do acontecimento discursivo e do abandono dos, até então, “porta-vozes legítimos” (impressos, oficiais etc.), dando lugar às circulações cotidianas.

Em sua leitura de Foucault, Courtine (2006) enfatiza que, para o autor, toda formulação possui em seu “domínio associado” outras formulações que ela repete, refuta, adapta e assim por diante, em relação às quais são produzidos efeitos de memória, afinal “não há enunciado que, de uma forma ou de outra, não reatualize outros enunciados” (FOUCAULT, 2007, p. 111). Esse “domínio associado” abrange as formulações nas quais o enunciado se inscreve e forma um elemento numa sequência discursiva, “o fio horizontal de um discurso”, chamado por Courtine de *intradiscurso* (COURTINE, 2006, p. 70), que, por sua vez, entra numa rede interdiscursiva vertical de formulações, noção que se aproxima do *interdiscurso* de Pêcheux.

Pode-se identificar nesse ponto um aspecto comum a atravessar tanto a concepção foucaultiana quanto a pecheutiana (especialmente em seu último momento teórico) e as demais (re)formulações do conceito de FD levadas a cabo pelos autores há pouco mencionados: trata-se da *heterogeneidade*. Parece não haver dissenso em relação a isso. Todo discurso é fundamentalmente heterogêneo e está exposto ao equívoco porque se relaciona sempre com um discurso-outro (PÊCHEUX, 2008). E, como recorda Gregolin (2009), a possibilidade de interpretar existe exatamente por causa dessa alteridade nas sociedades e na história, que possibilita a ligação, a identificação, a transferência. “[...] é porque há essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes.” (PÊCHEUX, 2008, p.54).

Todo esse trajeto teórico, somado às características de nosso *corpus*, nos faz acatar, para fins de operacionalização nesta pesquisa, a contradição como constitutiva de toda FD (conforme postulado por Pêcheux); também nos faz acatar a dispersão, no sentido de articulação dialética entre singularidade e repetição, e aqui nos lembramos de Foucault. Courtine equaliza as diferenças entre Pêcheux e Foucault em relação à noção de FD. Seu trabalho, segundo palavras do próprio Pêcheux, servirá para mostrar que “já era hora de começar a quebrar os espelhos” (2009, p.26).

O conceito de FD como “uma fronteira que se desloca” (COURTINE, 2009, p. 100) é forjado sobre o pano de fundo da heterogeneidade. Para o autor, os elementos teóricos da definição de FD de Pêcheux “difícilmente mudaram a prática da constituição do *corpus* na

análise do discurso, assegurando as homogeneizações” (COURTINE, 2006, p. 69), de modo que a heterogeneidade e a complexidade contraditória do interdiscurso ficavam ausentes da forma do *corpus*. Todavia, Courtine entende que elementos como a heterogeneidade e a complexidade contraditória do interdiscurso estavam na definição de Pêcheux e também podiam ser encontrados a partir da concepção de discurso de Foucault, já que, para o autor, “é na *Arqueologia do saber* onde realmente uma concepção de discurso pode ser encontrada” (COURTINE, 2006, p. 69), qual seja: “conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação” (FOUCAULT, 2007, p. 122).

Ao considerar a concepção de FD de Pêcheux, Courtine entende que seu mérito está em

ter provado que todo discurso concreto é dominado por um conjunto complexo de discurso, chamado *interdiscurso*, que serve como “material discursivo original”. Todo discurso concreto produzido por um sujeito no interior de uma FD está, portanto, dependente do interdiscurso que lhe é fornecido pelos elementos *pré-construídos*. (COURTINE, 2006, pp. 68-69)

Por outro lado, atrelada à noção de discurso de Foucault está também a noção de enunciado, um dos pilares, de três, sobre os quais opera Courtine. Os outros dois são o *corpus* e o sujeito. Do ponto de vista da constituição de um *corpus*, a inscrição de um enunciado em um conjunto de formulações dá-se com base em uma pluralidade de pontos, como um nó numa rede – a rede interdiscursiva –, de modo a formar uma sequência discursiva de referência, coexistindo em uma rede interdiscursiva de formulações outras que se conectam entre si, de maneira que cada uma delas seja uma espécie de reformulação de qualquer uma outra formulação pertencente à rede.

Mas, não são somente relações de semelhança que perfazem essa rede de formulações. Courtine (2006) afirma que as formulações têm sua condição de existência também nas relações de antagonismo, o que evidencia o fato de que “uma FD é sempre assombrada pelo seu antagonista” (GREGOLIN, 2006, p. 174). Tais antagonismos (ideológicos), explica Courtine (2006) à luz do discurso político, são representados não por apresentar suas diferenças, mas, antes, por mostrar como tais contradições, ao mesmo tempo, unem e dividem os discursos, dando ocasião ao que ele denomina *enunciados divididos*.

Esses *enunciados divididos* é que governam o funcionamento polêmico do discurso, no caso, do discurso político, objeto sobre o qual se debruça o autor e sobre o qual se debruçou a AD desde seus primórdios. Segundo Courtine, os enunciados divididos

materializam “formas de afrontamento e diferenças de opinião quando se pode estar certo, mas contra alguém” (2009, p. 76).

Temos, portanto, que, na rede interdiscursiva de formulações, na qual especialmente ocupa lugar a sequência discursiva “ponto de referência”, o enunciado dividido governa simultaneamente as relações de semelhança e antítese, repetição e variação, unidade e diversidade. Desse modo, essas relações podem ser vistas, na verdade, como fruto do funcionamento do par enunciado/modo de enunciação.

Courtine (2006) recorre a Foucault e sua *Arqueologia do saber* para “situar” essas noções, as quais são trabalhadas à guisa de oposição. Se, por um lado, o enunciado pode ser repetível, invariável, por outro, a “enunciação é um acontecimento que não se repete: tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir” (FOUCAULT, 2007, p. 114). Disso depreende-se, então, que um mesmo enunciado pode ser dito de vários modos distintos de enunciação, e cada modo de enunciação desse mesmo enunciado nunca será o mesmo.

Assim, “o que se destaca é uma forma indefinidamente repetível e que pode dar lugar a modos de enunciações os mais dispersos” (FOUCAULT, 2007, pp. 114-115). É, portanto, a oposição enunciado/modo de enunciação que possibilita a um só tempo repetição e variação, coerência e dispersão, homogeneidade e heterogeneidade no discurso, especialmente o político.

Em sua análise, Courtine (2006, p. 66) identifica o que ele chama de “*corpus* de doutrina”, cujo conjunto de enunciados se apoia em uma “tradição discursiva”. Ou seja, o *corpus* de doutrina do qual fala Courtine se constitui de enunciados nos quais se verificam “rituais de enunciação” (COURTINE, 2006, p. 75), visto que uma ordem do discurso se impõe ao sujeito enunciador, formando, assim a “tradição discursiva” sobre a qual se apoiam os enunciados.

Esse *corpus* de doutrina consiste, basicamente, no reagrupamento de já-ditos, que possibilita a retomada dos enunciados, de modo que as relações de contradição se dão de um conjunto de enunciados para com outro(s). Daí decorre uma das premissas estabelecidas por Courtine: a de que os discursos “enfrentam-se uns aos outros, entrando em contradições ideológicas que ao mesmo tempo os unem e dividem” (2006, p.68). Embora estivesse no campo do discurso político, entendemos ser essa afirmação aplicável a todos os discursos que manifestam relações de contradição e antagonismo, caso do *corpus* sobre o qual nos debruçamos.

De acordo com o autor, o sujeito é o lugar onde os saberes se articulam, mesclando-se, afrontando-se, diferenciando-se, combinando-se entre si. Trata-se de um sujeito “assujeitado a

um todo de muitas condições de produção e recepção de seu enunciado” (COURTINE, 2006, p. 64), que se constitui o ponto de condensação entre a linguagem e a ideologia. Na mesma direção de Pêcheux, Courtine salienta que o sujeito do discurso não faz escolhas livremente, mas está sob uma liberdade controlada, pois, como já foi dito, uma ordem do discurso se impõe a ele. Nas palavras do autor, há “um conjunto de posições sujeito, isto é, um conjunto de modos de enunciação que o sujeito falante deve ocupar ao tornar-se o sujeito do discurso” (2006, p. 75).

Tendo isso em vista, do campo do discurso religioso, evocamos a proposta de Courtine (2009) de fazer trabalhar no interior da AD a perspectiva foucaultiana, o que, segundo ressalva o autor, não significa aplicar Foucault, e sua *Arqueologia do saber*, à AD, mas sim, como acabamos de dizer com Courtine, fazer trabalhar sua perspectiva (ou parte dela) na análise do discurso.

Ao fechar este capítulo, elencamos, sinteticamente, alguns dos pontos-chave que subsidiarão nossa análise. Em relação aos conceitos gerais da AD:

1) FD é um conceito compreendido à luz do último momento teórico de Pêcheux, quando ele abandona a ideia de bloco homogêneo e abre caminho para a heterogeneidade. Tal conceito é também compreendido à luz de Courtine, que, com as lentes da *Arqueologia do saber*, de Foucault, demonstra que as FDs são sempre “frequentadas por seus outros” (PIOVEZANI, 2009, p. 8) e confrontadas por seus antagonistas.

2) A memória discursiva é constitutiva do interdiscurso, e os elementos a ele relacionados, a articulação (evocação intradiscursiva) e o pré-construído (o já-lá do discurso), são os responsáveis pela retomada dos discursos e por garantir que os enunciados façam sentido.

3) O intradiscurso (o fio do discurso) diz respeito ao efeito do interdiscurso sobre si mesmo.

4) A ideologia é aquela que interpela os indivíduos em sujeito do discurso.

5) A forma-sujeito ou o sujeito universal ou o sujeito do saber é responsável pela inscrição do sujeito na FD.

6) A posição sujeito tem a ver com a tomada de posição do sujeito no discurso.

Em relação às três noções basilares sobre as quais Courtine opera sua análise:

1) O *corpus* é entendido como “um conjunto de sequências discursivas estruturadas, de acordo com o plano definido em referência a um certo estado de condições de produção de discurso” (2006, p. 66).

2) O enunciado, à luz de Foucault, é concebido como a unidade elementar do discurso, e está ligado à noção de repetição, em oposição ao modo de enunciação.

3) O sujeito, assujeitado discursiva-ideologicamente, é submetido a uma ordem do discurso, como o ponto de condensação entre a linguagem e a ideologia.

Sobre as relações de contradição entre os discursos:

1) Os discursos são parte de um *corpus* de doutrina, cujo conjunto de enunciados se apoia em uma tradição discursiva.

2) O *corpus* de doutrina consiste no reagrupamento de já-ditos, que possibilita a retomada dos enunciados.

3) Os discursos enfrentam-se uns aos outros, entrando em contradições ideológicas que ao mesmo tempo os unem e dividem.

4) As relações de contradição se dão de um conjunto de enunciados para com outro(s).

Isso posto, traçaremos, no próximo capítulo, as delimitações histórico-políticas de nosso objeto de análise.

CAPÍTULO 2

CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DOS EVANGELHOS: DELIMITAÇÕES HISTÓRICO-POLÍTICAS

2.1. A Bíblia: considerações gerais

Propor uma análise discursiva de trechos da Bíblia pode engendrar alguma polêmica, já que se trata de um livro, *a priori*, religioso, concebido como tal pelas religiões que lhe deram existência, o judaísmo e o cristianismo. Para o judaísmo¹³, ela é a Lei de Deus, a revelação de Deus aos judeus, a própria história da nação e fé judaicas. Para o cristianismo, é a palavra de Deus e a história da origem do cristianismo.

Para outros, no entanto, a Bíblia não é necessariamente um livro religioso, ou não funciona exatamente como tal, mas sim uma obra de literatura, com vasto emprego de linguagem figurada, um livro em que se encontram princípios éticos e morais, um livro que apresenta fatos históricos de determinadas civilizações... Nesta proposta, não obstante a Bíblia trate de fé e religião, tais questões não encontram causa em si mesmas para ensejar polêmica.

É essa última perspectiva que aqui adotaremos. Não trataremos, portanto, de fé ou de religião, mas de discurso, um discurso bíblico, perpassado, de alguma forma, por questões de fé e de religião. Não pretendemos discutir, tampouco, a autenticidade e a (in)falibilidade dos textos bíblicos ou sua canonicidade, nem discorrer historicamente acerca de sua formação e transmissão ao longo dos séculos. Interessam-nos apenas os aspectos discursivos dos textos bíblicos, de onde extraímos dois *corpora* de doutrina conflitantes, cujos conjuntos de enunciados se apoiam em duas diferentes tradições discursivas: a judaica e a cristã.

Para que fiquem bem definidos os meandros da pesquisa, salientamos, inicialmente, alguns aspectos das condições de produção de nosso objeto de estudo, o discurso religioso veiculado pela Bíblia.

Consta que a Bíblia, em sua totalidade, isto é, Antigo e Novo Testamento, foi escrita por numerosos autores, e sua produção estendeu-se por vários séculos. Existe, hoje, um ampliado número de traduções e versões do que em algum momento da história denominou-se *Bíblia*. Há diferença, também, entre as Bíblias católica e protestante: aquela apresenta um número maior de livros em relação a esta, 73 contra 66. Os livros adicionais da Bíblia

¹³ O judaísmo considera apenas o AT.

católica, todos pertencentes ao AT, são: Tobias, Judite, Sabedoria, Baruc, Eclesiástico, I Macabeus e II Macabeus. Os livros que compõem o NT são exatamente os mesmos para ambas as Bíblias, 27 no total.

Nesta pesquisa, optamos por utilizar a *Bíblia de Jerusalém*, uma edição oriunda dos trabalhos da *École Biblique de Jérusalem*, na França, cuja tradução para a língua portuguesa foi feita a partir dos originais hebraicos, aramaicos e gregos. Trata-se de uma versão produzida por uma equipe de exegetas católicos e protestantes e por um grupo de revisores literários. Para o AT, seguiu-se o texto massorético, isto é, o texto hebraico estabelecido nos séculos VIII-IX d.C. pelos judeus, que fixaram sua grafia e vocalização. Para o NT, seguiu-se o texto estabelecido na época moderna por trabalho crítico sobre os principais testemunhos manuscritos da tradição, com o auxílio de versões antigas, como a siríaca e a latina.¹⁴ Apesar de todas as particularidades que uma tradução oferece, em vista desses fatores, a *Bíblia de Jerusalém* pareceu-nos uma opção razoável.

Além das questões relativas às línguas originais, aspectos como tempo, espaço, cultura e contexto histórico nos distanciam, em certa medida, dos textos bíblicos, especialmente dos evangelhos, com cujos fragmentos trabalharemos. Veremos mais adiante, de forma breve, alguns desses aspectos.

O AT, também chamado de Bíblia Hebraica, compreende três partes: Lei, Profetas e Escritos (para os judeus, Torá, Neviim e Ketuvim, respectivamente, cf. MILLER & HUBER, 2006). A *Lei* (o Pentateuco), que tem autoria atribuída a Moisés, corresponde aos cinco primeiros livros da Bíblia e apresenta os ensinamentos de Moisés e a história da formação dos hebreus. *Profetas* contemplam os oráculos de Deus ao povo, enquanto os *Escritos* desdobram-se em três categorias: “escritos grandes”, livros festivos e livros históricos (MILLER & HUBER, 2006).

A língua original da maior parte do AT é o hebraico, mas o aramaico aparece em livros como Esdras, Neemias e Daniel (SCHULTZ, 2009). Estima-se que o AT tenha sido escrito durante um período aproximado de mil anos. Schultz (2009) sugere que sua produção tenha se dado entre 1400 e 400 a.C. Segundo Miller & Huber (2006), no início, as histórias da criação e do povo hebreu eram reproduzidas oralmente. Com o desenvolvimento do alfabeto hebraico, essas e outras histórias começaram a ser escritas, e outras leis, profecias e poesias foram adicionadas. Esses escritos, alguns dos quais têm autoria desconhecida, foram revisados, reescritos, reunidos, através dos séculos, e, lentamente, tomaram a forma atual.

¹⁴ Cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista em ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.

O NT compreende Evangelhos, História, Cartas de Paulo, Cartas gerais e Profecia, escritos durante um período de pouco mais de meio século, provavelmente de 45 d.C. a 100 d.C. (TENNEY, 2008), originalmente em grego vulgar ou *koinê*, e, posteriormente, adequados ao cânone¹⁵.

Segundo os estudiosos, para ser legitimado pela igreja primitiva, um texto bíblico da Era Cristã deveria obedecer a três principais critérios: a) ter sido escrito por um apóstolo de Jesus ou por alguém que lhe fosse próximo; b) concordar com os ensinamentos tradicionais cristãos; c) ser amplamente usado pelas igrejas e reconhecido por elas como um livro de autoridade.

Inicialmente, no primeiro século, quando as igrejas se reuniam, liam-se as Escrituras judaicas – que viriam a se tornar a Bíblia Hebraica ou o AT –, especialmente as profecias que apontavam para o Messias, que, para eles, era Jesus Cristo. A essa leitura das Escrituras, adicionou-se, posteriormente, a prática da leitura de textos cristãos selecionados, sobretudo histórias e cartas escritas por apóstolos e por discípulos dos apóstolos de Cristo. Os escritos mais respeitados, mais alinhados com os ensinamentos tradicionais cristãos e mais úteis para a igreja eram os mais lidos e respeitados pelos cristãos de então (MILLER & HUBER, 2006).

Os evangelhos e as cartas, escritos para uma dada comunidade e por ela usados, foram se espalhando e passaram a circular em outras comunidades cristãs. Começaram, então, a ser reunidos num só volume e circular sob a forma de códices ou livros (MILLER & HUBER, 2006). Tenney (2008) afirma que não se pode determinar quando a primeira coleção de escritos do NT foi criada, mas sabe-se que ela emergiu no início do século III. Especificamente em relação aos evangelhos, algumas considerações devem ser feitas.

2.2. Os evangelhos: autoria, conteúdo e estilo

A palavra *Evangelho* advém da palavra grega *evangelion*, que significa “boa notícia”. No caso de Jesus, seus seguidores acreditavam que ele trazia uma boa notícia da parte de Deus, conforme registra o início do evangelho de Marcos: “Depois que João foi preso, veio

¹⁵ O termo “cânone” é derivado da palavra grega *kanōn*, que quer dizer “vara reta, beira reta, régua”. Com o tempo, passou a ser empregado para significar aquilo que é conforme a regra ou medida. O cânone bíblico diz respeito aos textos que se conformam com a regra e/ou padrão estabelecidos pelos judeus e pelos Pais da Igreja. Ver ACHARD, Pierre [et al.]. *Papel da memória*. Tradução e introdução: José Horta Nunes. 3 ed. Campinas: Pontes, 2010; MILLER, Stephen M; HUBER, Robert V. *A Bíblia e sua história: o surgimento e o impacto da Bíblia*. Tradução: Magda D. Z. Huf e Fernando H. Huf. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

Jesus para a Galiléia proclamando o Evangelho de Deus: ‘Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho.’” (Marcos 1.14-15). Nesse caso, a “boa notícia” ou o “evangelho” significa o anúncio do início de um novo tempo sob o governo de Deus.

Na igreja primitiva, o evangelho consistia na propagação da vida, morte e ressurreição de Jesus (MILLER & HUBER, 2006). Dessa forma, os evangelhos que compõem o NT – Mateus, Marcos, Lucas e João – narram uma história, esboçam pontos de vista sobre a vida e obra de Jesus. Não são encarados como documentação histórica, mas como testemunhos de fé.

Os evangelhos não pretendem ser relatos completos de tudo o que Jesus disse ou fez. De acordo com Miller & Huber (2006), sua vida e ministério estavam preservados em memórias desconectadas, histórias e citações, que foram reunidos pelos evangelistas e adicionados a suas experiências, num conjunto relativamente coeso. O evangelho de João, por exemplo, afirma: “Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro” (João 20.30). O de Lucas salienta: “[...] muitos já empreenderam compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós” (Lucas 1.1.), enquanto o de Mateus declara-se o “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Mateus 1.1). Por fim, o evangelho de Marcos apresenta-se como “Princípio do Evangelho de Jesus Cristo” (Marcos 1.1) (TENNEY, 2008).

Além de autores diferentes, cada um dos evangelhos possui propósito, destinatário, data e local específicos. É importante frisar que a tradição atribui a escrita dos evangelhos aos mesmos autores que os nomeiam (cf. TENNEY, 2008), embora fosse comum, no mundo antigo, serem atribuídas a um dado autor obras que não haviam sido escritas por ele. Isso não era considerado falsificação; nomear um livro em homenagem a alguém era uma forma de refletir as crenças daquela pessoa ou representar seus pensamentos (ASLAN, 2013).

2.2.1. Evangelho de Mateus

Mateus, ou Levi¹⁶, foi um dos doze homens que Jesus chamou para segui-lo, para ser, portanto, seu discípulo. Consta nos registros bíblicos que ele era cobrador de impostos, ou

¹⁶ Nos evangelhos de Marcos (2.14-17) e Lucas (5.27-32), Mateus é chamado de Levi, enquanto que no evangelho de Mateus (Mateus 9.9-13), o discípulo é chamado de Mateus. Segundo alguns estudiosos, Levi era o seu nome original e Mateus uma alcunha apostólica, dada possivelmente por Jesus. Os que defendem essa

publicano¹⁷, (cf Mateus 9.9; Marcos 13.13-14; Lucas 5.27-28). Segundo Tenney (2008), seu evangelho, supostamente resultante de notas sobre os ensinamentos de Jesus, é adaptado para uma comunidade intimamente ligada ao judaísmo, o que é indiciado logo no início de sua narrativa, quando ele menciona Davi e Abraão, duas importantes figuras para os judeus.

Além disso, o livro é organizado para mostrar como o Messias¹⁸ cumprira sua missão. Nas palavras de Tenney, é um evangelho que “respira a atmosfera do messianismo” (2008, p.162). Daí o interesse de Mateus, destacado por Zuck (2010), em registrar uma série de citações do AT introduzidas com o uso do verbo “cumprir” na voz passiva (*plerothernai*). Isso pode ser visto logo no primeiro capítulo: “Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta.” (Mateus 1.22) (ZUCK, 2010). Além do messianismo, outra especificidade verbal desse livro é o grande emprego de citações do AT. Tenney (2008) conta, pelo menos, sessenta citações entre Mateus 1.23 – 27.48, a maioria delas retirada de Isaías e de Salmos.

Seu material pode ser dividido em oito blocos: a) as profecias concretizadas acerca do Messias – o advento (1.1-4.11); b) os princípios do Messias anunciado – o discurso inaugural (4.12-7.29); c) o poder do Messias revelado – os milagres (8.1-11.1); d) a explanação do programa do Messias – as parábolas (11.2-13.53); e) o propósito declarado – a crise da cruz (13.54-19.2); f) os problemas apresentados – conflitos com os oponentes (19.3-26.2); g) a paixão consumada – morte e ressurreição (26.3-28.10); h) epílogo (28.11-20) (TENNEY, 2008, p. 164). Ao lado desses tópicos, o evangelho de Mateus apresenta um ponto de vista marcadamente biográfico da vida de Jesus (TENNEY, 2008).

Duas outras características salientes em Mateus são: a) sua preocupação em enfatizar a doutrina do reino, isto é, salientar que Jesus era de linhagem real¹⁹, descendente do rei Davi (além da genealogia do primeiro capítulo, para provar a linhagem real, a expressão “Filho de Davi” é recorrente); b) sua preocupação em explicar os ensinamentos de Jesus (TENNEY, 2008; ZUCK, 2010).

hipótese recordam que outros discípulos eram conhecidos por mais de um nome, por exemplo, Pedro, também chamado Simão ou Cefas (cf. DEBARROS, Aramis C. *Doze homens, uma missão*. São Paulo: Hagnos, 2006).

¹⁷ Assim também eram chamados os judeus que cobravam impostos para o governo romano. Em geral, os publicanos eram desprezados pelos judeus por trabalharem cobrando impostos para o dominador estrangeiro. (cf. BIBLIOTECA DIGITAL DA BÍBLIA. Dicionário da Bíblia Almeida. In: *Sistema de biblioteca digital libronix*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009).

¹⁸ Trataremos mais detidamente desse conceito, na sequência deste capítulo, a partir do tópico 2.3.4.

¹⁹ Alguns aspectos que demonstram essa ênfase na doutrina do reino seriam o fato de o evangelho de Mateus ser o que mais apresenta as expressões “Reino dos céus” e “Reino de Deus”; apenas nesse evangelho, Jerusalém é referida como “a cidade do grande rei” (5.35); somente ele traz a expressão “assentar no seu trono de glória” (19.28) (cf. TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. Trad. Antonio Fernandes. São Paulo: Shedd Publicações, 2008).

Estima-se que o livro tenha sido escrito antes de 70 d.C., já que parte do capítulo 24 refere-se à destruição do templo de Jerusalém, ocorrida nesse ano (quando da invasão romana), como um acontecimento futuro, uma profecia. Tenney (2008) afirma que o evangelho muito provavelmente não foi escrito na Palestina, mas na Antioquia da Síria, já que essa comunidade reunia características judaico-cristãs e conhecia bem a narrativa de Mateus.

2.2.2. Evangelho de Marcos

A tradição identifica o autor do evangelho de Marcos como João Marcos, membro de uma família cristã de Jerusalém (TENNEY, 2008), ajudante de Paulo e Barnabé (cf. Atos 12.25, 13.5), e, depois, provavelmente, alguém próximo de Pedro (I Pe 5.13). Os mais antigos testemunhos acerca deste evangelho ligam-no a Pedro, sobretudo por ocasião da estada deste em Roma. (TENNEY, 2008). Embora considerem exagerada a afirmação de que Marcos teria fundamentado seu evangelho nos ensinamentos de Pedro, Miller & Huber (2006) admitem que Marcos aproveitou, em certa medida, o que aprendeu com Pedro, com quem teria estado, pouco antes da morte do apóstolo, em 64 d.C., em Roma. Marcos teria permanecido ali por alguns anos e, aproveitando também o contato com outros apóstolos, escreveu seu evangelho, logo após a instituição da igreja, enquanto alguns deles ainda estavam vivos (TENNEY, 2008).

Estilisticamente, Tenney (2008) considera o evangelho de Marcos conciso, claro, direto, um modo de escrever que agradaria à mentalidade romana, avessa à fantasia literária. A suposição de que teria sido Roma o lugar da produção desse evangelho e de que teriam sido os romanos seu público alvo (TENNEY, 2008), deve-se ao emprego nesse evangelho de termos latinos como *modius* para “vasilha” (4.21), *census* para “imposto” (Marcos 12.14), *speculator* para “carrasco” (Marcos 6.27), *centurio* para “centurião” (Marcos 15.39), e à pouca ênfase à Lei e aos costumes judaicos – que, quando mencionados, são explicados mais completamente do que nos outros evangelhos.

Marcos distancia-se de uma estrutura biográfica. Como o mais breve dos evangelhos, não relata a origem, o ambiente do começo, o nascimento ou a família de sua personagem principal (TENNEY, 2008). De acordo com Tenney (2008), a atividade de Jesus, como filho e servo de Deus, é o principal foco desse livro, o que permite compará-lo a um álbum de retratos instantâneos, já que ele fornece uma série de situações, sem se preocupar com a

continuidade entre elas. Seu interesse pelas ações em detrimento das palavras de Jesus é percebido no espaço concedido aos milagres: é o evangelho que mais registra milagres - dezoito, de um total de trinta e cinco narrados ao todo. Já as parábolas, das setenta contabilizadas nos evangelhos, apenas dezoito são registradas em Marcos (TENNEY, 2008).

O estilo do evangelho de Marcos também se caracteriza por preocupar-se em registrar reações pessoais, emoções: “Todos então se admiraram” (Marcos 1.27); “Então ficaram com muito medo” (Marcos 4.41); “Maravilhavam-se sobremaneira” (Marcos 7.37). Vinte e três referências como essas são identificadas por Tenney (2008) no evangelho.

2.2.3. Evangelho de Lucas

Lucas, a quem é tradicionalmente atribuído o evangelho com o mesmo nome, teria sido um médico e amigo de Paulo, a quem este chama, em Colossenses 4.14, de “médico amado”. Além do evangelho, Lucas teria escrito também o livro de Atos, de modo que alguns pesquisadores compreendem seus escritos como um único livro, Lucas-Atos, em dois volumes. Os escritos atribuídos ao médico demonstram alta capacidade literária, boa preparação intelectual e interesse pelo ponto de vista médico, além de acurada investigação (TENNEY, 2008). Tenney o define como o “primeiro grande historiador eclesiástico e apologista literário do cristianismo” (2008, p. 190). Os relatos de Atos indicam que o autor participou de muitos acontecimentos que descreve, haja vista o uso frequente do pronome “nós” (TENNEY, 2008). Lucas era, provavelmente, um gentio convertido de Antioquia, e seu evangelho parece ter sido escrito para uma comunidade grega (MILLER & HUBER, 2006). Apesar de não se saber ao certo o lugar onde foi escrito, presume-se que tenha sido fora da Palestina (TENNEY, 2008). Miller & Huber (2006) sugerem que tenha sido em uma das igrejas estabelecidas por Paulo, enquanto Lucas com ele trabalhava.

Lucas é o evangelho que apresenta maior quantidade de informações sobre si mesmo. Em sua introdução, declaram-se os objetivos do texto (“compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós [...], para que verifique a solidez dos ensinamentos que recebestes”), seu método (“de modo ordenado”), sua relação com contemporâneos que tinham empreendido a mesma tarefa (“muitos já empreenderam compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós”), e seu destinatário imediato (“ilustre Teófilo”) (TENNEY, 2008). De acordo com Tenney (2008), apresentar o evangelho “de modo ordenado”, não pressupõe, necessariamente,

ordem cronológica, mas indica que Lucas tinha um plano definido de trabalho e que pretendia seguir esse plano até o fim. Teófilo, que significa “amado ou amante de Deus”, segundo Tenney (2008), seria, provavelmente, um homem da alta classe – já que o adjetivo “ilustre” era, em geral, aplicado a funcionários ou membros da aristocracia –, que poderia ter sido convertido por Lucas, ou era financiador da obra.

Lucas apresenta um evangelho predominantemente histórico, preocupado com localização temporal e espacial mais que qualquer outro (“No ano décimo quinto do império de Tibério César, quando Pôncio Pilatos era governador da Judeia, Herodes Tetrarca da Galileia, seu irmão Filipe tetrarca da Ituréia e da Traconítide, Lisânias tetrarca de Abilene”)²⁰. Com um vocabulário rico e variado, também apresenta o evangelho mais literário de todos, contendo quatro cânticos ou poemas: o cântico de Maria (1.46-55), o cântico de Zacarias (1.67-79), o cântico do nascimento de Jesus (2.14) e o cântico de Simeão (2.28-32) (TENNEY, 2008). É também o evangelho que dá especial atenção a mulheres, crianças, pobres e oprimidos.

Tal como os Evangelhos anteriormente mencionados, a data em que Lucas foi escrito também não é precisa. Miller e Huber (2006) especulam 85 d.C, considerando uma margem de cinco ou dez anos antes ou depois. Zuck (2010) e Tenney (2008) sugerem meados da década de 60 d.C.

2.2.4. Evangelho de João

Assim como Mateus, João, a quem a tradição atribui a autoria do quarto evangelho, era um dos doze discípulos escolhidos por Jesus para segui-lo. De acordo com Tenney (2008), ele era um judeu da Palestina, filho de Zebedeu, e foi o último membro sobrevivente do grupo apostólico. Em seu evangelho, o autor identifica-se várias vezes como “o discípulo que Jesus amava” (João 21.20), testemunha ocular dos acontecimentos que relatou (TENNEY, 2008). Contudo, seu nome nunca é mencionado (MILLER & HUBER, 2006).

Esse evangelho é classificado por Miller & Huber (2006) como o mais teológico de todos. Embora aborde bem claramente também a humanidade de Jesus – fadiga (João 4.6), sede (João 4.7), tristeza (João 11.35), perturbação (João 12.27) –, Tenney (2008) destaca que João discute de modo específico a pessoa e a natureza de Jesus, pondo em relevo sua

²⁰ Lucas 3.1.

divindade. Para o autor, não há outro evangelho que afirme tão diretamente as prerrogativas de sua divindade: “o Verbo era Deus” (João 1.1), “[...] antes que Abraão existisse, Eu Sou” (8.58), “Eu e o Pai somos um” (João 10.30), “Quem me vê, vê o Pai” (João 14.9), entre outras.

Diferente dos outros evangelhos canônicos, na estrutura e no estilo, João, conforme Zuck (2010), apresenta uma estrutura básica de três seções: a primeira contém uma seleção de milagres, que João chama de sinais, porque apontavam a identidade de Jesus como Deus; a segunda contém uma série de longos discursos, os quais estão intimamente relacionados aos milagres; a terceira contém o relato da paixão.

O evangelho não registra nenhuma parábola e apresenta apenas sete milagres, dos quais cinco são apenas mencionados (TENNEY, 2008). Tenney argumenta que essa substancial diferença entre João e os demais evangelhos canônicos pode se dever ao fato de que, provavelmente, o autor se esforçava para dar ao público informações que não tinham sido dadas antes, pelos outros evangelistas. Dessa forma, João teria buscado completar os relatos correntes da vida e da obra de Jesus.

Essa explicação é plausível, já que boa parte dos estudiosos concorda que João foi o evangelho mais tardio, tendo sido escrito pelos idos da década de 90 d.C (Miller & Huber, 2006), provavelmente em um ambiente gentílico (possivelmente em Éfeso), pois as festas e os costumes judaicos parecem ser explicados em benefício daqueles que não estavam familiarizados com elas (TENNEY, 2008). Zuck (2010) salienta também o destaque dado ao jogo de palavras constitutivo do discurso de Jesus, o qual deixa seu interlocutor confuso na interpretação dos sentidos ou dos efeitos de sentido.

Se João é tão diferente dos outros três evangelhos, esses, por outro lado, são bastante semelhantes entre si. Mateus, Marcos e Lucas demonstram íntima (inter)relação quanto ao conteúdo e à forma de expressão, por isso são chamados de evangelhos sinóticos (do grego *syn*, “juntos” e *optanomai*, “ver”) (TENNEY, 2008, p. 151), que significa “vistos em conjunto” (MILLER & HUBER, 2006, p. 76).

Alguns estudiosos acreditam que Mateus e Lucas tenham baseado a estrutura de seus evangelhos em Marcos, além de outras fontes. Isso porque, embora Mateus e Lucas se diferenciem um do outro quanto ao conteúdo e à ordem, o conteúdo de Marcos está presente quase que totalmente neles (TENNEY, 2008). Zuck (2010) pondera que a relação e a independência dos sinóticos são muito debatidas e difíceis de avaliar. Seja como for, a tradição sustenta que, embora tragam firmes semelhanças, são três evangelhos diferentes, independentes um do outro quanto à origem e ao desenvolvimento.

Boa parte dos “episódios” selecionados para análise nesta pesquisa está registrada nos evangelhos e, diversas vezes, em mais de um dos evangelhos sinóticos. Isso quer dizer que, não raras vezes, um mesmo acontecimento está registrado em Mateus, Marcos e Lucas, ou em dois desses três. Quando isso ocorrer, traremos à apreciação apenas um registro de todos os possíveis, dando preferência àquele em que estiver mais saliente o aspecto discursivo com o qual pretendemos trabalhar: o arrostamento de duas FDs, a judaica e a cristã.

2.3. Os evangelhos: tempo e espaço da narrativa

Como dissemos há pouco, os evangelhos foram escritos por um período de pouco mais de meio século, provavelmente de 45 a 100 d.C. O pano de fundo das narrativas abrange aspectos sócio-político-culturais não apenas desse período, mas de séculos anteriores a Cristo. Esses aspectos estão relacionados à formação do povo israelita, à sua forma de governo, às dominações por ele sofridas e à própria constituição de sua cultura/religião. Compreender alguns desses aspectos é imprescindível para a análise de nosso *corpus*.

2.3.1. O Império Romano

Nos tempos em que foram escritos os evangelhos canônicos - Mateus, Marcos, Lucas e João -, bem como a literatura do NT de um modo geral, Roma já havia constituído seu império, cujo domínio se estendia por todo o mundo civilizado. Havia províncias romanas espalhadas pela Europa, Ásia e África – e a Palestina não ficava de fora. Estamos nos referindo ao século I da era cristã.

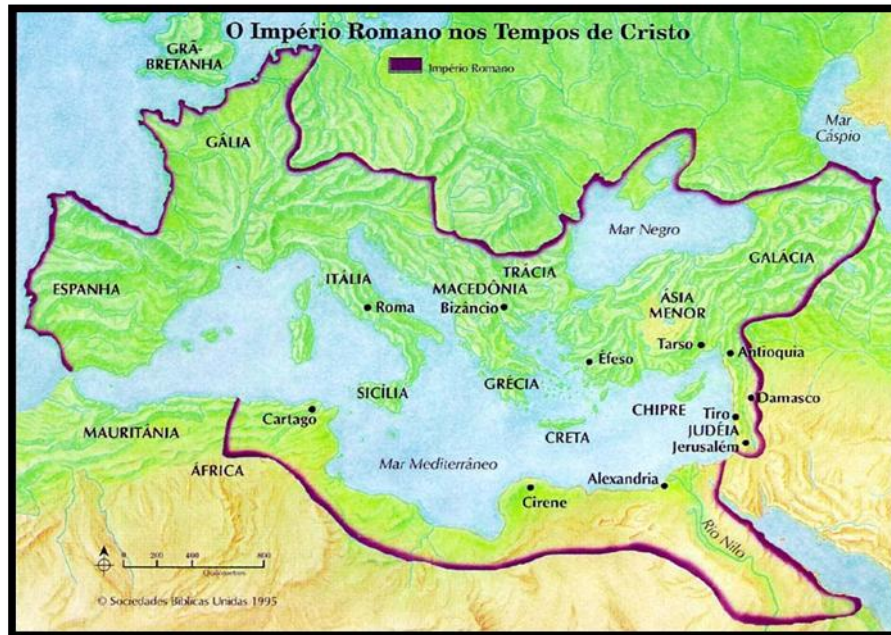


Figura 1: Mapa do domínio do Império Romano nos tempos de Jesus Cristo.

Situada na península extensa e montanhosa que hoje constitui a Itália, a cidade de Roma ocupava o centro de um império que teve um papel fundamental na história do mundo e é palco de grande parte dos episódios narrados no NT.

Roma que, segundo a lenda, teria sido fundada pelos irmãos Rômulo e Remo, em 753 a.C. (LAWRENCE, 2008; ANDRADE, 2006), era, inicialmente, uma comunidade que compreendia a união de pequenas aldeias, todas governadas por um único rei. No século V a.C., já demonstrava certa solidez em sua organização política, sob forma de governo republicano (TENNEY, 2008), sendo, já em 499 a.C., a principal cidade do *Latium* (Lácio) (LAWRENCE, 2008). Sua origem humilde e começo quase desprezível foram dando lugar a conquistas territoriais que ampliaram suas fronteiras e estenderam sua influência. Dessa forma, no século III a.C., Roma já era senhora de toda a península itálica (ANDRADE, 2006).

Os anos subsequentes foram marcados por guerras e conquistas que só fortaleceram o poderio de Roma. Logo, boa parte da região mediterrânea ficou dominada e, diante de suas demonstrações de poder, a maioria dos príncipes do Oriente optou por reconhecer-lhe a supremacia e aliar-se a ela (ANDRADE, 2006). O Império Romano se estendia, dessa forma, ora por conquista de território, ora por alianças voluntárias. Em seus tempos áureos, o Império Romano media 3.000 milhas de leste a oeste, e 2.000 milhas de norte a sul, e possuía uma população de cerca de 120 milhões, entre conquistados e aliados (ANDRADE, 2006).

2.3.2. A Palestina e o Império Romano: questões sócio-políticas

Em 63 a.C., a Palestina foi tomada pelo general romano Pompeu, que a tornou uma província²¹ da Síria (TENNEY, 2008). Havia, grosso modo, dois tipos de províncias: as relativamente pacíficas e leais a Roma e as mais instáveis e conflituosas. As do primeiro tipo eram subordinadas aos procônsules, responsáveis perante o Senado romano. As do segundo tipo ficavam sob a autoridade do imperador e eram governadas por representantes por ele designados. De forma geral, como é característico de toda dominação, as províncias consistiam um legítimo campo de exploração. Até o tempo de Constantino (século IV d.C), elas foram tributárias do governo central e nunca foram tratadas como estados iguais em uma federação comum (TENNEY, 2008).

Nos tempos de Jesus Cristo, a Palestina enquadrava-se no segundo tipo de província, ou seja, por ser considerada instável, estava sob a direção do imperador, Tibério Cláudio Nero César, de quem Pôncio Pilatos era representante²². Pilatos dispunha de amplos poderes, os quais, segundo Andrade (2006), exercia de forma tirânica. O historiador e filósofo hebreu, Filo (apud ANDRADE, 2006), afirma que Pôncio Pilatos era excessivamente iracundo, rígido e teimosamente severo. Tinha autoridade para prender, matar e suspender qualquer pena capital. Suas decisões, antes de tudo, eram tomadas a fim de agradar ao imperador. Por isso, afirma-se que ele teria consentido na morte de Jesus, para evitar conflitos com os judeus (ANDRADE, 2006) afastando, assim, a possibilidade de ser visto pelo imperador como um mau administrador²³.

A Palestina era uma província de situação mais complexa do que outras, na Gália ou na Grécia, por exemplo, porque o judeu tinha ideias específicas com respeito à autoridade política e a seus direitos (DANIEL-ROPS, 2008). Para o romano e para o grego do império helenista, o estado representava o princípio governante essencial, detentor do direito de impor regras sobre a vida das pessoas segundo seus interesses; a religião e a nacionalidade eram reconhecidas enquanto permanecessem como instrumentos do Estado. Para os judeus, contudo, não havia distinção entre poder político e autoridade espiritual, nem entre lei civil e

²¹ A palavra latina *provincia*, de onde originou o termo “província”, originariamente, refere-se ao encargo de prosseguir com a guerra, ou um posto de comando. Assim, à medida que um general conquistava um território, estendia-se sua esfera de autoridade, uma vez que esse território tornava-se sua província (TENNEY, 2008).

²² Em Mateus 27.11, esse cargo é traduzido por “governador”.

²³ No evangelho de João, capítulo 19, vemos ilustrada uma situação como essa. Diante da pressão dos judeus, que diziam: “Se soltares a este, não és amigo de César” (João 19.12), referindo-se a Jesus, Pilatos entrega Jesus para ser crucificado (João 19.12-16).

mandamento religioso – o primeiro era considerado derivado do segundo. Isso porque, como os judeus não possuíam nem estado nem pátria, a religião e a fé é que permitiram a perpetuação da nação.

A lei judaica não era outra senão a Lei de Moisés (Lei), que teria sido recebida de Deus, no Sinai, e dirigida a todos os israelitas. Assim, todos os elementos que, na visão romana, constituíam a essência do Estado, para o judeu, estavam subordinados à religião. Em outros termos, para o romano, o Estado constituía o princípio vital soberano, dominava tudo, inclusive a religião. Para o judeu, toda soberania e toda autoridade estavam nas mãos de Deus; a religião dominava tudo, inclusive o estado (DANIEL-ROPS, 2008). Por essa razão o historiador judeu Flávio Josefo²⁴, do século I, escreveu:

Algumas pessoas têm confiado o poder político supremo a monarquias, outros ainda às massas [a democracia]. Nosso legislador [Deus], no entanto, não foi atraído por nenhuma dessas formas de políticas, mas deu a sua constituição sob a forma que – se uma expressão forçada for permitida – pode ser chamada de ‘teocracia’ [*theokratia*], colocando toda soberania e autoridade nas mãos de Deus. (JOSEFO apud ASLAN, 2013, p. 33)

2.3.3. A heterogeneidade político-teocrática

Constitutivamente, a forma de governo teocrática dos judeus, conforme o historiador francês Daniel-Rops, era “consequência natural de uma situação histórica em que a religião [...] submergira e absorvera tudo o mais” (2008, p. 67)²⁵. Para o judeu, Deus governava por intermédio de seus representantes na terra. Outrora por meio de juízes, profetas e reis, e depois, nos tempos de Jesus, por meio do Sinédrio e do sumo sacerdote.

“Sinédrio” (*sunedrion* em grego) é um termo que remete a “assembleia”, “senado”, e está associado à ideia de uma comissão permanente (DANIEL-ROPS, 2008). Esse modo de organização mostrava-se eficaz para os judeus porque remontava a Moisés, o qual, segundo a Torá, designara setenta homens entre os anciãos para o auxiliarem na liderança do povo (Números 11.16-30). Nos evangelhos canônicos, o Sinédrio, particularmente por ocasião do julgamento de Jesus, aparece como uma espécie de tribunal. No entanto, ele também desempenhava o papel de colégio pontifício – responsável pelo estudo de questões religiosas

²⁴ Não se sabe a data de seu nascimento, mas consta que ele teria falecido em 100 d.C.

²⁵ Ver SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2009.

– e de conselho político – encarregado de votar leis, “aplicar a justiça” e intervir nas relações com os ocupantes romanos (DANIEL-ROPS, 2008).

Além disso, conforme Morin (1988), o Sinédrio também se ocupava: a) da entrada do imposto do templo e dos dízimos em Jerusalém; b) da interpretação da Lei e da guarda de seu depósito; c) da polícia do templo, que podia prender e encarcerar os delinquentes, aplicar multas, castigos corporais e excluir os criminosos da comunidade judaica. Segundo Daniel-Rops, o Sinédrio “controlava tudo o que fosse associado à religião e como de fato tudo na comunidade judaica era ligado à religião, poderia ser dito que o Sinédrio possuía o controle de tudo” (2008, p. 69).

Sua composição era de um presidente mais setenta homens, à semelhança da organização mosaica. O presidente, segundo a literatura neotestamentária, era, em geral, o sumo sacerdote e entre os setenta homens figuravam aqueles que tinham servido como sumos sacerdotes, escribas, doutores da Lei e anciãos do povo, escolhidos entre os cabeças das principais famílias (DANIEL-ROPS, 2008). Ignora-se a duração do mandato dos membros do Sinédrio, recrutados por cooptação, tendo em vista os critérios de origem e também as intervenções dos chefes políticos (MORIN, 1988).

A autoridade do sumo sacerdote derivava de sua posição sagrada. Pertencente à casta sacerdotal e ungido com óleo santo, semelhante aos reis, ele era visto como uma testemunha de Deus e guia espiritual do povo; deveria obedecer a regras estritas para assegurar sua pureza espiritual e sua santidade. Por exemplo, não podia se casar com viúva, mulher divorciada ou ex-prostituta, não podia beber vinho antes dos cultos, devia usar roupas especiais quando oficiava, e estas roupas não podiam ser lavadas, mas deviam ser queimadas (DANIEL-ROPS, 2008).

Morin (1988) explica que, além das prescrições especiais para seu casamento e das regras de pureza, o sumo sacerdote também tinha a obrigação de cumprir com alguns deveres financeiros específicos e de officiar o ritual do grande dia das *Expições dos Pecados*, realizado anualmente, na parte mais sagrada do templo, onde somente o sumo sacerdote podia entrar, e com cuidados especiais. Cada parte de sua veste litúrgica expiava um tipo de pecado dos judeus. Conforme a tradição judaica, esse ofício só podia ser desempenhado por aqueles que fossem membros de uma família sacerdotal, isto é, que fossem da descendência de Arão, irmão de Moisés²⁶.

²⁶ Cf. Levítico 21.

Nos dias de Jesus, o sumo sacerdócio já estava, de certo modo, abalado. A nomeação, antes feita pelo Sinédrio, passou a sofrer interferências dos representantes do Império Romano, que usavam de intrigas, ameaças e subornos para nomear aquele que mais lhes agradasse. Afinal, o sumo sacerdote, além de, comumente, ocupar a presidência do Sinédrio, era alguém com quem os oficiais romanos tinham interesse de manter boas relações, pois embora não possuísse nenhum poder político oficial, gozava de grande prestígio, era uma autoridade perante a nação judaica. Muitos judeus o viam como uma encarnação viva da Lei. Um chamado desse líder espiritual podia dar início a um conflito ou acalmá-lo, tamanha sua influência. Seu título e prestígio lhe eram conservados, mesmo após sua deposição (DANIEL-ROPS, 2008).

Apesar de exercer pleno domínio sobre a Palestina, o Império Romano não eliminou o Sinédrio; antes, o reconheceu e lhe deu existência oficial (DANIEL-ROPS, 2008), passando a admitir, tacitamente, a competência dessa assembleia para todos os judeus do mundo. Semelhantemente, também não impediu o exercício do sumo sacerdócio. Não era interesse dos romanos interferir na liberdade religiosa dos povos que subjugavam (TENNEY, 2008). Era comum, também, os romanos permitirem aos povos conquistados ou aliados continuarem sob o regime a que estava habituados. Essa espécie de respeito à organização interna dos países ocupados era particularmente recomendável no caso dos judeus, haja vista serem eles um tanto “ciumentos”, conforme classifica Morin (1988), de seu modo de vida.

Essa permissão, no entanto, não se dava de maneira plena e livre, sem interferências (DANIEL-ROPS, 2008). Não eram poucas as intervenções romanas, as quais, por vezes, deixavam os judeus furiosos. Dentre elas, destaca-se o pagamento de tributos estaduais, que se somavam aos religiosos. Todo o dinheiro arrecadado dessa dupla e excessiva carga ia para o tesouro imperial, o que deixava o judeu irritado (DANIEL-ROPS, 2008).

Morin (1988) informa que, entre os impostos cobrados por Roma havia os *impostos diretos* e os *impostos indiretos*. Na categoria dos diretos estavam o *imposto de terra*, relativo aos produtores, e o *imposto pessoal* ou *capitação*, proporcional à situação econômica de cada um (o denário de César). Na categoria dos indiretos estavam os direitos de alfândega; impostos de barreira em pontes e vãos, em estradas; impostos de entrada de cidades e mercados. E esses impostos indiretos eram muito pesados. De acordo com Morin (1988), Roma era uma colossal aglomeração de parasitas que viviam às custas das províncias.

Outra interferência desagradável aos judeus era a realização de censos que, segundo Daniel-Rops (2008), faziam-nos sentirem-se como animais numerados. Eles consideravam tais censos como um sinal extremamente desagradável de sua sujeição. O início do evangelho

Lucas menciona a realização de um censo, quando os pais de Jesus, José e Maria, vão a Belém registrar seus nomes:

Naqueles dias, Cesar Augusto publicou um decreto ordenando o recenseamento de todo o império romano [...] E todos iam para a sua cidade natal, a fim de alistar-se. Assim, José também foi da cidade de Nazaré da Galileia para a Judeia, para Belém [...] Ele foi a fim de alistar-se com Maria que lhe estava prometida em casamento e esperava um filho. (Lucas 2.1-5).

O ponto mais frustrante para os judeus era não ser mais senhor do próprio destino e estar subjugado a um governo estrangeiro e, pior, pagão. Dessa forma, os judeus, em sua maioria, nutriam pelos romanos verdadeiro ódio, cujas raízes não eram essencialmente patrióticas, e sim religiosas. Os romanos não eram apenas os ocupantes de seu território; mais que isso, eram ímpios e abomináveis pagãos, e, como tais, impuros perante a Lei (DANIEL-ROPS, 2008).

Nem todos os judeus, porém, partilhavam desses sentimentos intensos. Havia uma minoria que entendia a ocupação romana como uma realização histórica produzida por Deus para trazer alguns benefícios, tais como as estradas, os navios, a milícia e, sobretudo, a *pax Romana*²⁷, evitando a desordem e a invasão estrangeira. (DANIEL-ROPS, 2008).

Como não separavam as práticas cotidianas e políticas das práticas religiosas, os judeus que interpretavam a Lei rigorosamente eram mais resistentes à ocupação pagã, enquanto os mais tolerantes nos assuntos religiosos eram mais resignados à ocupação (DANIEL-ROPS, 2008). Essa divisão religiosa era, portanto, também uma divisão política, correspondente, de certa forma, a partidos políticos. De um lado estavam os *fariseus* e de outro os *saduceus*, dois grupos que representavam as duas principais correntes de opinião e eram, ao mesmo tempo, seitas, partidos e movimentos religiosos (DANIEL-ROPS, 2008).

²⁷ Com o aumento do poderio imperial romano, ocorreu um desenvolvimento pacífico nos países ao redor do Mediterrâneo. Os piratas do Mediterrâneo foram extirpados pelo império, e os soldados romanos mantinham a paz nas estradas da Ásia, África e Europa. Ver CAIRNS, Earle Edwin. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*. Tradução: Israel Belo de Azevedo, Valdemar Kroker. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 32.

2.3.3.1. Os fariseus

Os fariseus (termo derivado de *perushim*, que quer dizer “separados”) mantinham a atitude mais rígida frente à ocupação romana. Eles se chamavam de “companheiros” e se mantinham separados daqueles que consideravam ignorantes, vulgares, pecadores (MORIN, 1988). Para os fariseus, o judeu deveria separar-se de todos os pagãos e de todos os suspeitos de se deixarem contaminar pelo paganismo. Eles formavam o grupo maior e de maior influência na sociedade judaica e procuravam prestar completa obediência a todos os preceitos da Lei, fosse ela oral ou escrita.

A lei oral, também chamada de tradição²⁸, especialmente, era-lhes a “menina dos olhos”, por assim dizer, à qual observavam escrupulosamente (TENNEY, 2008). Consideravam que a fé precisava ser defendida rigorosamente e que era impossível defender a fé se fosse permitida qualquer ligação com os pagãos. Por isso, tudo que não fosse judaico deveria ser rejeitado como impuro (DANIEL-ROPS, 2008). Nas palavras de Daniel-Rops (2008, p. 440), os fariseus possuíam uma fé “que não fazia concessões”, era exigente e intransigente.

A esse grupo comumente estavam associados os escribas e doutores da Lei, embora nem todos os escribas e doutores da Lei fossem fariseus. Os escribas formavam uma classe responsável pelo cuidado das Escrituras Sagradas. Eles se dedicavam ao estudo do texto religioso e produziam comentários e deduções acerca dele, além de serem responsáveis por sua exposição e explicação nas sinagogas. Eram reconhecidos como “conhecedores da Lei” (DANIEL-ROPS, 2008, p. 178).

Os escribas mais eminentes recebiam o título elogioso de “doutores da Lei” e cuidavam da vida intelectual da nação, sendo responsáveis pelo ensino em geral, principalmente a educação superior (DANIEL-ROPS, 2008). Como vemos no NT²⁹, eram chamados por seus ouvintes de mestres ou rabinos (DANIEL-ROPS, 2008).

Os doutores da Lei ensinavam nas ruas, nas praças ou nos pátios do Templo, onde as pessoas se reuniam para aprender e reter a menor de suas palavras. Era comum seus discípulos os acompanharem em seus passeios, à semelhança do que os evangelhos relatam acerca de Jesus e seus discípulos – já que Jesus era considerado um mestre. Tais mestres eram

²⁸ A tradição judaica afirma que muitas das leis e explicações que Deus deu a Moisés não foram escritas, mas foram transmitidas oralmente (cf. MILLER, Stephen M; HUBER, Robert V. *A Bíblia e sua história: o surgimento e o impacto da Bíblia*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006, p. 18).

²⁹ Lucas 10.25; Atos 5.34.

muito hábeis no *mashal*, uma espécie de modo de ensino que consiste em tomar um caso ou uma situação particular da vida real, a fim de que a mente e a imaginação venham a apreendê-lo e moldá-lo em um símbolo ou extrair uma pergunta geral dele (DANIEL-ROPS, 2008). A parábola é um exemplo de *mashal* amplamente usado nos dias de Jesus e por ele próprio³⁰, segundo Daniel-Rops (2008).

Ainda dentro do farisaísmo emergiu um grupo extremista, que, do ponto de vista religioso, em nada diferia dos fariseus, antes, formava uma espécie de “ala militante do farisaísmo” (DANIEL-ROPS, 2008, p. 92). Era os chamados *zelotes* (ou *zelotas*), termo derivado de “zelo”. Eram também conhecidos como *sicários* ou *homens do punhal*³¹. Os zelotes dispunham-se a sofrer os mais terríveis tormentos em lugar de aceitar a autoridade pagã (DANIEL-ROPS, 2008). E se fosse preciso usar de violência como meio de se livrar de Roma, assim o fariam. Eles eram veementemente contrários aos impostos romanos e defendiam que Deus era o único Senhor; portanto, não se deveria pagar nenhum tributo a Roma e nem admitir o governo humano no lugar do divino (TENNEY, 2008). Foi como um zelote, ou um seu semelhante, que Jesus foi apresentado a Pilatos pelos líderes do sinédrio³².

2.3.3.2. Os saduceus

Os saduceus – termo, segundo a tradição, derivado de “filhos de Zadoque³³” – eram menos numerosos do que os fariseus, mas tinham domínio na direção da vida civil do judaísmo (TENNEY, 2008). Assim como os fariseus, eles seguiam disciplinadamente a Torá; todavia, diferentemente daqueles, rejeitavam todas as adições a ela. Dessa forma, para os saduceus, a tradição ou a lei oral não tinha lugar. (TENNEY, 2008). Para Daniel-Rops (2008) a fé saducena poderia ser classificada como ortodoxa e pouco inclinada ao misticismo. Por serem mais razoáveis quanto à influência pagã, foram considerados por seus oponentes como traidores e “semi-pagãos” (DANIEL-ROPS, 2008). Politicamente, os saduceus não tinham dificuldade de aliar-se aos ocupantes, desde que pudessem manter o prestígio e a influência (TENNEY, 2008). Daniel-Rops (2008, p. 437) explica que

³⁰ Lucas 4.23 e Mateus 15.11

³¹ “Sica” era um pequeno punhal romano (MORIN, 1988, p. 112).

³² Lucas 23.1,2.

³³ Zadoque era um sumo sacerdote nos dias de Davi e Salomão, de quem prosseguiu a linhagem sacerdotal (cf. 2 Crônicas 31.10; Ezequiel 40.46; 44.15; 48.11).

a diferença essencial entre esses dois grupos [...] estava em sua resposta à pergunta [...]: ‘Como o povo de Deus pode ser preservado em meio a um mundo pagão?’ ‘Pela inteligência, diplomacia e prudência’, replicaram os saduceus. ‘Sendo absolutos, sinceros e prontos a correr qualquer risco’, disseram os fariseus. [...] Também discordavam sobre o que deviam guardar, sobre a natureza de seu propósito sagrado. ‘Mantemos o que é essencial’, declaravam os saduceus, ‘a Lei escrita que Moisés nos entregou, e os seus seiscentos e treze grandes princípios; e onde ela silencia, façamos segundo as exigências da época’. ‘De modo algum’, gritaram os fariseus. ‘Devemos permitir que as leis da religião se infiltrem por toda a vida humana, e para isso devemos completar a Lei escrita com a tradição, a Lei oral, que os escribas vêm formulando continuamente, desde a volta do exílio’.

Havia, contudo, uma situação em que fariseus e saduceus estavam de acordo: a oposição a Jesus. Para ambos os grupos, a mensagem de Jesus se afastava da Lei escrita, a qual era inalterável, e o seu messianismo era falso. Além disso, os saduceus, principalmente, temiam que seu movimento perturbasse as relações com o império romano (DANIEL-ROPS, 2008).

Os evangelhos mostram com frequência as investidas, sobretudo, desses dois grupos³⁴, fariseus e saduceus, para surpreender Jesus, aquele que dizia ser o Messias, em alguma falha. Cumpre-nos discutir, a partir de agora, a relevância do Messias para a nação judaica.

2.3.4. A concepção de Messias

O historiador Daniel-Rops (2008) traz a questão do Messias como uma das bases essenciais da religião de Israel, já que os judeus passaram toda a sua história olhando para o futuro, na expectativa da chegada dessa figura prometida havia muitos séculos. Os judeus já haviam sido conquistados pelos assírios, pelos babilônios, pelos persas e pelos gregos. Contudo, naquela vasta extensão de terra que abrange os atuais Estados de Israel/Palestina, bem como boa parte da Jordânia, Síria e Líbano, a esperança cultivada geração após geração jamais estivera tão vívida e seu cumprimento tão urgentemente aguardado quanto na época de exploração e sujeição ao governo romano (DANIEL-ROPS, 2008).

Além dos evangelhos canônicos, como veremos mais adiante, os livros apócrifos também davam testemunho da intensidade dessa expectativa. O *Livro de Enoque*, o

³⁴ De forma menos expressiva, havia também os partidários da dinastia de Herodes Antipas, tetrarca da Galiléia, os chamados *herodianos*. Mais do que simples funcionários do rei, eles eram judeus políticos, zelosos pela casa de Herodes e com importante influência junto a ele (cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista em ampliada. São Paulo: Paulus, 2010).

Testamento dos Doze Patriarcas, os *Salmos de Salomão* e parte dos apocalipses, por exemplo, falam do Messias (DANIEL-ROPS, 2008). Os estudiosos submetiam os textos sagrados a cálculos baseados no valor numérico das palavras, a fim de descobrir quando ele chegaria (DANIEL-ROPS, 2008).

Não raro, surgiam movimentos defendendo o governo messiânico, em detrimento do romano, com um ativismo fervoroso que, muitas vezes, culminava em rebelião. Comumente, estavam envolvidos nesses movimentos os fariseus e os zelotes. O teólogo alemão Rudolf Bultmann afirma que desde o período de Herodes, o Grande, que passou a governar a Palestina como representante do império romano em 37 a.C., não cessaram mais os movimentos messiânicos, os quais culminaram na destruição de Jerusalém, em 70 d.C., pelo império romano (BULTMANN, 2005).

Veza ou outra apareciam pessoas dizendo ser o Messias, prometendo libertação de toda a situação precária pela qual os judeus passavam, em vista da dominação romana. Bultmann, ao citar o historiador judeu Flávio Josefo, registra que tais pessoas, “com a pretensão de estarem sendo guiadas por Deus, promoviam a revolução e a rebelião, enlouquecendo o povo com seu discurso” (JOSEFO apud BULTMANN, 2005, p. 38). O NT³⁵ menciona dois exemplos desses chamados “falsos messias”, Teudas, que arrebanhou para si quatrocentos discípulos antes de ser capturado por Roma, e Judas, o Galileu, que também foi detido pelo império. Esses movimentos messiânicos, de modo geral, eram reprimidos com violência pelo império romano, que crucificava ou executava de outra maneira os seus incitadores (BULTMANN, 2005).

É nesse contexto que Jesus de Nazaré surge com sua mensagem. Os evangelhos registram a intensa expectativa:

- 1) *A mulher lhe disse: “Sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier nos explicará tudo.”* (João 4.25)
- 2) *João, ouvindo falar, na prisão, a respeito das obras de Cristo, enviou-lhe alguns dos seus discípulos para lhe perguntarem: “És tu aquele que há de vir, ou devemos de esperar outro?”* (Mateus 11.2-3)
- 3) *[...] E o sumo sacerdote lhe disse: “Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus.”* (Mateus 26.63)

³⁵ Atos 5.36-38.

- 4) *Os judeus, então, o rodearam e lhe disseram: “Até quando nos manterás em suspenso? Se és o Cristo, dize-nos abertamente.”* (João 10.24)

2.3.5. Jesus: um sujeito polêmico

Há poucas informações sobre os fatos históricos circunscritos a Jesus Cristo (cf. ASLAN, 2013), muito embora haja referências extrabíblicas a respeito dele. Podemos citar como exemplo: a) as referências dos historiadores Tácito e Plínio, do século II, que mencionam Jesus de Nazaré e o movimento que se seguiu após ele; b) a de Flávio Josefo, em sua obra *Antiguidades*, de 94 d.C, que é, inclusive, a referência mais antiga; c) as cartas e apocalipses apócrifos. Mesmo com poucas informações, há, pelo menos, dois fatos históricos efetivos sobre Jesus de Nazaré: a) ele foi um judeu, precursor de um movimento popular na Palestina, no início do século 1 d.C., movimento chamado posteriormente de *cristão*; b) ele sofreu pena de morte sob o regime do império romano (ASLAN, 2013).

Analisemos, então, a relação da figura de Jesus com a expectativa messiânica dos judeus. *Messias*, em hebraico, significa “ungido”, palavra que, no grego, equivale a *Cristo* (*Christos*), particípio do verbo *chrío* (*ungir*). Aliás, no princípio, Cristo era um título e, por isso, era usado com um artigo definido. Dizia-se “o Cristo” ou “o Messias”.³⁶ Aplicado a Jesus, tornou-se nome próprio, Jesus Cristo, que equivale a Jesus Messias. O termo *ungir* ou *ungido* é recorrente no texto bíblico, sobretudo no AT, uma vez que a unção, além de ser usada como um elemento medicinal que poderia trazer cura³⁷, era usada como um sinal de alegria; de prosperidade; de lamentação; de consagração a Deus; de designação de algum ofício, como rei, sacerdote, profeta (BAVINCK, 2012).

De acordo com a tradição judaica, o Messias fora predito já por Moisés, no livro de Deuteronômio: “O Senhor teu Deus te suscitará um profeta como eu, do meio de ti, de teus irmãos. A ele ouvirás” (Deuteronômio 18.15). Nessa ocasião, Moisés falou ao povo que Deus providenciaria um líder, judeu, cuja importância da função – guia, profeta – seria equiparada a de Moisés. Vários textos proféticos do AT também faziam referência ao Messias:

³⁶ cf. Bíblia de Estudo Almeida Revista e Corrigida. In: *Biblioteca Digital da Bíblia*: sistema de biblioteca digital libronix. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

³⁷ cf. *Bíblia de Estudo Palavras-chave Hebraico e Grego*. 2ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

- 5) *O Senhor enviará de Sião o cetro do seu poder, dizendo: “Domina entre os teus inimigos.”* (Salmo 110.2)
- 6) *E, congregados todos os príncipes dos sacerdotes e os escribas do povo, perguntou-lhes onde havia de nascer o Cristo. E eles lhe disseram: Em Belém da Judéia, porque assim está escrito pelo profeta: E tu, Belém, terra de Judá, de modo nenhum és a menor entre as capitais de Judá, porque de ti sairá o Guia que há de apascentar o meu povo de Israel.* (Mateus 2.4-6)³⁸
- 7) *Pois sabeis que o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel.* (Isaías 7.14)
- 8) *Um ramo sairá do tronco de Jessé, um rebento brotará de suas raízes. Sobre ele repousará o Espírito de Iahweh³⁹, o espírito de sabedoria e de inteligência, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de conhecimento e de temor de Iahweh.* (Isaías 11.1-2)
- 9) *Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, ele recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Deus-forte, Pai-para-sempre, Príncipe-da-paz, para que se multiplique o poder, assegurando o estabelecimento de uma paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, firmando-o, consolidando-o sobre direito e sobre a justiça. Desde agora e para sempre.* (Isaías 9.5-6)

Como esses havia mais tantos outros textos sagrados cuja interpretação dizia-se messiânica. Diante de literaturas como essa, canônica ou apócrifa, de tradições passadas de geração a geração, de contos populares, a visão dos judeus dos tempos de Jesus sobre o papel e a função do Messias não era unívoca. Alguns o entendiam em termos apocalípticos, como alguém que aniquilaria o mundo presente e construiria um novo mundo sobre as ruínas. Outros pensavam que o Messias seria uma figura restauradora, que devolveria aos judeus sua posição anterior de poder e glória. Alguns o viam como um rei. Outros o viam como um

³⁸ Mateus 2.4-6 cita a profecia registrada no livro de Miquéias, capítulo 5.

³⁹ *Iahweh* é uma das formas para o nome de Deus. Outra forma comum é *Yehowah*. Essas são reconstruções hipotéticas de um nome cuja pronúncia real não é conhecida. Isso porque no hebraico original, apenas as consoantes eram escritas, de modo que o nome de Deus era composto do tetragrama *YHWH*. As vogais foram tardiamente inseridas, mas, como o nome de Deus era considerado demasiadamente santo para ser proferido (cf. Êxodo 20.7), a pronúncia perdeu-se na história. Usaremos neste estudo a forma *Iahweh*, que é a utilizada pela *Bíblia de Jerusalém*.

sacerdote. Havia ainda aqueles que esperavam dois tipos de Messias, um real, outro sacerdotal; boa parte dos judeus esperava um Messias com ambas as características combinadas.

Havia, contudo, um consenso razoável entre eles: o Messias deveria ser descendente de Davi, viria para restaurar Israel, para libertar os judeus do jugo da ocupação e estabelecer o poder de Deus em Jerusalém (ASLAN, 2013). Ou seja, os judeus estavam convencidos de que o Messias viria e estabeleceria um novo tempo, um novo governo, um reino poderoso:

- 10) *Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que suscitarei a Davi um germe justo; um rei reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito de justiça. Em seus dias, Judá será salvo e Israel habitará em segurança.* (Jeremias 23.5,6)
- 11) *Ele se erguerá e apascentará o rebanho pela força de Iahweh, pela glória do nome de seu Deus. Eles se estabelecerão, pois então ele será grande até os confins da terra.* (Miquéias 5.3)

Segundo relatam os evangelhos, inicialmente, Jesus teve uma boa aceitação entre os judeus:

- 12) *E da Galiléia, Decápolis, Jerusalém, Judéia e além do Jordão numerosas multidões o seguiam.* (Mateus 4.25)
- 13) *Quando Jesus acabou de proferir estas palavras, estavam as multidões maravilhadas da sua doutrina.* (Mateus 7.28)
- 14) *Levantando-se Jesus, foi dali para o território da Judéia, além do Jordão. E outra vez as multidões se reuniram junto a ele, e, de novo, ele as ensinava, segundo o seu costume.* (Marcos 10.1)
- 15) *Sendo dia, saiu e foi para um lugar deserto; as multidões o procuravam, e foram até junto dele, e instavam para que não os deixasse.* (Lucas 4.42)

Muitos o seguiam porque corria a fama de que ele curava os enfermos:

- 16) *[...] e, percorrendo toda aquela região, traziam em leitos os enfermos, para onde ouviam que ele estava.* (Marcos 6.55)

17) *Ao pôr-do-sol, todos os que tinham enfermos de diferentes moléstias lhos traziam; e ele os curava, impondo as mãos sobre cada um.* (Lucas 4.40)

18) *Seguia-o numerosa multidão, porque tinham visto os sinais que ele fazia na cura dos enfermos.* (João 6.2)

Outros o seguiam porque acreditavam que ele era um profeta:

19) *E as multidões clamavam: “Este é o profeta Jesus, de Nazaré da Galiléia!”* (Mateus 21.11)

20) *Todos ficaram possuídos de temor e glorificavam a Deus, dizendo: “Grande profeta se levantou entre nós [...] Esta notícia a respeito dele divulgou-se por toda a Judéia e por toda a circunvizinhança.”* (Lucas 7.16-17)

21) *Indo Jesus para os lados de Cesaréia de Filipe, perguntou a seus discípulos: “Quem diz o povo ser o Filho do Homem? E eles responderam: Uns dizem: João Batista; outros: Elias; e outros: Jeremias ou algum dos profetas.”* (Mateus 16.13-14)

Alguns acreditavam que ele era, de fato, o Messias:

22) *Encontra primeiramente seu próprio irmão Simão e lhe diz: “Encontramos o Messias (que quer dizer Cristo).”* (João 1:41)

23) *Filipe encontra Natanael e lhe diz: “Encontramos aquele de quem escreveram Moisés, na Lei, e os profetas: Jesus: o filho de José, de Nazaré.”* (João 1.45)

24) *Disse ela: “Sim, Senhor, eu creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus que vem ao mundo.”* (João 11.27)

Havia também quem não acreditasse, dividindo, assim, as opiniões:

25) *Faziam-se muitos comentários a seu respeito na multidão. Uns diziam: “Ele é bom”. Outros, porém, diziam: “Não. Ele engana o povo”.* (João 7.12)

26) *Alguns entre a multidão, ouvindo essas palavras diziam: “Esse é, verdadeiramente, o profeta!” Diziam outros: “Esse é o Cristo!” Mas alguns diziam: “Por ventura pode o*

Cristo vir da Galiléia⁴⁰? A Escritura não diz que o Cristo será da descendência de Davi e virá de Belém, a cidade de onde era Davi?” Produziu-se uma cisão entre o povo por sua causa. (João 7.40-43)

27) *Houve novamente uma cisão entre os judeus, por causa dessas palavras. Muitos diziam: “Ele tem um demônio! Está delirando! Por que o escutais?” Outros diziam: “Não são de endemoninhado essas palavras; porventura o demônio pode abrir os olhos de um cego?”. (João 10.19-21)*

Embora tivesse o apoio de muitos judeus, Jesus de Nazaré tinha seus opositores: os escribas, os doutores da lei, os fariseus, os saduceus, os herodianos. Esses o seguiam para apanhá-lo em algum engano a fim de que fosse preso e, assim, saísse de circulação, ou fosse morto.

28) *Então os fariseus, saindo dali, tramaram contra ele, sobre como acabariam com ele. (Mateus 12.14)*

29) *Alguns escribas e fariseus tomaram a palavra dizendo: “Mestre, queremos ver um sinal⁴¹ feito por ti”. (Mateus 12.38)*

30) *Os fariseus e os saduceus vieram até ele e pediram-lhe, para pô-lo à prova, que lhes mostrasse um sinal vindo do céu. (Mateus 16.1)*

31) *Então os fariseus foram reunir-se para tramar como apanhá-lo por alguma palavra. (Mateus 22.15)*

32) *Ao se retirarem, os fariseus com os herodianos imediatamente conspiraram contra ele sobre como o destruiriam. (Marcos 3.6)*

Vários dentre as autoridades criam nele, mas não declaravam:

⁴⁰ As multidões pensavam que Cristo era originário de Nazaré, na Galiléia. No entanto, segundo os evangelhos que narram seu nascimento (Mateus e Lucas), Jesus nasceu em Belém, na Judéia, e foi criado em Nazaré. Por isso o chamavam Jesus de Nazaré ou Nazareno ou Nazareu.

⁴¹ Um prodígio que exprime e justifica a autoridade que Jesus reivindica (cf BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista em ampliada. São Paulo: Paulus, 2010).

33) *Contudo, muitos chefes creram nele, mas, por causa dos fariseus, não o confessavam, para não serem expulsos da sinagoga. (João 12.42)*

A oposição dos inimigos de Jesus fazia um movimento crescente. O evangelho de Lucas marca bem isso:

34) *Eles⁴², porém se enfureceram e combinavam o que fariam a Jesus. (Lucas 6.11)*

35) *Quando ele saiu de lá, os escribas e os fariseus começaram a persegui-lo terrivelmente e a cercá-lo de interrogatórios a respeito de muitas coisas, armando-lhe ciladas para surpreenderem uma palavra de sua boca. (Lucas 11.53-54)*

36) *Os chefes dos sacerdotes e os escribas procuravam fazê-lo perecer, bem como os chefes do povo. Mas não encontravam o que fazer, pois o povo todo o ouvia, enlevado. (Lucas 19.47-48)*

37) *Os escribas e os chefes dos sacerdotes procuravam deitar a mão sobre ele naquela hora. Tinham percebido que ele contara essa parábola a respeito deles. Mas ficaram com medo do povo. E ficaram de espreita. Enviaram espiões que se fingiram de justos, para surpreendê-lo em alguma palavra sua, a fim de entregá-lo ao poder e à autoridade do governador. (Lucas 20.19-20)*

38) *E o chefe dos sacerdotes e os escribas procuravam de que modo eliminá-lo, pois temiam o povo. (Lucas 22.2)*

Sua popularidade entra em declínio:

39) *A partir daí, muitos dos seus discípulos voltaram atrás e não andavam mais com ele. (João 6.66)*

40) *Depois disso, Jesus percorria a Galiléia, não podendo circular pela Judéia, porque os judeus o queriam matar. (João 7.1)*

⁴² Os escribas e os fariseus, que observavam a Jesus para ver se ele curaria no sábado, e assim encontrar do que acusá-lo (cf. Lucas 6.6-8).

De acordo com a narrativa dos evangelhos, a principal oposição sofrida por Jesus veio da parte dos judeus, e não dos romanos, já que, para estes, Jesus não teria apresentado nenhuma ameaça concreta – nenhum motim, nenhuma rebelião, nenhum movimento que incitasse a violência ou a oposição ao império –, muito embora os judeus chegassem a se preocupar com isso:

41) *Então, os chefes dos sacerdotes e os fariseus reuniram o Conselho⁴³ e disseram: “Que faremos? Esse homem realiza muitos sinais. Se o deixarmos assim, todos crerão nele e os romanos virão, destruindo o nosso lugar santo e a nação.”* (João 11.47-48)

Há pesquisadores, como Aslan (2013), que acreditam que Jesus liderou um movimento messiânico à semelhança dos zelotes, o que implicaria fervor revolucionário e revolta contra Roma. Isso teria feito despertar a fúria dos representantes romanos, que prontamente providenciaram seu aniquilamento, a crucificação. No entanto, com base nos evangelhos neotestamentários – haja vista nossa opção de nos restringirmos a eles –, o governador romano, Pilatos, não encontrou em Jesus de Nazaré perigo iminente:

42) *[...] saiu⁴⁴ de novo e foi ao encontro dos judeus e lhes disse: “Não encontro nele nenhum motivo de condenação.”* (João 18.38)

43) *Pilatos, de novo, saiu e lhes disse: “Vede: eu vo-lo trago aqui fora, para saberdes que não encontro nele motivo algum de condenação.”* (João 19.4)

44) *Pilatos perguntou: “Que farei de Jesus, que chamam de Cristo?” Todos responderam: “Seja crucificado!” Tornou a dizer-lhes: “Mas que mal ele fez?” [...] Vendo Pilatos que nada conseguia, mas, ao contrário, a desordem aumentava, pegou água e, lavando as mãos na presença da multidão, disse: “Estou inocente desse sangue. A responsabilidade é vossa.”* (Mateus 27.22-24)

Já para os judeus e, como vimos, especialmente para os escribas, sacerdotes, doutores da Lei, fariseus, saduceus etc. Jesus de Nazaré era um terrível blasfemo. Ele teria cometido o

⁴³ Sinédrio.

⁴⁴ Ocasão em que Pilatos estava no pretório (residência e tribunal do procurador romano) interrogando Jesus.

crime de blasfêmia contra Deus não por apresentar-se como Messias, mas por reivindicar a dignidade divina:

45) *Disse-lhes Pilatos: “Tomai-o vós e crucificai-o, porque eu não encontro nele motivo de condenação.” Os judeus responderam-lhe: “Nós temos uma Lei e, conforme essa Lei, ele deve morrer, porque se fez Filho de Deus.”* (João 19.6-7)

46) *[...] E o sumo sacerdote lhe disse: “Eu te conjuro pelo Deus Vivo que nos declares se tu és o Cristo, o Filho de Deus.” Jesus respondeu: “Tu o disseste. Aliás, eu vos digo que, de ora em diante, vereis o Filho do Homem sentado à direita do Poder⁴⁵ e vindo sobre as nuvens do céu”. O sumo sacerdote então rasgou as suas vestes, dizendo: “Blasfemou! Que necessidade temos ainda de testemunhas? Vede: vós ouvistes neste instante a blasfêmia. Que pensais?” Eles responderam: “É réu de morte.”* (Mateus 26.63-66)

E, justamente, por ser totalmente outro daquilo que os judeus esperavam, ele não foi aceito como aquilo ou aquele que reivindicava ser. Para eles, uma questão de fé; para nós, uma questão discursiva. O *corpus* de doutrina ao qual pertence o discurso judaico consiste no reagrupamento de já-ditos, que torna possível a retomada dos enunciados. Esse discurso entra em contradições ideológicas com o discurso cristão, do qual Jesus é porta-voz, e essas relações de contradição se dão de um conjunto de enunciados para o outro, de modo a permitir identificar o cristianismo e o judaísmo pelos seus discursos. É sobre esses discursos contraditórios que nos debruçaremos, abordando especificamente as situações de confronto entre Jesus e os judeus.

Sintetizamos, para finalizar, alguns pontos-chave deste capítulo.

Em relação às condições sócio-histórico-políticas em que teriam se passado os fatos concernentes aos discursos em análise, esperamos ter deixado claro que:

1) a forma de governo dos judeus era teocrática. Em sua concepção, Deus governava por intermédio de seus representantes na terra;

2) os judeus não distinguiam lei civil e mandamento religioso; lei judaica era a Lei de Moisés;

⁴⁵ “O Poder” é um equivalente de “Iahweh”.

3) como não possuíam estado nem pátria, os judeus entendiam que a religião e a fé é que permitiram a perpetuação da nação;

4) no primeiro século, quando foram escritos os evangelhos canônicos, o império romano dominava todo o mundo civilizado, inclusive a Palestina;

5) o império romano não interferiu na liberdade religiosa dos judeus. Reconheceu o Sinédrio e lhe deu existência oficial;

6) os judeus indignavam-se com os pesados impostos cobrados por Roma e, principalmente, por estarem subjugados a um governo estrangeiro e pagão;

7) os *fariseus* e os *saduceus* constituíam dois grupos que representavam as duas principais correntes de opinião e eram, ao mesmo tempo, seitas, partidos e movimentos religiosos.

Sobre o conceito de Messias, é relevante ter em mente que:

1) os judeus sempre tiveram os olhos fixos no futuro, na expectativa da chegada de um Messias prometido. Diversos falsos messias já haviam se apresentado ao povo, alguns dos quais foram reprimidos com violência pelo império romano;

2) a visão dos judeus do primeiro século sobre o papel e a função do Messias não era unívoca: ora ele era visto como alguém que aniquilaria o mundo presente e construiria um novo mundo; ora como uma figura restauradora, que devolveria aos judeus sua posição de poder e glória; ora como um rei; ora como um sacerdote; ou como um sacerdote e rei, simultaneamente;

3) o consenso existente era de que o Messias deveria ser descendente de Davi, viria libertar os judeus do jugo da ocupação e estabelecer o poder de Deus em Jerusalém;

4) Jesus de Nazaré, embora contasse com o apoio de muitos judeus, tinha, entre seus numerosos opositores: os escribas, os doutores da lei, os fariseus, os saduceus, os herodianos. Esses o seguiam para apanhá-lo em algum engano, a fim de que fosse preso e, assim, deixasse de circular entre o povo, ou fosse morto;

5) para os romanos, Jesus não teria apresentado nenhuma ameaça; para os judeus, era um terrível blasfemo.

CAPÍTULO 3

JESUS CRISTO E JUDEUS: O ARROSTAMENTO DE DUAS FDs

3.1. Delimitação do objeto de análise: discursos conflituosos nos evangelhos

Os conjuntos de enunciados sobre os quais nos debruçamos neste trabalho constituem discursos bíblicos que apresentam certas relações de contradição e luta ideológica que, a um só tempo os unem e os dividem, similarmente às relações identificadas e analisadas por Courtine (2006, 2009). Em vista disso, evocamos a proposta desse autor (COURTINE, 2006, 2009), sustentada, em boa medida, pelo arcabouço teórico de Pêcheux, para operacionalizar nosso *corpus*.

Foi dito no capítulo 1 deste trabalho que Courtine define um *corpus* discursivo como “um conjunto de seqüências discursivas estruturadas, de acordo com o plano definido em referência a um certo estado de condições de produção de discurso” (COURTINE, 2006, p. 66). Nesse sentido, delimitamos como *campo discursivo de referência* um conjunto de discursos que, conforme os evangelhos bíblicos, teriam sido produzidos por Jesus Cristo e pelos judeus, no contexto histórico-político-social da primeira metade do século I.

As características do discurso trabalhado por Courtine (2006, 2009) que também podem ser encontradas em nossos conjuntos de enunciados são as seguintes: a) trata-se de enunciados divididos (COURTINE, 2006, p. 74), que apresentam relações de antagonismos e semelhanças, o que lhes confere um caráter interativo, polêmico e conflituoso; b) seu sujeito discursivo, entendido por Courtine (2006) como o ponto de condensação entre a linguagem e a ideologia, constitui-se no lugar onde os saberes se afrontam, se articulam, se diferenciam e combinam entre si; c) a *tradição discursiva* sobre a qual se apoiam os enunciados formam o *corpus* de doutrina que lhes dá identidade, determinando seu reconhecimento e sua repetição. Diremos, então, com Courtine (2006), que nosso *corpus* “representa os efeitos da luta ideológica no interior do funcionamento da linguagem” (2006, p. 74).

Tanto o *corpus* ao qual pertence o discurso atribuído a Jesus Cristo quanto aquele que se refere ao discurso judaico consistem no reagrupamento de já-ditos que possibilitam a retomada dos enunciados. Esses dois discursos enfrentam-se mutuamente, apresentando relações de contradição de um conjunto de enunciados para o outro. Dessa forma, o

cristianismo e o judaísmo são reconhecidos pelos seus discursos. É a um ou a outro discurso que as pessoas aderem. É um ou outro que repetem.

3.2. “O um se divide em dois”: confronto entre as FDs judaica e cristã

Como vimos no capítulo anterior, o *Messias* é um ponto cardeal na Bíblia; é figura presente tanto no AT, quando sua vinda é anunciada, quanto no NT, quando, segundo a perspectiva cristã, essa vinda se efetiva. O sujeito Jesus Cristo e os judeus, em sua maioria, são interpelados pela ideologia messiânica. As páginas do AT relatam a expectativa de que o Messias, ou o Cristo, seria um enviado de Deus que libertaria a nação judaica das opressões, sobretudo do império romano. Portanto, esse enviado divino estabeleceria um novo tempo para essa nação (cf. 2.3.4).

O *Messias* era, assim, um saber significativo, vivo para o grupo social da época. A memória coletiva faz com que a marca linguística *Messias* (e suas variações) produza sentido para aquele grupo social, sentido esse historicamente determinado. É o pré-construído dando condição de existência ao discurso, ou seja, constituindo, no interdiscurso, o seu sentido. Tal efeito de sentido é produzido porque há sempre um já-dito que possibilita todo dizer (PÊCHEUX, 2009).

Tendo em vista a ideologia messiânica manifestada no discurso bíblico, vemos irrompidos dois *corpora* de doutrina (COURTINE, 2006, p. 66), duas FDs distintas, aqui denominadas FD judaica e FD cristã, as quais subsidiam os conjuntos de discursos que tecem a rede de formulações que constitui o nosso *corpus* como um todo. A unidade que abriga as duas FDs, tecendo a rede interdiscursiva de seus discursos, é a espera por um homem, enviado por Deus, da linhagem de Davi, que seria rei e que, portanto, instauraria o seu reinado, trazendo a paz. Está aí “o um” que garante a unidade das formulações discursivas e, portanto, sua homogeneidade.

Na FD judaica, aquela na qual se inserem os judeus de um modo geral, esse enviado de Deus os libertaria das opressões políticas, econômicas e religiosas. Assim, a forma-sujeito – que aqui especialmente chamaremos de “forma-sujeito messiânica” –, esse sujeito universal, sujeito do saber, enfim, esse ego-imaginário, é definido historicamente no imaginário da

sociedade como um homem, descendente de Davi⁴⁶, líder poderoso, ungido por Deus para trazer livramento político do jugo dos pagãos a Israel, para sobrepujar Roma e para estabelecer um forte, destemido e infindo governo/reino.

Não obstante o “tom” transcendental, visto que o Messias teria um quê de divino⁴⁷, afinal seria um enviado de Deus, cujo domínio não teria fim⁴⁸, percebe-se que o reino esperado e desejado era político-físico em sua forma (LADD, 2003). Isso justificaria o temor supostamente sentido por Herodes, o Grande, representante de Roma entre os judeus, o qual, segundo o evangelho de Mateus, temera por seu trono, ao saber pelos magos do Oriente do nascimento de um “rei dos judeus”. Alarmado, ele teria mandado matar todos os meninos de Belém e dos arredores, abaixo de dois anos (cf. Mateus 2.1-18).

Mas, como “uma FD é constitutivamente perseguida por seu outro” (PÊCHEUX, 2009, p. 24)⁴⁹, eis que “o um se divide em dois” (cf. 1.2.2). O discurso de Jesus Cristo instaura-se como antagonista da FD judaica, formando um conjunto de discursos que chamamos de FD cristã, visto figurarem com determinações distintas daquilo “que pode e deve ser dito [...] a partir de uma posição dada numa conjuntura dada”, na FD judaica.

Enquanto a forma-sujeito da FD judaica é mais “político-terrena”, na FD cristã, o governo a ser estabelecido tem um aspecto inteiramente divino, transcendental, e não físico. Para a FD cristã, a “forma-sujeito messiânica”, embora apresente as naturezas humana e divina, é acentuadamente divina.

Essa heterogeneidade não se dá apenas em termos de contraste entre o físico e o espiritual, o material e o transcendente, o terreno e o celestial, mas também em termos de confronto, de afrontamento, de antagonismo ideológico, como veremos a seguir.

3.3. O mesmo e o outro nas FDs judaica e cristã: homogeneidade e heterogeneidade

Consideremos o seguinte enunciado:

⁴⁶Importante rei de Israel, governou por volta de 1.010 a 970 a.C. Ver LAWRENCE, Paul. Atlas Histórico e Geográfico da Bíblia. Tradução de Susana Klassen e Vanderlei Ortigoza. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

⁴⁷ Ver 2.3.4, p. 53.

⁴⁸ O evangelho de João registra: “Sabemos, pela Lei, que o Cristo permanecerá para sempre [...]” (João 12.34).

⁴⁹ Prefácio de Pêcheux à obra de Jean-Jacques Courtine, “Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos” (COURTINE, J.J. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. Tradução: Cristina de Campos Velho Birk, Didier Martin, Maria Lúcia Meregalli, Maria Regina Borges Osório, Sandra Dias Loguércio e Vicent Leclercq. São Paulo: EdUFSCar, 2009.)

- (1) *No tempo desses reis, o Deus do céu suscitará um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo. Esmagará e aniquilará todos os outros reinos, enquanto ele mesmo subsistirá para sempre. (Daniel 2.44)*

Esse enunciado é oriundo de uma sequência discursiva que responde a condições de produção determinadas: é extraído do livro do profeta Daniel, escrito por volta do século VI a. C, segundo a tradição judaica, e pertencente ao AT. Diremos com Courtine que “ele está relacionado a um sujeito enunciador que o enuncia em uma situação de enunciação determinada, a partir de um lugar definido no seio de um aparelho e isto em uma conjuntura caracterizada por um certo estado das relações sociais” (2009, p. 92).

Definido a partir de um “domínio associado”, (1) figura em um contexto intradiscursivo de formulação, no interior de uma sequência discursiva com a qual estabelece uma relação horizontal:

- (2) *No segundo ano do seu reinado, Nabucodonosor teve sonhos que lhe perturbaram o espírito [...]. O rei ordenou que convocassem os magos e adivinhos [...], a fim de que interpretassem os seus sonhos. [...] responderam ao rei: O problema que o rei propõe é difícil e ninguém pode resolvê-lo [...]. [...] foi Daniel ter com Arioc a quem o rei havia incumbido de executar os sábios da Babilônia. E falou-lhe assim: Não mande matar os sábios da Babilônia. Faze-me comparecer diante do rei e eu darei ao rei a interpretação. [...] diante do rei, Daniel falou: Teu sonho, e as visões a tua mente [...] ei-los aqui: [...] Depois de ti se levantará outro reino, inferior ao teu, e depois ainda um terceiro reino, de bronze, que dominará a terra inteira. Haverá ainda um quarto reino, forte como o ferro, como o ferro que reduz tudo a pó e tudo esmaga [...] (Daniel 2.1-43)*

O enunciado (1) insere-se, portanto, no interior da sequência discursiva constituída pelo texto de Daniel em um contexto intradiscursivo de formulação, com o qual mantém uma relação particular, qual seja, (1) é parte da interpretação feita por Daniel do sonho do rei Nabucodonosor, de modo que (1) figura também como prenúncio do governo do Messias. Um governo de origem divina (“o Deus do céu suscitará um reino”) e duração eterna (“ele mesmo subsistirá para sempre”), bem como forte e poderoso (“Esmagará e aniquilará todos os outros reinos”).

Tal enunciado também está conectado a outras formulações pertinentes ao processo discursivo inerente à FD que o domina, no caso a FD judaica, coexistindo em uma rede interdiscursiva, ou vertical, de formulações, tais como (3) – (8):

- (3) *Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que suscitarei a Davi um germe justo; um rei reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito de justiça. Em seus dias, Judá será salvo e Israel habitará em segurança.* (Jeremias 23.5,6 – séc. VI a.C.)
- (4) *Um ramo sairá do tronco de Jessé⁵⁰, um rebento brotará de suas raízes. Sobre ele repousará o Espírito de Iahweh, o espírito de sabedoria e de inteligência, espírito de conselho e de fortaleza, espírito de conhecimento e de temor de Iahweh.* (Isaías 11.1-2 - séc. XVIII a.C.)
- (5) *O Senhor enviará de Sião o cetro do seu poder, dizendo: “Domina entre os teus inimigos.”* (Salmo 110.2 – séc. X-IX a.C.)
- (6) *Pois sabei que o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel.* (Isaías 7.14 – séc. XVIII a.C.)
- (7) *Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, ele recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Deus-forte, Pai-para-sempre, Príncipe-da-paz, para que se multiplique o poder, assegurando o estabelecimento de uma paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, firmando-o, consolidando-o sobre direito e sobre a justiça. Desde agora e para sempre.* (Isaías 9.5-6 – séc. XVIII a.C.)
- (8) *Ele se erguerá e apascentará o rebanho pela força de Iahweh, pela glória do nome de seu Deus. Eles se estabelecerão, pois então ele será grande até os confins da terra.* (Miquéias 5.3 – séc. XVIII-XVII a.C.)

Percebe-se nas formulações de (3) – (8) um conjunto recorrente de elementos, isto é, uma repetibilidade, que as une, de modo que cada uma delas figure como uma reformulação possível de qualquer outra formulação pertencente a essa rede. Já encontramos evidência, portanto, da tradição discursiva sobre a qual se apoia esse *corpus* de doutrina: um homem

⁵⁰ Pai de Davi (cf. I Sm 16).

sábio, enviado por Deus, descendente do rei Davi, instaurará um governo forte e poderoso, que trará paz e segurança aos judeus, e ele não terá fim.

O enunciado (1), tomado como ponto de referência da FD judaica, cuja propriedade é tomar parte no discurso como um “nó em uma rede”, não está limitado ao conjunto (3) – (8) das formulações; ele e, conseqüentemente, as formulações (3) – (8) mantêm relações de antagonismo com o enunciado (9), ponto de referência da FD cristã, e com as formulações (10) – (15), produzidas sob condições de produção heterogêneas às suas:

(9) *O meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui.* (João 18.36 – Resposta de Jesus à pergunta de Pilatos: “Tu és o rei dos judeus?”)

(10) *Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.* (João 3.16 – Jesus em conversa com o fariseu Nicodemos)

(11) *Com efeito, o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido.* (Lucas 19.10 – Jesus em conversa com chefe dos cobradores de impostos, Zaqueu)

(12) *Os sãos não têm necessidade de médico e sim os doentes; não vim chamar os justos, mas sim os pecadores, ao arrependimento.* (Lucas 5.31-32 – Jesus em conversa com os fariseus)

(13) *Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos.* (Marcos 10.45 – Jesus em conversa com seus doze discípulos)

(14) *Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarรก em trevas, mas terá a luz da vida.* (João 8.12 – Jesus em fala pública aos judeus)

(15) *Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá.* (João 11.25 – Jesus em conversa com Marta, por ocasião da morte de seu irmão, Lázaro)

Na FD cristã, vemos igualmente manifestadas as relações de repetibilidade de certos elementos entre o enunciado ponto de referência, (9), e o conjunto de formulações a ele associado, (10) – (15), assegurando a homogeneidade da rede de formulações; mas, ao mesmo tempo, vemos variações, o que assegura sua heterogeneidade. As duas séries de formulações,

(3) – (8) e (10) – (15), bem como seus respectivos pontos de referência, (1) e (9), mantêm relações constantes, que as aproximam e as afastam, na medida em que apresentam um desenvolvimento paralelo, baseado na recorrência contraditória de elementos de saber opostos, inerentes a cada FD.

Os elementos de saber inerentes à FD cristã, representados pelo enunciado (9), constituem-se, então, para dizer nos termos de Gregolin (2006), o antagonista que assombra a FD judaica, representada pelo enunciado (1).

A tradição discursiva sobre a qual se apoia o *corpus* de doutrina da FD cristã, como vimos no conjunto de formulações (10) – (15), reza sobre salvação, perdão de pecados, arrependimento, vida eterna; isto é, sobre um governo transcendente, contrapondo-se, assim, à tradição discursiva da FD judaica.

Destarte, tomando os conjuntos (3) – (8) e (10) – (15) de formulações, e seus respectivos pontos de referência, como representações dos elementos de saber inerentes de cada FD e, portanto, das tradições discursivas de cada *corpus* de doutrina, podemos dizer que “o mesmo” nas FDs judaica e cristã caracteriza-se na memória discursiva, que carrega em sua historicidade o laço que une as significações às suas condições sócio-históricas. Ambas são de raízes judaicas. Ambas falam de um Messias. Ambas obtêm dos escritos veterotestamentários as referências desse Messias. Em contrapartida, “o outro” nessas FDs caracteriza-se no modo como elas materializam esse Messias; e, aqui, “materializar” detém um sentido ideológico-discursivo, tendo em vista o discurso como uma forma de materialização da ideologia (cf. 1.2.2).

3.3.1. Enunciados: unidades repetíveis das FDs judaica e cristã

“O discurso político é um lugar de memória”, afirma Courtine (2006, p. 88). O discurso religioso é um lugar de memória, afirmamos nós, pois, à semelhança do político, ele conserva seus traços de identidade nos “já-ditos” que, à medida que são retomados, marcam a tomada de posição dos sujeitos e, assim, garantem a continuidade de seus discursos.

Courtine (2006) dirá que isso supõe uma espécie de sistema de conservação do arquivo, que possibilita ao enunciado ressurgir e tornar-se disponível sempre que as necessidades da luta ideológica o reclama. Assim, podemos afirmar que as leis judaicas e os escritos veterotestamentários se constituem como arquivo de ambas as FDs, de forma que a

memória acaba por ser a condição de existência das duas vertentes religiosas, isto é, dos porta-vozes de uma luta ideológica que, de alguma forma, busca o reconhecimento, a adesão, a repetição de seu discurso.

Não é à toa que o discurso religioso está repleto do passado – que o sustenta –, pois o passado já evocava o futuro, como vimos nas formulações (1) – (8), e o futuro, agora, é assegurado pela evocação do passado. Por assim ser, a memória figura como um poder, já que ela legitima o fato de se falar em nome de Moisés, de *Iahveh*.

Dessa rede interdiscursiva, ou rede de memória, onde os discursos foram ditos, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer (FOUCAULT, 2006) depreendemos os “nós”, ou seja, as sequências discursivas que nos servem de ponto de referência dos enunciados repetíveis das FDs judaica e cristã: na FD judaica, o enunciado (1); na FD cristã, o enunciado (9), conforme já vimos.

Na FD cristã, podemos acrescentar que o enunciado (9), além de manter relações de repetibilidade com o conjunto (10) – (15) de formulações, também se conecta pela mesma natureza de relação ao conjunto (16) – (20) de formulações:

(16) *O meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui.* (João 18.36 – Resposta de Jesus à pergunta de Pilatos: “Tu és o rei dos judeus?”)

(17) *A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: “Ei-lo aqui! Ei-lo ali!”*, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós⁵¹. (Lucas 17.20 – Resposta de Jesus ao questionamento dos fariseus sobre quando chegaria o reino de Deus)

(18) *Vós sois daqui debaixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo. Disse-vos que morrereis em vossos pecados, porque se não crederdes que Eu Sou, morrereis em vossos pecados.* (João 8.23,24 – Jesus em fala pública aos judeus)

(19) *Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim.* (João 14.6 - Jesus em fala aos seus discípulos)

⁵¹ Outras traduções dizem “o Reino de Deus está dentro de vós”.

(20) *Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou. Se alguém quer cumprir sua vontade, reconhecerá se minha doutrina é de Deus ou se falo por mim mesmo.*

(João 7.16,17 - Jesus em fala pública aos judeus)

Em 3.3, tomamos os conjuntos (3) – (8) e (10) – (15) de formulações como representações dos elementos de saber inerentes de cada FD, de modo que, na FD judaica, identifica-se a ideologia messiânica de um governo físico-terreno forte e poderoso, e, na FD cristã, identifica-se a ideologia messiânica de um governo transcendental, caráter que se reafirma nas formulações (16) – (20) da tradição discursiva sobre a qual se apoia o *corpus* de doutrina da FD cristã, em oposição ao caráter não-transcendental da FD judaica.

3.3.2. Enunciado dividido: relações de contradição entre dois *corpora* de doutrina

Se considerarmos os “enunciados-ponto-de-referência” (1) e (9) e as respectivas formulações com as quais cada um deles mantém laços de semelhança, podemos chegar à formulação (21) como um resultado da condensação da recorrência contraditória de elementos de saber opostos e que permanecem estáveis em seu antagonismo:

(21) O reino messiânico é indestrutível e esmagará todos os inimigos de Israel vs. O reino messiânico é espiritual e consiste em chamar os pecadores ao arrependimento.

Em (21), portanto, temos uma aproximação daquelas unidades repetíveis que podem ocasionar dispersos modos de enunciação, como vimos nas séries (3) – (8), (10) – (15) e (16) – (20). É o que Courtine (2006) denomina *enunciado dividido*. Sua estrutura dividida apresenta duas formulações que pertencem a discursos antagônicos num contexto comum. De modo geral, poderíamos dizer que o enunciado (21) governa simultaneamente a unidade dos dois *corpora* de doutrina, bem como a diversidade, garantindo, assim, o funcionamento polêmico do discurso.

Segundo Courtine (2006, p. 74), o enunciado dividido representa de maneira precisa os efeitos da luta ideológica no interior do funcionamento da linguagem. Assim sendo, (21) figura como a síntese das relações de contradição entre os dois *corpora* de doutrina, dos quais podemos depreender algumas observações. Vejamos as formulações (22) e (23) abaixo:

(22) *Que sinal nos mostra para agires assim?* (João 2.18 – Judeus questionam Jesus)

(23) *Que sinal realizas, para que vejamos e creiamos em ti? Que obra fazes? Nossos pais comeram o maná no deserto, como está escrito: Deu-lhes pão do céu a comer*⁵². (João 6.30,31 – Judeus questionam Jesus)

Tendo em vista o discurso divino assumido por Jesus, como já vimos em (10) – (15) e (16) – (20), os judeus pedem um sinal que legitime, diante dos seus olhos, esse discurso. Presume-se tratar-se de um sinal sobrenatural, visto que em (23) eles remontam ao sinal sobrenatural vivido pelos israelitas quando estavam sendo guiados por Moisés no deserto - a providência do pão, ou maná, que vinha do céu. As formulações (22) e (23) estão inseridas no interior de sequências discursivas cujas formulações pertinentes à FD cristã se veem em (24) e (25):

(24) *Destruí este santuário, e em três dias eu o levantarei.* (João 2.19 – Resposta de Jesus a (22))

(25) *Em verdade, em verdade vos digo: não foi Moisés quem vos deu o pão do céu, mas é meu Pai que vos dá o verdadeiro pão do céu; porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo. [...] Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim, nunca mais terá fome, e o que crê em mim nunca mais terá sede. [...] pois desci do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou.* (João 6.32-38 – Resposta de Jesus a (23))

A contradição ideológica no intradiscurso dessas sequências discursivas demarca-se mais acentuadamente diante da réplica dos judeus, como se vê em (26) e (27):

(26) *Quarenta e seis anos foram precisos para se construir este santuário, e tu o levantarás em três dias?* (João 2.20 – Mediante (24), Judeus questionam Jesus)

(27) *Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: “Eu desci do céu!”?* (João 6.42 – Mediante (25), Judeus conversam entre si)

⁵² Referência a Êxodo 16.13-15: [...] *pela manhã havia uma camada de orvalho ao redor do acampamento. Quando se evaporou a camada de orvalho que caíra, apareceu na superfície do deserto uma coisa miúda, granulosa, fina como a geada sobre a terra. Tendo visto isso, os israelitas disseram entre si: “Que é isso?”* (em hebraico, “man hû”, de onde se originou o termo “maná”, cuja significação exata é desconhecida, cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista em ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.) *Pois não sabiam o que era. Disse-lhes Moisés: “Isto é o pão que Iahweh vos deu para vosso alimento”*.

Em (26), percebe-se que os judeus consideram (24) inviável, já que o santuário, ou templo, levava quarenta e seis anos para ser construído. Jesus, no entanto, falava de seu corpo⁵³, o qual, segundo a FD cristã, ressuscitaria ao terceiro dia da crucificação⁵⁴. Os judeus não compreenderam esse discurso, porque Jesus falava de um lugar diferente do deles, de uma FD diferente da deles, cujo *corpus* de doutrina apresenta elementos de saber diferentes dos deles. São regiões diferentes do interdiscurso, conforme pontua Orlandi (2007), que marcam diferentes ideologias, diferentes posições-sujeito e, por isso produzem diferentes sentidos. Esses sentidos são desigualmente acessíveis aos locutores. A transcendentalidade do discurso da FD cristã é um saber não incorporado, digamos assim, pela FD judaica.

Isso é observado também em (27), quando os judeus consideram incongruente a afirmação de que Jesus desceu do céu, já que eles conheciam sua procedência familiar. Assim, o paralelo que Jesus estabelece em (25) entre o pão dado no deserto e o pão dado naquele momento, a saber, ele próprio (“Eu sou o pão da vida”) não é viável para os judeus. O primeiro pão servira de alimento para o corpo. O segundo, agora, serviria de alimento para o espírito (“Quem vem a mim, nunca mais terá fome”). O primeiro é perfeitamente aceito pelos judeus, haja vista ser um saber constitutivo da FD judaica. O segundo é vedado, pois se trata de um saber não constitutivo da FD judaica.

Na FD cristã, o Messias possui duas naturezas: uma humana e outra divina. É, portanto, concebível que ele tenha origem em uma determinada família e também tenha vindo do céu (“pois desci do céu”). Na FD judaica, porém, isso é impossível. Se o Messias é divino, ele não pode ser humano; não pode sofrer as paixões dos homens; não pode perecer como perecem os homens. Por isso os judeus questionavam: “Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: ‘Eu desci do céu!’”?

O que vemos nas sequências discursivas (22) – (27) é um questionamento da legitimidade de Jesus. Segundo Charaudeau (2006), a legitimidade é o resultado de um reconhecimento, pelos outros, daquilo que dá a alguém poder de fazer ou dizer em nome de um estatuto, de um saber, de um saber-fazer. Em outras palavras, a legitimidade “determina um direito do sujeito de dizer ou de fazer” (CHARAUDEAU, 2006, p. 67). É ela que justifica os feitos e os gestos daquele que age em nome de um valor que deve ser reconhecido por todos (CHARAUDEAU, 2006). Nesse sentido, a FD judaica parece perguntar à FD cristã, marcando seu antagonismo a ela: o sujeito desse discurso está legitimado para dizer o que

⁵³ Ele, porém, falava do santuário de seu corpo. (João 2.21)

⁵⁴ É necessário que o Filho do Homem sofra muito, seja rejeitado pelos anciãos, chefe dos sacerdotes, e escribas, seja morto e ressuscite ao terceiro dia. (Lucas 9.22 – Jesus em conversa com seus discípulos)

diz? (Bem entendido, “dizer” no sentido de práticas ideológicas; o conjunto de ditos, não-ditos e ações do sujeito que constituem suas práticas ideológicas, e, portanto, seu discurso). Apoiada no discurso religioso, um discurso constituinte, a FD judaica não reconhece outra discursividade para além da sua (cf. MAINGUENEAU, 2006). Jesus, por seu turno, também porta-voz de um discurso constituinte, não pode obter legitimação senão de si próprio (cf. MAINGUENEAU, 2006). A FD judaica, no entanto, não encontra legitimação para a voz desse sujeito. A formulação (28), abaixo, corrobora essa compreensão:

(28) *Como entende ele de letras sem ter estudado?* (João 7.15 – Judeus conversando entre si quando Jesus ensinava no templo)

Os judeus sabiam que Jesus não frequentara a escola dos rabinos. Como poderia ensinar, se de ninguém aprendera? É como se dissessem: quem é ele para falar assim? Onde está o seu direito de dizer ou de fazer isso? Se a FD compreende aquilo “que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada numa conjuntura dada”, a FD judaica questiona se esse sujeito, Jesus Cristo, pode e deve dizer o que diz. As relações entre os sujeitos e suas FDs é o que veremos mais adiante. Antes, porém, convém identificar algumas outras relações entre os discursos.

3.4. Articulação e pré-construído: retomada de discursos e garantia de sentido

A repetibilidade que se constatou entre as formulações, garantidora dos sentidos, da homogeneidade, do “um”, ocorre mediante a retomada de discursos outros que vão sendo entretecidos na rede interdiscursiva, sob a operacionalidade do pré-construído e da articulação, formando a memória discursiva.

Observemos a seguinte série de formulações:

(29) *Então perguntaram-lhe, a fim de acusá-lo: “É lícito curar aos sábados?”* (Mateus 12.10)

(30) *Eles perguntaram: “Quem foi o homem que te disse: ‘Toma o teu leito e anda?’” [...] O homem [...] informou aos judeus que fora Jesus quem o havia curado. Por isso os judeus perseguiram Jesus: porque fazia tais coisas no sábado.* (João 5.12,15-17)

- (31) *Olha só! Os teus discípulos a fazerem o que não é lícito fazer num sábado!* (Mateus 12.2 – Os discípulos de Jesus haviam arrancado e comido espigas, ao passar por plantações, no sábado)
- (32) *Por que os teus discípulos violam a tradição dos antigos? Pois que não lavam as mãos quando comem.* (Mateus 15.2)
- (33) *Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei⁵⁵, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, o que dizes?* (João 8.4,5)

No conjunto (29) – (33) de formulações, os fariseus, representantes da FD judaica, confrontam Jesus e seus discípulos por meio de referências às leis judaicas, tanto a escrita (Lei Mosaica) quanto a oral (tradição) (cf. 2.3.3.1).

Guardar o sábado⁵⁶ era uma das principais e mais frequentes observâncias judaicas. O sábado é referido pela primeira vez em Êxodo 16.23-30⁵⁷, antes mesmo de Moisés pronunciar o decálogo ao povo. No decálogo, os israelitas são advertidos a “lembrar o dia de sábado”⁵⁸, o que indica que a observância do sábado é anterior ao decálogo (SHULTZ, 2009). Esse deveria ser um dia de repouso, dedicado especialmente a Deus.

No entanto, a lei oral, preferida dos fariseus (cf. 2.3.3.1), acrescentava alguns rigores a esse mandamento. O comentarista bíblico Hendriksen (2004), afirma que a meticulosidade dos fariseus não tinha limites, especialmente no que dizia respeito à observância das leis sabáticas. Segundo Hendriksen (2004), os fariseus chegavam a afirmar que uma mulher, no sábado, não deveria olhar-se no espelho, pois poderia ver um cabelo grisalho e ser tentada a

⁵⁵ *O homem que cometer adultério com a mulher do seu próximo deverá morrer, tanto ele como a sua cúmplice* (Levítico 20.10); *Se um homem for pego em flagrante deitado com uma mulher casada, ambos serão mortos* (Deuteronômio 22.22).

⁵⁶ “Sábado” advém do termo hebraico *shabat*, que significa “descansar”, “cessar”. (cf. Bíblia de Estudo Almeida Revista e Corrigida. In: *Biblioteca Digital da Bíblia: sistema de biblioteca digital libronix*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.)

⁵⁷ *Eis o que diz Iahweh: “Amanhã é repouso completo, um santo sábado para Iahweh. Cozei o que quiserdes cozer, e fervei o que quiserdes ferver, e o que sobrar, guardai-o de reserva para a manhã seguinte.” Fizeram a reserva até a manhã seguinte, como Moisés ordenara; e não cheirou mal nem deu vermes. Então disse Moisés: “Comei-o hoje, porque este dia é um sábado para Iahweh; hoje não o encontrareis nos campos. Durante seis dias o colhereis, mas no sétimo dia, no sábado, não o haverá.” No sétimo dia saíram alguns do povo para colhê-lo, porém não o acharam. Iahweh disse a Moisés: “Até quando recusareis guardar meus mandamentos e minhas leis? Considerai que Iahweh vos deu o sábado, e que por isso vos dará ao sexto dia pão por dois dias. Cada um fique onde está, ninguém saia do seu lugar no sétimo dia.” E o povo descansou no sétimo dia. (Êxodo 16.23-30)*

⁵⁸ *Lembra-te do dia de sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Porque em seis dias Iahweh fez o céu, a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso Iahweh abençoou o dia do sábado e o consagrou. (Êxodo 20.8-11)*

arrancá-lo, e isso seria um trabalho. A inobservância do sábado à luz da lei oral deixa muito incomodados os judeus, sobretudo os fariseus, saduceus, escribas e doutores da Lei.

A lei oral também dizia que não se deveria comer sem lavar as mãos. Em (32), os discípulos de Jesus foram vistos comendo sem terem lavado as mãos, o que não era aceito por aqueles inseridos na FD judaica.

Percebe-se que as referências às leis judaicas, por fazerem parte da memória coletiva, portanto, da memória de todos, figuram como pré-construído, o “já-lá” do discurso, “aquilo que todo mundo sabe”, visto articularem simultaneamente o efeito de anterioridade e o efeito de reconhecimento. Elas constituem os traços do/no discurso de discursos anteriores, que acabam por fornecer matéria-prima para a respectiva FD.

As sequências (34) – (37) mostram a inteligibilidade de (29) – (33) e as relações de sentido com seu antagonista, a FD cristã:

(34) *Quem haverá dentre vós que, tendo uma só ovelha e caindo ela numa cova em dia de sábado, não vai apanhá-la e tirá-la dali? Ora, um homem vale muito mais do que uma ovelha. Logo, é lícito fazer o bem aos sábados.* (Mateus 12.11,12 – Resposta de Jesus a (29))

(35) *Não lestes o que fez Davi e seus companheiros quando tiveram fome? Como entrou na Casa de Deus e como eles comeram os pães da proposição, que não era lícito comer, nem a ele, nem aos que estavam com ele, mas exclusivamente aos sacerdotes?⁵⁹ Ou não lestes na Lei que com seus deveres sabáticos os sacerdotes do Templo violam o sábado e ficam sem culpa? Digo-vos que aqui está algo maior do que o Templo. Se soubésseis o que significa: Misericórdia é que eu quero e não*

⁵⁹ Referência a 1 Samuel 21.2-7: *Davi chegou a Nob e foi ao sacerdote Aquimelec, que veio tremendo ao encontro de Davi e lhe perguntou: “Por que vieste sozinho e não há ninguém contigo?” Davi respondeu ao sacerdote Aquimelec: “O rei me deu uma ordem e disse: ‘que ninguém saiba nada da missão à qual te envio e que te ordenei.’ Quanto aos jovens, encontrei com eles em certo lugar. Agora, se tens cinco pães à mão, dá-nos, ou o que achares”. O sacerdote respondeu a Davi: “Não tenho à mão pão comum, mas só o pão consagrado – com a condição de que os teus jovens não tenham tido contato com mulheres”. Davi respondeu ao sacerdote: “Certamente, as mulheres nos foram proibidas, como sempre que parto em campanha, e as coisas dos homens conservam-se em estado de santidade. Trata-se de uma viagem profana, mas, de fato, hoje eles se mantêm em estado de santidade quanto à coisa”. Então o sacerdote lhe deu o que havia sido consagrado, porque não havia outro pão. Salvo os pães de oblação, os que se retiram de diante de Iahweh para serem substituídos por pão quente, quando aqueles são retirados.*

*sacrifício*⁶⁰, não condenaríeis os que não têm culpa. Pois o Filho do Homem é senhor do sábado. (Mateus 12.3-8 – Resposta de Jesus a (31))

(36) *Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isto sim o torna impuro [...] Não entendeis que tudo o que entra pela boca vai para o ventre e daí para a fossa? Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro. Com efeito, é do coração que procedem más intenções, assassínios, adultérios, prostituições, roubos, falsos testemunhos e difamações. São essas coisas que tornam o homem impuro, mas o comer sem lavar as mãos não o torna impuro.* (Mateus 15.11,17-20 – Resposta de Jesus a (32))

(37) *Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra! [...] Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou? (Disse ela: “Ninguém, Senhor”. Disse, então, Jesus:) Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais.* (João 8.7-11 – Resposta de Jesus a (33))

O conjunto (34) – (37) de formulações demonstra que o sentido foi, de fato, assegurado, pela memória discursiva. O interlocutor de (29) – (33) é partícipe da memória coletiva. E é esse domínio de memória que permite ao sujeito o retorno e o agrupamento de enunciados (COURTINE, 2006), com a finalidade de não apenas repetir, reforçar ou corroborar, mas também de denegar.

Em (35), por exemplo, por meio de referências aos escritos veterotestamentários, Jesus marca (discursivamente) sua oposição à FD judaica. Primeiro retomando o texto de I Samuel 21.2-7 para justificar a violação de um mandamento em favor de uma necessidade humana (no caso, alimentar Davi e os jovens que com ele estavam). Depois, citando a Lei para acusar os judeus – aqueles que exercem o sacerdócio – de violarem o sábado devido o aumento de suas atividades de culto nesse dia (“Ou não lestes na Lei que com seus deveres sabáticos os sacerdotes do templo violam o sábado e ficam sem culpa?”)⁶¹. Em outras palavras, Jesus os acusa de praticarem aquilo que condenam, isto é, a violação do sábado.

Jesus ainda retoma o texto de Oséias 6.6 (“Se soubésseis o que significa: ‘Misericórdia é que eu quero e não sacrifício’, não condenaríeis os que não têm culpa”) para justificar e defender suas atitudes e as de seus discípulos em dia de sábado, reforçando a ideia de que, na

⁶⁰ Retomada das palavras de Deus ditas por intermédio do profeta Oséias: *Porque é o amor que eu quero e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos.* (Oséias 6.6)

⁶¹ *No dia de sábado, oferecereis dois cordeiros de um ano, perfeitos, e dois décimos de flor de farinha, em oblação, amassada com azeite, e igualmente a sua libação. O holocausto do sábado se unirá cada sábado ao holocausto perpétuo, e de igual modo a sua libação.* (Números, 28.9,10)

FD cristã, o bem humano está acima do sacrifício de cumprir o mandamento. Aliás, Jesus marca-se ideologicamente como alguém que acredita não cometer um ato de violação ao mandamento por fazer o bem no sábado (“é lícito fazer o bem aos sábados”).

Além do pré-construído, as relações entre (29) – (33) e (34) – (37) mostram-nos o efeito explicativo do discurso, próprio da articulação; elementos tais como “como dissemos”, “como todo mundo sabe”, “como todo mundo pode ver” (PÊCHEUX, 2009), são também pertinentes ao domínio de memória, e, portanto, também garantidores de sentido. O “já-lá” do discurso soma-se a esse discurso transversal que se lineariza ao fio do discurso, formando a rede interdiscursiva.

Os conjuntos (29) – (33) e (34) – (37) de formulações mantêm relações de sentido porque há uma existência histórica do enunciado no interior de práticas discursivas regidas por ideologias (COURTINE, 2009). Ao fazer circular essas formulações já enunciadas, esses “já-ditos”, produz-se “um efeito de memória na atualidade de um acontecimento” (COURTINE, 2009, p. 104), ou, por que não dizer, reatualização do enunciado, capaz de gerar não só a repetição, mas a transformação, a refutação, a oposição, já que, segundo Foucault (2007), todo enunciado, de uma forma ou de outra, reatualiza outros enunciados.

Também podemos dizer que os “já-ditos” e os efeitos de memória na atualidade, em (29) – (33) e (34) – (37), possibilitam as formas de afrontamento entre uma FD e outra, dando lugar aos enunciados divididos, não necessariamente presentes em termos linguísticos, mas ideologicamente evocados, visto a recorrência contraditória de elementos de saber opostos entre as FDs.

3.4.1. Intradiscurso: efeito do interdiscurso sobre si mesmo

Como vimos, tanto na FD judaica quanto na cristã a retomada do AT é frequente. Enquanto aquela o retoma para acusar, esta o retoma para justificar-se, defender-se, contra-argumentar. E a maneira como isso ocorre não é acidental. Segundo Courtine (2006), há, no discurso, objetos (sintagmas, formulações, modalidade...) sobre os quais o modo de enunciação está baseado, produzindo, assim, algo como “rituais de enunciação” (COURTINE, 2006, p. 75).

Na FD judaica, por exemplo, as abordagens dos escribas e fariseus a Jesus ocorrem, em geral, por meio de uma pergunta, o que pôde ser visto em (29), (32), (33). São perguntas

de confrontação que, ao mesmo tempo, indagam e acusam o interlocutor. Por vezes, elas produzem, inicialmente, um efeito de embaraço, visto que os judeus intentavam surpreender Jesus em alguma falha a fim de acusá-lo, ou em face da Lei judaica ou em face do império romano (“Então perguntaram-lhe, a fim de acusá-lo” (29)). É o caso de (29) e (33).

Esse ritual de enunciação da FD judaica, com perguntas confrontadoras e capciosas, também pode ser observado em (38) e (39):

(38) *Mestre, sabemos que falas e ensinas com retidão, e, sem levar em conta a posição das pessoas, ensinas de fato o caminho de Deus. É lícito a nós pagar o tributo a César ou não?* (Lucas 20.21-23)

O contexto intradiscursivo no qual se constitui (38) diz respeito a uma sequência discursiva do capítulo 20 do evangelho de Lucas, no qual se registra:

(39) *E ficaram de espreita. Enviaram espiões que se fingiram de justos, para surpreendê-lo em alguma palavra sua, a fim de entregá-lo ao poder e à autoridade do governador. E o interrogaram...* (Lucas 20:20)

Tendo em vista essa relação horizontal entre (38) e (39), podemos afirmar que o modo de enunciação dos judeus (fariseus e herodianos⁶²), em (38), conforme os evangelhos de Mateus e Marcos⁶³, consiste numa pergunta ardilosa, precedida de comentários supostamente elogiosos, na tentativa de surpreender Jesus em algum delito contra o império romano, a fim de que fosse preso. Antes de chegar à pergunta de fato, eles atribuem a Jesus inteireza de caráter (“sabemos que falas e ensinas com retidão”), imparcialidade no trato com as pessoas (“sem levar em conta a posição das pessoas”) e legitimidade na fé (“ensinas de fato o caminho de Deus”). No entanto, como temos visto, não são bem essas as práticas ideológicas daqueles inseridos na FD judaica. Os inquiridores parecem querer afrontar Jesus e deixá-lo sem saída. É o que também podemos constatar em (40):

⁶² Judeus políticos, partidários da dinastia de Herodes Antipas (tetrarca da Galiléia), expressamente escolhidos para que fossem transmitir à autoridade romana a declaração hostil a César que, como esperavam, Jesus devia pronunciar. (cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista em ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.)

⁶³ *Então os fariseus foram reunir-se para tramar como apanhá-lo por alguma palavra. E lhe enviaram os seus discípulos, juntamente com os herodianos, para lhe dizerem: “Mestre, sabemos...”* (Mateus 22.15,16); *Enviaram-lhe, então, alguns dos fariseus e dos herodianos para enredá-lo com alguma palavra. Vindo eles, disseram-lhe: “Mestre, sabemos...”* (Marcos 12.13,14)

(40) *Dize-nos com que autoridade fazes estas coisas, ou quem é que te concedeu esta autoridade?* (Lc 20.2 – Questionamento dos chefes dos sacerdotes, escribas e anciãos a Jesus, no templo)

Os chefes dos sacerdotes, os escribas e os anciãos, grupos que, como vimos no capítulo anterior, compunham o Sinédrio, conselho supremo e corpo governante dos judeus, tinham razões para questionar a autoridade de Jesus para fazer coisas como: entrar em Jerusalém como ele havia feito⁶⁴, ensinar no templo e expulsar os vendedores⁶⁵ do templo. Tais “coisas” requeriam, da perspectiva da FD judaica, alguma explicação.

Conforme vimos em 2.3.3, a autoridade dos sacerdotes vinha de Moisés, pois a Lei havia separado uma linhagem específica para exercer o sacerdócio. Os escribas eram estudiosos da Lei e estavam respaldados pelos rabinos. Os anciãos eram os líderes das famílias e dos clãs, escolhidos, em geral, por sua experiência, que tinham sua autoridade assegurada por sua sabedoria. Ninguém, nenhum rabino, ancião, sacerdote ou chefe de sacerdote havia respaldado essa autoridade e legitimidade com a qual Jesus se movia entre os homens. Daí o questionamento a respeito.

A FD cristã, por seu turno, usa “o mesmo” da FD judaica para contrapor-se a ela. Isto é, Jesus não recusa a Lei, mas também não a atesta, tal como pretendiam os judeus. As coerções judaicas exigiam respostas objetivas, como:

a) sim ou não para (29) e (38)

(29) *“É lícito curar aos sábados?”*.

(38) *[...] É lícito a nós pagar o tributo a César ou não?;*

b) “apedreja” ou “não apedreja” para (33)

⁶⁴ Montado em um jumentinho, conforme o relato a seguir: *[...] e estendendo suas vestes sobre o jumentinho, fizeram com que Jesus montasse. Enquanto ele avançava, o povo estendia suas próprias vestes no caminho. Já estava perto da descida do monte das Oliveiras, quando toda a multidão dos discípulos começou, alegremente, a louvar a Deus com voz forte por todos os milagres que eles tinham visto. Diziam: “Bendito aquele que vem, o Rei em nome do Senhor! Paz no céu e glória no mais alto dos céus!”* (Lucas 19.35-38)

⁶⁵ *No Templo, encontrou os vendedores de bois, de ovelhas e de pombas e os cambistas sentados. Tendo feito um chicote de cordas, expulsou todos do Templo, com as ovelhas e com os bois; lançou ao chão o dinheiro dos cambistas e derrubou as mesas e disse aos que vendiam pombas: “Tirai tudo isso daqui; não façais da casa de meu Pai uma casa de comércio”.* (João 2.14-16)

(33) *Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei⁶⁶, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, o que dizes?;*

c) “Deus” ou “os homens” para (40)

(40) *Quem é que te concedeu esta autoridade?*

Contudo, o sujeito da FD cristã desvencilha-se não com umas das respostas objetivas esperadas, mas com expressões que não o comprometem diretamente e, ao mesmo tempo, marcam sua diferença de opinião e, portanto, seu antagonismo em relação à FD judaica. As formulações (34), (41), (37) e (42), abaixo, mantêm relação intradiscursiva direta com as formulações (29), (38), (33) e (40) respectivamente, no interior das quais estão inseridas como sequências discursivas:

(34) *Quem haverá dentre vós que, tendo uma só ovelha e caindo ela numa cova em dia de sábado, não vai apanhá-la e tirá-la dali? Ora, um homem vale muito mais do que uma ovelha. Logo, é lícito fazer o bem aos sábados.*

(41) *Mostrai-me um denário. De quem traz a imagem e a inscrição? (Responderam: “De César”.) Entregai, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus. (Lucas 20.24,25)*

(37) *Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!*

(42) *Também eu vos proporei uma questão. Dizei-me: O batismo de João era do Céu ou dos homens? [...] (E responderam que não sabiam de onde era. Jesus lhes disse:) Nem eu vos digo com que autoridade faço estas coisas. (Lucas 20.7,8)*

Poderíamos dizer que os rituais de enunciação produzidos pela FD cristã, em geral, consistem numa espécie de atualização da Lei, já que o sujeito evoca o contexto atual (o autoexame de consciência em relação ao pecado, a moeda com o nome e a efígie do imperador) ou uma situação cotidiana (a ovelha que se acidenta), para justificar seu “modo” de aplicação da Lei.

⁶⁶ *O homem que cometer adultério com a mulher do seu próximo deverá morrer, tanto ele como a sua cúmplice (Levítico 20.10); Se um homem for pego em flagrante deitado com uma mulher casada, ambos serão mortos (Deuteronômio 22.22).*

Para (33), se Jesus respondesse afirmando que a mulher deveria ser apedrejada, colocaria por terra sua tradição discursiva, já que seu discurso versava sobre misericórdia e amor ao próximo. Se negasse o apedrejamento, estaria se colocando contrariamente à Lei, o que seria uma contradição ao seu próprio discurso⁶⁷, além de que geraria um grande transtorno para com os judeus. Ao responder (37) “*Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!*”, Jesus não se faz contrário à Lei nem contradiz sua tradição discursiva, de modo a fazer com que seus interlocutores já não encontrem argumento para levar adiante o confronto. A Lei dizia que os acusadores deveriam ser os primeiros a atirarem as pedras, depois o povo⁶⁸. Mas diante dessa resposta, não houve apedrejamento (“*Eles, porém, ouvindo isso, saíram um após outro.*” João 8.9).

Para (38) “*É lícito a nós pagar o tributo a César ou não?*”, se Jesus respondesse “sim”, seria alvejado pela ira dos judeus, que, como vimos em 2.3.3, eram absolutamente contrários aos impostos romanos. Percebamos que o sujeito, ou os sujeitos, da FD judaica diz(em) “é lícito a nós”; isto é, referindo-se aos judeus especificamente, grupo do qual Jesus fazia parte. Por outro lado, se respondesse “não”, estaria declarando irreverência à autoridade romana, e seria preso. Ao responder (41) “*Entregai, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus*”, o sujeito reconhece tanto a autoridade humana como a divina. De acordo com sua resposta, nenhuma das duas deve ser negligenciada. Uma não ocorre em detrimento da outra, como supostamente sugeriram os fariseus e os herodianos.

Para (40) “*Dize-nos com que autoridade fazes estas coisas, ou quem é que te concedeu esta autoridade?*”, se Jesus declarasse que Deus lhe havia dado autoridade, seria oficialmente acusado de blasfêmia⁶⁹. Se declarasse que havia sido autorizado pelos homens, seria uma inverdade. Para responder à pergunta de seus inquiridores, Jesus estabelece uma condição: responderia mediante a resposta que obtivesse de uma pergunta que ele também faria. Jesus remete-se a João Batista e aos batismos por ele realizados (“O batismo de João era do Céu ou dos homens?”). Com os sentidos assegurados pela memória discursiva imbricada no interdiscurso, os líderes judaicos bem sabem a quem Jesus está se referindo. Todos sabiam

⁶⁷ De acordo com o evangelho de Mateus, Jesus afirma que não veio opor-se à Lei, mas cumpri-la: *Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento.* (Mateus 5.17)

⁶⁸ *A mão das testemunhas será a primeira a fazê-lo morrer, e, depois, a mão de todo o povo.* (Deuteronômio 17.7)

⁶⁹ Segundo os evangelhos bíblicos, havia um momento certo para Jesus ser entregue aos judeus e morrer (*Procuravam, então, prendê-lo, mas ninguém lhe pôs a mão, porque não chegara a sua hora.* João 7.30), e ele sabia qual era esse momento (*Antes da Festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado o seus que estavam no mundo, amou-os até o fim.* João 13.1). Seria essa a razão por que há situações em que ele faz determinadas declarações ao seu respeito aos judeus e situações em que ele se reserva.

que João Batista considerava-se um anunciador do Messias e que havia reconhecido Jesus como tal (cf. João 1.15-34).

Nesse momento, a situação reverte-se e fica delicada para os líderes religiosos. Se respondessem que a autoridade de João Batista era divina, estariam declarando crer em João Batista, e, portanto, reconhecendo Jesus como Messias. Se respondessem que a autoridade de João Batista era humana, o povo se levantaria contra eles, já que muitos acreditavam que João Batista era profeta. Assim, optaram por dizer desconhecer a resposta⁷⁰. Se eles não responderam porque não quiseram, e não porque não sabiam, da mesma forma Jesus não respondeu ao questionamento feito por eles.

Embora não tenha respondido à pergunta dos líderes judaicos, pressupõe-se que Jesus considerava-se legitimado por Deus para agir como agia – a julgar por suas próprias atitudes, como as de ensinar no templo e de expulsar de lá os vendedores. Ademais, segundo Maingueneau, é próprio do discurso constituinte aparecer como ligado a uma “Fonte legitimadora” (2006, p. 34), uma espécie de Absoluto a partir do qual se autoriza, e que é supostamente exterior ao discurso, mas construído pelo próprio discurso, para poder fundá-lo.

Em (42), especialmente, o modo de enunciação aproxima-se do ritual de enunciação da FD judaica, em que uma pergunta é lançada ao interlocutor a fim de confrontá-lo e deixá-lo em uma situação embaraçosa.

O intradiscurso desses conjuntos de formulações das FDs judaica e cristã manifesta a existência de uma contradição ideológica, ao mesmo tempo em que apresenta evidências nas quais, em cada uma das FDs antagônicas, encontra-se representada a “defesa das leis judaicas”. Nesse sentido, interdiscurso figura tanto como o “sempre-já-aí” do discurso como também o discurso transversal, que cruza e conecta os discursos, tecendo o próprio fio do discurso. Desse modo, usando as palavras de Pêcheux, “os elementos do interdiscurso que constituem, no discurso do sujeito, os traços daquilo que o determina, são reinscritos no discurso do próprio sujeito” (2009, p. 150).

No funcionamento do interdiscurso sobre si mesmo, vemos materializadas “formas de afrontamento e diferenças de opinião quando se pode estar certo, mas contra alguém” (COURTINE, 2006, p. 76). Eis a essência dos enunciados divididos governando as

⁷⁰ O texto bíblico completo referente a (26) é: *Aconteceu que, certo dia, enquanto ele ensinava no Templo, anunciando a Boa Nova, os chefes dos sacerdotes, os escribas e os anciãos se apresentaram, dizendo-lhe: “Dize-nos com que autoridade fazes estas coisas, ou quem é que te concedeu esta autoridade? Ele respondeu: “Também eu vos proporei uma questão. Dizei-me: O batismo de João era do Céu ou dos homens?” Eles, porém, raciocinavam entre si, dizendo: “Se respondermos ‘Do Céu’, ele dirá: ‘Por que não crestes nele?’ Se respondermos ‘Dos homens’, o povo todo nos apedrejará, porque está convicto de que João é profeta.’ E responderam que não sabiam de onde era. Jesus lhes disse: “Nem eu vos digo com que autoridade faço estas coisas”. (Lucas 20.1-8)*

contradições e as semelhanças entre as FDs, o que nos leva a reafirmar, com Courtine, que os discursos “enfrentam-se uns aos outros, entrando em contradições ideológicas que ao mesmo tempo os unem e dividem” (COURTINE, 2006, p. 68).

3.5. O sujeito: ponto de condensação entre a linguagem e a ideologia

Ao considerar o enunciado dividido (21), novamente é possível perceber a fronteira entre os discursos antagônicos, que delimita o que pode e deve ser dito e o que não pode e não deve ser dito em cada uma das FDs. Por meio dessa mesma linha divisória também se demarca a relação entre dois sujeitos de saber antagônicos.

Sabemos que uma posição-sujeito decorre da relação de identificação do sujeito enunciativo com o sujeito universal da FD (cf. 1.2.1). De acordo com Courtine,

a especificidade da *posição de sujeito* no funcionamento polêmico do discurso deve-se ao fato de que essa identificação, pela qual um sujeito falante é interpelado/constituído em sujeito ideológico, efetua-se em um lugar dividido por uma contradição. (COURTINE, 2009, p. 202)

Dessa forma, a posição-sujeito no interior de uma FD antagônica não poderia ser outra senão polêmica. Vejamos o conjunto (43) – (46) de formulações pertinentes à FD cristã:

(43) *Por pouco tempo estou convosco e vou para aquele que me enviou. Vós me procurareis e não me encontrareis; e onde eu estou vós não podeis vir.* (João 7.33,34 – Jesus, em fala pública aos judeus)

(44) *Eu vou e vós me procurareis e morrereis em vosso pecado. Para onde eu vou, vós não podeis vir.* (João 8.21 - Jesus, em fala pública aos judeus)

(45) *Eu sou o pão vivo descido do céu. Quem comer deste pão viverá para sempre. O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo. [...] Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e eu o ressuscitarei no último dia.* (João 6.51,54 - Jesus, em fala pública aos judeus)

(46) *Em verdade, em verdade, vos digo: se alguém guardar minha palavra jamais verá a morte.* (João 8.51 - Jesus, em fala pública aos judeus)

O conjunto (43) – (46) de formulações, por meio de elementos homogêneos, (“*vou para aquele que me enviou*”, “*Vós me procurareis e não me encontrareis*”, “*onde eu estou vós não podeis vir*”, “*Eu vou e vós me procurareis*”, “*Para onde eu vou, vós não podeis vir*”, “*Quem comer deste pão viverá para sempre*”, “*se alguém guardar minha palavra jamais verá a morte*”, “*e eu o ressuscitarei no último dia*”), evidencia que o sujeito do discurso, em consonância com o caráter etéreo de sua FD, marca-se ideologicamente como um ser transcendente e divino, que tem o poder de dar vida eterna e de ressuscitar.

Na FD cristã, o Messias, segundo sua natureza divina, teria vindo do céu, enviado por Deus, e voltaria para o céu. Esse não é um lugar físico, onde as pessoas possam ir. Por isso ele diz em (43) “onde eu estou vós não podeis vir”. Percebe-se que o verbo “estar” é empregado no presente do indicativo, “onde eu estou”, e não no futuro do presente (“onde eu estarei”), o que produz o efeito de sentido de permanência, de continuidade e de pertencimento; é como se ele se ausentasse temporariamente desse lugar, mas retornasse em seguida. Ele não teria saído de um lugar (o céu) para ficar em outro (a terra), antes, estaria apenas de passagem, e voltaria para o seu lugar, pois, ainda que ausente, ele continua “estando” lá.

Nota-se que a formulação (45) está inserida na sequência discursiva do contexto intradiscursivo da formulação (25), vista mais acima. Se em (25) ele disse ser o pão da vida que sacia a fome para sempre, em (45) ele acrescenta que é o “pão vivo”, e quem dele comer viverá para sempre. Ou seja, é o pão que tem vida e que traz vida. Esse pão figura como um alimento espiritual, e, embora Jesus estivesse se referindo ao seu próprio corpo (“é a minha carne”), de modo físico mesmo, não era de antropofagia que ele falava; antes, referia-se à sua morte na cruz. Em outro momento, no evangelho de Lucas, seu discurso também demonstra que ele sabia o que iria lhe acontecer⁷¹.

Vê-se, portanto, que o sujeito constitui-se como alguém que conhece os acontecimentos futuros. A presciência de sua morte e ressurreição, marcada discursivamente, evidencia sua posição-sujeito divina, a qual reivindica ser capaz de ressuscitar e dar vida eterna àqueles que acreditarem receber dele o perdão dos pecados (“Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e eu o ressuscitarei no último dia”). O comer a carne e o beber o sangue remetem à morte expiatória do Messias, anunciada por João Batista no evangelho de João⁷². Sabe-se que, por ordenança da Lei, o sacrifício de animais era a maneira pela qual o judeu obtinha o perdão divino de seus pecados (cf. Levítico 1-10). Na FD

⁷¹ Tomando consigo os doze, disse-lhes: “eis que subimos a Jerusalém e se cumprirá tudo o que foi escrito pelos Profetas a respeito do Filho do Homem. De fato, ele será entregue aos gentios, escarnecido, ultrajado, coberto de escarros; depois de o açoitar, eles o matarão. E no terceiro dia ressuscitará”. (Lucas 18.31-33)

⁷² Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo (João 1.29)

cristã, o Messias é o cordeiro providenciado por Deus, em sacrifício, feito uma vez por todas, para perdoar os pecados, de modo que não sejam mais necessários os sacrifícios de animais⁷³.

O sujeito da FD judaica, por seu turno, marca-se como contraponto desse sujeito de saber divino inerente à FD cristã, girando a engrenagem do funcionamento polêmico do discurso, como pode ser visto no conjunto de formulações (47) – (50):

(47) *Para onde irá ele, que não o poderemos encontrar? Irá, por acaso, aos dispersos entre os gregos para ensinar aos gregos? Que significa essa palavra que nos disse: “Vós me procurareis e não me encontrareis; e onde eu estou vós não podeis vir”?* (João 7.35,36 – Mediante (43), os judeus conjecturam entre si)

(48) *Por acaso irá ele matar-se? Pois diz: “Para onde eu vou, vós não podeis vir”?* (João 8.22 - Mediante (44), os judeus conjecturam entre si)

(49) *Como esse homem pode dar-nos a sua carne a comer?* (João 6.52 - Mediante (45), os judeus conjecturam entre si)

(50) *Abraão morreu, os profetas também, mas tu dizes: “Se alguém guardar minha palavra jamais verá a morte”. És porventura maior que nosso pai Abraão, que morreu? Os profetas também morreram. Quem pretendes ser?* (João 8.52,53 – mediante (46), os judeus questionam Jesus)

O conjunto (47) – (50) de formulações constitui sequências discursivas em que também estão inseridas as formulações (43) – (46), de modo que (47) – (50) sejam respostas/reações a (43) – (46). Nota-se que o sujeito de saber da FD judaica não encontra correspondência com o transcendente; está circunscrito ao plano do terreno. Por isso não se compreende, por exemplo, como alguém pode dar a sua carne para comer senão pelo sentido antropofágico ou como alguém pode prever ir para um lugar inacessível aos homens (para além do corpóreo) senão causando sua própria morte.

Em (50), especialmente, percebe-se a perturbação do(s) sujeito(s) da FD judaica em relação à posição-sujeito divina assumida pelo sujeito da FD cristã. A afirmação de Jesus, em (46), de que quem obedecer aos seus ensinamentos jamais morrerá, é inconcebível aos judeus. Afinal, se as grandes autoridades da fé judaica, como Abraão, o grande patriarca dos judeus, e

⁷³ *Mas foi uma vez por todas, agora, no fim dos tempos, que ele se manifestou para abolir o pecado por meio do seu próprio sacrifício. E como é fato que os homens devem morrer uma só vez, depois do que vem um julgamento, do mesmo modo, Cristo foi oferecido uma vez por todas para tirar os pecados da multidão.* (Hebreus 9.26-28)

os profetas, entre eles o próprio Moisés, haviam morrido, como poderia ele assegurar que jamais morreria? “Quem pretendes ser?” é a grande pergunta dos judeus. (Uma pergunta profundamente discursiva.) A resposta a essa pergunta, que reforça a posição-sujeito divina do sujeito da FD cristã, conforme formulação (51), gira ainda mais a engrenagem do funcionamento polêmico do discurso, como se vê em (52):

(51) *Se glorifico a mim mesmo, minha glória nada é; quem me glorifica é meu Pai, de quem dizeis; “É nosso Deus”; e vós não o conheceis, mas eu o conheço; e se eu dissesse: “Não o conheço”, seria mentiroso, como vós. Mas eu o conheço e guardo sua palavra. Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu Dia⁷⁴* (João 8.54-56 – Resposta de Jesus a (50))

(52) *Não tens ainda cinquenta anos e viste Abraão?* (João 8.57 – Resposta dos judeus a (51))

Em (51), Jesus sustenta sua posição-sujeito divina, argumentando que a autenticidade de seu discurso advém de seu Pai (“minha glória nada é; quem me glorifica é meu Pai”). Aquele a quem chama de Pai é *Iahweh*, o Deus dos Judeus (“de quem dizeis; ‘É nosso Deus’”). Ele dizia, portanto, que o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus que entregou a Lei a Moisés, o Deus que falou por intermédio dos profetas, o Deus em quem os judeus criam, a quem temiam e reverenciavam era o seu Pai e o havia enviado. E Abraão, o grande patriarca do judeus, alegrou-se ao ver o tempo de sua vinda ao mundo⁷⁵.

A formulação (52) revela um efeito anacrônico produzido por (51) na FD judaica, afinal Abraão teria vivido, aproximadamente, dois mil anos antes daquele momento; como poderia ter-se encontrado com Jesus, pergunta-se o sujeito da FD judaica. A resposta de Jesus a mais essa pergunta evidencia de maneira precisa a fronteira que separa as duas FDs e, portanto, seus respectivos sujeitos de saber:

(53) *Em verdade, em verdade, vos digo: antes que Abraão existisse, Eu Sou.* (João 8.58 – Resposta de Jesus a (52))

Percebe-se que todo o discurso de Jesus, observado de (43) – (53), alude ao transcendente. Ao declarar, por exemplo, que quem obedecer aos seus ensinamentos jamais

⁷⁴ O dia da vinda de Jesus (Messias) ao mundo.

⁷⁵ Segundo *Bíblia de Jerusalém*, Jesus está se referindo a um modo profético de visualização. Abraão teria vislumbrado pela fé.

morrerá, ele não fala da morte do corpo, mas da do espírito. De modo semelhante, ele fala de céu, pecado, ressurreição, alimento espiritual, morte espiritual. E, agora, ao afirmar ser sua existência anterior à de Abraão, ele declara ser o próprio Deus (“*antes que Abraão existisse, Eu Sou*”).

A fórmula “Eu sou” é bastante familiar aos judeus. Segundo o livro de Êxodo, ela foi usada por Deus quando Moisés questionou seu nome⁷⁶. O teólogo Grudem (1999) considera essa fórmula uma explícita afirmação do nome de Deus, “nome que também implica contínua existência presente: Deus é o eterno “EU SOU”, aquele que existe eternamente” (GRUDEM, 1999, p. 117). Os judeus conhecem bem essa fórmula, ela está em sua memória coletiva, memória essa que “só retém do passado o que ainda é vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que o mantém”. (apud DAVALLON in ACHARD et al, 2010, p. 25). É, portanto, um saber significativo, vivo na comunidade (DAVALLON in ACHARD et al, 2010).

Em outras palavras, o sujeito da FD cristã está afirmando que, tal como Deus, nunca começou a existir. Ele é, desde sempre, e sempre será. Ou seja, para a FD judaica, esse sujeito está no campo do que não pode e não deve ser dito. Essa pretensão de Jesus a um modo divino de existência constitui, para os judeus, terrível blasfêmia, e é passível de apedrejamento⁷⁷. Por essa razão, o evangelho de João conclui a sequência discursiva onde se constituem as formulações (46) e (50) – (53) com a formulação que se vê abaixo:

(54) *Então apanharam pedras para atirar nele; Jesus, porém, ocultou-se e saiu do Templo.* (João 8.59)

Em síntese, as formulações (43) – (54) manifestam esse lugar dividido onde se demarcam as relações de contradição entre os sujeitos do discurso de cada uma das FDs, cujas posições-sujeito materializam o efeito da identificação de seus respectivos sujeitos com a forma-sujeito (ou sujeito universal, ou sujeito do saber) da FD.

As indagações (como vimos em 3.4.1, constitutivas do modo de enunciação e, portanto, do ritual de enunciação) do sujeito do discurso da FD judaica demonstram que os sentidos produzidos pelo/no discurso da FD cristã são totalmente outros do ponto de vista da FD judaica, e, por vezes, interditados pela fronteira que separa os sujeitos de saber antagônicos.

⁷⁶ Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU me enviou até vós.’” (Êxodo 3.13-14).

⁷⁷ Na Lei lia-se: *Aquele que blasfema o nome de Iahweh deverá morrer, e toda a comunidade o apedrejará. Quer seja estrangeiro ou natural, morrerá, caso blasfeme o Nome.* (Levítico 24.16)

Como foi dito no primeiro capítulo, todo discurso é fundamentalmente heterogêneo e está exposto ao equívoco porque se relaciona sempre com um discurso-outro. No entremeio dos equívocos, abre-se lugar às interpretações. E, como já dissemos, a possibilidade de interpretar existe exatamente por causa dessa alteridade nas sociedades e na história, que possibilita a ligação, a identificação, a transferência (GREGOLIN, 2009). Eis a opacidade da linguagem e a dissimulação da transparência dos sentidos significando e interditando significados. As palavras não têm um sentido próprio, preso à sua literalidade (PÊCHEUX, 2009), mas o efeito de sentido se produz em relação com um exterior; uma exterioridade discursiva (ORLANDI, 2006). Por isso, concordamos com Pêcheux em que “todo enunciado está intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para outro” (2008, p. 53).

Em se tratando dos *corpora* de doutrinas aqui analisados, percebemos que os equívocos podem ser ainda mais antagonicamente conflituosos. Essa complexidade contraditória que vimos no interdiscurso das FDs judaica e cristã mostra-nos, no entanto, que esses dois mundos não poderiam existir antagonicamente se não formassem, antes, um só mundo. Dito de outra forma, na matemática do discurso, dois é igual a um. Se assim não fosse, “o um” jamais poderia se dividir em dois.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemo-nos, neste estudo, produzir um gesto de leitura sobre um conjunto de textos bíblicos, de onde vimos emergirem duas FDs distintas. Por meio dos arrostamento dessas duas FDs, pretendemos que fossem manifestadas relações polêmicas e conflituosas resultantes do antagonismo estabelecido entre elas, bem como os pontos de intersecção entre ambas.

Tendo em vista a operacionalização de nosso *corpus*, que se demonstrou exequível com as ferramentas teóricas escolhidas, podemos afirmar que os pressupostos teóricos basilares da AD, especialmente no que tange ao (re)fazer teórico de Michel Pêcheux, delineararam adequadamente o caminho de nossa análise.

Sobre o conceito de FD, seu percurso e suas nuances levaram-nos à premissa de que ela deve ser tomada como uma unidade dividida em si mesma, um lugar de tensão. Pêcheux, em seu último momento teórico - quando ele abandona a ideia de bloco homogêneo e abre caminho para a heterogeneidade -, bem como Foucault e Courtine, em suas elaborações acerca de discurso, concordam, afinal, que todo discurso é fundamentalmente heterogêneo e está exposto ao equívoco porque se relaciona sempre com um discurso-outro. Nesse sentido, o conceito de FD com o qual operacionalizamos nosso *corpus* demonstrou-se produtivo, na medida em que foi compreendido à luz de Pêcheux, e de Courtine, que, utilizando-se de Foucault (2007), demonstra que as FDs são sempre “frequentadas por seus outros” (PIOVEZANI, 2009, p. 8) e assombradas por seus antagonistas.

A conjuntura sócio-político-histórica que circunscreve nosso *corpus* mostrou-nos que fé e religião estão intrinsecamente ligadas à história dos judeus e à sua constituição como nação. Em dias em que eles não possuíam estado nem pátria, a fé/religião teve um papel preponderante na perpetuação desse povo. A forma de governo “desde sempre” teocrática demonstrava que eles não faziam distinção entre poder político e autoridade espiritual, nem entre lei civil e mandamento religioso, já que Deus governava por meio de seus representantes na terra. Por essa razão, submeter-se a um governo que não fosse o de Deus lhes era penoso, o que justificava a grande expectativa messiânica, isto é, a expectativa de um libertador.

O Messias, saber impregnado na memória coletiva, figura como o libertador dos judeus, mas a concepção sobre seu papel e sua função não se mostrou unívoca: alguns esperavam alguém que governaria destemidamente e devolveria aos judeus sua posição anterior de poder e glória; outros vislumbravam um Messias mais apocalíptico, que

aniquilaria o mundo presente e construiria um novo mundo; outros aguardavam um Messias que seria rei e sacerdote ao mesmo tempo, desempenhando funções políticas e divinas. Apesar das diferentes concepções, um consenso demarcou-se: o Messias deveria ser descendente de Davi e sua principal missão seria libertar os judeus do jugo da ocupação e restabelecer o poder de Deus na nação. Nesse sentido, Jesus, que em dado momento declara abertamente ser o Messias⁷⁸, demonstrou não se enquadrar plenamente nessas expectativas. Para o teólogo Ladd,

Se o propósito de Jesus tivesse sido oferecer aos judeus esse reino davídico, político e terreno, eles o teriam aceito de imediato e estariam dispostos a segui-lo até a morte, se necessário fosse, para verem a inauguração desse reino. Entretanto, quando Jesus recusou-se a desempenhar esse papel e indicou que sua missão tinha um caráter completamente diferente e que seu reino deveria ser um reino espiritual [...], as multidões voltaram-se contra ele e, provavelmente, sua popularidade tenha diminuído. (LADD, 2003, p. 186)

As análises demonstraram que as duas FDs irrompidas do discurso bíblico estão circunscritas a um mesmo campo discursivo de referência, o discurso religioso, o qual foi compreendido sob a categoria de discurso constituinte (cf. MAINGUENEAU, 2006). E, como tal, conferiu uma autoridade particular a seus enunciados, sendo estes investidos da legitimidade conferida por seu estatuto enunciativo.

O *corpus* manifestou caráter interativo, polêmico e conflituoso, apresentado pelas relações de antagonismos e semelhanças dos enunciados. Além disso, foi possível depreender desse *corpus* o enunciado dividido, que representa precisamente os efeitos da luta ideológica no funcionamento da linguagem. Tendo por base a proposta de Courtine (2006, 2009), foram delimitados dois *corpora* de doutrina, constituídos a partir do reagrupamento de já-ditos, cujo conjunto de enunciados apoiou-se em tradições discursivas distintas.

Os *corpora* de doutrina, determinados pela tradição discursiva, figuraram como representações das FDs: de um lado, a dos judeus; de outro, a de Jesus Cristo, conferindo-lhes a identidade por meio da qual os discursos do judaísmo e do cristianismo foram/são reconhecidos e repetidos. Tais *corpora* enfrentaram-se e entraram em contradições ideológicas que os uniam e os dividiam simultaneamente, demonstrando o caráter homogêneo e heterogêneo das FDs, como vimos em “É lícito curar aos sábados?”⁷⁹ vs. “é lícito fazer o

⁷⁸ A mulher lhe disse: “Sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier nos explicará tudo. Disse-lhe Jesus: eu o sou, eu que falo contigo. (João 4.25,26)

⁷⁹ Mateus 12.10.

bem aos sábados”⁸⁰, “Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, o que dizes?”⁸¹ vs. “Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!”⁸². Ao mesmo tempo em que ambos visam à Lei, é igualmente por meio dela que se confrontam. Com isso, verifica-se o que elaborou Courtine sobre os enunciados divididos: eles “materializam formas de afrontamento e diferenças de opinião quando se pode estar certo, mas contra alguém” (2006, p.76). Aliás, constata-se que “uma FD é constitutivamente perseguida por seu outro”, conforme afirmou Pêcheux ao prefaciá-la Courtine (2009), um outro, antagonista, erigido e sustentado pela memória.

O discurso de Jesus Cristo figurou como o antagonista assombrador da FD judaica. Um antagonismo que, conforme se verificou, deu-se principalmente pelas diferentes “formas-sujeito messiânicas” apresentadas pelas FDs. Enquanto o Messias da FD judaica apresentou-se acentuadamente político-terreno, com a função de aniquilar os inimigos, (“um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo. Esmagará e aniquilará todos os outros reinos”⁸³; “um rei reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito de justiça”⁸⁴), o Messias da FD cristã apresentou-se transcendente, com a missão de trazer perdão de pecados (“não vim chamar os justos, mas sim os pecadores, ao arrependimento”⁸⁵; “O meu reino não é deste mundo”⁸⁶). Desse modo, as duas FDs se delimitam na medida em que se confrontam com os sentidos que atribuem a *Messias*, já que *Messias* significa diferentemente em cada uma das FDs.

A análise das relações entre os dois sujeitos de saber antagônicos e, por conseguinte, da posição-sujeito assumida no interior de cada FD manifestou as fronteiras e as interdições entre as FDs. Verificou-se que o discurso do sujeito da FD cristã, tendo esse assumido uma posição-sujeito divina (“Eu sou a luz do mundo”⁸⁷; “Eu sou a ressurreição e a vida”⁸⁸; “eu sou do alto [...] eu não sou deste mundo”⁸⁹; “antes que Abraão existisse, Eu Sou”⁹⁰), figurou como o que não pode e não deve ser dito na FD judaica (“Então apanharam pedras para atirar nele; Jesus, porém, ocultou-se e saiu do Templo”⁹¹); “Então os judeus, com mais empenho,

⁸⁰Mateus 12.12.

⁸¹João 8.5.

⁸²João 8.7.

⁸³Daniel 2.44.

⁸⁴Jeremias 23.5.

⁸⁵Lucas 5.32.

⁸⁶João 18.36.

⁸⁷João 8.12.

⁸⁸João 11.25.

⁸⁹João 8.23.

⁹⁰João 8.58.

⁹¹João 8.59.

procuravam matá-lo, pois, além de violar o sábado, ele dizia ser Deus seu próprio pai, fazendo-se, assim, igual a Deus.”⁹²). As diferenças de sentido estão intimamente ligadas às diferenças de posições. Essas diferenças de sentido ocorrem não por incapacidade de compreensão, mas porque, em suas identidades distintas, cada uma das FDs se coloca com seu sentido. São diferenças irreduzíveis que distinguem não apenas as duas FDs, mas todo um conjunto de práticas sociais. Segundo Maingueneau (1983 apud ORLANDI, GUIMARÃES e TARALLO, 1989, p. 139), “esse desconhecimento resulta do fato de que há uma relação polêmica entre FDs antagônicas, de tal modo que o que elas criam entre si é a *interincompreensão*”.

Destarte, notou-se que, ao interditar certos sentidos, a FD judaica delimita pontos de impossível, “determinando aquilo que não pode não ser ‘assim’” (PÊCHEUX, 2008, p. 29). Seus enunciados são produzidos em “espaços logicamente estabilizados” (PÊCHEUX, 2008) em que o “estados de coisas” é A ou não-A, ou seja, se Jesus é humano, ele não pode ser divino, e se ele é divino, não pode ser humano (“Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: ‘Eu descí do céu!’”⁹³). É impossível que ele seja humano e divino. Diferentemente, a FD cristã acolhe a contradição e admite a possibilidade da existência de um ser divino e humano, alguém que é Deus e homem, demonstrando, assim, a inscrição de seus enunciados em espaços não-estabilizados logicamente (PÊCHEUX, 2008).

Se havia dúvidas de que a FD fosse ainda um conceito produtivo, chegamos ao final desta pesquisa com a compreensão de que se trata de um conceito bastante relevante para a operacionalização dos *corpora* em AD, desde que, à semelhança do que formula Indursky (2011), ela não seja tomada com um “colete rígido”. Afinal, não há ritual sem falhas (PÊCHEUX, 2009), e essas falhas permitem que novos saberes possam inscrever-se.

Constatou-se, ao final do trabalho, que, enquanto a homogeneidade deu-se pela repetibilidade de elementos e pelo lugar comum de uma memória, a discursiva, considerando que o próprio discurso político é um “lugar de memória” (COURTINE, 2006, p. 88), a heterogeneidade deu-se tanto em termos de contraste entre o físico e o espiritual, o material e o transcendente, o terreno e o celestial, como também em termos de confronto, de afrontamento, de antagonismo. Dessa maneira, homogeneidade e heterogeneidade deram condição de existência ao “um que se divide em dois”.

⁹² João 5.18.

⁹³ João 6.42.

Convém reconhecer que o discurso bíblico é um vasto e rico material a ser explorado pelos estudiosos do discurso. O *corpus* delimitado e as análises empreendidas figuram mais como um precedente de pesquisa do que um produto dela. Com isso, queremos dizer que, mais produtivo do que buscar ou fornecer respostas acerca do discurso bíblico, é fomentar perguntas que ensejem outras pesquisas, seja para endossar, seja para refutar, seja para ampliar. Importa que novos caminhos sejam abertos nos estudos do discurso, especialmente do discurso bíblico. Afinal, por que não?

REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre [et al.]. *Papel da memória*. Trad. José Horta Nunes. 3 ed. Campinas: Pontes, 2010.
- ANDRADE, Claudionor. *Geografia bíblica*. 17 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- ARCHER JR, Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento?* Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica ao sujeito*. 2ª ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.
- ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Trad. Marlene Suano. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BARONAS, Roberto Leiser (org.). *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de FD*. 2 ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.
- _____. FD: vale a pena lutar por ela. *Estudos Linguísticos*, XXXIV, Cuiabá, p. 732-737, 2005.
- BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada: o pecado e a salvação em Cristo*. Volume 3. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- BIBLIOTECA DIGITAL DA BÍBLIA. Bíblia de Estudo Almeida Revista e Corrigida. In: *Sistema de biblioteca digital libronix*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Palavras-chave Hebraico e Grego*. 2ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista em ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.
- BIBLIOTECA DE SÃO PAULO. Disponível em <<http://bibliotecadesaopaulo.org.br/2013/04/30/10-livros-mais-lidos-no-mundo/>>. Acesso em 25 de maio de 2013.
- BITTENCOURT-FILHO, Heitor. *A enunciação do discurso religioso: leitura/análise do texto grego da epístola de Tiago*. 2008. 382 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BRANCA-ROSOFF, Sônia. FD: uma noção muito ambígua? In: BARONAS, R. (org.) *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de FD*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Teológica, 2005.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. Trad. Israel Belo de Azevedo, Valdemar Kroker. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- CENTRO DE POLÍTICAS SOCIAIS. Disponível em <<http://www.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em 25 de maio de 2013.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso político*. Trad. Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2006.

COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EduFSCar, 2009.

_____. *Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública*. Trad. Nilton Milanez, Carlos Piovezani Filho. São Carlos: Claraluz, 2006.

DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. Trad. Neyd Siqueira. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

DEBARROS, Aramis C. *Doze homens, uma missão: um perfil bíblico-histórico dos doze discípulos de Cristo*. São Paulo: Hagnos, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 13 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos*. 2 ed. São Carlos: Claraluz, 2006.

_____. FD, redes de memória e trajetões sociais de sentido: mídia e produção de identidades. In: BARONAS, R. (org.) *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de FD*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

HAROCHE, C., PÊCHEUX, M., HENRY, P. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: BARONAS, R. (org.) *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de FD*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

HENDRIKSEN, William. *O evangelho de João*. Trad. Elias Dantas e Neuza Batista. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

INDURSKY, Freda. Da interpelação à falha no ritual: a trajetória teórica da noção de FD. In: BARONAS, R. (org.) *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de FD*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em <http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&idnoticia=2170>>. Acesso em 25 de maio de 2013.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Dagmar Ribas Júnior. São Paulo: Hagnos, 2003.

LAWRENCE, Paul. *Atlas histórico e geográfico da Bíblia*. Trad. Susana Klassen, Vanderlei Ortigoza. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

MAINGUENEAU, D. *Gênese dos discursos*. Curitiba: Criar Edições, 2005.

MAINGUENEAU, D. *Cenas da enunciação*. Curitiba: Criar Edições, 2006.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARIANI, Bethania. Subjetividade e imaginário linguístico. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, v. 3, Número Especial, p. 55-72, 2003.

MILLER, Stephen M; HUBER, Robert V. *A Bíblia e sua história: o surgimento e o impacto da Bíblia*. Trad. Magda D. Z. Huf, Fernando H. Huf. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. Trad. Vicente Ferreira de Souza. São Paulo: Paulus, 1988.

NAVARRO, Pedro; VOSS, Jefferson. Sobre o conceito de FD em Foucault e o tratamento de objetos da mídia. In: BENITES, Sonia Aparecida Lopes; POSSENTI, Sírio (Orgs.). *Estudos do texto e do discurso: materialidades diversas*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso*. Princípios de procedimentos. 3 ed. Campinas: Pontes, 2001.

_____. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Exterioridade e ideologia*. In: Cad. Est. Ling., Campinas, (30):27-33, jan/jun. 1996.

_____ (Org.). *Palavra, fé, poder*. Campinas: Pontes, 1987.

_____; GUIMARÃES, Eduardo; TARALLO, Fernando. *Vozes e contrastes: discurso na cidade e no campo*. São Paulo: Cortez, 1989.

PATRIOTA, Karla R. M. Pereira; TURTON, Alessandra Navaes. Memória discursiva: sentidos e significações nos discursos religiosos da TV. *Ciências & Cognição*, vol. 1, pp. 13-21, mar. 2004. ISSN 1806-5821.

PÊCHEUX, M. Análise Automática do Discurso. In: GADET F.; HAK, T. (Orgs.) *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. de Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 1997.

_____. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi et al. 4 ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

_____. Remontemos de Foucault a Spinoza. Trad. Maria do Rosário Valencise Gregolin. In: BARONAS, R. (org.) *Análise do discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de FD*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

_____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Trad. Eni P. Orlandi. 5 ed. Campinas: Pontes, 2008.

PEDROSA, Cleide Emilia Faye. Discurso Religioso: funções e especificidade. *SOLETRAS – Revista da Universidade Estadual do Rio de Janeiro*, São Gonçalo, ano 7, nº 13, jan./jun. 2007.

POSSENTI, Sírio. *Pragmática na Análise do Discurso*. In: Cad. Est. Ling., Campinas, (30):71-84, Jan/Jun. 1996.

_____. Relações entre análise do discurso e leitura. In: *Questões para analistas do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

SHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. Trad. João Marques Bentes. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2009.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Disponível em <<http://www.sbb.org.br/interna.asp?areaID=40>>. Acesso em 25 de maio de 2013.

TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. Trad. Antonio Fernandes. São Paulo: Shedd Publicações, 2008.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ZUCK, Roy B. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Lena Aranha. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.