

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS
MESTRADO EM LINGÜÍSTICA**

**AS MINORIAS SOCIAIS NOS ESPAÇOS DE
CONSTITUÊNCIA DO TEOLÓGICO NO GÊNERO DE
DISCURSO PARÁBOLA**

**VITÓRIA - ES
2020**

CANDIDO FERREIRA DE SOUZA JUNIOR

**AS MINORIAS SOCIAIS NOS ESPAÇOS DE CONSTITUÊNCIA DO
TEOLÓGICO NO GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguística.

Orientador: Prof^a Dr^a Micheline Mattedi Tomazi
Coorientador: Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento

VITÓRIA - ES
2020

CANDIDO FERREIRA DE SOUZA JUNIOR

**AS MINORIAS SOCIAIS NOS ESPAÇOS DE CONSTITUÊNCIA DO
TEOLÓGICO NO GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguística.

Orientadora: Prof^a Dr^a Micheline Mattedi Tomazi

Coorientador: Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento

Aprovada em ____ de _____ de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Micheline Mattedi Tomazi
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora

Prof. Dr. Luis Fernando Bulhões Figueira
Universidade Federal do Espírito Santo
Examinador Interno

Prof. Dr. Anderson Ferreira
Pontifícia Universidade Católica - SP
Examinador Externo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Elaborada pela bibliotecária Eliana Terra Barbosa - CRB 657/6 ES/MG

Souza Junior, Candido Ferreira de

S729m As minorias sociais nos espaços de constituição do teológico no
gênero de discurso parábola / Candico Ferreira de Souza Junior. – 2020.

129 f. : il.

Orientadora: Micheline Mattedi Tomazi.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo,
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos.

1. Linguística 2. Análise do Discurso 3. Discurso Constituinte
Teológico I. Souza Junior, Candido Ferreira de. II. Universidade
Federal do Espírito Santo. III. Título.

CDD 410

*Dedico este trabalho ao Mestre por excelência,
Senhor das parábolas e da minha vida, Jesus
Cristo.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, a quem devo tudo o que tenho e que sou.

Aos meus pais, Candido e Salvelina, que investiram todos os seus melhores esforços na minha vida.

À minha esposa e filhos, pela paciência e compreensão.

A todos os pastores e líderes que se dedicaram à minha vida.

A todos os professores presentes na minha formação educacional, sem os quais eu não chegaria aqui.

Aos meus orientadores, que me ensinaram a amar a Linguística e os mistérios do Discurso.

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus (João 1:1).

RESUMO

Nossa pesquisa tem como tema o estudo das minorias sociais no funcionamento do discurso teológico, no gênero parábola, com base no aparato teórico-metodológico da Análise do Discurso de linha francesa (AD), de acordo com a perspectiva enunciativo-discursiva proposta por Dominique Maingueneau. Para tanto, selecionamos parábolas retiradas do evangelho de Lucas, apreendidas aqui como discurso constituinte teológico. Entendendo o discurso teológico como um discurso constituinte e formador de diversos gêneros de discursos presentes em nossa sociedade, delimitamos nosso objetivo geral: examinar a forma como as minorias sociais interagem no funcionamento e na constituição do discurso teológico, em seu gênero de discurso parábola, materializado no Evangelho de Lucas. No processo de análise, buscamos identificar, no gênero de discurso parábola, a forma como a cenografia e o *ethos* discursivo organizam o funcionamento desse discurso constituinte; enumerar, no *corpus* selecionado, estratégias linguístico-discursivas utilizadas pelo enunciador para mostrar valores, tais como, perdão, gratidão e solidariedade, que se inscrevem no cotidiano humano e na sociedade; verificar o papel constituinte do gênero de discurso parábola, observando como os elementos caracterizadores do teológico lhe dão autoridade e impõem-lhe um caráter pedagógico. Os resultados de nossa pesquisa nos indicam que o enunciador investe na construção de cenografias, nas quais articula linguisticamente a apresentação de minorias sociais, de forma a quebrar paradigmas da época em que produziu seus discursos e a estabelecer conceitos e valores, que se perpetuam na memória discursiva do campo teológico. Como um dispositivo, as cenografias se apropriam de um código linguageiro e de temas afeitos às comunidades discursivas, que interagem no discurso teológico. Tais marcas e mecanismos criam situações em que as elites sociais da época, representadas por líderes religiosos judaicos, são desqualificadas em seu comportamento, ao mesmo tempo em que samaritanos e pecadores são restabelecidos em sua dignidade social por meio de valores como perdão e amor ao próximo. Por isso, o estudo do discurso teológico parábola ganha relevância linguístico-discursiva, na medida em que evidenciamos nele sua constituição, sua circulação e sua inserção social.

Palavras-chave: Análise do Discurso, Discurso constituinte Teológico, Gênero de discurso Parábola, Minorias Sociais.

ABSTRACT

Our research has as its theme the study of social minorities in the functioning of theological discourse, in the parable genre, based on the theoretical-methodological apparatus of French Discourse Analysis (DA), according to the enunciative-discursive perspective proposed by Dominique Maingueneau. For this purpose, we selected parables taken from the Gospel of Luke, which are conceived here as theological self-constituting discourse. Understanding theological discourse as a self- and heteroconstituting discourse, that is, it functions as a foundation for itself and for several discourse genres in our society, we set our general objective: to examine the way in which social minorities interact in the functioning and constitution of theological discourse, in its parable discourse genre, materialized in the Gospel of Luke. In the analysis process, we seek to identify in the parable discourse genre the way in which the scenography and the discursive ethos organize the functioning of this self-constituting discourse; to enumerate in the selected corpus linguistic-discursive strategies used by the enunciator to show values, such as forgiveness, gratitude and solidarity, which are part of human daily life and society; to verify the constituting role of the parable discourse genre, observing how the elements that characterize the theological give it authority and establish a pedagogical character. The results of our research indicate that the enunciator invests in the construction of scenographies, in which the presentation of social minorities is linguistically articulated in order to break paradigms of the time when these discourses were written and to establish concepts and values that are perpetuated in discursive memory of the theological field. As a device, the scenographies incorporate a linguistic code and themes related to the discursive communities that interact in the theological discourse. Such marks and mechanisms create situations in which the social elites of the time, represented by Jewish religious leaders, are disqualified in their behavior, while Samaritans and sinners are reassured of their social dignity through values such as forgiveness and love for others. Therefore, the study of the theological discourse in the parable genre bears linguistic-discursive relevance, since we highlight its constitution, its circulation and its social insertion.

Keywords: Discourse Analysis. Theological self-constituting discourse. Parable discourse genre. Social minorities

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS E CULTURAIS DE PRODUÇÃO DAS PARÁBOLAS PRODUZIDAS POR LUCAS	14
2.1	AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO NOVO TESTAMENTO	14
2.1.1	O Novo Testamento e sua composição	15
2.1.2	O Novo Testamento e a expansão da igreja	17
2.2	O NOVO TESTAMENTO E A SOCIEDADE	19
2.2.1	A sociedade romana e a comunidade judaica nos tempos do Novo Testamento – o ambiente político	19
2.2.2	A sociedade romana e a comunidade judaica nos tempos do Novo Testamento – o ambiente social	23
2.2.3	A Religião judaica e as instituições religiosas	25
2.2.3.1	As ramificações do Judaísmo	26
2.2.3.2	As instituições judaicas	29
2.3	VIDA E OBRA DE LUCAS – CULTURA CIENTÍFICA E LITERÁRIA	32
2.3.1	O evangelho de Lucas	33
2.4	TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO E AS PARÁBOLAS DE LUCAS	36
2.4.1	A teologia do Novo Testamento	36
2.4.2	A contribuição de Lucas	39
3	DISCURSO E ANÁLISE DO DISCURSO	43
3.1	TRAJETÓRIA DA NOÇÃO DE DISCURSO	43
3.2	A CONSTITUIÇÃO DA ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA	46
3.3	AS UNIDADES DE ANÁLISE DO DISCURSO	48
3.3.1	O primado do interdiscurso	49
3.3.2	Cenas de enunciação	52
3.3.2.1	A cena englobante	52
3.3.2.2	A cena genérica	53
3.3.2.3	A cenografia	54
3.3.3	<i>Ethos</i> discursivo	55
4	DISCURSOS CONSTITUINTES E O GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA	59
4.1	OS DISCURSOS CONSTITUINTES	59

4.1.1	As propriedades dos discursos constituintes	60
4.1.1.1	Comunidade discursiva e posicionamento	60
4.1.1.2	A paratopia	62
4.1.1.3	Inscrição e <i>Mídium</i>	63
4.1.1.4	Hierarquia de gêneros e quadro hermenêutico	64
4.1.2	A cena de enunciação nos discursos constituintes	66
4.2	O DISCURSO TEOLÓGICO E O DISCURSO RELIGIOSO	68
4.3	O PERCURSO E A CONSTITUIÇÃO DO GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA	71
4.3.1	O percurso histórico das parábolas	72
4.3.2	A constituição do gênero	75
4.3.2.1	O tipo textual narrativo	75
4.3.2.2	O amimetismo	75
4.3.2.3	A metáfora	76
4.3.2.4	A tensão dramática	76
4.4	PARATOPIA EM LUCAS E AS INSTÂNCIAS ENUNCIATIVAS NAS PARÁBOLAS	77
4.4.1	O conceito de hiper e metaenunciador	77
4.4.2	A noção de inspiração das Escrituras	79
4.4.3	O hiper e metaenunciador nas parábolas em Lucas	82
5	ANÁLISE DO DISCURSO CONSTITUINTE TEOLÓGICO EM SEU GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA	84
5.1	A CONSTITUIÇÃO DO <i>CORPUS</i>	84
5.2	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	84
5.3	DISCURSO I: “OS DOIS DEVEDORES”	86
5.4	DISCURSO II: “O BOM SAMARITANO”	92
5.5	DISCURSO III: “A OVELHA PERDIDA”	97
5.6	DISCURSO IV: “O FILHO PRÓDIGO”	101
5.7	DISCURSO V: “O RICO E LÁZARO”	109
5.8	DISCURSO VI: “O FARISEU E O PUBLICANO”	116
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	REFERÊNCIAS	124

1 INTRODUÇÃO

Com os avanços da Linguística, ao longo dos últimos anos, temos percebido uma ampliação de seu campo de abrangência, principalmente, se considerarmos a abertura que ela oferece ao diálogo, cada vez mais produtivo, com diversos campos do conhecimento humano, ao interessar-se pelas práticas textuais e discursivas em circulação em nossa sociedade. Isso transforma a Linguística em uma ciência ampla, capaz de investigar diferentes práticas sociais da linguagem humana em suas mais variadas formas de interação.

Se considerarmos a Teologia como produtora de discurso, podemos verificar que ela também se abre para outros espaços de inteligibilidade de seu campo, acata a interdisciplinaridade com a Linguística e outras áreas das ciências sociais e humanas, tornando mais efetiva a compreensão dos fenômenos estudados por ela. O fato de o teológico enfatizar a materialidade linguística nos seus textos, significa dar atenção às marcas linguísticas e, a partir delas, aos efeitos sociais e psicológicos sobre o ser humano.

Decorre do que dissemos anteriormente, que o discurso teológico pode e deve ser examinado pela Linguística e por outras áreas das ciências sociais. Motiva-nos, então, colocar em foco o discurso teológico, na medida em que ele confere sentido ao ser humano, principalmente àqueles em situações de exclusão. Nesta perspectiva, nossa pesquisa tem como tema o estudo do funcionamento e da constituição do discurso teológico e das minorias sociais, no gênero parábola. Este tema incita-nos a observar o gênero de discurso parábola como uma prática discursiva impar em que as situações conflituosas de minorias sociais são encaminhadas/resolvidas pela linguagem em meio a atos de valorização da dignidade humana.

A legitimação das pesquisas em Análise do Discurso (AD) de linha francesa tem trazido contribuições valiosas para a consolidação do tratamento de práticas sociais e influenciado os estudos de textos teológicos e da religião. Neste sentido, queremos enfatizar a materialidade linguística, levando em consideração os efeitos de sentido, que organizam o gênero de discurso parábola. Para nós, a linguagem não é um mero instrumento de comunicação, ela serve também para resolver conflitos e penetrar na intimidade do homem e, por isso, desempenha um papel fundamental nas pessoas e na sociedade.

Vale a pena reforçar, ainda, que ao trazermos para o âmbito da Linguística uma discussão que examina o discurso teológico, estamos buscando novos percursos de leitura para esse tipo de discurso, muitas vezes, abordado exclusivamente pela Hermenêutica e/ou pela Exegese bíblica. Pelo motivo de a parábola se constituir um gênero de discurso teológico, tratá-la-emos do ponto de vista da AD, nas abordagens de Maingueneau e não ignoramos o fato de que o percurso de investigação que aqui realizamos, por conta de nossa opção teórico-metodológica, seja permeado por contribuições de outras áreas do conhecimento.

Na verdade, o estudo que estamos propondo está relacionado não só com as interfaces da Linguística moderna, mas com a própria natureza interdisciplinar da AD que, desde sua origem se articula com o Marxismo, a Filosofia e a Psicanálise. Para entendimento do discurso teológico, buscamos em Maingueneau a noção de discurso constituinte, ou seja, formador de outros discursos. Para o autor, os discursos literário, o filosófico, o científico e o teológico se denominam constituintes, pois que funcionam como *archeion*, fonte, princípio, de uma coletividade.

Para Maingueneau (2009, p. 61),

Os discursos constituintes são discursos que conferem sentido aos atos da coletividade, sendo em verdade os garantes de múltiplos gêneros do discurso... a fim de autorizar-se a si mesmos, eles devem se propor como ligados a uma fonte legitimadora. São a um só tempo “autoconstituintes” e “heteroconstituintes”, duas faces que se pressupõem mutuamente: só um discurso que se “constitui” ao tematizar sua própria constituição pode desempenhar um papel “constituente” com relação a outros discursos.

Quanto ao *corpus* desta pesquisa, selecionamos parábolas retiradas do evangelho de Lucas, apreendidas aqui como discurso constituinte teológico. Nossa opção por textos do evangelho de Lucas se deve ao fato de que, dentre os quatro evangelistas, Lucas é o que mais atenção dá ao gênero de discurso parábola. Das 50 parábolas bíblicas, Lucas registra 35, ao passo que Mateus 33 e Marcos apenas 12. João é o único evangelista que não registra textos do gênero de discurso parábolas. Além disso, das 35 parábolas registradas em Lucas, 15 estão exclusivamente em seu Evangelho, incluindo aí algumas das mais conhecidas na cultura cristã, como o “O Bom Samaritano” e o “O Filho Pródigo”. No que diz respeito às minorias sociais, Lucas é quem apresenta o evangelho de forma universal. O principal eixo temático de sua produção é a salvação para todos, sejam judeus, gentios, homens, mulheres, ricos ou pobres. Em Lucas, Jesus é um salvador universal e isso se manifesta de forma

especial para aqueles que eram considerados “excluídos” na sociedade palestina do primeiro século e que constituíam as minorias sociais.

Entendendo o discurso teológico como um discurso constituinte e formador de diversos discursos em circulação em nossa sociedade, delimitamos, então, o nosso problema de pesquisa:

- Como as minorias sociais interagem nos espaços de constituição do discurso constituinte teológico, materializado em seu gênero de discurso parábola?

Buscando responder a esse problema, nosso objetivo geral é examinar a forma como as minorias sociais interagem no funcionamento e na constituição do discurso teológico, em seu gênero de discurso parábola, materializado no Evangelho de Lucas, com base na AD. E os objetivos específicos são: identificar no gênero de discurso parábola a forma como a cenografia e o *ethos* discursivo organizam o funcionamento desse discurso constituinte; enumerar, no *corpus* selecionado, estratégias linguístico-discursivas utilizadas pelo enunciador para mostrar valores, tais como, perdão, gratidão e solidariedade, que se inscrevem no cotidiano humano e na sociedade; verificar o papel constituinte do gênero de discurso parábola, observando como os elementos caracterizadores do teológico lhe dão autoridade e impõem-lhe um caráter pedagógico.

Olhar o discurso teológico em seu gênero de discurso parábola, à luz da AD, na perspectiva de Maingueneau, por meio das categorias de interdiscurso, discurso constituinte, cenas da enunciação e *ethos* discursivo vai nos levar a reexaminar a noção de discurso, identificar propriedades específicas da maneira como o teológico se utiliza de marcas e mecanismos linguístico-discursivos e dos dispositivos que garantem o teológico como norma para a vida particular e coletiva do ser humano.

Por isso, o estudo do discurso teológico, fundamentado pelo aparato teórico-metodológico da AD, ganha relevância, na medida em que buscamos nele sua constituição, sua circulação e sua inserção social.

2 CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS E CULTURAIS DE PRODUÇÃO DAS PARÁBOLAS PRODUZIDAS POR LUCAS

O presente capítulo tem por objetivo examinar as condições sócio-históricas e culturais de produção das parábolas no evangelho de Lucas. Por isso, inserimos a produção de Lucas dentro do escopo maior do Novo Testamento, verificando a organização da sociedade palestina no primeiro século da era cristã e a influência greco-romana e, por fim, compreendemos tanto a pessoa do Lucas histórico quanto a sua contribuição para a Teologia do Novo Testamento.

2.1 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO NOVO TESTAMENTO

Para compreender o texto de Lucas, precisamos primeiramente situá-lo dentro do contexto maior por meio do qual ele chegou até nós. O evangelho de Lucas talvez sequer tivesse sobrevivido caso, desde o primeiro século, ele não fosse incluído numa lista restrita de livros considerados sagrados e tidos como inspirados por Deus e, por isso, dignos de compor a Bíblia Sagrada, no caso de Lucas, mais especificamente, o Novo Testamento.

O vocábulo “Testamento” remonta ao termo grego *diatheke* que, no seu sentido básico, significa “pacto”, “aliança”. Assim, desde os primórdios do cristianismo, a lista de livros que compõem a Bíblia Sagrada foi dividida entre aqueles que remontam à Antiga Aliança (*palala diatheke*) e aqueles que se referem à Nova Aliança (*kaine diatheke*). Somente no segundo século é que Tertuliano (155 – 222 d.C.)¹, numa tentativa de tradução para o latim, utiliza o vocábulo *testamentum*, termo que depois seria amplamente usado nos escritos da Igreja e que se consolidou até aos nossos dias.

O conceito do *diatheke* é importante, porque mostra que o texto de Lucas foi concebido dentro de uma visão teológica, que norteava os escritos apostólicos e dos primeiros “pais” da Igreja: a de que, em Cristo, Deus estabeleceu uma nova aliança com os seres humanos. Enquanto os escritos do Antigo Testamento tinham como referência a aliança mosaica, representada pela Lei dada a Moisés, no Monte Sinai e sintetizada no Decálogo, os escritos do Novo Testamento têm como referência a graça

¹ Considerado um dos “Pais” da Igreja antiga. Primeiro líder cristão a produzir uma obra teológica em latim.

divina, manifestada aos homens através da morte expiatória de Cristo na cruz e instituída pelo próprio Cristo na última ceia com os discípulos antes da crucificação, conforme observamos no texto de Lucas 22:20: *Semelhantemente, depois de cear tomou o cálice, dizendo: Este é o cálice da nova aliança no meu sangue derramado em favor de vós.*

Assim, os livros do Antigo Testamento estão em íntima associação com a história do antigo pacto, baseado na Lei de Moisés; já os textos do Novo Testamento tornam-se os discursos básicos do novo pacto, baseado na graça divina manifestada em/por Cristo.

2.1.1 O Novo Testamento e sua composição

O Novo Testamento é o ponto mais alto de uma ampla literatura religiosa produzida pela igreja cristã, no primeiro século. Os primeiros documentos neotestamentários a serem escritos foram as primeiras epístolas do apóstolo Paulo, datadas entre 48 a 60 d.C., antes mesmo dos quatro evangelhos, escritos a partir de 60 d.C. Todos os demais escritos neotestamentários se completaram entre as décadas de 60 a 100 d.C. Antes do final do primeiro século e enquanto alguns textos ainda estavam sendo produzidos, tem início o agrupamento destes livros por parte de algumas igrejas, dando origem assim ao Cânon² do Novo Testamento.

De acordo com Douglas (1995), as epístolas do apóstolo Paulo foram as primeiras a serem reunidas, sendo isso feito pela igreja de Éfeso, ainda no final do primeiro século. Clemente, bispo de Roma, em 95 d.C. escreve uma carta à igreja de Corinto, onde já cita as epístolas de I Coríntios, Efésios, I Timóteo, Tito, Tiago, Hebreus e o evangelho de João como escritos canônicos. Policarpo, bispo de Esmirna e discípulo do apóstolo João, em cerca de 105-108 d.C. menciona as cartas de Paulo como canônicas e revela conhecimento de Mateus, Atos, Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Efésios, I e II Tessalonicenses, I e II Timóteo, I e II Pedro e I João. Já Inácio, bispo de Antioquia, antes de 117 d.C, escreveu sete cartas e nelas menciona passagens de Mateus e João e das cartas paulinas.

² Latinização do vocábulo grego *Kanon*, “junco”, “vara de medir” e que mais tarde ganhou o significado de “regra”, “padrão”, vindo a designar o conjunto de livros considerados sagrados (DOUGLAS, 1995, p. 255).

Por volta de 150 d.C. já tínhamos praticamente formado o Cânon atual. O Cânon Muratoriano, por exemplo, datado de 180 d.C., já considerava canônicos 22 dos 27 livros, que hoje temos no nosso Novo Testamento. Em 324 d.C, Eusébio de Cesaréia, em sua famosa obra *História Eclesiástica*, já cita todos os 27 livros do Novo Testamento:

Este também parece o devido lugar de apresentar uma declaração sumária dos livros do Novo Testamento já mencionados. E, aqui, entre os primeiros, deve ser colocada a santa tétade dos Evangelhos; esses são seguidos pelo Livro de Atos dos Apóstolos; depois deste deve-se mencionar as epístolas de Paulo, as quais são seguidas pelas reconhecidas primeira Epístola de João, bem como a primeira de Pedro, a ser de igual modo aceita. Após esses, devem ser colocados, caso convenha, o Apocalipse de João, a respeito do qual apresentaremos as diferentes opiniões no devido tempo. Esses, portanto, são reconhecidos como genuínos (CESARÉIA, 1999, p. 104).

Em 367 d.C., Atanásio, bispo de Alexandria, confirma os 27 livros como sendo aceitos pela Igreja e, por fim, em 397, durante o Concílio de Cartago, os 27 livros são oficializados como o Cânon legítimo do Novo Testamento, permanecendo assim até a atualidade. Esses livros podem ser agrupados em, pelo menos, quatro grandes grupos:

- Os Evangelhos: são quatro e produzidos por Mateus, Marcos, Lucas e João. Neles narram-se a vida e a obra de Jesus, desde o nascimento, em Belém, até a sua morte e ressurreição, em Jerusalém.
- Histórico: compreende somente o livro de Atos dos apóstolos, que narra os acontecimentos do cristianismo nascente, logo após a morte e ressurreição de Jesus.
- As Epístolas: são cartas doutrinárias escritas pelos apóstolos às igrejas cristãs do primeiro século, sendo subdivididas da seguinte forma: treze epístolas creditadas ao apóstolo Paulo, uma epístola aos hebreus e sete epístolas gerais, sendo uma creditada a Tiago, outra a Judas (não o Iscariotes), duas a Pedro e três ao apóstolo João.
- Apocalíptico: compreende unicamente o livro do Apocalipse, que apresenta visões e revelações do apóstolo João sobre o fim dos tempos.

Para o estudo desta pesquisa, interessa-nos compreender melhor os evangelhos. Entre os estudiosos do Novo Testamento, é comum o entendimento de que os evangelhos espelham o *Kerigma*, isto é, a pregação da igreja primitiva sobre

Cristo. Muito mais do que meras biografias, os evangelhos se tornam verdadeiras proclamações escritas da história da redenção da humanidade, conforme anunciada pelos apóstolos, com claras perspectivas teológicas. Cada evangelista se preocupou em salientar pontos da vida de Cristo, que iam ao encontro dos seus objetivos teológicos.

Neste ponto, é importante salientar a diferença existente entre os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, que são chamados de sinóticos, e o de João. Coube a Griesbach (1776), estudioso alemão do século XVIII, o primeiro uso do adjetivo sinóticos³ para designar os três primeiros evangelhos. Griesbach escolheu a palavra devido ao alto grau de semelhança entre Mateus, Marcos e Lucas em suas apresentações do ministério de Jesus. Os três evangelhos estruturam o ministério de Cristo numa sequência geográfica geral: ministério na Galiléia; retirada para o norte da Palestina; ministério na Judéia e Peréia; e ministério final, em Jerusalém. Eles registram muitos dos mesmos acontecimentos, concentrando-se nas curas, exorcismos e ensino por meio das parábolas. Já o evangelho de João concentra-se no ministério de Jesus em Jerusalém, durante as visitas que Ele periodicamente fazia à cidade, e dá atenção especial aos ensinamentos ministrados por Cristo diretamente aos discípulos. Somente os acontecimentos da última noite, antes da crucificação, ocupam cinco capítulos inteiros, dos vinte e um capítulos do livro.

Atualmente, a maior parte dos eruditos defende que o evangelho de Marcos foi o primeiro a ser escrito e serviu de base para os relatos de Mateus e Lucas. Segundo Carson, Moo e Morris (1997), mais de 97% das palavras de Marcos encontram paralelo em Mateus, e mais de 88%, em Lucas. Segundo o relato de Papias (70 - 130 d.C.), um dos pais da Igreja antiga, Marcos anotou cuidadosamente as memórias de Pedro sobre a vida e ensinamentos de Jesus, embora nem sempre em ordem cronológica.

2.1.2 O Novo Testamento e a expansão da igreja

³ Grego *synopsis* - “ver em conjunto”.

Dois fatos históricos foram fundamentais para impulsionar o início da produção dos escritos neotestamentários: a expansão da Igreja para além das fronteiras geográficas da Palestina e o martírio dos apóstolos.

À medida que o cristianismo foi se expandindo para outras terras, principalmente a Europa (Grécia e Itália), surgiu a necessidade de doutrinação dos novos fiéis. Até então, os únicos escritos sagrados aceitos pelos cristãos eram os textos do Antigo Testamento. No entanto, conforme já mencionamos, esses escritos estavam ligados histórica e teologicamente à aliança mosaica. Era preciso instruir os fiéis nos preceitos da nova aliança.

É então quando surgem as epístolas paulinas. Pioneiro na pregação do evangelho aos gentios⁴, o apóstolo Paulo plantou igrejas onde nenhum outro havia chegado antes. Somente na década entre 47 a 57 d.C, o apóstolo Paulo plantou igrejas em quatro províncias do Império: Galácia, Macedônia, Acaia e Àsia. Antes de 47 d.C não havia igrejas nestas províncias. É nesse período que ele escreve os primeiros escritos neotestamentários: Gálatas, Tessalonicenses e Corinto.

Nesse ponto, é importante salientar o idioma em que os textos do Novo Testamento foram escritos: o grego *koiné*, que se tornou a língua franca no Império Romano do primeiro século e comumente utilizado no comércio e na diplomacia. Não podemos esquecer que o cristianismo surgiu como um movimento religioso dentro da comunidade judaica. Seu fundador foi um judeu, como também os seus principais líderes, os apóstolos. Todos os autores dos escritos neotestamentários eram judeus de nascimento, exceto Lucas. Era de se esperar que eles escrevessem na mesma língua dos escritos do Antigo Testamento, o hebraico. No entanto, não é isso que acontece.

Percebemos, então, que o uso do grego *koiné* nos escritos neotestamentários foi uma estratégia de expansão da Igreja. Ao invés de utilizar o idioma hebraico, língua restrita aos círculos judaicos, adotaram a língua franca do Império. Onde quer que os escritos chegassem poderiam ser lidos sem nenhuma dificuldade. Nesta época, a versão grega do Antigo Testamento, a Septuaginta (LXX)⁵, já era utilizada entre os judeus helenistas, inclusive nos rituais nas sinagogas.

⁴ Povos não judeus

⁵ Palavra latina que significa setenta (LXX), devido à tradição de que setenta rabinos teriam trabalhado nesta tradução das Escrituras hebraicas para o grego *Koiné*, a fim de compor a biblioteca de Alexandria.

Por fim, também o martírio dos apóstolos e de muitos líderes cristãos, que haviam convivido pessoalmente com Cristo, fez com que não só as epístolas apostólicas fossem reunidas, mas também, os evangelhos fossem escritos. À medida que o número de testemunhas oculares diminuía, tornava-se necessário o registro escrito. O *kerigma* não podia se perder. Se pensarmos que a crucificação aconteceu por volta do ano 30 d.C. e que o evangelho de Marcos só foi escrito entre 58 a 60 d.C., temos um espaço temporal de quase 30 anos entre a morte e ressurreição de Jesus e o primeiro registro canônico sobre sua vida, um registro feito sob a tutela de um apóstolo ainda vivo, no caso, Pedro, e que pudesse ser validado pela Igreja. Devido a essa necessidade de se passar aos novos cristãos os fatos e a obra de Cristo com fidelidade, surgem, logo depois, os outros evangelhos: Mateus, que foi um dos doze apóstolos e testemunhou muitos dos fatos narrados em seu evangelho, e Lucas, tendo o texto de Marcos como referência, mas escrito sob a supervisão do apóstolo Paulo, seu mentor.

2.2 O NOVO TESTAMENTO E A SOCIEDADE

A partir de agora, examinaremos os aspectos político-histórico-sociais do período em que os discursos do Novo Testamento foram escritos, período este que envolve o apogeu do Império Romano e também, até 70 d.C., um dos momentos áureos da religião judaica, com o Templo em Jerusalém funcionando em todo o seu esplendor.

2.2.1 A sociedade romana e a comunidade judaica nos tempos do Novo Testamento – o ambiente político

Em 27 a.C., Otávio Augusto torna-se Imperador de Roma e dá início, oficialmente, ao período do Império. Augusto estabeleceu um sistema provincial de governo. Havia dois tipos de províncias, as senatoriais e as imperiais. Os pró-cônsules eram nomeados pelo senado romano e governavam as províncias senatoriais, normalmente por um período de apenas um ano. Paralelamente, o imperador nomeava seus procuradores, que governavam as províncias imperiais. Em alguns territórios, os romanos permitiam a existência de governantes nativos, vassalos de Roma. Este foi o caso da Palestina: em 37 a.C., dez anos antes de Augusto tornar-se

imperador, o senado romano aprovou o ofício real de Herodes, o Grande. Ele conseguiu manter-se no poder até à sua morte, em 4 a.C.

O período herodiano foi de grande importância para o desenvolvimento da Palestina. Herodes governou sobre as quatro principais províncias romanas existentes na região da Palestina: a Judéia, ao sul, próxima à região do Mar Morto e onde estava localizada a cidade de Jerusalém; Samaria, ao centro; Galiléia, ao norte; e a Peréia, a leste do Jordão. Durante o seu governo foram construídas estradas, ligando as quatro províncias, e algumas edificações que marcaram a região, como a Fortaleza de Massada, no deserto, próxima ao Mar Morto; a cidade portuária de Cesaréia Marítima, que ampliou o comércio na região através do Mediterrâneo; a Fortaleza de Antônia, em Jerusalém; e a principal de todas as construções da região, o Templo em Jerusalém, sobre o qual falaremos adiante.

Ainda em Jerusalém, Herodes foi o responsável por fazer surgir na cidade alguns elementos da cultura greco-romana: construiu um teatro, um anfiteatro e um hipódromo. Pouco antes da sua morte, acontece o nascimento de Cristo, provavelmente entre 6 a 4 a.C – um pequeno erro de cálculo no nosso calendário provoca essa situação inusitada. Os principais eruditos concordam que Jesus nasceu quatro a seis anos antes do início da era cristã.

Desafortunadamente, ao escolher uma data para o início do calendário cristão, o abade cita, Dionísio Exiguus (morto por volta de 550 d.C.) em seu *Cyclus Paschalis* escolheu 754 A.U.C. (da fundação de Roma) ao invés de 749 A.U.C., uma data mais acurada para o nascimento de Cristo (CAIRNS, 1995 p. 38).

O evangelho de Lucas registra o governo de Herodes e, Mateus, é o único a registrar o infanticídio cometido por ele ao saber, pelos Reis Magos, do nascimento do futuro “Rei dos Judeus”: Louis-Claude Fillion, um teólogo judeu-francês que viveu no século XIX, compôs o que até hoje é considerado um dos maiores tratados sobre a vida em sociedade na Palestina da época de Cristo. Em sua obra “Enciclopédia da Vida de Jesus”, ele retrata assim a morte de Herodes:

Herodes não gozou por longo tempo da fictícia segurança que ele havia procurado [...] de acordo com Josefo, o monarca morreu em princípios de abril do ano 750 de Roma, o que equivale ao ano 4 antes do início da era cristã, muito pouco depois daquela inútil crueldade em Belém. Ele tinha, então, 70 anos e havia reinado trinta e sete (FILLION, 2008, p. 194).

Segundo Gundry (1978), após a morte de Herodes, o governo da Palestina foi dividido entre os seus filhos: Arquelau tornou-se governador sobre a Judéia, Samaria e Iduméia; Herodes Filipe herdou a Ituréia, Traconites, Gaulanites, Auranites e Batanéia; e Herodes Antipas governou sobre a Galiléia e a Peréia.

Quadro 1 - Imperadores Romanos no período do Novo Testamento

Imperador	Período de Governo	Relação com o Novo Testamento
Augusto	27 a.C. – 14 d.C.	Nascimento de Jesus
Tibério	14 – 37 d.C.	Período do Ministério Público de Jesus (momento em que as parábolas são proferidas). Acontece o martírio de Cristo.
Calígula	37 – 41 d.C.	Exigiu que lhe prestassem culto e ordenou que sua estátua fosse colocada no Templo em Jerusalém. Faleceu antes que sua ordem fosse cumprida.
Cláudio	41 – 54 d.C.	Expulsou de Roma os residentes judeus, entre os quais estavam Áquila e Priscila, discípulos do Ap. Paulo. Têm início os escritos neotestamentários, com as primeiras epístolas do Ap. Paulo.
Nero	54 – 68 d.C.	Promoveu severa perseguição aos cristãos, inclusive acusando-os de atear fogo em Roma. Em meados do seu governo, entre 60 - 62 d.C, Lucas escreve o seu evangelho e o livro de Atos dos Apóstolos. Ao final do seu governo, os Aps. Pedro e Paulo são martirizados.
Vespasiano	69 -79 d.C.	Ainda como general romano, combate pessoalmente a revolta dos judeus, iniciada em 66 d.C e, após tornar-se Imperador, envia seu filho Tito, que esmaga completamente a revolta e destrói Jerusalém e seu Templo, em 70 d.C.
Domiciano	81 – 97 d.C.	Promove nova perseguição aos cristãos. Envia o Ap. João para o exílio, na ilha de Patmos (Grécia), onde é escrito o último livro do Novo Testamento: o Apocalipse.

Fonte: GUNDRY (1978); CAIRNS (1995); RUSHANSKY (2005).

Quadro2 - Governadores/Procuradores Romanos na Província da Judéia nos tempos do Novo Testamento

Governador/Procurador	Período de Governo	Relação com o Novo Testamento
Herodes, o Grande	37 – 4 a.C.	Governou sobre as quatro províncias: Judéia, Samaria, Galiléia e Peréia. Promove grande reforma no Templo em Jerusalém. Acontece o nascimento de Jesus, em Belém da Judéia.
Arquelau	3 a.C – 4 d.C.	José e Maria voltam do Egito, para onde haviam fugido por causa de Herodes, e fixam residência em Nazaré, da Galiléia.
Copônio	6 – 9 d.C.	-
Ambívio	9 – 12 d.C.	-
Ânio Rufo	12 – 15 d.C.	-
Valério Grato	15 – 24 d.C.	-
Pôncio Pilatos	26 – 36 d.C.	Período do Ministério Público de Jesus. Comandou o julgamento que culminou com a crucificação de Cristo.
Marcelo	36 – 37 d.C.	-
Marilo	37 – 41 d.C.	-
Herodes Agripa I	41 – 44 d.C.	Durante este período reunificou as províncias romanas e governou sobre toda a Palestina, assim como aconteceu com seu avô: Herodes, o Grande. Prendeu e ordenou a morte do Ap. Tiago, irmão do Ap. João, conforme Atos 12:2.
Cuspius Fadus	44 – 46 d.C.	-
Tibério Alexandre	46 – 48 d.C.	Acontece a primeira viagem missionária do Ap. Paulo.
Ventídio Cumano	48 – 52 d.C.	-
Antônio Felix	52 – 60 d.C.	Prisão do Ap. Paulo em Jerusalém, conforme Atos 21: 27-40.
Pórcio Festo	60 – 61 d.C.	Encaminha Ap. Paulo para Roma, para ser julgado por César, conforme Atos 26:24-32.
Albino	61 – 65 d.C.	-
Florus	65 d.C.	-
Revolta dos Judeus contra os romanos	66 – 70 d. C.	O general Tito, filho do Imperador Vespasiano, destrói completamente Jerusalém e seu Templo, em 70 d.C.

Fonte: GUNDRY (1978); CAIRNS (1995); RUSHANSKY (2005).

2.2.2 A sociedade romana e a comunidade judaica nos tempos do Novo Testamento – o ambiente social

A partir de agora examinamos aspectos da vida social nos tempos no Novo Testamento. De um modo geral, o Império Romano possuía áreas com grandes centros urbanos, como a própria Roma, a cidade de Atenas, na Grécia, e Alexandria, no Egito. A Palestina, no entanto, mantinha características mais rurais, com muitos vilarejos e pequenas cidades. Jerusalém era a capital da Judéia e grande centro urbano da região.

De acordo com Gundry (1978), existiam mais de quatro milhões de judeus no Império Romano, no período em que o texto do Novo Testamento foi escrito. Desses, apenas 700 mil viviam na Palestina. Estima-se que quase a metade da população de Alexandria, no Egito, era constituída de judeus. Também na Síria e na própria cidade de Roma, a comunidade judaica era bastante significativa. Isso, de certa forma, facilitou a expansão do cristianismo porque, sendo judeus, os apóstolos, ao chegar em qualquer cidade, buscavam de pronto a sinagoga local para ali difundir seus ensinamentos. O latim era a língua oficial do Império Romano, mas o grego tornou-se a língua franca do Império, principalmente na parte oriental. Na Palestina, a população de um modo geral se comunicava em aramaico (mistura do hebraico com outras línguas de origem semítica da região). O hebraico era usado nas sinagogas e nos rituais do Templo. A situação trilingue da região é registrada por Lucas no momento da crucificação de Cristo: *Também sobre ele estava esta epígrafe em letras gregas, romanas e hebraicas: Este é o Rei dos Judeus* (Lucas 23:38).

Ainda segundo Gundry (1978), o modelo familiar em Roma era patriarcal. Cabia ao homem gerir os negócios da família, trazer provisão, definir o modelo de educação dos filhos etc. Era o *pater famílias* (pai de família). Ele tinha quase que poderes absolutos sobre todos os que estavam sob o seu domínio, incluindo agregados como filhos adotivos, sobrinhos e escravos. Podia, inclusive, vender os próprios filhos. Era o único que tinha personalidade jurídica, ou seja, todos os bens da família tinham que estar em seu nome. Nada poderia estar em nome dos filhos ou da esposa. Somente após a morte do pai, os filhos homens poderiam receber a sua herança e tornarem-se, eles próprios, *pater famílias*. A família grego-romana típica tinha baixa taxa de nascimentos. A fim de encorajar famílias mais numerosas, o governo, em muitos momentos, oferecia concessões especiais aos pais de dois ou mais filhos. Embora a

poligamia fosse tolerada, a monogamia era a forma mais comum de casamento em Roma. Na Palestina, também predominava o modelo patriarcal de família com casamento monogâmico, embora a poligamia também fosse tolerada. No entanto, os judeus tinham muitos filhos. Talvez a grande diferença do modelo familiar romano para o das famílias judias era quanto à educação dos filhos. Enquanto em Roma era comum as crianças serem entregues a “amas de criação” e a educação formal era feita pelos escravos, entre os judeus a educação, principalmente religiosa, era uma tarefa do pai. A preocupação com a educação religiosa era tanta que logo surgiram escolas para o ensino da *Torá*, a Lei de Moisés.

De acordo com Rushansky (2005), outro ponto importante da família judaica eram as grandes festas nupciais, que se prolongavam por vários dias. Essa era uma tradição muito forte na sociedade judaica e que inclusive foi tema de algumas parábolas. As mulheres não podiam escolher seus maridos, eram negociadas pelo pai. O noivo geralmente pagava generosos dotes. Dessa forma, uma esposa era, literalmente, comprada pelo marido e tornava-se sua propriedade. Não era permitido a uma mulher, por exemplo, conversar com um homem em público e elas, como também as crianças, sequer eram contabilizadas em eventos públicos.

Em Roma, as camadas sociais eram muito bem definidas entre patrícios, plebeus e escravos, desde a República. Segundo Rushansky (2005), uma estratificação menor prevalecia na sociedade judaica por causa da influência niveladora do judaísmo. A Lei judaica previa mecanismos para evitar a exploração de judeus mais pobres pelos mais ricos. Uma dessas leis, por exemplo, estabelecia que a cada sete anos todas as dívidas tinham que ser perdoadas (Deuteronômio 15:1-6) e, a cada cinquenta anos, todos os escravos tinham que ser libertos, era ano de jubileu (Levítico 25:8-34). Os principais sacerdotes e os rabinos formavam a classe mais alta. Eram sustentados pelos impostos recolhidos para o Templo. Entre o restante da população havia pequenos fazendeiros, pequenos comerciantes e artesãos. O Novo Testamento cita diversas profissões comuns à época: pescadores (Lucas 5:2), pedreiros (Mateus 21:42), lavandeiros (Marcos 9:3), alfaiates (Atos 9:39), fabricantes de tendas (Atos 18:3), pequenos comerciantes (Atos 16:14) e trabalhadores das vinhas (Mateus 20:1-14). Chama especial atenção a profissão dos cobradores de impostos, os “publicanos”, que inclusive aparecem em algumas parábolas. Apesar de ricos, eles eram, de um modo geral, odiados pelos demais judeus, porque eram vistos como traidores da pátria a serviço de Roma. Além disso, era comum publicanos

recolherem, além das pesadas taxas para Roma e para o Templo, toda sorte de comissões ilegais, recebendo muito mais do que deveriam. Eram vistos pelos religiosos em geral como pecadores absolutos, aos quais não se devia permitir nenhum tipo de relação amigável, sequer adentrar em suas casas. Os evangelhos não só mostram que Jesus quebrou esse paradigma, entrando em casas de publicanos e comendo com eles, como também nomeou entre os doze apóstolos um coletor de impostos: Mateus (Mateus 9:9).

Também é importante ressaltar a existência de grêmios profissionais, espécie de sindicatos da época, tanto em Roma como na Palestina. Esses grêmios se envolviam em questões políticas e regulavam relações de trabalho de várias profissões. Na Palestina, chegavam a regulamentar os dias e as horas de trabalho.

A religião praticada no mundo romano tinha sua origem no panteão ou hierarquia de divindades gregas. O politeísmo grego tinha a figura de Zeus como divindade suprema, auxiliado por seus irmãos, Poseidon, que governava os mares, e Hades, senhor do mundo inferior. Segundo Gundry (1978), a religião oficial de Roma adotou grande parte do panteão e da mitologia gregos, fazendo com que as divindades romanas viessem a ser identificadas com os deuses gregos. Assim, Júpiter estava associado a Zeus e Vênus, com Afrodite, por exemplo. Os romanos também lançaram a ideia de que o próprio imperador atuava como *pontifex maximus* (sumo sacerdote) da religião. Também o senado romano, a partir de Augusto, aprovou a ideia de “culto ao imperador”, deificando a figura do imperador romano. Ainda segundo Gundry (1978, p. 41), *As superstições estavam firmemente entrincheiradas nas mentes da maioria do povo do império romano [...] e havia grande sincretismo de divindades, não só do panteão grego mas também do mundo egípcio (Eleusis, Mitra, Ísis) e dos povos orientais. As sacerdotisas cultuais eram comuns na maioria dos grandes templos, nos quais se praticava intensos rituais de sacrifícios.*

Em meio a esse turbilhão de divindades, a única religião monoteísta era o judaísmo, dominante na Palestina e praticado por judeus espalhados em todo o império. O monoteísmo judaico era baseado na Lei de Moisés, a *Torá*. Sobre ele falaremos mais detalhadamente a seguir.

2.2.3 A Religião judaica e as instituições religiosas

A religião ocupava espaço central na cultura e sociedade judaicas do primeiro século. É praticamente impossível compreender a vida na Palestina nos tempos do Novo Testamento sem entendermos o funcionamento dos principais ramos do judaísmo que vigoravam na época e as três principais instituições judaicas estabelecidas naquele tempo: o Templo, a Sinagoga e o Sinédrio. Dificilmente poderemos entender a vida pública de Jesus e a narrativa dos evangelhos - e consequentemente as parábolas registradas em Lucas - se não conhecermos os costumes, tradições e normas tanto dos grupos quanto das instituições.

2.2.3.1 As ramificações do Judaísmo

Começamos descrevendo os principais ramos do judaísmo à época: os saduceus, os fariseus e os essênios. Os saduceus e fariseus são constantemente citados nos evangelhos. Os essênios, embora não recebam citações diretas, tiveram grande influência no mundo judaico da época. Embora todos os grupos se apoiem na Lei Mosaica, as interpretações das leis e as ênfases eram distintas em cada grupo.

Os saduceus eram os representantes da aristocracia sacerdotal e das altas classes sociais. A maioria estava ligada aos serviços do Templo e eram sustentados pelos impostos cobrados para a manutenção dos serviços. Reivindicavam ser os descendentes diretos de Zadoque (hebraico *Tzaduki*), o Sumo Sacerdote na época do rei Davi. Daí o nome Saduceus, os descendentes de Zadoque. Entre as suas obrigações sacerdotais estavam a bênção do povo, a imolação dos sacrifícios e o oferecimento de incenso. Segundo Rushansky (2005), além dos trabalhos rituais, os saduceus também eram os responsáveis pela parte administrativa e financeira do templo. Estavam sujeitos a todas as limitações que regulavam os serviços sacerdotais previstos na Lei de Moisés, como: não tocar em mortos, não casar com mulheres divorciadas e não ter nenhum tipo de mutilação corporal ou deficiência física.

Quanto às questões teológicas, os saduceus eram conservadores. Não acreditavam em vida após a morte e não aceitavam qualquer interpretação da Lei de Moisés feita por escribas ou fariseus. A Lei devia ser seguida à risca, literalmente. Uma das fontes principais que temos sobre o funcionamento dos ramos do judaísmo no primeiro século é o historiador judeu, Flávio Josefo, que viveu entre os anos 37 a 103 d.C. Após a destruição do Templo em 70 d.C., Josefo, ele próprio um fariseu,

tornou-se cidadão romano e dedicou-se a escrever a história do povo hebreu, deixando para nós um importante legado. Sobre os saduceus, ele registra:

A opinião dos saduceus é que as almas morrem com os corpos; que a única coisa que nós somos obrigados a fazer é observar a lei e é um ato de virtude não querer exceder em sabedoria aos que no-la ensinam. Os desta seita são em pequeno número, mas é composta de pessoas da mais alta condição (JOSEFO, 1990, p. 416).

Uma vez que as atividades dos saduceus estavam intimamente ligadas ao serviço no Templo, o grupo deixou de existir com a destruição do Templo, em 70 d.C. Os saduceus aparecem na parábola “O Bom Samaritano”, quando Lucas registra as figuras do sacerdote e do levita.

Os fariseus constituíam uma classe de religiosos muito influentes entre o povo, mas que não tinham nenhuma ligação com as famílias sacerdotais. Segundo Ellison (1995, p. 604), a principal atração que os fariseus exerciam sobre o povo é justamente o fato de que provinham das classes populares. Qualquer pessoa poderia se tornar um fariseu, desde que estivesse disposto a se dedicar com afinco ao estudo da *Torá*.

Enquanto os saduceus estavam restritos ao Templo, os fariseus ensinavam nas sinagogas espalhadas em cada vila ou cidade da Palestina. Seu ensino estava baseado em três pilares: a Lei (observância aos preceitos da *Torá*), o culto (rituais praticados no Templo) e a caridade (ajuda mútua entre os irmãos). Quanto às questões teológicas, tinham sérias divergências com os saduceus e acreditavam na existência dos anjos e na ressurreição dos mortos. Sobre eles, Josefo nos informa:

Eles julgam que as almas são imortais, que são julgadas em um outro mundo e recompensadas ou castigadas segundo foram neste, viciosas ou virtuosas; que umas são eternamente retidas prisioneiras nessa outra vida e que outras voltam a esta. Eles granjearam por essa crença, tão grande autoridade entre o povo, que segue os seus sentimentos em tudo o que se refere ao culto a Deus e às orações solenes que lhe são feitas. Assim, cidades inteiras dão testemunhos valiosos de sua virtude, de sua maneira de viver e de seus discursos (JOSEFO, 1990, p. 416).

Os fariseus estavam intimamente associados aos escribas. De acordo com Fillion (2008, p. 97), “[...] como a denominação escriba indica, no princípio eles foram simplesmente encarregados de transcrever os livros sagrados que continham o texto autêntico da Lei e de zelar por sua integridade perfeita”. No entanto, com o passar dos anos, trouxeram para si a função de interpretar a Lei, explicando o texto em seus

pormenores e buscando uma aplicabilidade no dia a dia de cada israelita. Uma vez que os saduceus se dedicavam aos ofícios do Templo, a maioria esmagadora dos escribas pertencia ao grupo dos fariseus.

Escribas e fariseus eram, portanto, os “intérpretes” da Lei e suas interpretações acabavam instituindo novos costumes e normas entre o povo. Ficaram conhecidas como *Mishnah* ou “Leis orais”. Essas normas se tornaram tão populares que eram tão ou mais conhecidas entre a população do que a própria *Torá*. De acordo com Ellison (1995) a *Mishnah* continha 613 mandamentos, 248 positivos e 365 negativos. Somente em relação ao *shabbat* (sábado), existiam 39 tipos de proibições. Escribas e fariseus eram zelosos na entrega do dízimo. Em Mateus 23:23 e Lucas 11:42 temos o registro de que eles não só pagavam o dízimo dos principais frutos da terra e dos rebanhos – o que era prescrito na lei mosaica – mas também entregavam o dízimo de plantas como o anis, o cominho e a arruda, que os judeus usavam como tempero ou remédio. O zelo extremo dos fariseus na observância da Lei aparece na narrativa da parábola do “O Fariseu e o Publicano”, descrita em Lucas 18:9-14.

O grupo dos escribas e fariseus continuou ativo mesmo após a destruição do Templo em Jerusalém. Na verdade, tornaram-se ainda mais influentes, principalmente devido aos estudos desenvolvidos na cidade costeira de Jâmnia, na qual fundaram uma importante escola de rabinos. Segundo Ellison (1995, p. 604), a partir do segundo século da era cristã “[...] os fariseus se tornaram os líderes inquestionáveis dos judeus”. Por volta de 200 d.C., o Judaísmo e o ensino farisaico se tinham tornado sinônimos.”

Os Essênios viviam em comunidades separadas nas cidades ou em pequenos centros comunitários autônomos. Estas comunidades serviam de refúgio para todos aqueles que abandonavam as cidades em busca de uma forma de vida diferenciada, querendo estar mais perto de Deus. Segundo Fillion (2008, p. 111), “[...] eram, de certo modo, os ‘monges’ do judaísmo de então. Estreitamente unidos entre si, tinham uma vida muito austera, praticavam o celibato, habitam juntos e possuíam seus bens em comum”.

De acordo com Rushansky (2005), eles pregavam uma volta ao arrependimento e pureza de corpo e alma. Fugiam de tudo o que lhes parecia corrupto ou impuro nas cidades. Os essênios entendiam que a sociedade judaica estava profundamente contaminada pela cultura romana, inclusive os sacerdotes do Templo e os membros do Sinédrio. Tinham tal repulsa pela contaminação dos sacerdotes do

Templo que sequer participavam das cerimônias de sacrifícios. Uma das marcas da comunidade era o ritual de purificação por meio dos banhos rituais, os batismos. Embora a imersão nos banhos rituais fosse comum no judaísmo, no caso dos essênios, ela se tornava uma prática diária e obrigatória. A mais conhecida comunidade essênia que chegou ao nosso conhecimento foi a comunidade de Qumram, nas margens do Mar Morto. Nas ruínas desta comunidade, foram encontrados fragmentos de todos os livros do Antigo Testamento, à exceção do livro de Ester. Os manuscritos do Mar Morto nos forneceram, então, pela primeira vez, exemplares de textos hebraicos do Antigo Testamento datados de antes da era cristã.

2.2.3.2 As instituições judaicas

Além dos ramos do judaísmo presentes no primeiro século, também não poderemos compreender a vida social na Palestina se não entendermos o papel das três principais instituições judaicas em funcionamento na época: O Templo, a Sinagoga e o Sinédrio.

A mais importante instituição presente no judaísmo do primeiro século era, sem dúvida, o Templo de Jerusalém ou “Segundo Templo” como ficou conhecido após a reforma feita por Herodes, o Grande. Ele era o ponto central, não só da vida religiosa, mas da vida social de toda a Palestina. De acordo com Fillion (2008, p. 92), os judeus “[...] olhavam-no como o lugar mais santo de todo o mundo, como o palácio do grande Rei, o único Deus todo-poderoso, como o centro religioso do povo escolhido”. Ali era o domínio dos saduceus (sacerdotes e levitas), que oficiavam todos os rituais. O Sumo Sacerdote representava a autoridade máxima da religião judaica, a ele cabia a administração de tudo o que estivesse relacionado ao culto. A sua nomeação era feita diretamente pelo imperador romano. Os evangelhos mencionam nominalmente dois Sumo Sacerdotes: Anás e seu genro, Caifás. Sobre eles, nos informa Fillion (2008, p. 94):

Anás, tornado sumo sacerdote no ano sexto da nossa era, foi deposto depois da morte de Augusto (14 d.C.), sendo sucedido por seu genro e por quatro de seus filhos (um depois do outro). Contudo, permaneceu, mesmo depois da sua destituição, exercendo influência considerável.

Os levitas eram os servidores dos sacerdotes, a quem ajudavam nos ofícios do santuário e no altar de sacrifícios, além de serem encarregados pelos “cantos sagrados”, algo instituído pelo rei Davi. De acordo com Gundry (1978), além dos sacrifícios particulares, holocaustos diários em prol de toda a nação eram oferecidos no meio da manhã e no meio da tarde. Os evangelhos nos informam que Cristo foi crucificado na hora do sacrifício da manhã e expirou na hora do sacrifício da tarde. Relacionadas ao Templo estavam também as festividades do ano religioso judaico. Eram quatro as principais festas: Páscoa, Pentecostes, Tabernáculos e Hanukká. Nessas festas, Jerusalém recebia uma multidão de turistas, judeus dos quatro cantos do império subiam à cidade. Era o momento máximo do Templo.

A sinagoga era muito mais do que um centro de devoção religiosa para os judeus do primeiro século. De acordo com Gundry (1978), durante os dias úteis da semana ela era utilizada como centro de administração de justiça, de reuniões políticas, de serviços fúnebres, de educação de jovens judeus, e de estudos do Antigo Testamento. Sua origem remonta aos tempos do exílio Babilônico, após a destruição do Templo de Salomão, em 586 a.C. Sem o Templo e vivendo como cativos na Babilônia, os judeus começaram a se reunir, a cada sábado, para estudos da Torá e orações. De acordo com Douglas (1995), a instituição da sinagoga promoveu uma verdadeira revolução na vida social do povo judeu:

A sinagoga se tornou o berço de um tipo inteiramente novo de vida social e religiosa, e estabeleceu o alicerce para uma comunidade religiosa de escopo universal. Pela primeira vez o monoteísmo judaico se emancipou, na prática religiosa, de suas peias a um local específico e designado. Deus era agora levado ao povo onde quer que habitasse (DOUGLAS, 1995, p. 1530).

Era o local por excelência dos escribas e fariseus, que ali divulgavam sua doutrina a cada sábado e, durante a semana, promoviam estudos da Torá com crianças, jovens e adultos. De acordo com Gundry (1978), o culto na sinagoga consistia de cinco partes básicas, sendo a principal delas a leitura das Escrituras, seguida por uma exposição do orador. Qualquer um dos presentes, que fosse considerado habilitado, poderia fazer essa leitura e a exposição. Os evangelhos relatam inúmeras vezes em que Jesus esteve em sinagogas, desempenhando esse papel, inclusive no início do seu ministério público, na sinagoga de Nazaré (Lucas

4:16)⁶. O modelo de reunião das sinagogas serviu de base para as primeiras reuniões dos cristãos, tendo influência até aos dias de hoje, quando se verifica uma liturgia composta por cânticos e orações, seguida da leitura das Escrituras.

No início do cristianismo, a sinagoga teve importante papel na expansão da igreja. Uma vez que existiam sinagogas espalhadas em todo o Império Romano e, sendo os apóstolos judeus, a sinagoga era o primeiro lugar visitado por eles em cada cidade em que chegavam. De acordo com Rushansky (2005), havia muitos gregos que frequentavam as sinagogas. Eles eram chamados de prosélitos. Acreditavam no Deus de Israel, porém, não estavam obrigados a cumprir todas as normas de comportamento do judaísmo.

Os romanos permitiam aos judeus definirem muitas de suas próprias questões religiosas e domésticas. Essa política possibilitou a sobrevivência e o desenvolvimento de uma das principais instituições do mundo judaico do primeiro século, o Sinédrio, a suprema corte de justiça e autoridade máxima em tudo o que se referia à conduta religiosa.

Segundo Rushansky (2005), o Sinédrio se reunia no salão chamado Pedra Polida, dentro do grande Templo o que, sem dúvidas, enaltecia e dignificava o Conselho. Era constituído por setenta anciãos, tendo como presidente o Sumo Sacerdote, que era assessorado por um vice-presidente e pelo chefe do tribunal. Originalmente era composto basicamente pela aristocracia sacerdotal dos saduceus, no entanto, devido ao interesse de Herodes de enfraquecer o poder dos saduceus, sua composição foi se alterando lentamente durante o período herodiano, chegando ao primeiro século da era cristã com uma composição bem dividida entre saduceus e fariseus (a maioria destes, escribas). Para alguém ser membro do Sinédrio era necessário que fosse indicado por outros membros e, assim, acolhido por todos.

De acordo com Thompson (1995), a jurisdição do Sinédrio não se restringia apenas às questões religiosas, chegando o tribunal a comandar uma força policial com autoridade para prender e julgar pessoas:

Exercia não somente jurisdição civil de conformidade com a lei judaica, mas igualmente jurisdição criminal, de certa maneira. Tinha autoridade administrativa e podia ordenar aprisionamentos por seus próprios oficiais de justiça [...] Tinha poder de julgar casos que não envolvessem a punição capital [...] os casos capitais necessitavam da confirmação do procurador

⁶ “Indo para Nazaré, onde fora criado, entrou, num sábado, na sinagoga, segundo o seu costume, e levantou-se para ler” (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p. 1431).

romano, embora o julgamento do procurador normalmente fosse conforme as exigências do sinédrio (THOMPSON, 1995, p. 1535).

O Novo Testamento registra pelo menos três ocasiões em que líderes cristãos foram julgados pelo tribunal, sempre por motivos religiosos: Jesus Cristo (Mateus 26:57-59), apóstolos Pedro e João (Atos 4:1-15) e o apóstolo Paulo (Atos 22:30).

2.3 VIDA E OBRA DE LUCAS – CULTURA CIENTÍFICA E LITERÁRIA

A tradição cristã dos primeiros séculos é unânime, ao afirmar que o evangelho de Lucas, juntamente com o livro de Atos dos Apóstolos, foi escrito por um certo gentio de fala grega, que era um médico com bom nível cultural e que foi companheiro do apóstolo Paulo em várias viagens missionárias. Seu nome era Lucas.

De acordo com Geldenhuys (1995), Lucas era natural de Antioquia da Síria. O apóstolo Paulo escreve a respeito dele em várias de suas epístolas. Em Colossenses 4:14, chama-o de “o médico amado”; já em Filemom 1:24, descreve-o como um de seus cooperadores; e em II Timóteo 4:11, enquanto estava preso em Roma e aguardando o veredito final do seu julgamento, escreve com certa comoção: “somente Lucas está comigo”. Isso concorda com a tradição cristã mais antiga que diz que Lucas permaneceu como fiel cooperador do apóstolo Paulo até o fim de sua vida, servindo-lhe como uma espécie de médico particular.

Também pelo livro de Atos dos Apóstolos, temos informações preciosas a respeito dele, nas chamadas seções “nós”, quando Lucas usa o pronome na primeira pessoa do plural, indicando que ele estava presente nessas ocasiões (Atos 16:10-17; 20:5-16; 21:1-18; 27:1-28:15). Por meio destas seções, tomamos conhecimento de que Lucas se juntou ao apóstolo Paulo em sua segunda viagem missionária, desde a cidade de Trôade, na província romana da Ásia. Ele também acompanhou o apóstolo na sua última viagem, que culminou com a prisão deste em Jerusalém, quando foi encaminhado para a cidade de Cesaréia, ficando encarcerado por cerca de dois anos, sob a custódia dos procuradores romanos Antônio Félix e Pórcio Festo (Atos 24:27).

Durante os dois anos em que o apóstolo Paulo ficou preso em Cesaréia, Lucas permaneceu na Palestina. Esse período foi fundamental, para que ele fizesse sua pesquisa sobre a vida e o ministério de Jesus, ouvindo vários relatos de “testemunhas oculares”. Ele esteve em contato com os principais líderes cristãos da época (Atos 21:18). Embora não seja mencionado no livro de Atos, acredita-se que nesses dois

anos na Palestina, Lucas teve contato direto com Maria, mãe de Jesus, o que resultou nos detalhes acerca do nascimento de Cristo e de João Batista. Segundo o prólogo antimarcionita, após a morte do apóstolo Paulo, Lucas continuou sua obra missionária, sem constituir família, até que faleceu na cidade de Boécia, na Grécia, com a idade de 84 anos.

Temos então, em Lucas, algo singular entre os autores dos textos neotestamentários: ele era o único não judeu e o único com conhecimento científico, já que era médico. A sua mente científica vai se evidenciar ao longo dos textos tanto do evangelho quanto do livro de Atos dos apóstolos, na medida em que ele é minucioso e detalhista, ao registrar datas e outras informações do contexto histórico-social que, via de regra, não são destacadas nos textos neotestamentários. Por isso, temos em Lucas informações sobre as minorias sociais que não encontramos em nenhum outro evangelho.

2.3.1 O evangelho de Lucas

O texto de Lucas é endereçado ao “excelentíssimo Teófilo”, provavelmente um cristão gentio de certa posição social em alguma província romana e que seria o patrocinador da obra. O mesmo acontece com Atos dos apóstolos, onde lemos: *Escrevi o primeiro livro, ó Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar* (Atos 1:1). A referência ao “primeiro livro” dá a entender, então, que o evangelho de Lucas e o livro de Atos dos Apóstolos constituem, na verdade, uma mesma obra, escrita em dois volumes. O estilo de redação e o vocabulário são similares. Sendo Lucas o autor dos dois textos, a possível data de composição do evangelho é determinada pelo livro de Atos dos Apóstolos, que se encerra com o apóstolo Paulo preso em Roma, portanto, antes do seu martírio, em 64 d.C. Na realidade, o livro de Atos dos Apóstolos não menciona nenhum evento posterior ao ano 62 d.C. Isto então situa a data de produção dos textos entre 60 a 62 d.C., período da prisão do apóstolo Paulo em Roma⁷.

De acordo com Gundry (1978), o estilo grego de Lucas, juntamente com o estilo da epístola aos Hebreus, é o mais refinado de todo o Novo Testamento. Chama

⁷ Após a prisão em Cesaréia, o apóstolo Paulo foi enviado para Roma, onde permaneceu preso por mais dois anos aguardando o julgamento por parte do imperador Nero.

atenção a dedicatória formal, no estilo literário greco-romano, feito no início do evangelho. Sobre isso comentam Carson, Moo e Morris (1997, p. 128):

Ele começa com um parágrafo em estilo clássico (1.1-4). O restante de seus dois primeiros capítulos revela uma forte influência hebraica, enquanto o restante do livro está em bom grego helenístico que constantemente faz o leitor lembrar-se da Septuaginta. Essa versatilidade aponta para um escritor de não pouca competência.

Apesar de ser endereçado ao “excelentíssimo Teófilo”, o cuidado com que Lucas organizou uma quantidade tão grande de informações parece indicar que ele tinha em mente um grupo bem maior de pessoas. Provavelmente, a comunidade de cristãos gentios que crescia rapidamente na época e que era fruto, principalmente, do trabalho missionário do apóstolo Paulo, mentor de Lucas. O texto de Lucas é, por excelência, o evangelho aos gentios, na medida em que uma das suas características principais é justamente o “universalismo” da mensagem do evangelho, rompendo as barreiras da religião judaica.

De acordo com Geldenhuys (1995), em Lucas, Jesus é aquele que oferece perdão e redenção gratuitamente a todos – sem importar raça, sexo ou mérito. Até mesmo a referência a Teófilo, que significa, “amigo de Deus”, é entendida por muitos como um sinal de que aquele evangelho era dedicado a toda a comunidade dos “amigos de Cristo”, espalhados pelo império. Sobre o universalismo do evangelho de Lucas, Gundry (1978, p. 102), comenta:

Ele mostra que o evangelho é universal, que Jesus derrubara a barreira entre judeus e gentios e inaugurara uma comunidade de âmbito mundial na qual as antigas desigualdades entre escravos e libertos, entre homens e mulheres, não mais existem.

O evangelho de Lucas é o livro mais longo de todo o Novo Testamento. Rico em detalhes, ele contém muitas informações, que não são registradas em nenhum outro evangelho, inclusive parábolas. De forma geral, o livro possui cinco principais seções:

- Os primórdios do cristianismo (1:1 – 4:13): Lucas faz uma ligação com o Antigo Testamento, sendo o único a narrar o nascimento de João Batista e detalhes do nascimento de Jesus, como o cântico de Maria. Esta seção se encerra com o batismo e a tentação de Jesus no deserto.

- Ministério na Galiléia (4:14 – 9:50): aqui o foco é o ministério público de Jesus na Galiléia. Narra Jesus em Nazaré, cidade onde foi criado; a escolha dos doze apóstolos; as bem-aventuranças, diversas curas e milagres e se encerra com a narrativa da transfiguração e ensino sobre o discipulado.

- Viagem para Jerusalém, o ministério na Peréia (9:51 – 19:44): esta é uma das seções mais importantes do livro. Começa com o início da última viagem de Jesus rumo a Jerusalém, onde seria crucificado. A maior parte dos acontecimentos se dá na província da Peréia, pouco mencionada nos outros textos canônicos. Ela é fundamental no texto de Lucas, porque é aqui onde ele registra muitos dos ensinamentos de Jesus, que não foram narrados em nenhum outro evangelho, como, por exemplo, algumas das mais famosas parábolas: o bom samaritano, o rico insensato, o filho pródigo, o rico e Lázaro, o fariseu e o publicano, entre outras. Esta seção se encerra com a entrada triunfal em Jerusalém, no domingo de ramos.

- A última semana em Jerusalém (19:45 – 21:38): aqui a narrativa se concentra nos fatos que marcaram a última semana de Jesus em Jerusalém, antes da crucificação, como, por exemplo, a expulsão dos vendilhões do Templo e alguns embates com fariseus e saduceus.

- A crucificação e a ressurreição (22:1 – 24:53): Lucas começa a narrar os fatos relativos à crucificação com a traição de Judas, um dos doze apóstolos. Mostra a última ceia de páscoa com os discípulos, o julgamento comandado por Pilatos e, por fim, após a ressurreição, é o único que narra a ascensão de Jesus aos céus (24:50-53).

O mais antigo manuscrito do evangelho de Lucas é o papiro *Bodmer XIV*, datado de 175 – 225 d.C. De acordo com Carson, Moo e Morris (1997), parece provável que, além do evangelho de Marcos, Lucas tenha utilizado uma outra fonte escrita, que se perdeu com o passar dos anos, denominada “fonte Q”. Sobre isso, comentam:

No uso que faz de suas fontes, Lucas faz alterações que melhoram o estilo de Marcos e provavelmente de Q. Ele não reescreve inteiramente esses trechos, mas retém o suficiente para percebermos que está empregando uma fonte. Mas sua maior habilidade literária significa que ele inevitavelmente aproveita a oportunidade de melhorar a forma de expressão. (CARSON, MOO, MORRIS, 1997, p. 132).

A mente científica de Lucas nos leva a crer que ele utilizou muitas fontes orais e escritas para fazer o seu registro. Para ele, era importante passar para os novos gentios convertidos as origens históricas do cristianismo. De acordo com Geldenhuys (1995, p. 964), “[...] ele percebia que a fé religiosa não pode ser estabelecida sobre mitos, lendas ou meia-verdades. Por conseguinte, muito se esforçou para descobrir os fatos e para escrever um relato completo, exato e em ordem”.

2.4 TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO E AS PARÁBOLAS DE LUCAS

O Novo Testamento é o texto base para a fé cristã. Assim, é nele que vamos encontrar a teologia fundamental do cristianismo. Tudo o que os “pais da Igreja”, reformadores e teólogos cristãos falaram ao longo dos séculos está baseado neste texto fundamental. Então, examinamos alguns aspectos teológicos, que se tornam fundamentais para a compreensão do texto do Novo Testamento e, consequentemente, as parábolas em Lucas, que selecionamos como objeto de análise para nossa pesquisa.

2.4.1 A teologia do Novo Testamento

O primeiro aspecto a ser levantado é que toda a teologia do Novo Testamento está baseada nos outros textos fundamentais para o cristianismo, ou seja, as Escrituras Hebraicas ou Antigo Testamento. De acordo com Douglas (1995), existem, pelo menos, 295 citações claras do Antigo Testamento nos escritos do Novo Testamento, totalizando 352 versículos, cerca de 44% do total do texto. Praticamente todas as citações são retiradas da Septuaginta, isto é, a versão grega do Antigo Testamento, muito popular nos dias de Cristo e dos apóstolos. Os pontos fundamentais da teologia do Antigo Testamento foram mantidos; no entanto, acrescidos por alguns aspectos da nova visão teológica cristã. É uma transformação hermenêutica, de interpretação dos textos. Vamos examinar alguns destes pontos:

O Monoteísmo, a crença em um único Deus, criador de todas as coisas e sustentador da vida, era o ponto fundamental no judaísmo, que o diferenciava das demais religiões praticadas no primeiro século. Sendo uma religião originária do judaísmo, o cristianismo traz consigo a ideia monoteísta, o que foi fundamental para a expansão da Igreja nos primeiros séculos:

O cristianismo surge no momento em que o mundo pagão vivia um vácuo espiritual. A grande crise existencial do paganismo, que já não supria as necessidades espirituais do coletivo e do particular, fez assim com que o monoteísmo cristão ganhasse força entre os diversos povos sob o domínio do império romano e se infiltrasse em todas as camadas sociais (RUSHANSKY, 2005, p. 123).

A nova perspectiva hermenêutica do Novo Testamento, no entanto, introduz um novo elemento ao monoteísmo judaico: a Trindade, a doutrina de que existe um só Deus verdadeiro, mas que, na unidade da divindade, há três pessoas, coeternas, coiguais, da mesma substância, quais sejam o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Uma das implicações desta doutrina é o relacionamento com o Deus do Antigo Testamento na figura de Pai. O próprio Cristo introduziu esse conceito ao chamar Deus de Pai: [...] *“quanto mais o Pai celestial dará o Espírito Santo àqueles que lho pedirem?”* (Lucas 11:13b).

O conceito de que Deus se torna Pai e de que todos os cristãos são seus filhos é utilizado não só nos evangelhos mas em todo o Novo Testamento. O apóstolo Paulo afirma: *“Pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus”*. (Gálatas 3:26). Esse conceito aparece na parábola do “Filho Pródigo”, na qual o pai amoroso e perdoador, que recebe o filho de volta, representa a figura do próprio Deus. O monoteísmo cristão passa, então, a construir a figura de um Deus que é, na sua essência, amor, que não faz distinção de cor, raça ou sexo e está sempre disposto a perdoar, acolher e instruir seus filhos: *“um só Deus e Pai de todos, o que é sobre todos, age por meio de todos e está em todos”* (Efésios 4:6).

A Lei de Moisés era a base do judaísmo. A transgressão à Lei, então, era chamada de pecado. O conceito de pecado no Novo Testamento continua ligado a qualquer tipo de transgressão contra os princípios éticos, morais e religiosos estabelecidos por Deus nas Escrituras. No entanto, a nova visão da “graça” acrescenta um outro elemento fundamental a isso: o perdão dos pecados. Enquanto no Antigo Testamento a desobediência à Lei implicava punições que poderiam levar até à pena capital, no Novo Testamento o pecador pode, simplesmente, se arrepender do seu pecado e, assim, mediante a graça de Deus, receber o perdão: *“Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda a injustiça”* (I João 1:9). E ainda: *“Porque o pecado não terá domínio sobre vós; pois não estais debaixo da lei, e sim da graça”* (Rm. 6:14).

A noção de perdão de pecados está presente em diversas parábolas, entre elas, a do “Filho Pródigo”, onde o pai está disposto a perdoar a transgressão do filho, e em “O Fariseu e o Publicano”, onde a figura do publicano, considerado na época uma classe de pecadores contumazes, desce justificado ou perdoado do Templo. Deste conceito, também surge a implicação de que, assim como Deus perdoa os nossos pecados, nós também devemos perdoar aqueles que nos ofendem. Isso está presente na “Oração do Pai Nosso” (Mateus 6:9-15) e em diversas exortações nas epístolas apostólicas.

O Antigo Testamento não fala de forma explícita sobre o estado da alma no pós-morte. A palavra hebraica para designar o local de habitação dos mortos é *sheol*; no entanto, seu significado é bastante discutido. Nas versões em português *sheol* é traduzido com diferentes sentidos, tais como, sepultura, abismo, inferno, cova, dependendo do contexto do versículo. Em função disso, surgiram as várias interpretações dentro do próprio judaísmo. Conforme já vimos, enquanto os saduceus não criam em vida após a morte, fariseus e essênios desenvolveram uma teologia recompensatória, baseada em recompensa e punição. Aqueles que obedecessem à Lei seriam recompensados na vida pós-morte, enquanto os desobedientes seriam punidos.

O cristianismo, mais uma vez, parte do conceito judaico desenvolvido por fariseus e essênios, ou seja, o de que existe vida após a morte e de que existe recompensa ou punição para as almas. No entanto, acrescenta-se uma nova questão: como agora o pecador pode ser perdoado mediante a graça de Deus, a necessidade fundamental é crer no sacrifício substitutivo de Cristo e se arrepender dos seus pecados. “*Crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e tua casa*” (Atos 16:31); “*Arrependei-vos, pois, e convertei-vos para serem cancelados os vossos pecados*” (Atos 3:19).

O conceito de céu, como um lugar de recompensa, e o conceito de inferno, como lugar de punição, também é bem mais desenvolvido no Novo Testamento. É justamente este conceito neotestamentário de vida após a morte que é apresentado na parábola “O Rico e Lázaro”, quando Lázaro é confortado no seio de Abraão e o rico é punido no inferno (Lucas 16:19-31).

A mensagem sobre a manifestação do Reino de Deus ocupava espaço central nos escritos do Antigo Testamento. O foco, no entanto, recaía sempre sobre a nação de Israel e havia uma grande ênfase escatológica. Deus é apresentado como Rei,

tanto de Israel (Êxodo 15:19; Números 23:21; Deuteronômio 33:5; Isaías 43:15) como de toda a Terra (II Reis 19:15; Isaías 6:5; Jeremias 46:18).

Nos dias de Cristo a expectativa sobre a manifestação do Reino era real, seja pelo vigor que o judaísmo demonstrava naqueles dias, seja pelo desejo de libertação do domínio romano. O Novo Testamento, então, vai se apropriar deste conceito judaico ampliando, no entanto, seus horizontes mais uma vez. O Reino de Deus, na mensagem do Novo Testamento, não se restringe à nação de Israel e ganha um sentido universal. Além disso, a sua concretude está relacionada ao homem interior e ao mundo espiritual e não tanto ao plano físico. Os inimigos do Reino deixam de ser as nações ímpias e hostis à Israel, conforme era visto no Velho Testamento, e passam a ser a natureza pecaminosa humana e a maldade no coração humano. Implantar o Reino passa a ser implantar o bem no coração das pessoas, provocando uma mudança interior. Só é digno de receber o Reino aquele que tiver um coração puro como uma criança (Lucas 18:15-17; Mateus 19:13-15; Marcos 10:15). Na narrativa dos evangelhos, os verdadeiros “filhos do Reino” são aqueles que respondem a Jesus e aceitam a sua palavra (Mateus 13:38).

Uma das principais formas de ensino sobre o Reino de Deus registrada nos evangelhos foi justamente por meio de parábolas. São as chamadas “Parábolas do Reino”. A grande maioria começa com a sentença “o reino de Deus é semelhante a...”. Em Marcos 4:11, Cristo afirma aos discípulos: *“A vós outros vos é dado conhecer o mistério do reino de Deus; mas, aos de fora, tudo se ensina por meio de parábolas”*.

2.4.2 A contribuição de Lucas

Embora Lucas nos forneça muitos detalhes históricos a respeito da vida de Jesus, seu objetivo principal não era escrever um tratado histórico, nem mesmo uma biografia a respeito de Cristo. Sua principal intenção era teológica. De acordo com Carson, Moo, Morris (1997), Lucas é apontado pela crítica atual como um dos três principais teólogos da Igreja primitiva, juntamente com o apóstolo Paulo e o apóstolo João: “[...] seu interesse teológico leva-o a ressaltar verdades que são de importância permanente na vida da Igreja” (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 143).

Sendo o universalismo do evangelho a grande característica do texto de Lucas, conforme já mencionamos, esta se torna também a sua grande contribuição teológica

para o contexto do Novo Testamento. A principal mensagem do evangelho de Lucas é a salvação para todos, judeus, gentios, homens, mulheres, ricos e pobres. Em Lucas, Jesus é um salvador universal. Discípulo do apóstolo Paulo, o grande pregador aos gentios da igreja primitiva, Lucas traz o universalismo da salvação como sua grande defesa teológica:

O evangelho universal que Paulo pregava daria a Lucas a base para o retrato que ele pinta do Salvador, e a própria denominação que tinha como “médico amado” dar-lhe-ia uma compreensão simpática da natureza e necessidades do homem. Lucas, portanto, estava muito bem qualificado para ser o autor de um livro como este (DAVIDSON, 1994, p. 1028).

De acordo com Gundry (1978), Lucas retrata Jesus como salvador cosmopolita, dotado de amplas simpatias, capaz de associar-se com qualquer tipo de pessoa. O Reino de Deus, na visão de Lucas, é inclusivo, pois mediante a graça, todos podem se chegar a ele. O universalismo da salvação, em Lucas, irá se manifestar de diferentes formas, especialmente para aqueles que eram considerados excluídos na sociedade palestina do primeiro século e que constituíam as minorias sociais: gentios, mulheres, crianças, pobres e pessoas de “má fama”. Para trazer esse ensinamento de salvação universal, Lucas lança mão das parábolas. Seu evangelho é aquele que mais registra parábolas entre os quatro evangelhos canônicos, trinta e cinco ao todo. Dessas, quinze aparecem exclusivamente em Lucas.

Resumidamente, podemos observar a doutrina da salvação universal lucana aplicada em, pelo menos, quatro grupos sociais:

Os gentios. Há muitas indicações específicas do universalismo da salvação para os gentios: “Jesus é a *luz para revelação aos gentios*” (Lucas 2:32); a genealogia de Jesus não finaliza em Abraão - conforme registrado no evangelho de Mateus – mas segue até Adão, progenitor da raça humana; na cura de dez leprosos, somente um, que era samaritano, voltou para agradecer e é chamado de “este estrangeiro” (Lucas 17:11-19). Quanto às parábolas, o principal momento desse universalismo da salvação aos gentios, é sem dúvida alguma, o “O Bom Samaritano” (Lucas 10:25-37). Na parábola, um samaritano (gentio), é justamente aquele que vai prestar socorro e ajuda ao necessitado.

As mulheres. Talvez nenhum livro do Novo Testamento enfatize tanto a figura feminina quanto Lucas. Desde o nascimento de Cristo até à ressurreição, elas aparecem como figura de destaque no texto, mostrando que o universalismo da

salvação em Lucas também contemplava as mulheres. Na narrativa da natividade, enquanto Mateus se concentra em José, Lucas ressalta Maria (mãe de Jesus), Isabel (mãe de João Batista) e Ana (profetisa que aparece no Templo para profetizar sobre o menino). Seguindo com o texto de Lucas, temos diversas passagens que enfatizam a figura feminina: a cura da sogra de Pedro (4:38,39); a ressurreição do filho da viúva de Naim (7:11-17); a mulher que ungiu os pés de Jesus (7:36-50); as mulheres que ajudavam financeiramente o ministério de Jesus (8:1-3); a cura da mulher com fluxo de sangue (8:43-48); Marta e Maria (10: 38-42); a cura de uma mulher corcunda (13:10-17); a oferta da viúva pobre (21:1-4); as mulheres que choram por Jesus na via dolorosa (23:27-31); as mulheres que vão ao túmulo para ungir o corpo de Jesus e tornam-se as primeiras testemunhas da ressurreição (24:1-11).

Também observamos no evangelho de Lucas uma ênfase especial nas pessoas pobres e naqueles desassistidos socialmente. Ele começa mostrando que a oferta da família de Jesus, quando da sua apresentação no Templo, era a oferta de uma família humilde, de poucas posses (2:24). Nas bem-aventuranças, registra *“bem aventurados os pobres, porque vosso é o reino de Deus”* (6:20); e *“bem aventurados os que têm fome, porque sereis fartos”* (6:21). Quando os discípulos de João Batista vão questionar Jesus para saber se, de fato, Ele era o messias esperado, Lucas registra a seguinte resposta: *os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres, anuncia-se-lhes o evangelho* (Lucas 7:22). Ao falar sobre as festas e banquetes, Lucas é o único que registra a seguinte declaração de Jesus: *ao dares um banquete, convida os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos; e serás bem aventurado* (Lucas 14:13,14). Além disso, Lucas traz diversas passagens advertindo contra o perigo das riquezas, incluindo aí três das principais parábolas: o rico insensato (Lucas 12:16-21), o mordomo infiel (Lucas 16:1-12) e o rico e Lázaro (Lucas 16:19-35). No diálogo de Jesus com um jovem rico sobre a vida eterna, Lucas registra: *“uma coisa ainda te falta: vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro nos céus”* (Lucas 18:22). Logo na sequência desse diálogo, Lucas registra uma das mais famosas afirmações de Jesus: *“porque é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus”* (Lucas 18:25). Segundo Carson, Moo e Morris (1997, p. 147), “[...] Lucas está longe de aceitar uma estrutura social em que as riquezas são valorizadas e a pobreza é desprezada”.

Além dos pobres, outra categoria a que Lucas dispensa atenção especial no seu evangelho são aqueles “rejeitados” socialmente, considerados de alguma forma “indignos” ou “pecadores”. É o caso de publicanos e prostitutas. De acordo com Gundry (1978, p. 103), “[...] o universalismo de Lucas inclui não apenas os gentios em geral, mas também os párias sociais”. Vemos isso na narrativa da mulher que unge os pés de Jesus (Lucas 7:36-50), considerada “pecadora” pelos fariseus da época, e no encontro de Jesus com o publicano Zaqueu (Lucas 19:1-10). Também no banquete oferecido por Levi a Jesus, Lucas nos informa que Jesus foi criticado pelos escribas e fariseus por se sentar à mesa com “publicanos e pecadores” (Lucas 5:30). Algumas declarações de Cristo registradas por Lucas mostram bem a visão teológica de um evangelho universal e inclusivo: “*Não vim chamar justos, e sim pecadores, ao arrependimento*” (Lucas 5:32); “*Veio o Filho do Homem comendo e bebendo, e dizeis: eis aí um glutão e bebedor de vinho, amigo de publicanos e pecadores*” (Lucas 7:34); “*Porque o Filho do Homem veio buscar e salvar o perdido*” (Lucas 19:10). Quanto às parábolas, talvez a que melhor represente esta visão teológica é a do “Fariseu e o Publicano”. Também a parábola do “Filho Pródigo” tem esse caráter, na medida em que, mesmo o filho tendo um comportamento socialmente reprovado para a época, o pai o recebe de volta e o perdoa.

3 DISCURSO E ANÁLISE DO DISCURSO

No presente capítulo, apresentamos o aparato teórico-metodológico que fundamenta esta pesquisa, conforme propõe a AD, de acordo com a perspectiva enunciativo-discursiva em Maingueneau (1997, 2000, 2001, 2005, 2006, 2007a, 2007b, 2007c, 2008, 2009, 2010, 2014, 2015, 2016).

3.1 TRAJETÓRIA DA NOÇÃO DE DISCURSO

O termo “análise do discurso” foi utilizado primeiramente pelo linguista Harris (1952) em seu artigo *Discourse Analysis*. A partir da perspectiva estruturalista de Harris, o termo análise era usado em seu sentido etimológico, o de decomposição. O objetivo, então, era o de analisar a estrutura de um texto, agrupando pronomes, substantivos etc.

É somente nos anos 1960 que emergem as problemáticas, que dariam contornos ao que chamamos hoje de Análise do Discurso. A França foi o centro deste movimento, especialmente, desde 1969, quando surgem três importantes publicações, assumindo o discurso como foco: *Análise Automática do Discurso*, de Pêcheux; *Arqueologia do Saber*, de Foucault; e a edição especial da revista *Langages* (nº 13), organizada por Dubois e dedicada à Análise do Discurso.

No ano de 1979, Maingueneau defende sua tese de Doutorado em Linguística, na Universidade de Paris X, com o tema: *Semântica da Controvérsia – o Interdiscurso*, utilizando textos religiosos do século XVII. Em 1984, lança o livro *Gênese dos Discursos*, que se torna obra referencial para analistas do discurso em todo o mundo.

A noção de discurso, em Maingueneau, é ampla. Nela interagem várias ideias provindas de diversos campos das ciências humanas e sociais, que ativam o que ele chama de “um conjunto aberto de *leitmotiv* de ideias-força” (MAINGUENEAU, 2015, p.25).

As acepções de “discurso” ancoradas nas ciências da linguagem interagiram com certo número de ideias provindas de correntes teóricas que atravessam o conjunto das ciências humanas e sociais: a filosofia da linguagem ordinária (L. Wittgenstein) e a teoria dos atos de fala (J.L. Austin, J.R. Searle), a concepção inferencial do sentido (H. P. Grice), o interacionismo simbólico (G. H. Mead), a etnometodologia (H. Garfinkel), a escola de Palo Alto (G. Bateson), o dialogismo de M. Bakhtin, a psicologia de L. Vigotsky, a arqueologia e a teoria do poder de M. Foucault, ele próprio integrado a uma

corrente identificada nos Estados Unidos com o nome de “pós-estruturalismo”, em que é associado a pensadores como J. Derrida, G. Deleuze, J. Lacan, E. Laclau, J. Butler... A noção de discurso entra igualmente em ressonância com certas correntes construtivistas, particularmente a sociologia do conhecimento de P. L. Berger e T. Luckmann, autores de *A construção social da realidade* (1966). (MAINGUENEAU, 2015, p. 24-25).

A interação dessas “ideias força” define a noção de discurso que, para Maingueneau (2015), pode ser resumida da seguinte forma:

O Discurso é uma organização além da frase, ou seja, o discurso mobiliza estruturas de outra ordem, diferentes das da frase. Um simples provérbio ou uma placa escrita “Proibido Fumar” constituem discurso, pois formam uma unidade completa, embora constituídos por uma única frase. De acordo com Maingueneau (2015), os discursos, quando são unidades transfrásticas, operam em dois níveis: aqueles governados pelas regras dos gêneros de discurso em vigor em um determinado grupo social (consulta médica, sermão, reportagem, artigo científico) e aqueles governados pelas regras transversais aos gêneros, que governam um relato, um diálogo, uma argumentação etc.

O Discurso é uma forma de ação. Aqui, considera-se que falar é uma forma de ação sobre o outro e não apenas uma representação do mundo. Toda enunciação constitui um ato que visa a modificar uma situação, um certo nível de intervenção social, seja ao perguntar, afirmar ou mesmo sugerir algo. Esses atos se materializam na forma de gêneros de discurso, que são atividades socialmente reconhecidas. Então, quando um professor profere uma aula, ele busca promover uma ação sobre seus alunos, da mesma forma que aquele que escreve um romance ou uma notícia jornalística procura agir sobre os seus leitores.

O Discurso é interativo. A atividade enunciativa é, na realidade, uma interatividade que envolve dois ou mais parceiros. De acordo com Maingueneau (2015, p. 26), “[...] qualquer enunciação, mesmo que produzida na ausência de um destinatário ou na presença de um destinatário que parece passivo, se dá em uma interatividade constitutiva”. Ou seja, toda enunciação supõe a presença de outra instância, em relação à qual o enunciador constrói seu próprio discurso, o co-enunciador. Todo discurso pressupõe a existência de um co-enunciador. Não é apenas um “locutor” falando a um “destinatário” passivo, mas uma troca, explícita ou implícita, com outros enunciadores.

O Discurso é contextualizado. Para Maingueneau (2015), ao falarmos de contexto não estamos apenas dizendo que o discurso intervém em um dado contexto social, como se o contexto não passasse de uma moldura, de um cenário, mas, na realidade “[...] *fora de contexto, não se pode atribuir sentido a um enunciado*” (MAINGUENEAU, 2015, p. 26). Para ele, o mesmo enunciado, em dois lugares distintos, corresponde a dois discursos distintos. Entendendo que o contexto não é simplesmente o ambiente físico, o momento e o lugar da enunciação, mas pode se referir a certos posicionamentos, dentro de determinado campo discursivo.

Aqui, a noção de “lugar social” não deve ser apreendida de maneira imediata: pode se tratar, por exemplo, de um posicionamento em um campo discursivo (um partido político, uma doutrina religiosa ou filosófica). (MAINGUENEAU, 2015, p. 47).

O Discurso é assumido por um sujeito, isto é, não existe discurso se ele não for assumido por um “EU” falante. Para Maingueneau (2015, p. 27), “[...] o discurso só é discurso se estiver relacionado a um sujeito, a um EU, que se coloca ao mesmo tempo como fonte de referências pessoais, temporais, espaciais (EU-AQUI-AGORA)”. Este sujeito é aquele que indica qual é a atitude que ele adota em relação ao seu destinatário. Neste ponto, é importante a noção de *ethos* discursivo, a qual discutiremos mais adiante. Por ora, vale ressaltar que o *ethos* discursivo é aquele que emerge na enunciação.

O discurso é regido por normas. A atividade verbal, tanto quanto qualquer comportamento social, é regida por normas. “No nível elementar, cada ato de linguagem implica normas particulares”. (MAINGUENEAU, 2001, p. 55). Isso nos leva mais uma vez aos gêneros de discurso. Os gêneros criam certas expectativas nos sujeitos engajados na atividade verbal. Ninguém espera que numa consulta médica, por exemplo, o médico ignore completamente a doença do paciente e passe a falar de política ou de culinária.

O discurso é assumido no bojo de um interdiscurso: o discurso só adquire sentido no interior de um interdiscurso. De acordo com Maingueneau (2015, p. 28), “[...] para interpretar o menor enunciado, é necessário relacioná-lo, conscientemente ou não, a todos os tipos de outros enunciados sobre os quais ele se apoia de múltiplas maneiras”. Tratamos melhor sobre isso mais adiante ao falarmos sobre o primado do interdiscurso, tese defendida por Maingueneau (2015) e que se tornou ponto fundamental em sua proposta.

O discurso constrói socialmente o sentido. Isso quer dizer que o sentido de um discurso não se dá de forma estável ou estática, mas é continuamente construído no interior das práticas sociais diversas. Maingueneau (2015) ressalta que essa construção é feita por indivíduos, mas de indivíduos inseridos em configurações sociais de diversos níveis. “Segundo a perspectiva que lhe é própria, cada corrente, ou cada pesquisador, vai pôr em primeiro lugar um ou outro dos leitmotiv associados ao termo ‘discurso’, sem com isso excluir os outros, que ficam em segundo plano” (MAINGUENEAU, 2015, p. 29). Assim, a noção de discurso pode abarcar posições fortemente divergentes, mesmo dentro de um mesmo campo discursivo.

3.2 A CONSTITUIÇÃO DA ANÁLISE DO DISCURSO DE LINHA FRANCESA

Conforme já mencionamos, a França foi um dos principais centros de desenvolvimento da AD em todo o mundo. O ano de 1969 pode ser considerado um marco, a partir do qual a AD passa a ser vista como um empreendimento científico, com um arcabouço teórico-metodológico próprio.

A primeira fase da AD é o momento em que se busca ir além das fronteiras demarcadas pela linguística estruturalista, que vivia o seu auge na França daquela época. Nesta fase, a AD era vista por muitos linguistas, entre eles Dubois, responsável pela edição da revista *Langages*, como uma forma de ampliar os estudos linguísticos entre língua e sociedade. Em primeiro lugar, era possível o estudo de textos os mais diversos e de todos os gêneros, rompendo com a tendência das faculdades de Letras da época de privilegiar os textos literários. Em segundo lugar, buscava-se o auxílio das ferramentas da linguística para as análises e, em terceiro lugar, buscava-se compreender melhor as relações entre o texto e as situações sócio-históricas nas quais eram produzidos.

A segunda fase da AD é o momento em que a noção de formação discursiva, advinda dos estudos de Foucault e Pêcheux, ganha preeminência. Nesta fase, Pêcheux lança o livro “Semântica e Discurso”, em 1975, quando concebe a noção de interdiscurso, que se tornaria ponto fundamental para a AD. Já a chamada terceira fase é marcada pelos estudos de linguistas como Maingueneau e Charaudeau, que desenvolvem suas propostas a partir de uma perspectiva enunciativo-discursiva. Para Maingueneau (2007), a AD constitui-se, por natureza, em um campo heterogêneo e instável. Ele ressalta que as pesquisas sobre discurso possuem um estatuto singular,

que faz das ciências da linguagem um ponto de cruzamento das ciências humanas e sociais.

Podemos, com efeito, abordar as pesquisas sobre o discurso partindo tanto da linguística quanto da psicologia, da sociologia, da antropologia, da teoria literária, etc. o que não constitui nenhuma situação fora do comum: a filologia de antigamente podia ser abordada tanto como um empreendimento linguístico quanto histórico, em função do modo pelo qual era considerada (MAINGUENEAU, 2007a, p. 15).

Maingueneau (2007a) lembra, ainda, que alguns dos principais inspiradores da AD, nos anos 60, não provinham da linguística, mas de diversas áreas das ciências sociais, entre eles, Hymes (antropologia), Garfinkel e Sacks (sociologia), Pêcheux e Foucault (filosofia). Para ele, algumas tentativas de delimitar as fronteiras da AD são excessivamente restritivas. Ele propõe que seja feita uma distinção entre Linguística do discurso e Análise do discurso. A linguística do discurso contemplaria todas as disciplinas, que mantêm um interesse pelo discurso, como Retórica, Sociolinguística, Análise da conversação e a própria AD. Essas disciplinas do discurso não funcionam de modo isolado; ao contrário, elas são constantemente influenciadas umas pelas outras, cada uma atuando a partir do lugar que lhe é próprio. Os recursos de uma disciplina do discurso são mobilizados, para serem colocados a serviço das outras disciplinas.

Cada uma dessas disciplinas é regida por seu interesse particular em relação ao discurso, inclusive a AD:

O interesse que governa a análise do discurso seria o de apreender o discurso como intricação de um texto e de um lugar social, o que significa dizer que seu objeto não é nem a organização textual, nem a situação de comunicação, mas aquilo que as une por intermédio de um dispositivo de enunciação específico. Esse dispositivo pertence simultaneamente ao verbal e ao institucional: pensar os lugares independentemente das palavras que eles autorizam, ou pensar as palavras independentemente dos lugares com os quais elas estão implicadas significaria permanecer aquém das exigências que fundam a análise do discurso (MAINGUENEAU, 2007a, p. 19).

Segundo Maingueneau (2000), existem dois tipos de pesquisadores, que se interessam pela AD: aqueles que estudam primordialmente as propriedades do discurso e aqueles que utilizam a análise para lidar com problemas históricos, sociológicos, psicológicos, entre outros. A concepção de discurso e de Análise do Discurso britânica, por exemplo, difere da francesa. Nos Estados Unidos, a

Antropologia e a Sociologia desempenham um papel essencial em sua constituição. Já na França, a AD desenvolve-se ancorada em três disciplinas básicas: a Psicanálise, especialmente aquela desenvolvida por Lacan, de onde a AD absorve o próprio conceito de análise; a Filosofia, basicamente aquela proposta pelo marxismo de Althusser; e a Linguística estruturalista, de onde provém boa parte das ferramentas de análise de *corpus*.

Maingueneau (2007a) identifica alguns pontos importantes do que ele chama de tendências francesas de Análise do Discurso:

Dentre essas “tendências” podemos lembrar o interesse por corpus submetidos a fortes coerções no plano institucional, o recurso às teorias da enunciação linguística, a consideração da heterogeneidade enunciativa, a preocupação de não apagar a materialidade linguística subjacente às funções dos discursos, o primado do interdiscurso, a necessidade de uma reflexão sobre as posições de subjetividade implicadas pela atividade discursiva (MAINGUENEAU, 2007a, p. 21).

Ao se pensar em AD, é preciso levar em conta: a diversidade das disciplinas de apoio, como a Psicanálise e a Filosofia; a diversidade de posicionamentos, escolas, correntes dentro de um mesmo campo discursivo; os tipos de *corpus* privilegiados pelos pesquisadores, geralmente associados à sua escola de pensamento; o aspecto da atividade discursiva levado em consideração (circulação, estratégias de produção etc); a aplicabilidade ou não da pesquisa; as disciplinas de filiação dos analistas do discurso.

Assim, a AD constitui-se em um campo heterogêneo e interdisciplinar, na medida em que mantém diálogo constante com a vasta produção dos vários campos das ciências sociais, como Sociologia, Filosofia, Antropologia etc. Ao mesmo tempo, mantém-se ancorada nas ciências da linguagem, especialmente nas teorias da enunciação, privilegiando sempre a materialidade linguística em suas análises. Essa tensão constante entre fronteiras e negação das fronteiras torna-se parte constitutiva da AD. “O sentido é fronteira e subversão da fronteira, negociação entre lugares de estabilização da fala e forças que excedem toda e qualquer estabilidade” (MAINGUENEAU, 2007, p. 34).

3.3 AS UNIDADES DE ANÁLISE DO DISCURSO

Chamamos de unidades de análise, aquelas categorias que nos permitem analisar a materialidade linguística dos diversos discursos em circulação em nossa sociedade.

3.3.1 O primado do interdiscurso

Quando pensamos em *heterogeneidade discursiva*, somos levados a reconhecer a presença do “outro” no discurso. De acordo com Bakhtin (2000), todo discurso é “dialógico”, ou seja, todo discurso estabelece relações com outros discursos, o que nos leva a pensar em um caráter constitutivo da interação enunciativa. Ela não é opcional, mas parte integrante da própria natureza discursiva. Isso converge com o pensamento de Maingueneau (2005, p. 33) para quem a heterogeneidade constitutiva “[...] amarra, em uma relação inextricável, o Mesmo do discurso e seu Outro”.

O conceito da heterogeneidade discursiva ganhou tamanha força na proposta de Maingueneau (2005) que o fez elevá-lo à categoria de primado: *o primado do interdiscurso*. Quer dizer que o discurso só adquire sentido na relação que estabelece com outros, pois é nessa relação que se funda sua identidade. Nessa ótica, os discursos não nascem independentemente e depois interagem; na verdade, sua gênese se constitui no bojo do interdiscurso. A enunciação se alimenta por meio de outros discursos. Falar é sempre falar com, contra ou por meio de outros discursos.

O interdiscurso tem precedência sobre o discurso. Isso significa propor que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos (MAINGUENEAU, 2005, p 21).

O interdiscurso é local de embate, local de trocas. Para melhor compreensão da noção de interdiscurso, Maingueneau (2005) explica-o por meio de uma tríade: universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo.

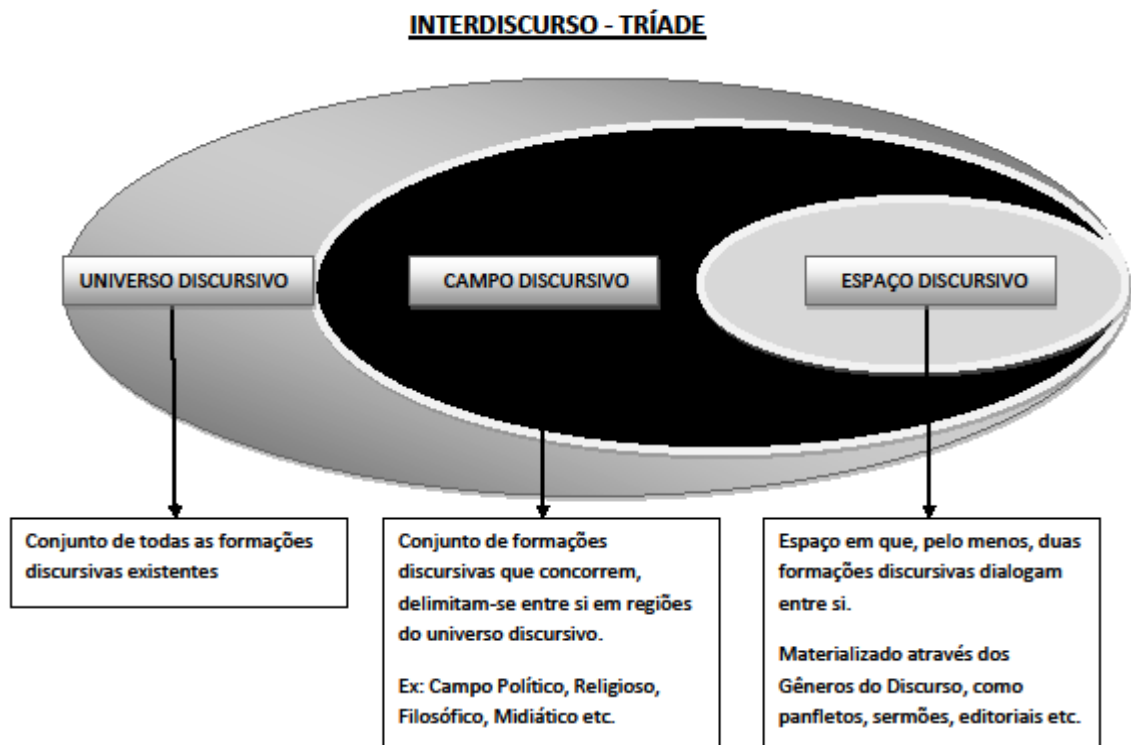
Universo discursivo é o conjunto de todas as formações discursivas, de todos os tipos, que interagem numa dada conjuntura social. Embora não possa ser apreendido em sua globalidade, o universo discursivo nos mostra a extensão máxima dos discursos circulantes em uma sociedade e que torna possível a existência dos

campos discursivos, esses sim, domínios que estão ao alcance do analista a fim de ser estudados.

Campo discursivo é o conjunto de formações discursivas que concorrem, delimitam-se entre si em regiões do universo discursivo. Essa concorrência precisa ser entendida não somente como confronto aberto entre discursos que possuem a mesma função social e divergem entre si, como também entre aqueles que aparentemente nutrem certa “aliança” ou mesmo certa “neutralidade” de posicionamentos. É no interior do campo discursivo que se constituem os discursos, a partir de formações discursivas já existentes na sociedade. Podemos dar como exemplo o campo político, o religioso, o filosófico, o midiático etc.

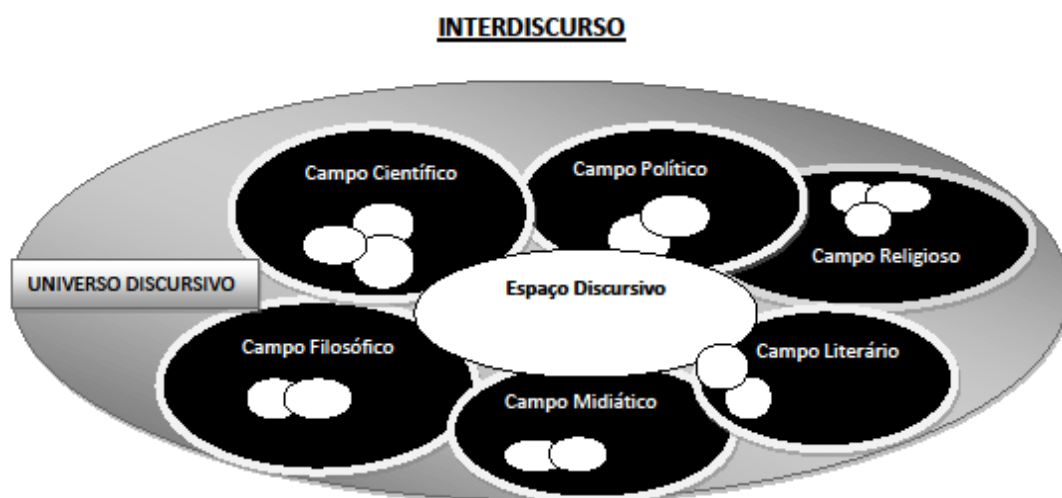
Espaço discursivo é um subconjunto do campo discursivo, em que pelo menos duas formações discursivas dialogam entre si, mantendo relações privilegiadas e cruciais para a compreensão dos discursos. Em seu estudo sobre textos religiosos do século XVII, por exemplo, Maingueneau (2005) criou um espaço discursivo, onde dialogavam o discurso do humanismo devoto e o discurso jansenista, aparentemente opostos entre si, mas que mantinham intensas relações constitutivas. É no interior do espaço discursivo que irão se materializar os gêneros do discurso. Então, dentro do campo religioso, por exemplo, teremos subconjuntos materializados em gêneros como o sermão, a homilia, as bulas papais, panfletos religiosos etc.

Figura 1



Fonte: Elaborado pelo autor

Figura 2



Fonte: Elaborado pelo autor

3.3.2 Cenas de enunciação

“Um texto não é um conjunto de signos inertes, mas o rastro deixado por um discurso em que a fala é encenada” (MAINGUENEAU, 2001, p. 85). Ao pensar a “situação de comunicação” ou “situação de enunciação”, Maingueneau opta pela utilização do termo “cena” que, segundo ele, apresenta a vantagem de poder se referir ao mesmo tempo a um quadro e a um processo. “O discurso pressupõe certo quadro, definido pelas restrições do gênero, mas deve também gerir esse quadro pela encenação de sua enunciação” (MAINGUENEAU, 2015, p. 117).

Esse processo de enunciação mobiliza a interação de pelo menos três cenas: a cena englobante, a cena genérica e a cenografia.

3.3.2.1 A cena englobante

É aquela que diz respeito ao *tipo de discurso*, entendido como um setor da atividade social que pode ser caracterizado por uma rede de gêneros de discurso. Tipos de discurso como político, publicitário, religioso, científico etc.

Um tipo de discurso político, por exemplo, implica em certas propriedades específicas ligadas aos participantes da interação. Alguém tratando de temas que são do interesse coletivo ou do programa de determinado partido etc. Uma cena englobante política, então, irá mobilizar propriedades diferentes de uma cena englobante literária ou publicitária. Ao receber um folheto na rua é possível, por exemplo, identificar se aquele discurso pertence a um tipo de discurso religioso ou publicitário. Isso afetará a nossa relação com aquele texto. Os papéis adotados pelos participantes da interação ganharão realce, a partir do momento que identifico o tipo de discurso com o qual estou interagindo, ou seja, uma cena é montada a partir do processo de leitura e isso será fundamental para a construção de sentidos.

Maingueneau (2015) ressalta que, quando um texto é conservado e reempregado em novo contexto, ele pode se apresentar em uma cena englobante diferente daquela que foi sua enunciação original. Isso é muito comum acontecer com versículos bíblicos, por exemplo. Quando um político usa versículos bíblicos em seu discurso político, esses versículos são deslocados da sua cena original teológica para uma cena englobante política. O mesmo pode acontecer com tipos de discurso como o literário e o científico, muito utilizados para avalizar certos posicionamentos em

outros campos. Para Maingueneau (2015) existem textos que, desde a sua origem, podem participar de duas cenas englobantes ao mesmo tempo. É o caso, por exemplo, de entrevistas com personalidades da literatura, que se situam, simultaneamente, na cena englobante midiática e na cena englobante literária.

3.3.2.2 A cena genérica

Todo tipo de discurso irá se manifestar em uma realidade tangível por meio de um gênero de discurso, à qual Maingueneau (2015) denomina cena genérica. Segundo ele, existem normas definidas pelas cenas genéricas, tais como:

A finalidade do discurso, pois em uma interação é comum que os participantes sejam capazes de atribuir uma ou mais finalidade às atividades das quais participam. É a cena genérica que irá guiar isso. Uma entrevista jornalística, por exemplo, pode ter finalidades diferentes para o leitor do jornal, para o jornalista que a escreveu ou para um analista do discurso que a examine. De acordo com Maingueneau (2015, p. 121), “[...] os gêneros instituídos têm certa autonomia em relação às representações daqueles que as mobilizam”.

Os papéis dos parceiros, porque a cena genérica define os papéis na interação. A cada um desses parceiros serão atribuídos direitos e deveres. Numa aula universitária, por exemplo, a cena genérica vai definir certos papéis ao professor e aos alunos. Haverá papéis que se mostrarão a partir de certos comportamentos verbais, como narrador, interrogador etc; já outros papéis também podem se manifestar em certas atitudes dos participantes, como entusiasmo, calma etc.

O lugar apropriado, na medida em que há cenas genéricas, cujo lugar é imposto, como cartórios para casamentos, por exemplo, e tribunais para julgamentos. Já em outros gêneros, o lugar é livre, no entanto, a escolha do lugar nunca é indiferente. Quando um líder religioso resolve proferir um sermão em uma rádio ou TV, ao invés do lugar convencional que seria o púlpito da igreja, essa escolha não é aleatória.

Um modo de inscrição na temporalidade, quando a cena genérica definirá a periodicidade da enunciação, sua duração previsível, sua continuidade e mesmo seu prazo de validade. Uma notícia em um jornal diário, por exemplo, cria um espaço-temporal de apenas um dia. Já um sermão dominical se insere num espaço-tempo de uma semana.

Um suporte, porque todo discurso é indissociável do seu modo de existência material. É o gênero de discurso, normalmente, que define o seu suporte. A cena genérica de uma notícia em um jornal televisivo é diferente daquela criada pela mesma notícia veiculada em um jornal impresso.

Uma composição, pois, de acordo com Maingueneau (2015, p. 122), “[...] dominar um gênero de discurso é ter uma consciência mais ou menos clara de suas partes e de seu modo de encadeamento”. A cena genérica de uma poesia, com estrofes e rimas, é diferente daquela criada por uma dissertação de mestrado, por exemplo.

O uso específico de recursos linguísticos ou do código linguageiro está intimamente ligado ao gênero de discurso. O repertório linguístico exigido por uma petição judicial é bem diferente daquele exigido em um anúncio publicitário, por exemplo. A cena genérica, então, impõe certas restrições ao uso do repertório linguístico no discurso.

3.3.2.3 A cenografia

Quando estamos diante de um gênero de discurso, não é com o quadro cênico com o qual interagimos primeiramente, mas com a cenografia. “A cenografia leva o quadro cênico para o segundo plano” (MAINGUENEAU, 2001, p. 87). Trata-se da forma como o discurso se apresenta. Uma propaganda política, por exemplo, pode chegar até nós como uma carta. Ao se deparar com o texto, o leitor terá a impressão de estar recebendo uma carta pessoal de determinado político; no entanto, na realidade, trata-se de uma peça publicitária, um gênero específico do discurso publicitário. Ao criar uma cenografia de carta pessoal, o discurso publicitário busca validar sua enunciação e conquistar a adesão do seu co-enunciador.

A noção de cenografia se apoia na ideia de que o enunciador, por meio da enunciação, organiza a situação a partir da qual pretende enunciar. Todo discurso, por seu próprio desenvolvimento, pretende, de fato, suscitar a adesão dos destinatários instaurando a cenografia que o legitima (MAINGUENEAU, 2015, p. 123).

A cenografia é construída no processo da enunciação. Ela não se configura como um quadro fixo, uma espécie de moldura ou cenário construído para abrigar determinado discurso. Na realidade, é o próprio discurso que constrói aquela

cenografia que julga necessária para validar seus enunciados. Uma cenografia só se manifesta plenamente se puder controlar o seu próprio desenvolvimento. De acordo com Maingueneau (2001), a enunciação, ao se desenvolver, esforça-se para construir progressivamente o seu próprio dispositivo de fala.

A cenografia implica, desse modo, um processo de enlaçamento paradoxal. Logo de início, a fala supõe uma certa situação de enunciação que, na realidade, vai sendo validada progressivamente por intermédio da própria enunciação. Desse modo, a cenografia é ao mesmo tempo a fonte do discurso e aquilo que ele engendra; ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, estabelecendo que essa cenografia onde nasce a fala é precisamente a cenografia exigida para enunciar como convém, segundo o caso, a política, a filosofia, a ciência, ou para promover certa mercadoria (MAINGUENEAU, 2001, p. 87).

Maingueneau (2015) afirma, também, que a cenografia pode se apresentar em duas modalidades distintas: a endógena e a exógena. A primeira é aquela própria do gênero do discurso em questão, a segunda é aquela importada de outro universo. Existem gêneros do discurso que limitam o uso de cenografias variadas, como a bula de um remédio, a lista telefônica, a receita médica etc. No entanto, existem outros gêneros que, por natureza, permitem a escolha de cenografias variadas para validar seus enunciados, como os gêneros do discurso publicitário ou literário, por exemplo. Ressalta, ainda, o autor que é comum gêneros de discurso criarem uma cenografia exógena baseada em cenas de fala já instaladas na memória coletiva, às quais ele chama de cenas validadas. É o caso da carta pessoal no discurso político ou da família, ao redor da mesa, em certas peças do discurso publicitário. “Como se vê, enunciar não é somente expressar ideias, é também tentar construir e legitimar o quadro de sua enunciação” (MAINGUENEAU, 2001, p. 93).

3.3.3 *Ethos* discursivo

O termo grego *ethos* se prestava a múltiplos usos na Grécia antiga, seja na política, nas artes ou na religião. No entanto, de modo geral, trazia a ideia de “caráter moral”, ou seja, um conjunto de características, crenças e hábitos capazes de definir certo grupo social ou certo indivíduo. Na Retórica Clássica ganha importante destaque, na medida em que era visto como um dos modos de persuasão, utilizados pelo orador para convencer sua plateia. O *ethos* era entendido como o componente

moral, que dava autoridade ao orador para influenciar seu público. Os outros dois componentes eram o *logos*, ligado ao raciocínio/razão e o *pathos*, ligado às emoções.

É justamente com base na Retórica Clássica que Maingueneau (2001, 2008, 2009, 2016) desenvolve um dos conceitos fundamentais para a AD: o *ethos* discursivo. De acordo com Maingueneau (2008), a questão do *ethos* na Retórica estava ligada a certa construção de identidade. Dizia respeito aos recursos discursivos utilizados pelo orador para “[...] dar uma imagem de si capaz de convencer o auditório, ganhando sua confiança [...] tudo o que, na enunciação discursiva, contribui para emitir uma imagem do orador destinada ao auditório” (MAINGUENEAU, 2008, p. 56).

A importância do conceito retórico de *ethos* para a AD está justamente na formação dessa “imagem” do orador. Ou seja, faz-se uma diferença entre o sujeito empírico, aquele que efetivamente profere o discurso, daquele sujeito discursivo, que emerge da enunciação, que é construído e validado a partir do próprio processo enunciativo. De acordo com Maingueneau (2009), as características do conceito de *ethos* na Retórica Clássica e que são pertinentes para a AD podem ser resumidas da seguinte forma:

- O *ethos* é uma noção discursiva; é construído por meio do discurso, em vez de ser uma “imagem” do locutor exterior à fala;
- O *ethos* está intrinsecamente ligado a um processo interativo de influência sobre o outro;
- O *ethos* é uma noção intrinsecamente híbrida (sociodiscursiva), um comportamento socialmente avaliado que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação precisa, ela mesma integrada a uma dada conjuntura sócio-histórica (MAINGUENEAU, 2009, p. 269).

Maingueneau (2008) propõe, então, uma visão do conceito de *ethos* baseada na ideia de incorporação.

As “idéias” são apresentadas através de uma maneira de dizer que é também uma maneira de ser, associada a representações e normas de disciplina do corpo [...] o enunciador é percebido através de um “tom” que implica certa determinação de seu próprio corpo, à medida do mundo que ele instaura em seu discurso. A legitimação do enunciado não passa somente pela articulação de proposições, ela é habitada pela evidência de uma corporalidade que se dá no próprio movimento da leitura (MAINGUENEAU, 2008, p. 53).

Ou seja, todo discurso tem uma voz, que se manifesta e se valida, a partir do próprio processo de construção da enunciação. Essa voz é percebida como uma espécie de fiador, que confere legitimidade e autoridade aos discursos numa

conjuntura social dada. “Qualquer texto escrito, mesmo se ele o nega, tem uma vocalidade específica que permite relacioná-la a uma caracterização do corpo do enunciador [...] a um ‘fiador’ que, por meio de seu ‘tom’, atesta o que é dito” (MAINGUENEAU, 2008, p. 64). Esse fiador é identificado por um conjunto de representações sociais e estereótipos, sejam positivos ou negativos, mas que a enunciação contribui para reforçar ou transformar. Então, um político pode, por exemplo, se apoiar no conceito de paternidade de uma certa conjuntura social, para projetar um *ethos* de protetor, provedor etc.

De acordo com Maingueneau (2001), o conceito de incorporação opera em três registros indissociáveis, isto é, a enunciação confere uma corporalidade ao fiador, ela lhe dá corpo; o co-enunciador incorpora, assimila, pela enunciação, um conjunto de representações sociais, que definem uma forma específica de se relacionar com o mundo. Essas duas primeiras incorporações permitem a constituição de um “corpo”, da comunidade imaginária dos que aderem ao mesmo discurso.

A forma como o co-enunciador assimila essa corporalidade está intimamente ligada à cena de enunciação, na medida em que o *ethos* convoca o leitor a um certo lugar. Um sermão, por exemplo, pode ser proferido por meio de uma cenografia profética ou didática. Essa cenografia será validada, na medida em que o enunciador construir, por meio da enunciação, o *ethos* do profeta ou do mestre. Maingueneau (2009) ressalta que o *ethos* de um discurso resulta de uma interação de, pelo menos, duas categorias: o *ethos dito*, aquele é falado diretamente na enunciação (“este humilde servo do Senhor que vos fala”); e o *ethos mostrado*, aquele que é construído indiretamente no transcurso da enunciação. “O *ethos* efetivo, aquele que é construído por um dado destinatário, resulta da interação dessas diversas instâncias” (MAINGUENEAU, 2009, p. 270).

Ainda sobre a problemática do *ethos*, Maingueneau (2016) propõe que o *ethos* discursivo é constituído de três dimensões básicas: categórica, experiencial e ideológica. A dimensão categórica é aquela que abrange os papéis discursivos ou estatutos. Os papéis estão relacionados a atividades de fala como animador, contador de histórias ou pregador. Já os estatutos compreendem as várias categorias sociais, que o enunciador pode assumir numa conjuntura social dada, como pai de família, funcionário público, homem do campo, estrangeiro, solteiro etc. A dimensão experiencial abrange as caracterizações sócio-psicológicas estereotipadas, aquelas associadas às noções de incorporação e de mundo ético: bom senso e lentidão do

campo, dinamismo e jovem executivo, amabilidade e mãe etc. Por fim, a dimensão ideológica, que diz respeito a posicionamentos adotados por grupos sociais dentro de um campo discursivo. Ex.: no campo político de esquerda, de direita; no campo religioso liberal, conservador.

Estas três dimensões interagem fortemente. O camponês (categórica) tem afinidades estereotipadas com o bom senso (experencial) e o conservadorismo (ideológica), o cabeleireiro ou o designer de moda (categóricas) demandam um comportamento afeminado (experencial), etc (MAINGUENEAU, 2016, p.15).

De acordo com o gênero e o tipo de discurso analisado será um mecanismo natural privilegiar determinada dimensão. Será natural, por exemplo, privilegiar a dimensão ideológica do *ethos*, quando se analisa um discurso político. Da mesma forma, haverá uma ênfase na dimensão experencial (sócio-psicológica), quando se analisa perfis na internet, por exemplo.

4 DISCURSOS CONSTITUINTES E O GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA

Neste capítulo, discutimos a categoria “discursos constituintes”, conforme proposto por Maingueneau (2000, 2008, 2009, 2010, 2015), bem como a diferenciação entre discurso teológico e discurso religioso. Também nos detemos sobre o gênero de discurso parábola, sua constituição dentro do discurso teológico e sua emergência no evangelho de Lucas.

4.1 OS DISCURSOS CONSTITUINTES

Maingueneau (2000) propõe abrir um campo de pesquisa sobre o que ele convencionou denominar “discursos constituintes”, aqueles discursos que objetivam legitimar a totalidade da produção discursiva. Para ele, esses discursos exigem uma análise diferenciada pela sua própria natureza de constituição. Eles são discursos primeiros, discursos formadores de outros discursos. São aqueles reconhecidos como capazes de dar sentido aos atos do conjunto da sociedade. Conforme mencionamos anteriormente, possuem o que Maingueneau (2000) chama de *archeion* de uma coletividade, termo grego ligado a *arché*, “fonte”, “princípio” e, a partir, disso, “mandamento”, “poder”.

O “*archeion*” é a sede da autoridade, um palácio, por exemplo, um corpo de magistrados, mas também os arquivos públicos. O “*archeion*” associa assim intimamente o trabalho de fundação no e pelo discurso, a determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados e uma gestão da memória (MAINGUENEAU, 2008, p. 38).

A pretensão desses discursos é de não reconhecer outra autoridade além da sua própria, de não admitir quaisquer outros discursos acima deles. De acordo com Maingueneau (2008), fundamentalmente, os discursos constituintes se definem pela posição que ocupam no interdiscurso, pelo fato de não reconhecerem discursividade para além da sua e de não poderem se autorizar senão por sua própria autoridade. Com o fim de autorizar-se a si mesmos, buscam a proximidade com uma “Fonte legitimadora”, quer seja a “razão”, a “verdade”, a “tradição” ou mesmo “Deus”. O paradoxo constitutivo do funcionamento de tais discursos é que esse Absoluto que os autoriza é supostamente exterior ao discurso, para lhe conferir sua autoridade, mas deve ser construído por esse mesmo discurso para poder fundá-lo. Assim, eles se

tornam ao mesmo tempo auto e heteroconstituintes. Vemos isso claramente em discursos como o teológico, por exemplo, que reivindica sua autoridade em Deus mas, ao mesmo tempo, é justamente ele a fonte que busca construir “quem é Deus”. Da mesma forma o discurso filosófico se apoia na razão, mas é ele que tem a pretensão de construir a própria razão.

Para Maingueneau (2000), os discursos filosófico, religioso, científico e literário podem ser considerados constituintes na nossa sociedade, no entanto, ele adverte que, muito mais importante do que compor uma lista destes discursos, é compreender o modo de “constituição” que os caracteriza. Segundo ele, uma análise da constituição dos discursos constituintes deve primar por mostrar “[...] a articulação entre o intradiscursivo e o extradiscursivo, a intricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa” (MAINGUENEAU, 2000, p. 7). Assim, a constituição pode ser apreendida em três dimensões:

- A constituição como ação de estabelecer legalmente: isso é o que confere ao discurso a capacidade de criar o próprio processo pelo qual se instaura, construindo sua emergência no interdiscurso;
- A constituição como modo de organização: diz respeito à coesão/coerência discursiva, no sentido de como se articulam os elementos formadores de uma totalidade textual;
- A constituição como o conjunto de disposições legais que determinam os direitos e deveres de cada um em uma coletividade: é justamente aquilo que faz com que o discurso constituinte esteja destinado a servir de norma e de garantia aos comportamentos de uma coletividade.

4.1.1 As propriedades dos discursos constituintes

Maingueneau (2000, 2008, 2009, 2010, 2015) elenca algumas propriedades que distinguem os discursos constituintes em meio ao universo discursivo.

4.1.1.1 Comunidade discursiva e posicionamento

Quando trabalhamos com discursos constituintes, estamos diante de estruturas textuais e narrativas que pretendem ter um alcance global, mas que, ao mesmo tempo, foram elaboradas no meio de comunidades locais, muitas vezes bem definidas e que

não se ocultam por trás da produção do discurso, ao contrário, são facilmente percebidas. As escolas de filosofia do mundo helênico, por exemplo, não são iguais às academias filosóficas de hoje, mas ambas participam de uma mesma “comunidade discursiva”, que partilha um conjunto de ritos e normas. Essa comunidade só existe através da enunciação dos textos que ela produz e faz circular. Ao falar então de “comunidade discursiva” podemos perceber que existe um movimento recíproco: a comunidade é cimentada por discursos que são produto dessa mesma comunidade.

Podem-se distinguir dois tipos de comunidades discursivas, estreitamente imbricadas: as que “gerem” e as que “produzem” o discurso. Com efeito, um discurso constituinte não mobiliza somente os autores, mas uma variedade de papéis sociodiscursivos encarregados de gerir os enunciados: por exemplo, no caso da literatura, as críticas literárias de jornal, os professores, as livrarias, os bibliotecários, etc (MAINGUENEAU, 2009, p. 69).

Essas comunidades são caracterizadas por um conflito permanente entre os diversos posicionamentos ali defendidos, seja uma doutrina, uma escola de pensamento, uma teoria, um partido, uma tendência etc. Esses posicionamentos tornam-se inseparáveis dos grupos que os elaboram e os fazem circular, gerindo-os. Não se trata apenas da produção de enunciados, mas, na realidade, de uma certa configuração social, de uma forma de ser, existir e se relacionar com o outro. O posicionamento não é, portanto, apenas uma doutrina, uma articulação de ideias; é, antes de tudo, o entrelaçamento de uma certa configuração textual e um modo de existência de um conjunto de seres humanos. Disso resulta uma certa “memória discursiva”, gerida e transmitida por uma dada comunidade.

[...] não é ao conjunto dos membros da sociedade que cabe avaliar, produzir e gerir os textos constituintes, mas a comunidades restritas. É nesses grupos que se mantém uma memória e que os enunciados podem ser avaliados em relação às normas, partilhadas pelos membros da comunidade associada a esse ou àquele posicionamento (por exemplo, tal grupo de pesquisa em sociologia) e pelos membros da comunidade do mesmo campo, para além dos diversos posicionamentos (a comunidade dos sociólogos, para retomar nosso exemplo) (MAINGUENEAU, 2008, p. 44).

A relação entre os diversos posicionamentos defendidos dentro de uma mesma comunidade discursiva e fora dela será fundamental para a produção de sentidos. Quando falamos do rito de batismo, por exemplo, dentro de uma comunidade discursiva católica, podemos gerar sentidos muito distintos daqueles produzidos sobre o mesmo tema numa comunidade protestante. De acordo com Maingueneau (2009,

p. 68), “[...] a unidade de análise pertinente não é um discurso fechado em si mesmo, mas o sistema de relações que permite que cada discurso se instaure e se mantenha”. O interdiscurso se estabelece, assim, numa relação dinâmica entre esses posicionamentos, naquilo que Maingueneau (2015) chama de tríplice fronteira: com uma transcendência (para além do universo do discurso, o Absoluto que legitima o discurso constituinte); com os outros discursos constituintes e com os discursos não constituintes. Cada posicionamento se caracteriza pela maneira através da qual administra essa tríplice fronteira.

4.1.1.2 A paratopia

Os discursos constituintes só podem se inscrever na sociedade de forma paradoxal, em um “impossível pertencimento” ao qual Maingueneau (2008) chama de *paratopia*. Segundo ele, compreender a *paratopia* dos discursos constituintes é levar em consideração seu “modo de inscrição” no universo discursivo, sua maneira de se relacionar com a “topia”, de ocupar o espaço do que é dizível em uma sociedade. A *paratopia*, no entanto, não significa ausência de lugar, mas, na realidade, trata-se de uma difícil negociação entre o lugar e o não lugar, uma propriedade fundamental para a existência dos discursos constituintes.

Sem “localização” não há instituições que permitam legitimar e gerir a produção e o consumo de obras; mas sem “des-localização” não há verdadeira obra, porque é uma força que excede toda a sociedade que confere sua legitimidade aos que falam desde o interior dos discursos constituintes (MAINGUENEAU, 2008, p.46).

De acordo com Maingueneau (2015), a paratopia nos discursos constituintes se manifesta em dois níveis complementares:

- No nível de cada discurso constituinte: discursos como o teológico, o filosófico e o científico, ao mesmo tempo pertencem e não pertencem à sociedade, na medida em que são discursos que se autorizam a partir de um Absoluto. Eles são legitimados e aceitos pela sociedade e, na realidade, eles próprios legitimam as diversas práticas sociais. No entanto, sua autoridade reside, justamente, por buscarem sua fundação no Absoluto e não no interior da sociedade. Seria contraditório, por exemplo, com a própria natureza do discurso teológico, dizer que ele pertence ao mundo, uma vez que

sua legitimação está intrinsecamente ligada à figura do próprio Deus, do transcendente.

- No nível de cada produtor de texto de um discurso constituinte: o enunciador de um texto constituinte precisa administrar uma identidade impossível: a de pertencimento e, ao mesmo tempo, não pertencimento à sociedade. Ele não fala em nome próprio, mas em nome de um Absoluto, seja a Verdade, o Conhecimento ou mesmo Deus. Um filósofo, por exemplo, não pode se colocar nem no exterior nem no interior da sociedade. Para produzir sua obra, ele precisa equacionar a problemática do seu próprio pertencimento social. A enunciação se constrói na paradoxal impossibilidade de atribuir para si um verdadeiro “lugar”. No caso do discurso teológico, isso se evidencia através da figura de um “hiperenunciador” (conforme veremos mais adiante), que se configura na pessoa do próprio Deus.

Toda paratopia envolve, então, a problemática do pertencimento e o não pertencimento, a inclusão e a não inclusão numa “topia”. Maingueneau (2009) identifica, pelo menos, quatro tipos de *paratopias* possíveis: a paratopia espacial – meu lugar não é o meu lugar (afasta de um espaço social); a paratopia temporal – meu tempo não é o meu tempo (afasta de um momento); a paratopia de identidade, seja familiar, sexual ou social – meu grupo não é o meu grupo (afasta de um grupo); a paratopia linguística – a língua que falo não é minha língua (afasta de um sistema linguístico). Essa classificação, no entanto, é meramente didática, uma vez que essas *paratopias* se entrelaçam, interferindo umas nas outras e causando efeitos cumulativos.

4.1.1.3 Inscrição e *Mídium*

O caráter constituinte de um discurso confere uma autoridade única, particular a seus enunciados. Quando nos deparamos com os enunciados de discursos constituintes, muito mais do que “enunciado”, de “texto”, ou de “obra”, podemos falar de “inscrições”. Para Maingueneau (2009), produzir uma inscrição não é tanto falar em seu próprio nome, mas é seguir os traços de um Outro invisível, aquele que associa os enunciadores modelo de um dado posicionamento e que, na verdade, é a própria fonte que funda o discurso constituinte: seja a tradição, a verdade, a beleza ou mesmo Deus.

A inscrição se implanta através de um processo de repetição constitutiva, a de um enunciado que se instala em uma rede saturada de outros enunciados, quer por filiação a um dado posicionamento, quer por rejeição a ele. Uma verdadeira “inscrição” sempre se abre à possibilidade de uma reatualização. Uma das características dos enunciados pertencentes aos discursos constituintes é estarem ao mesmo tempo mais ou menos fechados em sua organização interna e serem reinscritíveis em outros discursos. Vemos isso claramente no discurso científico, por exemplo, quando seus enunciados são propagados e reinscritos em diversos gêneros e de diversos campos. A fórmula química da água, H₂O, pode ser reinscrita desde em outros artigos científicos, passando pela literatura, por exemplo, até textos publicitários. Textos de nomes consagrados das ciências humanas como Karl Marx, por exemplo, podem ser utilizados tanto no discurso político quanto numa obra de arte contemporânea.

Outro ponto importante relativo à noção de “inscrição” é que esta supõe uma referência à dimensão “midiológica” dos enunciados, às formas de veiculação (de suporte e de transporte) dos enunciados. Um texto científico, por exemplo, só será considerado como tal na medida em que se insira em um *mídium* reconhecido pela comunidade acadêmica, seja uma revista científica, seja a forma de uma dissertação ou tese aprovada por uma banca de *experts* reconhecidos. A dimensão midiológica é indissociável do próprio estatuto da inscrição. Um texto bíblico, por exemplo, só é reconhecido como discurso teológico por pertencer ao *canon* das Escrituras. De acordo com Maingueneau (2008), um “suporte” não é um mero suporte, ele não é exterior àquilo que ele supostamente “veicula”.

Em vez de opor conteúdos e modos de transmissão, um interior do texto e um ambiente de práticas não verbais, é preciso elaborar um dispositivo em que a atividade enunciativa integre um modo de dizer, um modo de circulação dos enunciados e um certo tipo de relacionamento entre os homens (MAINGUENEAU, 2009, p. 64).

4.1.1.4 Hierarquia de gêneros e quadro hermenêutico

De acordo com Maingueneau (2015), um discurso constituinte não é uma zona de produção discursiva homogênea, na verdade, ele se estrutura como uma rede hierarquizada de gêneros de discurso, uma produção discursiva profundamente heterogênea. Esta é, então, uma propriedade essencial desta categoria de discurso: há enunciados mais “prestigiados” que outros, por estarem mais próximos da Fonte

legitimante. Uma hierarquia se instaura entre os textos que se supõem autoconstituintes e aqueles que se debruçam sobre eles para comentá-los, resumi-los e interpretá-los. Certos textos adquirem um estatuto de inscrições últimas, eles se tornam o que Maingueneau (2000) convencionou chamar de **arquitextos**.

Para compreender melhor esta hierarquia, Maingueneau (2008) resume assim a relação entre os gêneros:

- Gêneros primeiros (fontes) e gêneros segundos: de um lado, os discursos que supostamente produzem os conteúdos em sua “pureza”; de outro, os discursos que se limitam a resumir, explicar uma doutrina ou posicionamento anteriormente definido;

- Gêneros de discurso “fechados” e os gêneros “abertos”: de um lado, discursos onde há abertura para que leitores possam se tornar escritores potenciais, como é o caso do discurso científico ou literário; de outro lado, discursos em que os leitores não estão em condição de escrever enunciados do mesmo gênero, como é o caso dos Evangelhos, nas Escrituras.

- Textos fundadores e textos não fundadores: essa é uma distinção ambígua, que designa tanto os textos de pretensão fundadora de certo posicionamento, quanto aqueles que a posteridade julgou fundadores retrospectivamente em relação à história do pensamento. Os enunciados reconhecidos como fundadores são, por definição, uma pequena minoria; eles são aqueles que pretendem definir uma nova maneira de fazer filosofia, física, de escrever romances, etc.

Para compreender o funcionamento dos discursos constituintes, é preciso tomar, então, como unidade de análise, o conjunto dessa hierarquia, a partir do princípio de que o discurso constituinte recobre um espaço de produção essencialmente heterogêneo.

A grande filosofia, a alta teologia, a ciência nobre [...] são sempre desdobrados em outros gêneros “menos nobres”, mas que se tornam imprescindíveis ao “archéion”, como manuais escolares, sermões dominicais, revistas de divulgação científica (MAINGUENEAU, 2000, p. 9).

Essa hierarquia, no entanto, não pode ser entendida como um quadro fixo, estático. Certos textos “segundos” podem, por sua vez, se tornarem arquitextos. É o caso, por exemplo, de algum estudo científico que, ao se debruçar sobre um outro pré-existente, acaba por descobrir um novo conceito dentro do seu campo. Cada

discurso constituinte tem, contudo, sua maneira específica de administrar a hierarquia das práticas discursivas que o estruturam.

Para Maingueneau (2000), então, os discursos constituintes produzem um quadro hermenêutico singular, na medida em que os textos estão sendo rotineiramente reinterpretados e reatualizados. Como um verdadeiro “monumento”, a riqueza do sentido de cada texto excede a capacidade dos seus intérpretes, como uma fonte inesgotável. Na verdade, quanto mais reinterpretado o texto for, maior será o seu prestígio e sua relevância como discurso primeiro. Ele permanece sempre acima da capacidade dos seus intérpretes, torna-se “hiperprotegido”. Sempre que alguém ousar criticá-lo, surgirá sempre um outro alguém para restituir-lhe a “autenticidade”. Não há possibilidade de erros, somente intérpretes deficientes.

É indispensável que o texto seja considerado primeiro para que se possa e se deva submetê-lo à interpretação, mas é igualmente indispensável que o texto seja submetido à interpretação para que se possa considerá-lo primeiro (MAINGUENEAU, 2000, p. 9).

4.1.2 A cena de enunciação nos discursos constituintes

O discurso constituinte não é um simples vetor de ideias. De acordo com Maingueneau (2000), ele articula, através do seu dispositivo enunciativo, textualidade e espaço institucional. Ou seja, o texto não está dissociado do seu ambiente enunciativo nem das instituições sociais que ele representa. Na verdade, é a própria enunciação que constrói esses espaços possíveis para a sua inteligibilidade.

Ele investe na instituição que o torna possível legitimando (ou deslegitimando) o universo social onde ele se inscreve. Há constituição precisamente na medida em que o dispositivo enunciativo funda, de maneira, por assim dizer, performativa, sua própria possibilidade, fazendo o possível para parecer que ele extrai essa legitimidade de uma Fonte da qual ele seria a encarnação (o Verbo revelado, a Natureza, a Razão, a Lei...). (MAINGUENEAU, 2000, p. 10).

Esse processo se manifesta por meio de três formas: da cenografia, do código linguageiro e do *ethos* discursivo.

Através da cenografia, o discurso constituinte estabelece a representação que ele constrói de sua própria situação de enunciação. Um enunciador de um gênero de discurso cotidiano, como um professor em sala de aula, trabalha a sua enunciação a partir de um quadro preestabelecido ao qual ele não pode modificar. Já quando

pensamos nos textos primeiros, aqueles que são autoconstituintes, é a própria enunciação que funda o quadro desse “dizer”, os “[...] dispositivos pelos quais o discurso encena o seu próprio processo de comunicação, uma encenação inseparável do universo de sentido que o texto procura impor” (MAINGUENEAU, 2008, p. 51).

Uma cenografia implica certo uso de linguagem que é, igualmente, indissociável do discurso. “O código linguageiro que mobiliza o discurso é, com efeito, aquele através do qual ele pretende que se deva enunciar, o único legítimo junto ao universo de sentido que ele instaura” (MAINGUENEAU, 2008, p. 52). No caso dos discursos constituintes, percebemos que a Verdade, a Beleza, o Bem, a Razão etc. não podem se “encarnar” em qualquer idioma, de qualquer forma. A língua e a variedade linguística utilizadas não são elementos neutros, ao contrário, são aqueles que se pretendem como os únicos legítimos para instaurar os sentidos que o discurso pretende impor. Um artigo científico, por exemplo, requer a norma “cultura” da língua para se impor como tal. Não por acaso, durante muito tempo, os cristãos só tiveram acesso à Bíblia em latim, que não era nem a língua de Cristo nem a dos Evangelhos; mas era a língua da Igreja. É comum nos debates entre correntes divergentes dentro da Teologia recorrer-se ao “texto original”, aquele escrito em hebraico (no caso do Antigo Testamento) ou grego (no caso do Novo Testamento) para validar certos posicionamentos. O próprio conceito de “inspiração” das Escrituras está associado às línguas originais em que foram escritas e não às diversas traduções existentes.

A cenografia e o código linguageiro, por sua vez, fazem emergir uma “voz” que dá corpo a um *ethos* discursivo. O enunciador se investe de uma autoridade ligada à Fonte legitimante. Sua fala advém de outro lugar, que não é dele mesmo, mas de uma fonte enunciativa legitimadora. Para Maingueneau (2000), a legitimação do discurso não passa apenas pelas proposições de ideias, mas é manifesta nesta “corporalidade” que emerge do próprio movimento de leitura. Esse *ethos* discursivo, por sua vez, valida tanto a cenografia quanto o código linguageiro empregados, num movimento recíproco de validação, em que ambos sustentam um ao outro.

Importante salientar que, para a AD, a questão do *ethos* passa, necessariamente, por representações sociais, por uma ideia de mundo compartilhada por certa comunidade discursiva, conforme nos lembra Charaudeau: “[...] a visão que uma sociedade tem do corpo depende dos imaginários coletivos que ela constrói para si” (CHARAUDEAU, 2006, p. 117). Sendo assim, o *ethos* discursivo se constitui por meio de uma construção semântico-discursiva elaborada pelo enunciador e que

estabelece uma interação com o co-enunciador, numa perspectiva sociodiscursiva. Como se trata de uma ação socialmente avaliada, sua manifestação só pode ser compreendida na enunciação, a partir da cenografia instaurada e em uma dada condição sócio-histórico-cultural.

4.2 O DISCURSO TEOLÓGICO E O DISCURSO RELIGIOSO

A esta altura, entendemos como necessário apresentar aqui o nosso posicionamento a respeito do discurso teológico e do discurso religioso, pois que se tratam, na nossa ótica, de discursos diferentes.

Consideramos o texto bíblico como discurso teológico, aquele que é autoconstituínte, que funda a si próprio e não admite, pela sua própria natureza de constituição, ser influenciado por nenhum outro. Já o discurso religioso é aquele que se configura, *in essentia*, por meio do interdiscurso teológico, apropriando-se deste para validar suas proposições. Ou seja, uma parábola bíblica, como é o caso das analisadas nesta pesquisa, apreendemos como discurso teológico, enquanto um sermão pastoral, por exemplo, pregado em uma comunidade cristã aos domingos, consideramos como discurso religioso. O sermão só será validado pela comunidade discursiva que o legitima na medida em que basear seus enunciados no discurso teológico, no texto bíblico. Na verdade, para garantir a adesão do seu co-enunciador, ele precisa da autoridade do discurso teológico, que está ligado, *in essentia*, ao próprio Deus.

A Teologia é bíblica. Ela toma seu conteúdo principal das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento [...] é primeiramente a Palavra de Deus que constitui o conteúdo da Teologia (ERICKSON, 1997, p. 16).

Discurso teológico e discurso religioso são diferentes tanto na organização interna e configurações discursivas, como em relação às suas condições de produção, uma vez que exigem marcas linguísticas específicas e mecanismos formais que explicitem o funcionamento de cada um dos discursos. Também diferem na forma como delimitam sua identidade e, assim, estabelecem suas fronteiras. O entendimento dessas diferenças torna-se fundamental na perspectiva de leitura desses discursos, uma vez que se estabelecem pactos necessários, entre enunciador e co-enunciadores, no processo de construção de sentidos.

A conceituação de discurso teológico e discurso religioso é, evidentemente, complexa, no entanto, a fim de deixar claro o nosso posicionamento, apresentamos, a seguir, algumas propriedades que julgamos fundamentais e que diferem o discurso teológico do discurso religioso:

O discurso teológico possui uma relação intrínseca com Deus, seu foco é a pessoa de Deus, enquanto o discurso religioso foca no “relacionamento” com a divindade. O discurso teológico define-se como aquele em que há uma compreensão ampla de Deus. Busca entender quem é Deus, sua natureza, seus atributos, sua atuação no universo etc. Já o discurso religioso, a partir do teológico, busca a adesão do seu co-enunciador apresentando-se como o único legítimo para levá-lo a um “relacionamento” com o transcendente. Logo, o discurso religioso se constitui como uma espécie de “porta-voz” do discurso teológico. Ou seja, para que o discurso religioso tenha sentido, ele precisa se constituir pelos sentidos do “já-dito” no discurso teológico. Este interdiscurso teológico “migra” para o discurso religioso legitimando-o e, no interior deste, opera novos efeitos de sentido.

Para o teólogo Bruce Milne (1996), a autoridade final do discurso teológico é o próprio Deus, que se revela a nós pelas Escrituras.

A fonte final de autoridade, porém, é o próprio Deus trino, que se revelou a nós através das palavras da Bíblia [...] Nosso conhecimento de Deus vem através da Bíblia [...] A Bíblia deve ser recebida como Palavra de Deus para nós, reverenciada e obedecida como tal. Quando nos submetemos à sua autoridade, nos colocamos sob a autoridade do Deus vivo que se revela a nós (MILNE, 1996, p.18).

O discurso teológico baseia-se na fé, enquanto o discurso religioso baseia-se nos ritos. O discurso teológico está articulado, metodologicamente, com a fé, que se torna sua propriedade fundamental. Uma vez que o teológico tem seu foco em Deus, somente os que creem podem alcançar a verdadeira dimensão dos seus enunciados. Então, aquele que se aproxima do texto bíblico precisará crer na dimensão da “inspiração” das Escrituras para tomá-lo como texto sagrado e, por conseguinte, a expressão do próprio Deus. *“De fato, sem fé é impossível agradar a Deus, porquanto é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam”* (Hebreus 11:6).

Já o discurso religioso adquire sua força nos ritos religiosos. Através dos ritos, o discurso religioso busca estabelecer as “regras” que validam o relacionamento do

humano com a divindade. Essas regras serão estabelecidas e validadas a partir do teológico, uma vez que o religioso busca se estabelecer como o seu fiel representante.

O discurso teológico é perene e dogmático, enquanto o discurso religioso é adaptável ao ambiente sócio-histórico e cultural. Por se autoproclamar como a “Palavra de Deus”, o teológico tende à perenidade e ao estabelecimento de dogmas que são imutáveis. Numa perspectiva tradicional exegética, o discurso teológico tende a ter um sentido fixo e já pré-estabelecido. As Escrituras são imutáveis e eternas, uma vez que o próprio Deus é imutável e eterno. “Deus é Espírito Infinito, sem fronteiras ou limites tanto quanto ao seu Ser como quanto aos Seus atributos, e cada aspecto e elemento de Sua natureza é infinito” (DOUGLAS, 1995, p. 406).

Já o religioso adquire sua relevância por se apresentar como o único legítimo para “interpretar” e “reinterpretar” as Escrituras e colocá-las ao alcance dos comuns dos mortais. É o que Maingueneau (2000) chama de quadro hermenêutico, conforme já mencionamos anteriormente, e que se torna uma das propriedades fundamentais dos discursos constituintes. O discurso teológico é o “arquitexto”, “o monumento”, enquanto o discurso religioso se materializa em gêneros “menos nobres”, como sermões, livros devocionais, revistas e panfletos religiosos.

O discurso religioso, para se constituir, interage com o discurso teológico, constrói-se sobre ele, tomando-o como um interdiscurso, que, no interior de seu funcionamento, se re-significa, propiciando e delimitando possíveis interações (NASCIMENTO, 2009, p. 15).

O caráter adaptável do discurso religioso é facilmente percebido através dos gêneros do discurso. O gênero sermão, por exemplo, hoje se “moderniza”, a fim de se adaptar à internet e aos veículos de comunicação de massa. O sermão que antes era circunscrito ao templo, hoje é pregado na rádio e televisão, ao mesmo tempo em que é transformado em texto escrito, para que os fiéis possam consultá-lo na internet. Isso influi na sua estrutura e nos mecanismos de fala utilizados. Já os gêneros do discurso teológico são imutáveis. Um evangelho será sempre um evangelho, não pode sofrer alterações, sob o risco de colocar em xeque a sua autoridade. O mesmo ocorre com as epístolas, os salmos e os demais gêneros bíblicos. Ainda que as editoras bíblicas se empenhem em produzir versões com leitura mais fácil para o público atual, prevalecerá sempre a força do autógrafo original. Na verdade, quanto mais próximo for do autógrafo original, mais prestígio terá determinada versão do texto bíblico. Isso

vale inclusive para as versões digitais, disponíveis na internet. Muda a forma de interação, mas o texto continua o mesmo. Sua autoridade reside na imutabilidade.

Quadro 3 - Propriedades do discurso teológico e do discurso religioso

DISCURSO TEOLÓGICO	DISCURSO RELIGIOSO
É autoconstituínte, funda a si próprio. Não admite ser influenciado por nenhum outro discurso.	Constitui-se através do interdiscurso teológico, apropriando-se deste para validar suas proposições.
Possui uma relação intrínseca com Deus (quem é Deus, sua natureza, seus atributos, sua atuação no universo).	Foco no relacionamento do humano com a divindade (apresenta-se como o único legítimo para levar o humano a um “relacionamento” com o transcendente).
Baseia-se na Fé (é preciso crer que Deus existe).	Baseia-se nos ritos (os rituais religiosos conectam o humano com a divindade).
É perene e dogmático (tende ao estabelecimento de dogmas imutáveis).	É adaptável às condições sócio-históricas e culturais.

Fonte: Elaborado pelo autor

4.3 O PERCURSO E A CONSTITUIÇÃO DO GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA

Sabemos que os discursos em circulação na sociedade são caracterizados em função de suas especificidades. Tal categorização possui um caráter heterogêneo, na medida em que são heterogêneas as múltiplas atividades humanas. Os critérios de categorização dos discursos podem variar desde sua organização textual, quando tratamos, por exemplo, o predomínio da narrativa nas fábulas, até quanto ao lugar social que o discurso ocupa. As categorias que regem o discurso, tratadas por dispositivos que ligam o enunciado a um lugar social em que ele se insere é o que chamamos de gênero de discurso, um dispositivo de comunicação sócio-historicamente situado.

Segundo Maingueneau (2015), os gêneros de discurso podem ocupar papel central na AD devido a sua relação direta com a enunciação e os lugares sociais que

ocupam. Para categorizarmos um gênero, necessitamos definir alguns critérios de análise. Todavia, é importante alertarmos que o rigor desses critérios não são hegemônicos, mas variáveis em função do gênero e da análise que se propõe. O critério que delimitamos como norteador em nossa pesquisa é a concepção do gênero a partir de suas tipologias, podendo variar, segundo Maingueneau (2001), em *comunicacionais*: aqueles que privilegiam a orientação comunicacional, como função poética, função lúdica ou função metalinguística; e *situacionais*: agrupamentos de gêneros estabilizados por uma mesma finalidade social: tipos de discurso administrativo, político, religioso etc. Tipos e gêneros de discurso estão, assim, tomados por uma relação de reciprocidade: todo tipo é uma rede de gêneros; todo gênero se reporta a um tipo. Assim, compreendemos que o discurso constituinte teológico abrange uma rede de gêneros: salmos, provérbios, epístolas, evangelhos etc. Dentre estes gêneros, nos deteremos sobre o gênero de discurso parábola bíblica.

4.3.1 O percurso histórico das parábolas

O conceito de parábola remonta à Grécia antiga. Etimologicamente, o vocábulo vem do grego *parabolé* que, por sua vez, é a junção de dois outros vocábulos: *para*, que traz a ideia de “ao lado de” e *ballo*, cujo sentido remete a “lançar”, “arremessar”. Dessa forma, a palavra ganhou o significado de “lançar ao lado”, “arremessar ao lado”, dando a ideia de colocar duas coisas lado a lado para comparação. Na literatura grega, tanto na filosofia como na arte literária, encontramos a ocorrência de parábolas, como é o caso da retórica clássica, com Aristóteles. Na visão aristotélica, o conceito de parábola traz a ideia de desenvolver um raciocínio através de ilustrações criadas, com o objetivo de argumentar ou persuadir a respeito de um determinado ponto de vista. A parábola no mundo grego se desenvolve, então, como uma espécie de “alegoria”, através do processo de similitude, quando se colocam duas coisas lado a lado a fim de explicar ou conceituar o desconhecido. “O Vocábulo ‘parábola’ (em grego, *parabolé*) por derivação significa ‘por coisas lado a lado’ e se assemelha à palavra ‘alegoria’, que por derivação significa ‘dizer coisas de maneira diferente’” (DOUGLAS, 1995, p. 1200).

Apesar do uso até certo ponto comum no mundo grego, é no texto bíblico e através da cultura judaica que o gênero parábola vai se desenvolver nos moldes como

o conhecemos hoje. Encontramos parábolas tanto no Antigo Testamento quanto na literatura rabínica pós-exílio babilônico. A Septuaginta - versão grega do Antigo Testamento - traduziu o termo hebraico *mashal* por *parabolé*. Embora *mashal* possa ser usado de forma genérica para identificar a literatura sapiencial judaica, como provérbios, por exemplo, temos alguns exemplos claros de parábolas no Antigo Testamento. Uma das mais conhecidas é a narrativa da “cordeirinha” (2 Samuel 12:1-4), quando o profeta Natã exorta ninguém menos do que o rei Davi através do uso de uma parábola. Outros exemplos, são: a parábola de Balaão (Números 23:24); os dois irmãos e os vingadores (2 Samuel 14:6-13); a vinha e as uvas (Isaias 5:1-7); a parábola do profeta Jeremias (Jeremias 2:13-19); as duas águias e a videira (Ezequiel 17:3-10); o leão na gaiola (Ezequiel 19:2-9); a panela fervendo (Ezequiel 24:3-14).

No Antigo Testamento, a parábola, com frequência, estava vinculada ao ofício profético. Ao trazer suas mensagens e exortações ao povo ou mesmo a uma pessoa em particular, os profetas, usualmente, lançavam mão de parábolas. Sendo os profetas considerados “mensageiros de Deus”, o uso de parábolas foi se sedimentando na cultura judaica como uma forma de “ouvir a voz de Deus”. De acordo com Gonçalves (2010, p. 159), “[...] a parábola era um meio pelo qual Deus procurava transmitir um ensinamento, uma orientação, ou mesmo uma advertência para o seu povo”. Também na literatura rabínica encontramos muitas parábolas. Elas são muito próximas daquilo que encontramos nos evangelhos sinópticos, geralmente curtas e sempre com um cunho moral-religioso.

É pelo Novo Testamento, no entanto, que a parábola vai ganhar os seus contornos discursivos atuais, conforme argumenta Sant`anna (2010). Jesus Cristo transforma as parábolas no seu método principal de ensino, sendo praticamente impossível dissociar o ensino de Jesus de suas parábolas. Elas são utilizadas para tratar dos mais variados temas, como, perdão, o Reino de Deus, o amor, a perseverança, o fim dos tempos etc. Na realidade, essa era uma forma de Jesus, no contexto sociocultural, validar sua posição de mestre e de profeta, uma vez que essa era a linguagem utilizada pelos mesmos na cultura judaica. O código languageiro utilizado por Ele e a estrutura das narrativas retoma as características do gênero utilizadas pelos profetas do Antigo Testamento, no entanto, Ele promove uma “reatualização” das parábolas a fim de utilizá-las na sua pregação, conferindo, assim, contornos próprios ao gênero. “A parábola é, assim, um gênero discursivo que Jesus captou da tradição vétero-testamentária dos profetas e dos rabinos judeus e nele

reinvestiu para usá-la como recurso estratégico na sua pregação e ensino” (GONÇALVES, 2010, p. 158).

Na pregação de Jesus, as parábolas ganham um contorno especialmente didático, na medida em que Ele as utiliza como estratégia de ensino de princípios ético-moral-religiosos. A partir das experiências cotidianas vividas por seus ouvintes, Jesus constrói narrativas que têm um efeito de aproximar o seu ensino teológico das necessidades reais vivenciadas pelos seus ouvintes. Ele utiliza os mais variados ambientes para construir as narrativas, como ambientes domésticos, rurais, urbanos e sempre com personagens e atividades comuns à época, como o sacerdote e o pastor de ovelhas. Ele mostrava, assim, que o seu ensino teológico podia ser vivenciado na prática pelos seus ouvintes. “[...] o propósito da parábola é estimular séria reflexão. A parábola cumpre o papel de arma moral que desperta e anima a consciência” (DAVIDSON, 1994, p. 995).

As parábolas aparecem nos evangelhos em diversos contextos da vida pública de Jesus. Na maioria das vezes, elas estão conectadas a algum evento maior, seja a pregação de um sermão ou um debate teológico com algum doutor da Lei. O entendimento desses contextos torna-se fundamental para a construção de sentidos. Bailey (1995) identifica seis contextos diferentes em que as parábolas são utilizadas por Jesus, somente no evangelho de Lucas. São eles:

- Parábola em um diálogo teológico: um exemplo é a discussão teológica entre Jesus e um doutor da Lei, que resultou na parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:25-37);
- Parábola em um evento narrativo: o banquete na casa de Simão dá ensejo a um ensino através de parábolas (Lucas 7:36-50);
- Parábola em uma história de milagres: a cura de uma mulher que tinha um espírito de enfermidade é o contexto para a parábola do Boi e do Jumento (Lucas 13:15,16);
- Parábola em uma coleção topical: Em Lucas 11:1-13 temos uma coleção de parábolas que aparecem em torno do tema da oração;
- Parábola em um poema: também em Lucas 11:9-10 temos um poema a respeito da oração, que é associado a parábolas;
- Parábola sozinha: em Lucas 17, temos três parábolas que se apresentam em três tópicos de rápida sucessão.

4.3.2 A constituição do gênero

Tendo em vista o caráter didático das parábolas do Novo Testamento, visando sempre trazer o ensino de princípios ético-morais-religiosos, podemos elencar algumas características básicas que configuram a forma como o gênero de discurso parábola bíblica se constitui.

4.3.2.1 O tipo textual narrativo

A predominância do tipo textual narrativo está na própria essência do gênero parábola, tornando-se um dos elementos básicos da sua constituição. Geralmente são narrativas curtas, com poucas personagens (duas ou três na maioria dos casos) e sempre permeadas pelos elementos que compunham a cultura judaica e o mundo helênico do primeiro século. Diferentemente das fábulas e dos apólogos, que podem conter elementos inanimados ou da natureza em sua trama, as parábolas sempre terão personagens humanos no centro da sua narrativa. As parábolas possuem todos os elementos básicos da narração, como, fato, personagens, conflito e solução de conflitos. De acordo com Bailey (1995), essas narrativas são compostas de três partes estruturais: 1. A narrativa propriamente dita; 2. A resposta dos ouvintes; 3. A reflexão sobre temas teológicos que estão na base dessa resposta. Essa estrutura demonstra a intencionalidade de sempre transmitir um conceito ou novo ensino.

4.3.2.2 O amimetismo

Outra característica básica das parábolas é seu amimetismo em relação às personagens, ao tempo e ao espaço. As personagens são apresentadas sempre sem nomes próprios, sem uma individualidade marcada. Elas são identificadas, simplesmente, como fazendeiros, juízes, reis, pais, filhos, sacerdotes etc. Isso provoca o efeito nos ouvintes de uma identificação por grupo social, uma vez que muitos deles pertenciam a esses grupos. O espaço também é apresentado sem nenhuma especificidade. Não são mencionados nomes de cidades ou regiões geográficas. A exceção a essa regra é a parábola do *Bom Samaritano*, onde são mencionadas as cidades de Jerusalém e Jericó. No entanto, isso claramente é feito a fim de intensificar a dramaticidade da narrativa. Também em relação ao tempo não são mencionadas datas históricas, como também nenhum referencial de tempo

passado ou futuro. As relações de tempo são estabelecidas entre as próprias personagens, de forma que, entre elas, sempre existe a noção de anterioridade e posteridade. De acordo com Cerqueira e Torga (2013a, p. 7), “[...] tal característica temporal confere às parábolas certa força alegórica e estabelece uma tensão dialética entre situações comunicativas de relaxamento (através da narração) e de comprometimento (através do comentário) por parte do narrador e do público”.

4.3.2.3 A metáfora

Toda parábola aponta para um conceito que está fora do nível primário de significado. Dessa forma, uma parábola tem um significado “transferido” ou “metafórico”. Em outras palavras, uma transferência semântica de significado ocorre entre dois domínios diferentes de significado. Assim, podemos afirmar que uma parábola é uma narrativa construída para ser interpretada. Na realidade, podemos perceber que a intenção das parábolas bíblicas era justamente a de provocar uma interpretação. Aquele que narra espera que seus ouvintes construam um significado. Segundo Gonçalves (2010, p. 162), “[...] a função metadiscursiva da parábola como gênero em si é levar a audiência a um conceito ‘mais elevado’, através de relações metafóricas, para que se diga de outra maneira a mesma coisa”.

4.3.2.4 A tensão dramática

As parábolas possuem sempre uma tensão dramática forte entre as personagens, cujo objetivo é provocar uma clara reação (resposta) por parte dos ouvintes. Para Bailey (1995, p. 14), “[...] As parábolas de Jesus são uma forma concreta e dramática de linguagem teológica que força o ouvinte a reagir”. Segundo ele, em muitas ocasiões, Jesus se encontrava diante dos seus inimigos teológicos e, assim, um conflito intenso era a tônica da narrativa. Dessa forma, os elementos narrativos das parábolas, através da tensão dramática entre suas personagens, empurram o ouvinte para uma tomada de posição, seja para aderir a um novo conceito, seja para uma compreensão mais profunda de um aspecto moral-religioso.

4.4 PARATOPIA EM LUCAS E AS INSTÂNCIAS ENUNCIATIVAS NAS PARÁBOLAS

Conforme já mencionamos, a paratopia se constitui numa propriedade fundamental para os discursos constituintes. Ao mesmo tempo em que são construídos em comunidades locais bem definidas, suas falas se legitimam através do Absoluto, que está para além da sociedade. É justamente isso que garante autoridade constituinte ao discurso. Essa localização paradoxal é percebida de forma clara no discurso teológico. Os “escritores” bíblicos recebem a denominação comum de *hagiógrafos*, termo grego derivado de *hagios* – santo / *graphía* – escrita. São, portanto, os escritores santos ou escritores dos textos sagrados. São ao mesmo tempo seres humanos que pertencem a um contexto sócio-histórico definido, mas que produzem enunciados que transcendem toda e qualquer localidade. Eles falam em nome de Deus, dando voz a um “hiperenunciador”.

4.4.1 O conceito de hiper e metaenunciador

De acordo com Maingueneau (2008), o conceito de hiperenunciador está ligado a um sistema que ele denomina “sistema de particitação”, que funde “participar” e “citação” ao mesmo tempo. É diferente da citação tradicional, de um discurso citado, que geralmente envolve o recorte de um fragmento, a explicitação de sua fonte e a inserção em uma dada situação de comunicação. Maingueneau (2008) demonstra como esse “sistema de particitação” se desenvolve:

- O enunciado “citado” é um enunciado autônomo porque ele já o é originalmente ou porque foi previamente automatizado mediante sua extração do contexto;
- Essa “citação” deve ser reconhecida como tal pelo co-enunciador, sem que o enunciador indique sua fonte e nem mesmo deixe claro que ele efetua uma citação;
- O enunciador que cita mostra a sua adesão ao enunciado citado, que pertence àquilo que se poderia denominar de um “tesouro” de enunciados que circulam em determinada comunidade e se torna indissociável da própria comunidade;
- Esse “tesouro” e a comunidade correspondente recorrem a um hiperenunciador, cuja autoridade garante a validade dos enunciados, sua adequação aos valores e aos fundamentos de uma coletividade.

Para Maingueneau (2008), o hiperenunciador aparece como uma instância que, por um lado, garante a unidade e a validade da multiplicidade dos enunciados de um tesouro compartilhado por uma comunidade e, por outro, confirma os próprios membros da comunidade em sua identidade. O hiperenunciador é, então, a voz que se sobrepõe à voz do enunciador. É preciso que o enunciador apague-se, de alguma maneira, para mostrar que ele é apenas o “porta-voz” da fala de um Absoluto. Dessa forma, a problemática do “hiperenunciador” está sempre ligada à manifestação de um *ethos* discursivo que se constrói no processo de enunciação. “[...] As práticas de particitação são assim ligadas a *ethos* discursivos característicos que cavam um desnivelamento enunciativo” (MAINGUENEAU, 2008, p. 109).

Maingueneau (2008) distingue dois grandes tipos de hiperenunciador. O primeiro, quando o hiperenunciador é *individuado*, como no caso do discurso teológico, o próprio Deus. Isso leva a uma hermenêutica clara em relação ao discurso: *o que Deus quer nos dizer com isso?* Já o segundo tipo é quando se trata de um sujeito universal, *dóxico*, que pode se materializar em provérbios, adágios, contos populares etc. Neste caso, trata-se de uma instância mais responsável por uma memória do que por uma consciência. Resumindo, podemos concluir que o hiperenunciador se expressa através do enunciador, que se vê habitado por ele. Sua presença é perceptível através do próprio processo constitutivo da enunciação (*ethos* discursivo), através de uma memória discursiva compartilhada por uma determinada comunidade, como um “tesouro”, que funda a própria comunidade.

Essa categoria de hiperenunciador se inscreve, então, numa perspectiva ampla, que é o conjunto das instâncias de enunciação. Nesse quadro enunciativo, podemos falar em uma outra categoria, a de “metaenunciador”. De acordo com Possenti (2000), os analistas do discurso chamam de metaenunciação ao processo pelo qual um enunciador comenta aquilo mesmo que ele diz. Os casos clássicos de metaenunciação são marcados por expressões como “para falar francamente...” ou “literalmente, quero dizer...” ou ainda “isto é, ...”. No entanto, quando pensamos as várias formas pelas quais o discurso encena o seu próprio processo de comunicação, percebemos a complexidade que a metaenunciação pode assumir. Maingueneau (2008) cita, como exemplo, a imprensa escrita. Embora cada artigo escrito tenha um autor singular, existe uma instância enunciativa que vem a ser o próprio jornal e que transcende a multiplicidade dos artigos. É aquilo que caracteriza o “tom” de cada jornal, sua linha editorial. É comum dizer-se “saiu no Estadão” ou “deu na Folha”.

Dessa forma, percebemos que o jornal “fala” pela voz de cada jornalista ou articulista que nele escreve. Sendo assim, a instância enunciativa, que é o jornal, orchestra a sua própria enunciação através de múltiplas vozes. É mais do que comentar, mas é articular a própria enunciação a fim de atingir os objetivos propostos. A essa instância, Maingueneau (2008) denomina “metaenunciador”. “Poder-se-ia opor, por exemplo, esse “metaenunciador” – que seria o jornal em relação à cada artigo que ele contém” (MAINGUENEAU, 2008, p. 111).

Percebemos esse processo também no discurso constituinte teológico, em especial nos evangelhos. A fim de atingir os seus objetivos teológicos, cada evangelista orchestra a sua própria enunciação através de múltiplas vozes, seja a voz de Jesus, dos discípulos, dos líderes religiosos da época ou de minorias sociais. Sendo assim, o evangelista opera como um “metaenunciador”, articulando a própria enunciação através das vozes dos sujeitos que ele mesmo cria em seus enunciados. É comum pregadores citarem textos bíblicos afirmando: “conforme vemos em Lucas, Jesus diz...” ou ainda, “de acordo com Mateus, Jesus nos ensina...” Ou seja, claramente temos uma instância enunciativa, o evangelista, que se vale da voz de Jesus ou de outros sujeitos que aparecem em seus enunciados, a fim de atingir seus propósitos discursivos.

4.4.2 A noção de inspiração das Escrituras

A fim de compreendermos melhor a paratopia e a presença do hiperenunciador no texto bíblico, buscamos apreender da Teologia a noção de “inspiração das Escrituras”, conceito este fundamental para a hermenêutica e exegese bíblicas. A própria Bíblia reivindica para si a inspiração. A expressão “Assim diz o Senhor” é utilizada 359 vezes somente no Antigo Testamento. O rei Davi afirma: “*O Espírito do Senhor fala por meu intermédio e a sua palavra está na minha língua*” (II Samuel 23:2). O apóstolo Pedro, falando a respeito dos profetas, diz: “[...] *homens santos falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo*” (II Pedro 1:21). Mas é pelo apóstolo Paulo que temos a mais veemente defesa da inspiração das Escrituras: “*Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra*” (II Tm. 3:16).

O conceito de inspiração é complexo, visto que busca entrelaçar o divino e o humano em um só paradigma. A palavra utilizada no Novo Testamento para inspiração é *theopneustos*, que significa, literalmente, soprado por Deus. Posicionamentos dentro da Teologia divergem sobre a natureza e a forma da inspiração. No entanto, dentro da ortodoxia cristã, tanto católica quanto protestante, há um certo consenso em torno de dois pontos: a inspiração é verbal e plenária. Por verbal, entende-se que os escritores bíblicos foram inspirados não somente nas ideias gerais, mas nas próprias palavras utilizadas nos autógrafos originais. “[...] A inspiração da Bíblia, por sua própria natureza, é dessa maneira, verbal. Pois a Escritura soprada por Deus consiste de palavras selecionadas por Deus” (PACKER, 1995, p. 748). Por plenária, entende-se que toda a Bíblia é inspirada, formando um todo orgânico, de forma que, de Gêneses a Apocalipse, não importando o escritor humano envolvido, percebe-se uma só “mente” por trás de todo o texto.

[...] existe realmente uma mensagem central, e é a percepção disso que tem levado os crentes a tratarem da Bíblia como um só livro, e não apenas como uma coleção de livros – o que se vê no fato que o termo grego plural bíblia (livro) se transformou no termo latim singular bíblia (o livro) (BRUCE, 1995, p. 219).

Embora admita a inspiração verbal, a hermenêutica bíblica tradicional rejeita a ideia de que essa inspiração se deu numa espécie de “ditado”, anulando assim a capacidade psíquica dos escritores humanos. Na realidade, a personalidade, o estilo pessoal e o vocabulário de cada um deles ficam muito evidentes no texto sagrado. Segundo Packer (1995, p. 749), “[...] psicologicamente, do ponto de vista da forma, é claro que os escritores humanos contribuíram muito para a feitura da Escritura – a pesquisa histórica, a meditação teológica, o estilo linguístico etc”. Erickson (1997) resolve este paradoxo da inspiração verbal x estilo pessoal de cada *hagiógrafo*, afirmando que, mantendo-se o estado de consciência psíquica de cada escritor e suas características humanas, o Espírito Santo teria influenciado a escolha das palavras a partir do próprio vocabulário e estilo de cada um.

Deus estava trabalhando na vida deles por algum tempo. Preparando-os mediante uma ampla variedade de experiências familiares, sociais, educacionais e religiosas, para a tarefa que desempenhariam [...] por meio das experiências, digamos, do pescador Pedro, Deus estava criando o tipo de personalidade e de cosmovisão que mais tarde seriam empregados na escrita da Escritura. O vocabulário de Lucas resultou de sua formação e de

toda a sua vasta gama de experiências; em tudo isso, Deus estava trabalhando, preparando-os para sua tarefa (ERICKSON, 1997, p. 76).

O conceito de inspiração, na Teologia, está entrelaçado com outro importante paradigma: o da auto-revelação de Deus aos homens. Por este princípio, Deus tomou a iniciativa de se revelar aos homens, primeiramente com uma “Revelação Geral”, através de toda a criação do universo, incluindo-se aí a própria constituição do ser humano; mas, também, através de uma “Revelação Especial”, que comporta a composição do *canon* sagrado das Escrituras e tem o seu ápice na encarnação de Cristo: “[...] *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*” (João 1:14). Jesus se torna a Palavra encarnada, o *Logos* vivo, aquele que carrega a natureza divina e a natureza humana na sua plenitude (100% Deus e 100% homem), constituição paratópica por excelência. Assim, a Bíblia (revelação escrita) e Jesus Cristo (a palavra encarnada), configuram a revelação especial de Deus ao homem. Através desta revelação, Deus mostra ao homem, com toda a clareza, quem Ele é, como Ele age, os Seus propósitos para com a criação, Seu amor para com o ser humano e Seu plano de salvação.

Por inspiração das Escrituras entendemos a influência sobrenatural do Espírito Santo sobre os autores das Escrituras, que converteu seus escritos em um registro preciso da revelação ou que faz com que seus escritos sejam a Palavra de Deus (ERICKSON, 1997, p. 67).

É claro que este é um tema amplo, tanto o conceito de revelação quanto o de inspiração instigam incessantes debates e reinterpretações dentro da Teologia, no entanto, como é próprio do discurso teológico, tudo se resolve por meio da fé, sua propriedade fundamental, encerrando o conceito de inspiração dentro dos “mistérios” da fé.

Sempre haverá evidentemente, um elemento de mistério sobre a maneira precisa pela qual a Bíblia foi produzida. Isto não deve surpreender-nos, pois o mistério acompanha inevitavelmente todos os relacionamentos de Deus com suas criaturas. A encarnação é igualmente um “mistério” para nós, pois jamais poderemos estabelecer definitivamente como as naturezas divina e humana são unidas na pessoa de Jesus Cristo (MILNE, 1996, p. 40).

4.4.3 O hiper e metaenunciador nas parábolas em Lucas

Pensando o texto de Lucas, em especial os do gênero de discurso parábola, temos então essa problemática constitutiva: primeiro, Lucas é um escritor humano escrevendo um texto divino, no caso, um evangelho; segundo, em si tratando especificamente das parábolas, elas foram narradas originalmente por Jesus, mas é Lucas quem faz seu registro escrito e, isso, cerca de 30 anos mais tarde. Para compreender a equação que se desenvolve na enunciação precisamos entender, então, a posição dos atores dentro do discurso constituinte teológico:

- Jesus é o Cristo, o Verbo encarnado. Posição paratópica *in essentia*: 100% homem e 100% Deus. O divino e o humano se encontrando em uma só pessoa;

- Lucas é o *hagiógrafo*, aquele que escreve sob a inspiração do Espírito Santo. Também ocupa posição paratópica, a de pertencer ao mundo dos mortais (ele é apenas homem), mas, ao mesmo tempo, ser a voz através da qual se expressa a divindade.

Percebemos, então, uma dupla paratopia, a do Cristo que narra as parábolas originalmente e a de Lucas, o *hagiógrafo* que faz o registro literário anos mais tarde. Isso nos faz perceber o que denominamos “dupla honra” no texto das parábolas: se todo o texto do evangelho de Lucas já é considerado sagrado porque foi escrito sob a influência do Espírito Santo (doutrina da inspiração), o que dizer das parábolas que, além disso, foram proferidas pela boca do próprio Cristo. Essa “dupla honra” é percebida em algumas edições modernas da Bíblia que contém um elemento multimodal importante: as palavras ditas por Cristo aparecem grafadas em vermelho, destacando-se assim de todo o restante do texto dos evangelhos. Ou seja, ainda que a doutrina oficial da Igreja não destaque textos bíblicos “mais sagrados” do que outros “menos sagrados”, percebemos que, aos olhos da comunidade discursiva cristã, aquilo que foi dito pela própria boca do Cristo e registrado pelos evangelistas adquire um caráter autoritativo ainda maior do que todo o restante das Escrituras.

Nesse ponto, entra a figura do “metaenunciador”. Ao orquestrar a sua própria enunciação utilizando a voz de Jesus, a instância enunciativa, Lucas, busca justamente dar maior autoridade aos seus enunciados. As parábolas na boca de Lucas não teriam a mesma eficácia quanto na boca de Jesus. Sendo assim, apreendendo as parábolas como discurso constituinte teológico, entendendo a dimensão da doutrina da inspiração das Escrituras no campo da Teologia e,

percebendo, por isso mesmo, a posição paratópica que Lucas ocupa, chegamos à conclusão que, ao fazer o registro das parábolas narradas por Jesus, sendo este o próprio Cristo, o Verbo encarnado, Lucas, na realidade, opera como um “metaenunciador”, orquestrando a sua própria enunciação através da voz de Jesus. Ao fazer isso, ele legitima os seus enunciados perante a comunidade discursiva que mobiliza o discurso teológico e faz emergir um corpo que dá voz ao “hiperenunciador” que funda o discurso constituinte teológico, o próprio Deus. As parábolas em Lucas são, portanto, mais do que simples histórias contadas por um mestre a seus discípulos, elas são a expressão do Deus cristão falando diretamente com a humanidade. Nisto reside a sua força e o seu poder de perpetuar-se através das gerações.

5 ANÁLISE DO DISCURSO CONSTITUINTE TEOLÓGICO EM SEU GÊNERO DE DISCURSO PARÁBOLA

Nos capítulos anteriores, apresentamos questões teórico-metodológicas, que subsidiam as análises que fazemos, a partir desse momento. Isso quer dizer que, nesse capítulo, procedemos à análise do *corpus* constituído para essa pesquisa, cujos fundamentos principais se ancoram na AD, na perspectiva enunciativo-discursiva proposta por Maingueneau (1997, 2000, 2001, 2005, 2006, 2007a, 2007b, 2007c, 2008, 2009, 2010, 2014, 2015, 2016).

5.1 A CONSTITUIÇÃO DO *CORPUS*

O *corpus* desta pesquisa é constituído por parábolas retiradas do evangelho de Lucas, apreendidas aqui como discurso constituinte teológico. Tendo em vista ser muito amplo o universo do gênero de discurso parábola, em Lucas, selecionamos os textos que mais atendem aos nossos objetivos, ou seja, aqueles cujo eixo-temático enfocam as minorias sociais à época da escrita do Novo Testamento como, por exemplo, o grupo dos samaritanos, publicanos, mulheres, prostitutas, pobres; e aqueles relevantes do ponto de vista teológico, que nos possibilitam depreender um *ethos* discursivo e um código linguageiro, que definem a identidade e a autoridade do discurso teológico.

Assim, delimitamos nosso estudo a um espaço discursivo composto por seis discursos. São eles: - Discurso 1: Os Dois Devedores (Lucas 8:36-50); - Discurso 2: O Bom Samaritano (Lucas 10:25-37); - Discurso 3: A Ovelha Perdida (Lucas 15:1-7); - Discurso 4: O Filho Pródigo (Lucas 15: 11-32); - Discurso 5: O Rico e Lázaro (Lucas 16: 19-31); - Discurso 6: O Fariseu e o Publicano (Lucas 18:9-14).

5.2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

No que se refere aos procedimentos metodológicos, nossa pesquisa é de natureza *qualitativa* e de cunho *analítico-descritivo*. Adotamos um percurso de análise, baseado naquilo que preconiza a AD e que organizamos da seguinte forma: em primeiro lugar, recuperamos as condições sócio-históricas e culturais de produção de cada discurso, focalizando a forma como as minorias sociais se manifestam no

funcionamento do discurso; em segundo lugar, operacionalizamos as categorias de interdiscurso, discurso constituinte, cenografia e *ethos* discursivo, fundamentais para este estudo, entendendo que, para cada discurso analisado, uma ou outra categoria poderá ser mais ressaltada em virtude da organização de cada discurso.

Elegemos a categoria de análise, interdiscurso, porque entendemos que todo discurso se constitui a partir da interdiscursividade, pois há um outro já dito que se constitui o Outro do discurso. Como o gênero de discurso parábola se associa ao discurso teológico, autoconstituente, ele se faz circular e permite que o enunciador do Novo Testamento busque, na memória, as formações discursivas do Antigo Testamento. A compreensão do interdiscurso torna-se indispensável para a apreensão dos efeitos de sentido propostos nos discursos teológicos do gênero parábola, que selecionamos como *corpus*.

Além disso, utilizamos a categoria discurso constituinte, na medida em que nos permite investigar o gênero de discurso parábola por meio de sua constituição como teológico, discurso primeiro, fundador e formador de outros discursos, capaz de dar sentido aos atos do conjunto da sociedade. Na impossibilidade de afastamento social, o discurso teológico também se caracteriza pela paratopia, condição que se vale da língua e do gênero de discurso. Uma paratopia criadora recobre o enunciado, estabilizando-o e materializando o espaço teológico.

Damos especial atenção à cenografia, ao código linguageiro e aos temas teológicos, que se manifestam em cada discurso, uma vez que eles se tornam fundamentais para a sua compreensão, circulação e sua inserção social. A cenografia nos permite pensar a “situação de comunicação” ou “situação de enunciação” não como um quadro fixo, mas como um processo, uma vez que o discurso teológico, pela sua autoconstituição, funda o seu próprio quadro do “dizer”, encenando seu próprio processo de comunicação. Resta-nos apontar o *ethos* discursivo, que legitima o discurso constituinte teológico não apenas pelas ideias propostas mas, sobretudo, pela manifestação de sua corporalidade, que emerge do próprio processo enunciativo. O sujeito no discurso constituinte teológico orienta sua própria enunciação e define uma identidade e uma autoridade, que legitimam tanto o enunciador quanto o discurso.

Para fins de organização da nossa análise e devido à complexidade enunciativa do discurso teológico em seu gênero parábola, entendemos que Lucas, o hagiógrafo, como autor do texto, é aquele cujas escolhas linguísticas revelam seus

conhecimentos, suas experiências pessoais e seus objetivos teológicos. Não obstante, atemo-nos ao sujeito enunciativo, aquela instância ligada à cena de fala instituída pelo próprio discurso. Assim, percebemos que Lucas opera, no discurso, como um metaenunciador, aquele que organiza o discurso e dá voz aos atores, que interagem em cada cenografia. Esta metaenunciação se torna parte constitutiva do discurso teológico em seu gênero parábola, fazendo com que a voz de cada ator seja construída no processo de leitura, seja a voz de Jesus, dos líderes religiosos da época ou das minorias sociais que interagem no discurso.

5.3 DISCURSO I: “OS DOIS DEVEDORES”

O evangelho de Lucas é o terceiro dos quatro evangelhos do Novo Testamento e registra, em 24 capítulos, a vida e obra de Jesus, desde o nascimento, em Belém, até à morte e ressurreição em Jerusalém. O discurso **Os Dois Devedores** situa-se no capítulo 7 e faz parte da seção em que Lucas narra os fatos do ministério público de Jesus acontecidos na Galiléia. Esta seção inicia-se em Lucas 4:14 e se estende até Lucas 9:50, registrando fatos como a escolha dos doze apóstolos, o sermão das bem-aventuranças, diversas curas e milagres. No caso específico deste discurso, temos Jesus sendo convidado para jantar na casa de um líder religioso da época, pertencente ao grupo dos fariseus, conforme consta em Lucas 7:36-50:

36 Convidou-o um dos fariseus para que fosse jantar com ele. Jesus, entrando na casa do fariseu, tomou lugar à mesa.
 37 E eis que uma mulher da cidade, pecadora, sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, levou um vaso de alabastro com unguento;
 38 e, estando por detrás, aos seus pés, chorando, regava-os com suas lágrimas e os enxugava com os próprios cabelos; e beijava-lhe os pés e os ungiu com o unguento.
 39 Ao ver isto, o fariseu que o convidara disse consigo mesmo: Se este fora profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que lhe tocou, porque é pecadora.
 40 Dirigiu-se Jesus ao fariseu e lhe disse: Simão, uma coisa tenho a dizer-te. Ele respondeu: Dize-a, Mestre.
 41 Certo credor tinha dois devedores: um lhe devia quinhentos denários, e o outro, cinquenta.
 42 Não tendo nenhum dos dois com que pagar, perdoou-lhes a ambos. Qual deles, portanto, o amará mais?
 43 Respondeu-lhe Simão: Suponho que aquele a quem mais perdoou. Replicou-lhe: Julgaste bem.
 44 E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: Vês esta mulher? Entrei em tua casa, e não me deste água para os pés; esta, porém, regou os meus pés com lágrimas e os enxugou com os seus cabelos.

45 Não me deste ósculo; ela, entretanto, desde que entrei não cessa de me beijar os pés.
 46 Não me ungiste a cabeça com óleo, mas esta, com bálsamo, ungiu os meus pés.
 47 Por isso, te digo: perdoados lhe são os seus muitos pecados, porque ela muito amou; mas aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama.
 48 Então, disse à mulher: Perdoados são os teus pecados.
 49 Os que estavam com ele à mesa começaram a dizer entre si: Quem é este que até perdoa pecados?
 50 Mas Jesus disse à mulher: A tua fé te salvou; vai-te em paz.

Percebemos que, de início, o enunciador organiza o discurso em uma cenografia de um jantar especial oferecido a um convidado ilustre. Nesta cenografia, interagem três atores: Jesus, como convidado de honra, o fariseu Simão, como anfitrião, e uma mulher, que invade a cenografia tradicional do jantar, lavando e ungindo os pés de Jesus enquanto ele está reclinado à mesa. Para compreender a cenografia construída pelo enunciador, é fundamental recorrermos às condições sócio-históricas e culturais de produção desse discurso. Na época do Novo Testamento, jantares eram oferecidos, colocando-se no centro da sala uma mesa de madeira muito baixa, quase rente ao chão, onde eram colocados os pratos oferecidos aos participantes. Pequenos divãs eram postos ao redor da mesa. Os convidados serviam-se reclinando sobre os divãs, com os pés para trás, afastados da mesa. Os empregados da casa ficavam por trás dos convidados e as portas da casa ficavam abertas, oferecendo a oportunidade de qualquer pessoa “assistir” ao jantar, atrás dos empregados.

O enunciador utiliza um código languageiro afeito às comunidades discursivas, que mobilizam o discurso teológico, ao identificar a mulher pelo item lexical “pecadora”, conforme vemos no recorte (37): *“E eis que uma mulher da cidade, pecadora, sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, levou um vaso de alabastro com unguento”*. Retomando as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, percebemos que a denominação “pecadores” era atribuída a todos aqueles considerados de má reputação na sociedade, como prostitutas, ladrões, publicanos, entre outros, constituindo uma minoria de cunho ético-moral, ligada às ações praticadas por eles e que eram consideradas imorais ou amorais pelo restante da sociedade. A escolha deste item lexical por parte do enunciador confere certa dramaticidade à cenografia; afinal, um jantar de homens honrados, oferecido por alguém de uma posição social elevada, estava sendo invadido por alguém

considerado indigno de ocupar aquele espaço social. Ao mesmo tempo, evidencia certo posicionamento do enunciador em relação à mulher, identificando-a como alguém que tinha um estilo de vida incompatível com o ideal proposto naquela cenografia.

Na sequência, o enunciador apresenta as formas distintas com as quais tanto o fariseu como a mulher, interagem com Jesus, conforme observamos nos recortes:

38 e, estando por detrás, aos seus pés, chorando, regava-os com suas lágrimas e os enxugava com os próprios cabelos; e beijava-lhe os pés e os ungia com o unguento.

39 Ao ver isto, o fariseu que o convidara disse consigo mesmo: Se este fora profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que lhe tocou, porque é pecadora.

As ações praticadas pela mulher são descritas pelo enunciador em duas sequências de enunciados: A - chorava aos pés de Jesus, regava-lhe os pés com suas lágrimas, enxugava os pés com os próprios cabelos; B – beijava os pés de Jesus e ungia os seus pés com unguento. O enunciador investe em um código languageiro e um modo de enunciação que, dentro do campo teológico, relacionam a ação da mulher a uma forma de devoção à pessoa de Jesus. Itens lexicais como “beijava” e “ungia”, caracterizam tal atitude. Conforme Maingueneau (2005), as várias comunidades discursivas desenvolvem uma forma de linguagem que lhe é própria e é por esse modo de enunciação específico que se desenvolve uma rede de relações sociais. A mulher, então, é apresentada pelo enunciador como alguém que, sendo pecadora, reconhece Jesus como um representante divino e presta a sua reverência a Ele. A voz da mulher é assim construída não por meio de expressões verbais, mas pelas ações praticadas por ela.

Já o fariseu é apresentado como alguém que duvida do caráter profético de Jesus, ou seja, põe em xeque sua identidade como um representante divino na Terra. Temos aqui o interdiscurso do Antigo Testamento, um conceito de “profeta” que mobiliza uma memória discursiva no campo teológico: os profetas do Antigo Testamento eram considerados mensageiros de Deus, sendo capazes não só de fazer predições sobre o futuro, como também de conhecer os pensamentos e o caráter das

peessoas com as quais se relacionavam (II Reis 6:12)⁸. O enunciador constrói, assim, um antagonismo entre as formas pelas quais a mulher e o fariseu interagem com Jesus na cenografia. A mulher interage como alguém, que reconhece Jesus como profeta e presta-lhe reverência; já o fariseu interage como alguém, que duvida de Jesus e não o reconhece como profeta, um enviado de Deus.

A partir do recorte 40, o enunciador se vale da voz de Jesus e instaura uma nova cenografia, a qual denominamos pedagógico-profética. Ao utilizar a voz de Jesus, o enunciador busca validar os seus enunciados, conferindo-lhes uma autoridade peculiar. As palavras na voz de Jesus são mais aptas para garantir a adesão dos atores na cenografia, uma vez que o enunciador diz exatamente aquilo que gostaria de dizer ao fariseu, que representa ali toda a elite religiosa judaica do seu tempo.

O enunciador constrói a cenografia em forma de uma sequência narrativa, onde são apresentados três interlocutores: um credor e dois devedores. A relação entre eles estabelece uma conexão entre os conceitos de perdão e amor, relacionando o ato de perdoar ao amor que é retribuído por aquele que se vê perdoado, conforme vemos nos recortes (41) e (42):

41 Certo credor tinha dois devedores: um lhe devia quinhentos denários, e o outro, cinquenta.

42 Não tendo nenhum dos dois com que pagar, perdoou-lhes a ambos. Qual deles, portanto, o amará mais?

O enunciador, através da voz de Jesus, se utiliza de um recurso pedagógico, a fim de mostrar o valor do perdão ao fariseu. Ele parte de uma medida de valor objetiva, o denário, uma moeda romana cunhada em prata e que correspondia à diária de um trabalhador na lavoura, para conduzir o fariseu a estabelecer uma relação de valor em questões subjetivas e sociais, como o perdão e o amor. A sequência de enunciados pode ser assim resumida: A - ambos os devedores deviam uma alta soma em dinheiro; B - um devia dez vezes mais do que o outro; C - ambos não tinham como pagar; D - ambos foram perdoados de suas dívidas. A pergunta final: *“Qual deles, portanto, o*

⁸ *Ninguém, ó rei, meu senhor; mas o profeta Eliseu, que está em Israel, faz saber ao rei de Israel as palavras que falas na tua câmara de dormir* (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p. 534).

amará mais?” Leva o fariseu a estabelecer a relação entre perdão e amor, conforme vemos no recorte 43: *“Respondeu-lhe Simão: Suponho que aquele a quem mais perdoou. Replicou-lhe: Julgaste bem”*.

A cenografia pedagógico-profética continua. O enunciador, na voz de Jesus, se utiliza da metáfora dos dois devedores para trazer uma exortação diretamente relacionada aos líderes religiosos da época, representados ali pelo fariseu. O desenvolvimento da cenografia mostra que os dois atores que interagem com Jesus estão representados na metáfora. A mulher, considerada socialmente pecadora, e o fariseu, considerado socialmente justo, mas que, aos olhos do enunciador, também se mostra pecador. Ambos possuem uma dívida impagável. A fim de estabelecer esta relação, o enunciador recupera as ações praticadas pela mulher, mostrando que ela, considerada pecadora, havia agido corretamente, enquanto o fariseu, considerado justo, havia pecado em suas ações.

Para compreender a relação estabelecida entre o comportamento do fariseu e da mulher é preciso, mais uma vez, recuperarmos as condições sócio-históricas de produção do discurso. O ritual da boa hospitalidade no Oriente Médio, à época do Novo Testamento, estipulava duas regras fundamentais de cortesia, quando se convidava alguém para um jantar: Em primeiro lugar, os servos da casa deveriam lavar os pés do visitante, logo na chegada; Em segundo lugar, o anfitrião receberia o convidado com um abraço afetuoso e um beijo de saudação. No caso de o convidado ser uma autoridade religiosa ou civil, como um rabi ou um centurião, existia ainda uma terceira cortesia comum: derramar sobre sua cabeça algum tipo de perfume. Essas regras só eram dispensadas, quando o anfitrião recebia alguém de uma condição social muito inferior. O enunciador estabelece um paralelismo entre as ações da mulher e do fariseu, mostrando, assim, que o fariseu violara todas as regras fundamentais da boa hospitalidade. O paralelismo entre a atitude dos dois é feito de forma explícita, como vemos nos recortes 44,45 e 46.

44 não me deste água para os pés; esta, porém, regou os meus pés com lágrimas e os enxugou com os seus cabelos.

45 Não me deste ósculo; ela, entretanto, desde que entrei não cessa de me beijar os pés.

46 Não me ungiste a cabeça com óleo, mas esta, com bálsamo, ungiu os meus pés.

Essa exortação pública soava constrangedora para o fariseu, principalmente porque uma mulher estava sendo colocada numa posição mais elevada do que a dele.

Na sequência, o enunciador, na voz de Jesus, recupera a narrativa dos dois devedores, quando torna clara a aplicação da metáfora tanto ao fariseu quanto à mulher. Ele utiliza o próprio dito do fariseu, que havia concluído que aquele que tinha a dívida maior e, portanto, recebera um maior perdão, deveria manifestar maior amor para com o credor, que lhe oferecera perdão, e faz a aplicação direta em relação à mulher: aquele que muito ama, muito é perdoado: (47) *“Por isso, te digo: perdoados lhe são os seus muitos pecados, porque ela muito amou”*; E também faz a aplicação ao fariseu, mostrando que aquele que pouco é perdoado, pouco ama: *“[...] mas aquela a quem pouco se perdoa, pouco ama”*.

Aqui, o enunciador constrói um *ethos* que deifica o sujeito Jesus, colocando-o numa posição de alguém que está acima até mesmo dos próprios profetas; afinal, o atributo de perdoar pecados só pode ser assumido pelo próprio Deus. Neste ponto, o enunciador informa a perplexidade que o enunciado dito por Jesus causara naquele ambiente social: (49) *“Quem é este que até perdoa pecados?”* Esta é uma pergunta de caráter retórico-argumentativo, na medida em que a resposta está implícita: só Deus pode perdoar pecados; se Jesus se coloca na posição de alguém que perdoa pecados, logo, ele é Deus. O *ethos* que deifica o sujeito Jesus é ratificado no enunciado final, quando ele assume não só o poder de perdoar pecados, como de salvar a alma daquela mulher, conforme recorte (50) *“Mas Jesus disse à mulher: A tua fé te salvou; vai-te em paz”*.

Entendemos, portanto, que o discurso “Os Dois Devedores”, além de cumprir propósitos teológicos do Novo Testamento, revelando Jesus como o filho de Deus, capaz de perdoar pecados e salvar almas, também manifesta o caráter universal desta salvação, que inclui minorias sociais da época, inclusive aqueles considerados “pecadores”, na medida em que uma mulher, rejeitada socialmente, é colocada como virtuosa na cenografia construída pelo enunciador. Da mesma forma, o fariseu, homem de alto prestígio social na época, é apresentado como também pecador e, por isso mesmo, tão necessitado do perdão divino como aqueles que não gozavam do mesmo prestígio social.

5.4 DISCURSO II: “O BOM SAMARITANO”

O discurso “O Bom Samaritano” situa-se no capítulo 10 de Lucas e marca o início da última viagem de Jesus a Jerusalém, onde foi crucificado. O relato dessa viagem ocupa quase 1/3 de todo o evangelho, iniciando-se ao final do capítulo 9 e prosseguindo até ao capítulo 19. Nosso recorte situa-se em Lucas 10:25-37.

25 E eis que certo homem, intérprete da Lei, se levantou com o intuito de pôr Jesus à prova e disse-lhe: Mestre, que farei para herdar a vida eterna?
 26 Então, Jesus lhe perguntou: Que está escrito na Lei? Como interpretas?
 27 A isto ele respondeu: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.
 28 Então, Jesus lhe disse: Respondeste corretamente; faze isto e viverás.
 29 Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?
 30 Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores, os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto.
 31 Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo.
 32 Semelhantemente, um levita descia por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo.
 33 Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele.
 34 E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele.
 35 No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar.
 36 Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?
 37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.

O enunciador organiza o discurso em duas cenografias, com dois sujeitos que interagem em ambas e dois eixos-temáticos distintos em cada uma delas. A primeira encenação é a de um debate teológico, em que o sujeito Jesus é interrogado pelo sujeito intérprete da Lei, que tenta colocá-lo “à prova”. Essa cenografia é introduzida por meio de um questionamento inicial do intérprete da Lei: *que farei para herdar a vida eterna?* cujo código linguageiro e o tom do questionamento buscam colocar o sujeito Jesus em situação desafiante, com o intuito de desmascará-lo e de buscar nele uma contradição entre sua vida e sua pregação.

A segunda cenografia é construída com base em uma prática pedagógica validada, “[...] já instalada na memória coletiva, seja a título de modelos que se

rejeitam ou de modelos que se valorizam” (MAINGUENEAU, 2002, p. 92). O intérprete da Lei lança uma nova pergunta, propondo um novo tema *Quem é o meu próximo?* Esse questionamento faz com que o enunciador, valendo-se da voz de Jesus, reinvesta nos mecanismos discursivos do gênero parábola, para ensinar o amor ao próximo, tema fundamental no Novo Testamento.

Do ponto de vista da dimensão temática, podemos resumir as duas cenografias da seguinte forma:

- Cenografia 1: Dimensão temática - a vida eterna, conforme observamos nos recortes abaixo.

25 “Mestre, que farei para herdar a vida eterna?” - pergunta o sujeito intérprete da Lei.

26 “Que está escrito na Lei? Como interpretas?” - resposta do sujeito Jesus, com outras duas perguntas.

27 “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo” - resposta do sujeito intérprete da Lei.

28 “Respondeste corretamente; faze isto e viverás” - conclusão do sujeito Jesus.

- Cenografia 2: Dimensão temática - o amor ao próximo, conforme observamos nos recortes abaixo.

29 “Quem é o meu próximo?” - pergunta o sujeito intérprete da Lei.

30-36 O enunciador, valendo-se da voz de Jesus, reinveste em enunciados, que carregam papéis enunciativos previstos na prática pedagógica, que ele instala na cenografia.

36 “Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?” - Pergunta o sujeito Jesus.

37 “O que usou de misericórdia para com ele” - resposta do sujeito intérprete da Lei.

37 “Vai e procede tu de igual modo” - conclui o sujeito Jesus.

Na construção da primeira cenografia, a de debate, o sujeito intérprete da Lei mobiliza um procedimento de interpelação sobre o sujeito Jesus, cujo propósito é testá-lo. Ele profere sua pergunta em um tom enunciativo, cuja escolha do código linguageiro recai sobre o item lexical *Mestre*, causando um efeito de sentido que atualiza a relação de autoridade entre ambos. O que, de fato, o sujeito intérprete da Lei pretende, é verificar a coerência teológica do sujeito Jesus e os dispositivos enunciativos legais, que legitimam a autoridade de *mestre*, que ele reconhece e atribui a Jesus, nessa cenografia.

Essa intencionalidade do sujeito intérprete da Lei é denunciada pelo enunciador, conforme observamos no recorte (25) “*com o intuito de pôr Jesus à prova*”. Aqui, percebemos, claramente, o processo de metaenunciação se desenvolvendo, na

medida em que o enunciador, não só dá voz aos sujeitos que interagem na cenografia, como também posiciona o leitor modelo sobre as reais intenções desses sujeitos. Dessa forma, o intérprete da Lei é apreendido na cenografia em situação de dissimulação, fingindo ser alguém interessado nos ensinamentos do “mestre” Jesus, quando, na realidade, era um adversário teológico. Examinando as condições sócio-históricas desse discurso, percebemos que essa atitude era moralmente reprovável, principalmente para alguém com a função de ensinar a Lei ao povo, um líder religioso. O enunciado “*pôr Jesus à prova*”, argumenta contra a imagem de homens ilibados e de boa reputação, que a sociedade atribuía às autoridades religiosas e aos intérpretes da Lei.

A cenografia de debate investe agora na resposta do sujeito Jesus, apresentada através de dois enunciados em forma de questionamento: “*Que está escrito na Lei? Como interpretas?*”, forçando o sujeito intérprete da Lei a dar a resposta à sua própria pergunta. Nesse ponto, percebemos com clareza o interdiscurso do Antigo Testamento. O item lexical “Lei” articula a relação entre os sujeitos que interagem na cenografia e a *Torá*, ou seja, os preceitos estabelecidos na Lei de Moisés, e, não, a alguma lei romana da época, por exemplo. Esse conhecimento retirado da memória discursiva é compartilhado pelos sujeitos e relacionam os campos teológico e religioso.

Na verdade, o Novo Testamento se constitui em consonância com o Antigo Testamento, fazendo um paralelismo fundamental em que depreendemos que onde havia Lei, agora haverá graça; onde havia Antiga Aliança, agora haverá a Nova Aliança. A interdiscursividade do Antigo Testamento se marca pela resposta do intérprete da Lei, na medida em que a sua resposta leva-o a recitar a *shemá* judaica, o discurso áureo do judaísmo, em Deuteronômio 6:5, completando com Levítico 19:18, (27) “*Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo*”. Isso cria o efeito de sentido, que confere ao Novo Testamento o papel da Nova Aliança pregada pelos apóstolos, mas que não invalida o Antigo Testamento, ao contrário, o legitima. A resposta do sujeito Jesus, (28) “*Respondeste corretamente; faze isto e viverás*” assevera e legitima a Lei guardada na memória teológica e na memória social.

A partir do recorte (29), então, “*Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?*” inicia-se a segunda cenografia, que articula o eixo

temático de amor ao próximo. Como um dispositivo, a cenografia pedagógica, criada pelo enunciador, estrutura, compartilha e valida sua enunciação. Utilizando-se da voz de Jesus, ele cria um mecanismo retórico-didático e propõe uma metodologia de ensino com base no tema encenado.

Para a explanação da lição, o enunciador cria uma sequência de eventos narrativos, que constrói na cenografia, aludindo à estrada que ligava Jerusalém à cidade de Jericó. Estes eventos se mobilizam na cenografia e possibilitam efeitos de sentido que a validam. Examinando as condições sócio-históricas de produção do discurso, descobrimos que descer de Jerusalém para Jericó significava percorrer uma estrada de cerca de 27km, circundando as montanhas do deserto da Judéia, região praticamente desabitada e famosa pelos constantes ataques de salteadores aos viajantes. A indicação da estrada é, portanto, um claro recurso retórico utilizado pelo enunciador, a fim de intensificar a dramaticidade da narrativa. Isso causa um efeito, uma vez que realça o ato heroico do samaritano, que interrompe sua viagem para prestar ajuda ao ferido, como também realça o “erro moral” daqueles que negaram a ajuda, no caso, um sacerdote e um levita.

De fato, participam da cenografia pedagógica três interlocutores: o sacerdote, o levita e o samaritano, representantes de grupos sociais da época e da relação que esses grupos mantinham com a sociedade. Aqui, mais uma vez, é preciso retomar as condições sócio-históricas de produção do discurso. O sacerdote e o levita representam a mais alta classe religiosa, aqueles que exerciam as funções sagradas no Templo, em Jerusalém. De acordo com a Lei de Moisés, eram proibidos de tocar em mortos, tanto animais como seres humanos, sob pena de serem afastados de suas funções e terem que cumprir um ritual de purificação que duraria sete dias (Números 19:11)⁹. Eles estavam presos a um sistema ético/religioso de “faça” ou “não faça”. Já o samaritano representa todos os “excluídos” do sistema oficial de culto judaico, cujo Templo era a principal instituição. Os samaritanos eram um povo miscigenado e com uma religião que misturava judaísmo e paganismo. Eram, por isso, totalmente rejeitados pelos judeus por terem “contaminado” a fé judaica, considerados “impuros”. Constituíam uma minoria étnica-religiosa.

O recurso pedagógico utilizado pelo enunciador consiste na construção de uma progressão cênica entre os interlocutores no sentido inverso ao da autoridade

⁹ *Aquele que tocar em algum morto, cadáver de algum homem, imundo será por sete dias* (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p. 220).

religiosa. Aquele de mais alta posição religiosa, o sacerdote, de quem mais se esperaria que cumprisse o mandamento de amar ao próximo, é justamente o primeiro a negar ajuda ao ferido. Em seguida, vem aquele de posição inferior ao sacerdote, mas ainda, um religioso do Templo, o levita, também alguém de quem se esperaria o cumprimento do mandamento. Ele, igualmente, se nega a prestar ajuda. Por último, aquele que não tinha nenhum ofício religioso e que, na verdade, nem judeu era mas, ao contrário, pertencia a uma etnia desprezada pelos judeus. É justamente este, aquele de quem menos se esperava, quem, efetivamente, pratica o mandamento. Essa progressão “invertida” contribui, decisivamente, para o efeito pedagógico do discurso, na medida em que o enunciador opera um conflito de ordem ético-moral-religioso que leva o intérprete da Lei, ele próprio um religioso da época, a ter que optar entre dois mandamentos, aquele que dizia que sacerdotes e levitas não deveriam tocar em mortos ou aquele citado pelo próprio intérprete, conforme observamos no fragmento (27) “*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*”. Assim, o enunciador, através dos mecanismos discursivos mobilizados para a construção da cenografia pedagógica, leva o intérprete da Lei a refletir sobre o próprio sistema religioso da época, na medida em que cumprir certas regras podia impedir alguém de praticar um ato de ajuda e misericórdia para com o próximo.

A forma como o enunciador articula linguisticamente a apresentação do terceiro interlocutor, o samaritano, é totalmente diferente dos outros dois. Suas ações são todas apresentadas de forma positiva. Ele faz aquilo que o sacerdote e o levita se recusaram a fazer: se aproxima do ferido, limpa as suas feridas e leva-o para um lugar seguro, onde o homem poderia se recuperar dos seus ferimentos. Assim, o enunciador, pela própria construção da enunciação, elabora uma imagem amplamente desfavorável em relação ao grupo social representado pelos líderes religiosos da época, tanto quanto ao intérprete da Lei, quanto aos próprios oficiantes do Templo, sacerdote e levita. Da mesma forma, a enunciação constrói uma imagem amplamente favorável para uma minoria étnica-religiosa, os samaritanos.

A cenografia pedagógica se completa com a aplicação do ensino proposto pelo enunciador, através da pergunta do recorte (36) “*Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?*” Ao responder à pergunta, o intérprete da Lei é forçado a admitir no recorte (37) “*O que usou de misericórdia para com ele*”. A conclusão do enunciador, aponta para uma mudança de comportamento, uma mudança de atitude nas relações sociais do intérprete da Lei e que representa

todo o grupo social dos líderes religiosos judaicos: (37) “*Vai e procede tu de igual modo*”. Ou seja, o samaritano, dentro da cenografia, é colocado como o modelo a ser seguido. Isso restabelece a dignidade social do grupo dos samaritanos que, mesmo sendo rejeitados socialmente, são colocados na cenografia como um modelo de ajuda e amor ao próximo.

Além disso, durante todo o discurso, temos a construção de um *ethos* que se legitima a partir do processo de metaenunciação e da posição *paratópica* do sujeito Jesus. Ao apresentar o samaritano como herói da parábola, o enunciador está rompendo com séculos de rivalidade, está quebrando um paradigma social-religioso que era um dos pilares da própria identidade judaica da época, que se percebiam como um povo especial, o povo escolhido. Isso só é possível porque ele fala através da voz do Verbo encarnado, do próprio Deus. Ele não fala em próprio nome, mas daquela voz que funda o discurso constituinte teológico. Essa voz é aquela que garante a validade dos enunciados proferidos pelo enunciador. Assim, o discurso “O Bom Samaritano”, através da cenografia pedagógica instaurada pelo enunciador, busca construir o *ethos* de um Deus que é inclusivo, amoroso e gracioso. Amá-lo, significa amar ao próximo, ainda que este próximo seja um inimigo racial.

5.5 DISCURSO III: “A OVELHA PERDIDA”

O discurso “A Ovelha Perdida” situa-se no capítulo 15 de Lucas e, assim como o “O Bom Samaritano”, faz parte do relato da última viagem de Jesus a Jerusalém. O capítulo 15 de Lucas é constituído por uma sequência de três discursos do gênero parábola. Todos os três discursos são construídos em torno de um tema geral: algo que foi perdido e que depois foi recuperado. São eles: “A Ovelha Perdida”, “A Dracma Perdida” e “O Filho Pródigo”. Abaixo, temos o recorte do discurso “A Ovelha Perdida”, conforme Lucas 15:1-7.

- 1 Aproximavam-se de Jesus todos os publicanos e pecadores para o ouvir.
- 2 E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe pecadores e come com eles.
- 3 Então, lhes propôs Jesus esta parábola:
- 4 Qual, dentre vós, é o homem que, possuindo cem ovelhas e perdendo uma delas, não deixa no deserto as noventa e nove e vai em busca da que se perdeu, até encontrá-la?
- 5 Achando-a, põe-na sobre os ombros, cheio de júbilo.
- 6 E, indo para casa, reúne os amigos e vizinhos, dizendo-lhes: Alegrai-vos comigo, porque já achei a minha ovelha perdida.

7 Digo-vos que, assim, haverá maior júbilo no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento.

Os dois primeiros enunciados do capítulo 15 fazem uma espécie de introdução para os três discursos, conforme vemos nos recortes (1) e (2):

1 Aproximavam-se de Jesus todos os publicanos e pecadores para o ouvir.
2 E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe pecadores e come com eles.

Os dois recortes trazem duas informações básicas:

1 - o ensino de Jesus atraía minorias sociais consideradas, na época, de “má reputação”, como publicanos e pecadores;

2 - os líderes religiosos condenavam essa aproximação de Jesus com tais grupos sociais.

A cenografia instaurada pelo enunciador é a de ensino geral proferido por Jesus durante a viagem. Ele não determina uma localidade específica onde esse ensino foi proferido, como uma cidade, por exemplo. Também não situa o discurso em um espaço específico, como uma sinagoga ou a casa de alguém, embora o recorte (2) deixe a entender que alguns desses discursos podem ter acontecido enquanto Jesus compartilhava a refeição com alguém. Isso cria um efeito de sentido sobre a figura do sujeito Jesus, na medida em que Ele é retratado como o Mestre por excelência, que, por onde quer que passasse, buscava trazer um ensino a todos quantos o procurassem, independentemente da condição social. Emerge, então, em torno do sujeito Jesus, o *ethos* de um Mestre sem barreiras sociais e sem fronteiras geográficas.

Já os líderes religiosos da época, fariseus e escribas, são retratados em franco antagonismo com o sujeito Jesus. O item lexical “murmuravam” denota uma característica nada positiva dentro do código linguageiro do discurso teológico. Geralmente, murmuradores são aqueles que se opõem ao ensino dos profetas e da Lei. O interdiscurso do Antigo Testamento é rico de passagens em que murmuradores

são colocados em confronto com o próprio Deus (Êxodo 16:8, Salmo 106:25)¹⁰. Chama especial atenção a fala dos escribas e fariseus em relação ao sujeito Jesus, conforme recorte (2): “*Este recebe pecadores e come com eles*”. Se Jesus estava em viagem para Jerusalém, logo não poderia “receber” pessoas em sua própria casa para nenhuma refeição. Então, o item lexical “recebe” adquire aqui uma outra conotação: receber significa, neste caso, “acolher”, “não rejeitar”. Isso fica mais claro ainda quando compreendemos, através das condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, que o ato de comer uma refeição com alguém, no contexto social judaico, indicava ter comunhão com aquela pessoa. Compartilhar o pão era considerado um ato de aliança. Era tão forte o simbolismo social de compartilhar uma refeição, que foi utilizado pelo próprio Jesus na Santa Ceia, pouco antes da sua morte. Um judeu praticante jamais se sentaria à mesa com um gentio ou com pessoas de “má reputação”, como prostitutas, ladrões ou publicanos. A fala dos escribas e fariseus dá a entender que, durante a viagem, Jesus esteve à mesa, justamente, com essas pessoas.

A partir do recorte (3), o enunciador articula a voz do sujeito Jesus e constrói uma narrativa como um contraponto à reação dos fariseus e escribas ao fato de Jesus se relacionar com “pecadores”: “*Ihes propôs Jesus esta parábola*”, ou seja, propôs a eles, aos escribas e fariseus. Chama-nos a atenção o item lexical “parábola”, que não aparece nos outros dois discursos analisados até aqui. A ideia de parábola como uma “alegoria”, criada através do processo de similitude, quando se coloca duas coisas lado a lado a fim de explicar ou conceituar algo, é utilizada aqui pelo enunciador. Ele elabora uma narrativa, utilizando uma figura conhecida no mundo palestino do primeiro século, o pastor de ovelhas, como metáfora, a fim de trazer um ensinamento sobre a aceitação e inclusão social.

Essa metáfora só é possível a partir da presença do interdiscurso do Antigo Testamento, na medida em que a figura do pastor de ovelhas era utilizada pelos profetas para tipificar o relacionamento do próprio Deus com a nação de Israel. No Antigo Testamento, Deus é o grande “pastor” de Israel e, cada israelita, uma ovelha deste rebanho. O Salmo do bom pastor, “*O Senhor é o meu pastor e nada me faltará*” (Salmo 23:1), é um dos mais significativos exemplos disso, além de muitos outros

¹⁰ As vossas murmurações não são contra nós, e sim contra o Senhor (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p. 97). Antes, murmuram em suas tendas e não acudiram à voz do Senhor (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p. 874).

discursos, como Gênesis 49:24¹¹ e Isaías 40:11¹². No caso do discurso “A Ovelha Perdida”, o enunciador trabalha a enunciação de forma a trazer para o sujeito Jesus a figura do bom pastor, que vai em busca daqueles considerados “desgarrados” socialmente. A metáfora é utilizada fazendo uma transferência semântica entre a figura do pastor de ovelhas e a pessoa do sujeito Jesus. Podemos resumir, assim, a tipificação estabelecida na metáfora:

A - o sujeito Jesus é o bom pastor, que vai em busca da ovelha perdida;

B - a população de Israel, que segue os preceitos da Lei de Moisés, são as 99 ovelhas, que já estão em segurança;

C - a ovelha perdida representa todos aqueles considerados “pecadores”, que, de alguma forma, se afastaram do que seria uma conduta social moralmente aceita;

D - os amigos do pastor são a liderança religiosa de Israel, que deveria se alegrar com ele por cada ovelha perdida resgatada.

A alegria do pastor ao resgatar sua ovelha perdida é destacada nos recortes (5) e (6):

5 Achando-a, põe-na sobre os ombros, cheio de júbilo.

6 E, indo para casa, reúne os amigos e vizinhos, dizendo-lhes: Alegrai-vos comigo, porque já achei a minha ovelha perdida.

No recorte (5) o enunciador cria um contraste semântico entre a dificuldade que era para o pastor carregar a ovelha nos ombros e a alegria que ele demonstrava por trazê-la de volta: “*põe-na sobre os ombros, cheio de júbilo*”. Examinando as condições sócio-históricas de produção do discurso, descobrimos que uma ovelha de porte médio pesava entre 45kg a 100kg. Era, portanto, muito difícil para o pastor carregá-la sozinho. No entanto, quando uma ovelha se desgarrava do rebanho, era comum ferir-se no deserto. O fato de o pastor colocá-la sobre os ombros significava que aquela ovelha estava com ferimentos de tal ordem que a impediam de caminhar sozinha. Esse contraste, entre a dificuldade do pastor em carregar a ovelha e a alegria por tê-

¹¹ O seu arco, porém, permanece firme, e os seus braços são feitos ativos pelas mãos do Poderoso de Jacó, sim, pelo Pastor e pela Pedra de Israel (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p.71).

¹² Como um pastor, apascentará o seu rebanho; entre os seus braços recolherá os cordeirinhos e os levará no seio; as que amamentam ele guiará mansamente (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p.1025).

la resgatado, cria o efeito de realçar a atitude do pastor. A alegria de resgatá-la era maior do que o fardo de carregá-la nos ombros.

No recorte (6), o enunciador, utilizando a voz do sujeito Jesus, traz uma mensagem clara aos líderes religiosos da época, fariseus e escribas, ao dizer: “*Alegrai-vos comigo*”. Mais uma vez, ele trabalha com a ideia de contraponto. O enunciador estabelece um contraste entre a atitude dos líderes religiosos descrita no início, a de murmuradores, com aquela que deveriam ter os amigos do pastor. Há uma fala não dita mas perfeitamente compreendida por eles: vocês deveriam se alegrar comigo e não murmurar quando vou em busca dos “pecadores”.

No recorte (7) temos a aplicação da metáfora feita diretamente pelo enunciador:

7 Digo-vos que, assim, haverá maior júbilo no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento.

O enunciador compara a alegria do pastor em resgatar sua ovelha à alegria que há “no céu” por um “pecador” que se arrepende. O item lexical “céu” faz uma referência direta ao Deus de Israel. Ele também acrescenta o tema do arrependimento e, dessa forma, deixa implícito seu objetivo de provocar uma mudança de atitude social naqueles “pecadores” com os quais era acusado de se relacionar.

Assim, percebemos que o enunciador articula linguisticamente o discurso A Ovelha Perdida, utilizando uma figura conhecida no mundo palestino do primeiro século, o pastor de ovelhas, como metáfora, a fim de trazer um ensino sobre aceitação e inclusão social. Cria-se em torno do sujeito Jesus, um *ethos* de Mestre sem barreiras sociais e sem fronteiras geográficas, que acolhe “pecadores” e “párias sociais”, sem, no entanto, negar-lhes a necessidade de arrependimento para que venham a ter um comportamento social validado. Por fim, o discurso carrega uma forte crítica à elite religiosa da época, que são classificados como “murmuradores”, e que, através de suas práticas religiosas, acabavam por perpetuar a exclusão social de grupos como publicanos e “pecadores”.

5.6 DISCURSO IV: “O FILHO PRÓDIGO”

O discurso “O Filho Pródigo” situa-se no capítulo 15 de Lucas e, conforme já mencionamos, é o terceiro de uma sequência de três discursos do gênero parábola registrados neste capítulo. Funciona como uma espécie de encerramento de uma trilogia de parábolas, todas com o tema geral: algo que foi perdido e que depois foi recuperado. Neste caso específico, trata-se de um pai que vê seu filho partindo de casa, mas que, tempos mais tarde, vê-lo voltando arrependido, conforme o recorte em Lucas 15:11-32.

11 Continuou: Certo homem tinha dois filhos;
 12 o mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me cabe.
 E ele lhes repartiu os haveres.
 13 Passados não muitos dias, o filho mais moço, ajuntando tudo o que era
 seu, partiu para uma terra distante e lá dissipou todos os seus bens, vivendo
 dissolutamente.
 14 Depois de ter consumido tudo, sobreveio àquele país uma grande fome, e
 ele começou a passar necessidade.
 15 Então, ele foi e se agregou a um dos cidadãos daquela terra, e este o
 mandou para os seus campos a guardar porcos.
 16 Ali, desejava ele fartar-se das alfarrobas que os porcos comiam; mas
 ninguém lhe dava nada.
 17 Então, caindo em si, disse: Quantos trabalhadores de meu pai têm pão
 com fartura, e eu aqui morro de fome!
 18 Levantar-me-ei, e irei ter com o meu pai, e lhe direi: Pai, pequei contra o
 céu e diante de ti;
 19 já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus
 trabalhadores.
 20 E, levantando-se, foi para seu pai. Vinha ele ainda longe, quando seu pai
 o avistou, e, compadecido dele, correndo, o abraçou, e beijou.
 21 E o filho lhe disse: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno
 de ser chamado teu filho.
 22 O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa,
 vesti-o, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés;
 23 trazei também e matai o novilho cevado. Comamos e regozijemo-nos,
 24 porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado.
 E começaram a regozijar-se.
 25 Ora, o filho mais velho estivera no campo; e, quando voltava, ao
 aproximar-se da casa, ouviu a música e as danças.
 26 Chamou um dos criados e perguntou-lhe que era aquilo.
 27 E ele informou: Veio teu irmão, e teu pai mandou matar o novilho cevado,
 porque o recuperou com saúde.
 28 Ele se indignou e não queria entrar; saindo, porém, o pai, procurava
 conciliá-lo.
 29 Mas ele respondeu a seu pai: Há tantos anos que te sirvo sem jamais
 transgredir uma ordem tua, e nunca me deste um cabrito sequer para alegrar-
 me com os meus amigos;
 30 vindo, porém, esse teu filho, que desperdiçou os teus bens com
 meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado.
 31 Então, lhe respondeu o pai: Meu filho, tu sempre estás comigo; tudo o que
 é meu é teu.
 32 Entretanto, era preciso que nos regozijássemos e nos alegrássemos,
 porque esse teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado.

Primeiramente, é preciso retomar o recorte inicial do capítulo 15 de Lucas, (1) e (2), que faz uma introdução para a tríade de discursos. O enunciador apresenta o embate que havia entre Jesus e os líderes religiosos da época, na medida em que Jesus era criticado por relacionar-se com minorias sociais consideradas de má reputação, como publicanos e pecadores.

1 Aproximavam-se de Jesus todos os publicanos e pecadores para o ouvir.

2 E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: Este recebe pecadores e come com eles.

No recorte (11), que dá início ao discurso O Filho Pródigo, o item lexical “continuou” estabelece a ligação entre o novo discurso e os dois discursos anteriores, “A Ovelha Perdida” e “A Dracma Perdida”.

Utilizando a voz de Jesus, a cenografia pedagógica é instaurada pelo enunciador a partir de uma trama familiar, onde são apresentados três interlocutores: um pai, o filho mais moço (pródigo) e o filho mais velho. Logo de início, se impõe uma dramaticidade peculiar ao discurso, na medida em que o filho mais moço pede a sua parte na herança e decide sair de casa. Para entender a dramaticidade que se impõe, precisamos conhecer as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso. O modelo familiar patriarcal era hegemônico, tanto no mundo romano quanto na Palestina do primeiro século. O *pater famílias* (pai de família) era o único que tinha personalidade jurídica e todos os bens da família tinham que estar em seu nome. Somente após a morte do pai, os filhos homens poderiam receber a sua herança e tornarem-se, eles próprios, *pater famílias*. No mundo judaico, a figura do pai ganhava ainda mais relevância porque cabia a ele a educação religiosa dos filhos. Ao completar 13 anos de idade, o menino era apresentado pelo pai à sociedade judaica na cerimônia conhecida por *Bar Mitzvah* (filho da Lei ou filho do mandamento). Era uma grande festa na qual o pai, orgulhosamente, mostrava a todos que seu filho estava apto a ser mais um seguidor da Lei de Moisés, pronunciando uma célebre frase de aprovação “este é meu filho amado, em quem me comprazo”.

Percebemos, assim, a ruptura social que se estabelece desde o início do discurso. Ao pedir a sua parte na herança com o pai ainda em vida, o filho mais moço está rompendo não só com um paradigma social, como também religioso. Sua atitude era totalmente reprovável por parte da comunidade judaica. Era como se ele desejasse a morte do próprio pai. Alguém que ousasse fazer isso seria

automaticamente excluído da comunidade. Não seria mais considerado filho daquele pai, como também seria excluído da sinagoga e de todo tipo de relação social comunitária. Sobre isso, Bailey (1995, p. 219) comenta: “[...] o pródigo pede e recebe a posse e a disposição da sua parte da herança. Ambos os pedidos são inconcebíveis na vida e no pensamento do Oriente”.

O filho mais moço é, então, retratado pelo enunciador, como alguém que cometera a maior ofensa que um filho poderia fazer a um pai. Sua atitude era totalmente reprovável e, por isso, ele tornava-se alguém indigno socialmente, juntando-se, assim, ao grupo social daqueles considerados “pecadores”, como prostitutas e publicanos, justamente aqueles com os quais o sujeito Jesus estava sendo acusado de se relacionar. Com isso, percebemos que o enunciador, a partir do rito de interação familiar, alude a questões bem mais amplas socialmente, de cunho ético-moral-religioso. A cenografia instaurada propõe que cada um dos sujeitos que interagem no discurso seja refletido nos interlocutores, conforme podemos observar:

- Jesus, refletia o Pai, que aqui é investido de valores historicamente identificados por uma dimensão divino-humana. O Deus bondoso, que supera o egoísmo e o pecado dos homens, que assume a figura do Pai que não mede esforços para restabelecer a comunhão com seus filhos;

- Os “pecadores”, com os quais Jesus era acusado de se relacionar, são refletidos no filho mais moço, alguém que se tornava desqualificado pela sua conduta moral, por infringir regras e o padrão ético-moral-religioso vigente;

- Os líderes religiosos, que criticavam o posicionamento de Jesus em relação aos “pecadores”, são refletidos no filho mais velho, alguém que se orgulhava da sua conduta ética-moral-religiosa impecável, mas que, também, se mostrava pecador, na medida em que rejeitava pessoas que Deus-Pai acolhia e que, justamente, deveriam ser alvo do seu amor e perdão.

O enunciador instaura a cenografia pedagógica, então, com o intuito de propor o ensino de temas fundamentais para o Novo Testamento, quais sejam: o pecado, o arrependimento, o perdão e a graça. Praticamente um resumo da mensagem central de todo o Novo Testamento. A trama familiar desenvolvida na cenografia pedagógica pode ser resumida em 6 momentos:

1. Apresentação - o pai vive com os dois filhos. Recorte:

11. *Continuou: Certo homem tinha dois filhos.*

2. O pecado, a transgressão - a atitude do filho mais novo para com o pai.

Recorte:

12 O mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me cabe. E ele lhes repartiu os haveres.

13 Passados não muitos dias, o filho mais moço, ajuntando tudo o que era seu, partiu para uma terra distante e lá dissipou todos os seus bens, vivendo dissolutamente.

3. O arrependimento - o filho mais moço reconhece que pecou contra o pai. Recorte:

17 Então, caindo em si, disse: Quantos trabalhadores de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui morro de fome!

18 Levantar-me-ei, e irei ter com o meu pai, e lhe direi: Pai, pequei contra o céu e diante de ti;

19 já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus trabalhadores.

20 E, levantando-se, foi para seu pai.

4. Perdão e aceitação - o pai recebe o filho de volta e lhe restaura a dignidade familiar e social. Recorte:

20 Vinha ele ainda longe, quando seu pai o avistou, e, compadecido dele, correndo, o abraçou, e beijou.

21 E o filho lhe disse: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho.

22 O pai, porém, disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, vesti-o, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés;

23 trouxe também e matai o novilho cevado. Comamos e regozijemo-nos,

24 porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado. E começaram a regozijar-se.

5. Revolta - o filho mais velho revolta-se contra a atitude do pai em receber o filho mais moço de volta. Recorte:

25 Ora, o filho mais velho estivera no campo; e, quando voltava, ao aproximar-se da casa, ouviu a música e as danças.

26 Chamou um dos criados e perguntou-lhe que era aquilo.

27 E ele informou: Veio teu irmão, e teu pai mandou matar o novilho cevado, porque o recuperou com saúde.

28 Ele se indignou e não queria entrar; saindo, porém, o pai, procurava conciliá-lo.

29 Mas ele respondeu a seu pai: Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua, e nunca me deste um cabrito sequer para alegrar-me com os meus amigos;

30 vindo, porém, esse teu filho, que desperdiçou os teus bens com meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado.

6. A graça - o pai instrui o filho mais velho a respeito da necessidade de perdoar e receber de volta o irmão. Recorte:

31 Então, lhe respondeu o pai: Meu filho, tu sempre estás comigo; tudo o que é meu é teu.

32 Entretanto, era preciso que nos regozijássemos e nos alegrássemos, porque esse teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado.

O interdiscurso do Antigo Testamento é ativado através da memória discursiva daqueles que interagem no discurso, uma vez que “honrar pai e mãe” era um dos mandamentos mais exaltados dentro do judaísmo e fazia parte do seleto grupo dos Dez Mandamentos, as leis mais importantes dentre todos os preceitos deixados por Moisés na *Torá*. Assim, desonrar pai e mãe era um pecado tão grave quanto matar, adulterar ou violar o sábado, alguns dos outros preceitos que compunham os Dez Mandamentos. Ao ativar essa memória discursiva, o enunciador procura demonstrar quão grave foi o pecado cometido pelo filho mais moço. Isso produz um efeito de sentido que realça a grandeza da atitude do pai em perdoar o filho, na medida em que, mesmo tendo recebido tamanha afronta, está disposto a perdoar e a restaurar-lhe a dignidade social. No momento em que o enunciador retrata o arrependimento do filho, conforme recorte (17) “*pequei contra o céu*”, o item lexical “céu” aponta claramente para a quebra do mandamento. O erro do filho não era somente contra o pai, mas contra toda a Lei judaica e tudo o que ela representava para a comunidade de Israel. Ao desonrar o pai, ele havia pecado contra o próprio Deus.

Também o interdiscurso do Antigo Testamento é ativado para mostrar a situação de penúria em que se encontrava o filho após ter saído de casa. Entre os vários preceitos estabelecidos na Lei de Moisés, estavam uma série de prescrições alimentares, que incluíam a proibição de comer carne de animais chamados “imundos”, entre eles, a carne de porco. Examinando as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, descobrimos que o porco havia se tornado um símbolo do paganismo, uma vez que era um animal oferecido em sacrifício aos deuses pagãos. Por isso, a profissão de cuidador de porcos era uma situação extremamente indigna para um judeu. Na realidade, o pródigo é retratado como alguém que chegou a uma condição social inferior aos próprios porcos, uma vez que ele desejava

alimentar-se da comida que era oferecida aos animais, mas nem isso lhe era permitido, conforme recorte (16) *“Ali, desejava ele fartar-se das alfarrobas que os porcos comiam; mas ninguém lhe dava nada”*. Isso evidencia certo posicionamento do enunciador, que demonstra as consequências que podem recair sobre alguém que ousa infringir um dos mandamentos sagrados, como “honrar pai e mãe”.

Durante todo o discurso, temos a construção de um *ethos* que entrelaça o divino e o humano na figura de Deus-Pai. Uma das características do monoteísmo cristão é, justamente, o relacionamento com Deus na figura de Pai, algo que não era comum ao judaísmo tradicional. O conceito de que Deus se torna Pai e de que todos os cristãos são seus filhos é amplamente utilizado não só nos evangelhos, mas em todo o Novo Testamento. Assim, o discurso O Filho Pródigo articula linguisticamente a construção desse *ethos* de um Deus que, acima de tudo, se torna Pai, cujo objetivo é tornar todos os homens seus filhos, revelando, assim, seu infinito amor, a despeito de qualquer miséria humana. Essa dimensão divino-humana se encarna na figura paratópica de Jesus, o Filho de Deus, o Verbo encarnado. Sendo assim, o enunciador trabalha seus enunciados de forma a relacionar a figura do sujeito Jesus, que era acusado de relacionar-se com “pecadores”, à figura do pai que recebe o filho “pecador” de volta, uma vez que este demonstra arrependimento.

A partir do recorte (20) temos a demonstração de amor e perdão atribuídos ao pai. Ele apresenta atitudes de amor que vão além do que é esperado para qualquer pai terreno. Aqui, mais uma vez, é importante compreendermos as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso. Um nobre oriental jamais correria pelas ruas publicamente, principalmente se fosse idoso. Isso seria indigno para ele. No entanto, o pai do príncipe ao ver o filho ainda longe, corre em sua direção. Ou seja, ele expõe toda a sua reputação por amor ao filho. A atitude do pai é relacionada ao atributo da compaixão, conforme recorte (20) *“e, compadecido dele, correndo, o abraçou, e beijou”*. A compaixão é um atributo que integra o código linguageiro utilizado em todo o Novo Testamento para descrever a atitude de Deus em relação aos homens. Mesmo sendo Deus, criador de todas as coisas, Ele se compadece dos seres humanos e entra em relação com eles. Assim, o ítem lexical “compadecido” relaciona a figura do pai do príncipe à figura do próprio Deus. O pai não só corre em direção ao filho, mas o abraça e o beija. Conforme já mencionamos no discurso Os Dois Devedores, o abraço e o beijo faziam parte do ritual de boa hospitalidade, sempre que se recebia um convidado ilustre. Com esse gesto, o pai está recebendo o filho

como alguém digno de honra. Como se não bastasse, ele restitui toda a dignidade social do filho com três atitudes muito significativas para o contexto judaico do primeiro século, conforme observamos no recorte (22): 1) ofereceu-lhe a melhor roupa; 2) colocou-lhe um anel no dedo; 3) colocou-lhe sandália nos pés. Essas três ações restituíam plenamente o filho ao convívio social. Somente os nobres andavam com roupas finas; somente um filho legítimo carregava o anel da família no dedo, que era utilizado inclusive para selar documentos oficiais; e, somente os livres andavam calçados, já que os escravos não tinham direito a colocar sandálias nos pés e, por isso, andavam descalços.

Por fim, o pai se alegra com o filho resgatado e oferece um grande banquete, algo semelhante ao que fez o bom pastor no discurso A Ovelha Perdida. A festividade oferecida ao filho tornava pública a restituição de todos os seus direitos. Assim, toda a comunidade saberia que o pródigo estava perdoado pelo pai e restaurado à condição de filho legítimo.

A partir do recorte (25), temos a descrição da atitude do filho mais velho. O enunciador trabalha para relacionar a figura deste interlocutor com a dos líderes religiosos da época, escribas e fariseus. O filho mais velho se diz cumpridor de todos os mandamentos do pai, sem nunca ter transgredido nenhuma ordem sequer, conforme recorte (29) *“Mas ele respondeu a seu pai: Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua”*. Esse era o posicionamento social-religioso dos escribas e fariseus: se orgulhavam de cumprir minuciosamente a Lei de Moisés e nunca transgredi-la. Outro ponto que associa a figura do filho mais velho aos escribas e fariseus é, justamente, o seu posicionamento em relação aos “pecadores”. Ao perceber que o filho mais moço havia sido perdoado e redimido pelo pai, o filho mais velho, ao invés de se alegrar, revolta-se, conforme recorte (30) *“vindo, porém, esse teu filho, que desperdiçou os teus bens com meretrizes, tu mandaste matar para ele o novilho cevado”*.

A cenografia pedagógica se completa, então, com o ensino final dado pelo pai ao filho mais velho. O enunciador constrói seus enunciados de forma a atingir seus objetivos teológicos, quais sejam, revelar a possibilidade de mudança e recomeço para os chamados “pecadores”, mediante a prática do arrependimento, uma vez que o pai se mostra sempre disposto a perdoar, deixando para trás o passado de erros. O pai do pródigo não só o perdoa, como também o restaura em toda a sua dignidade social e familiar, conforme o recorte (32) *“Entretanto, era preciso que nos*

regozijássemos e nos alegrássemos, porque esse teu irmão estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado”.

Percebemos, assim, que o discurso O Filho Pródigo opera com marcas linguísticas e discursivas de forma a demonstrar a possibilidade de redenção social de minorias que viviam à margem da sociedade, devido a algum comportamento social não validado, os chamados “pecadores”. A partir do interdiscurso do Antigo do Antigo Testamento, o enunciador demonstra a gravidade da ação do pródigo, bem como as consequências desastrosas que teve que arcar devido ao seu comportamento social. Por outro lado, a cenografia pedagógica faz emergir o *ethos* de um Deus-Pai que, sendo amoroso e perdoador, não rejeita mesmo aqueles que cometeram os piores “pecados”, que está disposto não só a perdoar os “pecados”, mas a restaurar-lhes toda a sua dignidade social. Esse *ethos* de Deus-Pai se encarna na figura paratópica do sujeito Jesus (divino-humano), que era acusado pela liderança religiosa da época de relacionar-se com os chamados “pecadores”. O discurso trabalha para demonstrar que a atitude do sujeito Jesus, que era acusado de sentar-se à mesa com os “pecadores”, era a ação de alguém que ia ao encontro do “pecador”, à semelhança do pai do pródigo, com o objetivo de levar-lhe uma mensagem de salvação e redenção social, mediante o arrependimento dos “pecados”.

5.7 DISCURSO V: “O RICO E LÁZARO”

O discurso “O Rico e Lázaro” situa-se no capítulo 16 do evangelho de Lucas e faz parte da grande seção que narra a última viagem de Jesus a Jerusalém. Nesta seção, temos muitos ensinamentos proferidos por Jesus, a maior parte deles através do gênero de discurso parábola. É o caso do discurso “O Rico e Lázaro”, que aparece no registro de Lucas, aparentemente, isolado, sem nenhuma conexão direta com os enunciados anteriores do capítulo 16. Não há nenhum item lexical que faça esta conexão. No entanto, percebemos que há um tema dominante no capítulo 16, “o acúmulo de riquezas”, conforme observamos nos seguintes recortes:

10 Quem é fiel no pouco também é fiel no muito; e quem é injusto no pouco também é injusto no muito.

13 Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas.

14 Os fariseus, que eram avarentos, ouviam tudo isto e o ridiculizavam.

15 Mas Jesus lhes disse: Vós sois os que vos justificais a vós mesmos diante dos homens, mas Deus conhece o vosso coração; pois aquilo que é elevado entre os homens é abominação diante de Deus.

A cenografia pedagógica é instalada, então, pelo enunciador, com o objetivo de trazer um ensino sobre o tema “o acúmulo de riquezas”. São apresentados três interlocutores: um homem rico, o mendigo Lázaro e o pai Abraão, conforme recorte em Lucas 16:19-31:

19 Ora, havia certo homem rico que se vestia de púrpura e de linho finíssimo e que, todos os dias, se regalava esplendidamente.
 20 Havia também certo mendigo, chamado Lázaro, coberto de chagas, que jazia à porta daquele;
 21 e desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico; e até os cães vinham lamber-lhe as úlceras.
 22 Aconteceu morrer o mendigo e ser levado pelos anjos para o seio de Abraão; morreu também o rico e foi sepultado.
 23 No inferno, estando em tormentos, levantou os olhos e viu ao longe a Abraão e Lázaro no seu seio.
 24 Então, clamando, disse: Pai Abraão, tem misericórdia de mim! E manda a Lázaro que molhe em água a ponta do dedo e me refresque a língua, porque estou atormentado nesta chama.
 25 Disse, porém, Abraão: Filho, lembra-te de que recebeste os teus bens em tua vida, e Lázaro igualmente, os males; agora, porém, aqui, ele está consolado; tu, em tormentos.
 26 E, além de tudo, está posto um grande abismo entre nós e vós, de sorte que os que querem passar daqui para vós outros não podem, nem os de lá passar para nós.
 27 Então, replicou: Pai, eu te imploro que o mandes à minha casa paterna, 28 porque tenho cinco irmãos; para que lhes dê testemunho, a fim de não virem também para este lugar de tormento.
 29 Respondeu Abraão: Eles têm Moisés e os Profetas; ouçam-nos.
 30 Mas ele insistiu: Não, pai Abraão; se alguém dentre os mortos for ter com eles, arrepender-se-ão.
 31 Abraão, porém, lhe respondeu: Se não ouvem a Moisés e aos Profetas, tampouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos.

Utilizando a voz de Jesus, o enunciador organiza o discurso desmembrando a cenografia pedagógica em uma dupla cenografia. A primeira é terrena, quando os interlocutores são apresentados em sua vida cotidiana na Terra, mostrando a grande disparidade existente entre a vida regalada dos muito ricos e o estado de vulnerabilidade dos muito pobres. Já a segunda cenografia se passa em um ambiente transcendente ao terreno (céu/inferno), sendo centrada no diálogo entre o homem rico e o pai Abraão.

Podemos resumir a primeira cenografia da seguinte forma:

1. Cenografia terrena:

- Apresentação do homem rico e sua vida de luxúria. Recorte:

(19) *“Ora, havia certo homem rico que se vestia de púrpura e de linho finíssimo e que, todos os dias, se regalava esplendidamente”.*

- Apresentação do mendigo Lázaro e sua vida de sofrimentos. Recorte:

(20) *Havia também certo mendigo, chamado Lázaro, coberto de chagas, que jazia à porta daquele;*

(21) *e desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico; e até os cães vinham lamber-lhe as úlceras.*

- Recompensa dada ao mendigo Lázaro após a morte. Recorte:

(22) *“Aconteceu morrer o mendigo e ser levado pelos anjos para o seio de Abraão”;*

- Recompensa dada ao homem rico após a morte. Recorte:

(22) *“[...] morreu também o rico e foi sepultado”.*

Nesta cenografia terrena o enunciador faz a apresentação dos dois interlocutores que ocupam o centro da trama, o homem rico e o mendigo Lázaro. Há um paralelismo criado entre as ações terrenas de ambos e a recompensa que receberam na vida após a morte. Examinando as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, verificamos que a ideia de recompensa no porvir devido às atitudes terrenas dos seres humanos, já era aceita e difundida pelos escribas e fariseus e esse ensino foi absorvido pelo cristianismo. No entanto, havia entre os fariseus e escribas a crença de que a riqueza que possuíam estava ligada ao fato de seguirem fielmente a Lei de Moisés. A riqueza seria, então, uma recompensa terrena dada por Deus pelo fato de observarem meticulosamente a Lei. Por outro lado, a pobreza era vista como uma punição aos infiéis, uma espécie de maldição por haverem cometido algum pecado grave. No evangelho de João, capítulo 9:1-3, temos um exemplo de como esta crença era forte na Palestina do primeiro século. Ao verem um mendigo, cego de nascença, pedindo esmolas, os discípulos de Jesus perguntaram: *“Mestre, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?”* A resposta de Jesus é surpreendente para os padrões da época: *“Nem ele pecou, nem*

seu pai”. Em seguida, de acordo com o relato de João, Jesus promove a cura daquele cego.

Percebemos, assim, que o enunciador busca criar um antagonismo doutrinário em relação ao ensino ministrado pelos escribas e fariseus quanto ao acúmulo de riqueza, na medida em que apresenta o rico sendo punido, enquanto o mendigo Lázaro era confortado na vida após a morte. Esse antagonismo visava, justamente, criar uma diferenciação entre o ensino do cristianismo nascente e o ensino tradicional dos líderes judaicos. É preciso lembrar também que o cristianismo estava em um processo crescente de expansão e, Lucas, em especial, escreve visando o público gentio, aqueles não judeus. Era preciso criar uma relação dialogal com os gentios. Ainda que os cristãos utilizassem o Antigo Testamento como base para os seus ensinamentos, era importante desvincular o ensino cristão daquele proferido pelos líderes tradicionais judaicos, a fim de ressaltar uma nova cosmovisão da vida e da sociedade oferecida pelo cristianismo. Sendo assim, a riqueza podia não ser, necessariamente, fruto da bênção divina, como também a pobreza podia não ser, efetivamente, uma maldição.

Chama a atenção o fato de o mendigo ser nominado de forma específica, Lázaro. Conforme já vimos, o amimetismo em relação aos interlocutores que aparecem nas cenografias é uma das características do gênero de discurso parábola, que se vale de expressões como, “certo homem”, “uma mulher”, “certo samaritano” etc. Aqui, esta regra é quebrada intencionalmente. O nome Lázaro é a forma grega do hebraico “Eleazar”, que significa “Deus ajuda”. O enunciador busca criar uma relação entre Deus e aquele grupo social formado pelas pessoas de baixa renda e desassistidos socialmente, os chamados “pobres”. Essa é uma minoria social à qual Lucas demonstra especial atenção em todo o seu Evangelho. Ao fazer o registro do sermão das bem-aventuranças, por exemplo, enquanto Mateus registra “bem aventurados os humildes de espírito”, em Lucas lemos “bem aventurados os pobres, porque vosso é o reino de Deus” (6:20); e onde Mateus escreve “[...] *bem aventurados os que têm fome e sede de justiça*”, Lucas registra “[...] *bem aventurados os que tem fome, porque sereis fartos*” (6:21). Dessa forma, ao nominar o mendigo como Lázaro, “Deus ajuda”, o enunciador busca criar um efeito de sentido em que os pobres, ainda que sejam desassistidos socialmente e até rejeitados por grande parte da sociedade da época, recebem a atenção especial do próprio Deus. Ao invés de amaldiçoados, eles recebem a “ajuda de Deus”.

Também é importante ressaltar que, ao descrever a situação paupérrima do mendigo, o enunciador constrói enunciados que fazem inferência à uma postura de desprezo do homem rico em relação ao pobre. No recorte (20) temos a informação de que o mendigo *“jazia à porta”* do homem rico. O item lexical *“jazia”* traz uma carga semântica de dor e sofrimento. Ele não apenas estava à porta, mas sofria cotidianamente naquele lugar. Já no recorte (21) temos a informação de que Lázaro *“[...] desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico”*. A inferência à figura do homem rico demonstra que ele, mesmo sendo tão abastado, fora incapaz de compartilhar da sua riqueza com o pobre, dando-lhe ao menos alguma refeição. Essa postura do homem rico era validada pelo ensino dos escribas e fariseus à época, que consideravam o mendigo como alguém *“amaldiçoado”* por Deus. Portanto, indigno de ser ajudado.

A partir do recorte (23), temos o início da cenografia transcendente, cujo enfoque está do diálogo travado entre o homem rico e o pai Abraão.

2. Cenografia transcendente:

- Súplica do homem rico pela sua alma. Recorte:

23 No inferno, estando em tormentos, levantou os olhos e viu ao longe a Abraão e Lázaro no seu seio.

24 Então, clamando, disse: Pai Abraão, tem misericórdia de mim! E manda a Lázaro que molhe em água a ponta do dedo e me refresque a língua, porque estou atormentado nesta chama.

- Resposta de Abraão. Recorte:

25 Disse, porém, Abraão: Filho, lembra-te de que recebeste os teus bens em tua vida, e Lázaro igualmente, os males; agora, porém, aqui, ele está consolado; tu, em tormentos.

26 E, além de tudo, está posto um grande abismo entre nós e vós, de sorte que os que querem passar daqui para vós outros não podem, nem os de lá passar para nós.

- Súplica do homem rico pela sua família. Recorte:

27 Então, replicou: Pai, eu te imploro que o mandes à minha casa paterna, 28 porque tenho cinco irmãos; para que lhes dê testemunho, a fim de não virem também para este lugar de tormento.

- Resposta final de Abraão. Recorte:

31 Abraão, porém, lhe respondeu: Se não ouvem a Moisés e aos Profetas, tampouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos.

A menção ao nome de Abraão é uma clara alusão ao interdiscurso do Antigo Testamento. Abraão é o grande patriarca da nação de Israel. Sua história de vida é contada no livro de Gênesis, o primeiro livro da Bíblia. Aqui, a figura do patriarca assume contornos divino-humanos, na medida em que, além de representar o grande pai da nação, também representa o próprio Deus, tendo em vista que a cenografia remete os interlocutores para um ambiente transcendente. A expressão “seio de Abraão” traz a ideia de alguém que, reclinado à mesa para um jantar em seu divã, se deixar recostar a cabeça sobre o peito daquele que lhe estava mais próximo. Ou seja, a expressão sugere que Lázaro estaria numa espécie de banquete celestial, ao lado do pai Abraão, e sobre este reclinara a sua cabeça, num gesto de extremo afeto, algo que ocorria geralmente na relação entre pais e filhos, quando os pais permitiam que seus filhos reclinassem a cabeça sobre o seu peito durante as refeições. Temos um relato semelhante no evangelho de João, durante a Santa Ceia, quando este reclina a cabeça sobre o peito de Jesus e pergunta-lhe quem seria o traidor: “*Então, aquele discípulo, reclinando-se sobre o peito de Jesus, perguntou-lhe: Senhor, quem é?*” (João 13:25). Mais uma vez o enunciador vai de encontro à doutrina ensinada pelos escribas e fariseus, uma vez que o mendigo, considerado amaldiçoado, não só ganha posição de privilégio à mesa, por estar ao lado de Abraão, como também desfruta da intimidade do patriarca, ao ponto de poder reclinara a cabeça sobre o seu peito.

Já o homem rico é retratado em um estado de intensa agonia. No recorte (23) temos a expressão “*estando em tormentos*” se referindo ao estado da alma do homem rico após a morte e, no recorte (24), esta agonia é retratada de forma dramática “[...] *manda a Lázaro que molhe em água a ponta do dedo e me refresque a língua, porque estou atormentado nesta chama*”. Aqui, mais uma vez, precisamos compreender as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso. A literatura rabínica, principalmente entre os fariseus, havia desenvolvido a ideia de um lugar de punição para os pecadores, baseado no termo hebraico *Gê-Hinnôm*, “Vale de Hinom”, traduzido para o grego como *Geena*. Esse local era um vale, situado ao sul de Jerusalém, fora da cidade, onde crianças haviam sido sacrificadas mediante o fogo ao deus pagão Moloque. Posteriormente, o vale de Hinom se tornou o grande depósito de lixo da cidade, onde o fogo ardia constantemente. Este local, então, era usado

como metáfora para o destino dos pecadores após a morte, onde as almas queimariam em um fogo inextinguível, eternamente. Dessa forma, ao retratar a alma do homem rico ardendo no *Geena*, o enunciador cria uma imagem de pecador para o homem rico, uma vez que ele estava, justamente, no local destinado aos pecadores após a morte, o que, mais uma vez, contradizia o ensino farisaico de que as riquezas eram um sinal da bênção divina.

O enunciador estabelece um paralelismo entre as duas cenografias. Na primeira, o mendigo Lázaro sofria terrivelmente e desejava alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do homem rico, já na segunda, ele está à mesa de um banquete com Abraão e tem uma posição de privilégio, reclinando a cabeça sobre seu peito. Quanto ao homem rico, na primeira cenografia ele tinha uma vida de luxúria e desprezava o mendigo, já na segunda, ele se encontra em um estado de sofrimentos muito maior do que aquele experimentado pelo mendigo em vida e, agora, ele clama pelo socorro de Lázaro. Esse paralelismo entre a situação terrena e a situação transcendente dos dois interlocutores fica evidenciado no recorte (25) *“Disse, porém, Abraão: Filho, lembra-te de que recebeste os teus bens em tua vida, e Lázaro igualmente, os males; agora, porém, aqui, ele está consolado; tu, em tormentos”*.

A parte final da segunda cenografia amplia a imagem de pecador construída em torno do homem rico, mostrando que o comportamento que ele tinha em vida era igualmente seguido por seus irmãos. Ou seja, o enunciador, através de uma estratégia pedagógica, traz à luz um conceito de que o comportamento do homem rico não era um caso isolado, mas, na realidade, era uma regra de conduta dos ricos em geral. O homem rico representa toda a elite dominante da época, que oprimia pesadamente os mais pobres e era sustentada ideologicamente por uma teologia desenvolvida entre os líderes religiosos, de que a riqueza era um sinal da bênção divina, enquanto a pobreza era sinal de maldição. A imagem de pecador se amplia assim para toda a classe dominante, que é retratada, através da família do homem rico, como uma classe de “pecadores”.

Essa caracterização de “pecadores” para a elite econômica é ratificado através do interdiscurso do Antigo Testamento, uma vez que a resposta final de Abraão para o apelo do homem rico sobre a sua família é a de que eles não obedeciam Moisés e os profetas, conforme recorte (31) *“[...] se não ouvem a Moisés e aos Profetas, tampouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos”*. A expressão “Moisés e os Profetas” era um termo que fazia parte do código linguageiro

da comunidade discursiva judaica e que era utilizado especialmente quando se queria referir ao conjunto de todos os textos sagrados do judaísmo. Dessa forma, a família do homem rico é retratada como “pecadores totais”, capazes de desobedecer tanto à Lei de Moisés, quanto aos ensinamentos e exortações dos profetas.

Entendemos, assim, que o discurso “O Rico e Lázaro” objetiva trazer um ensino sobre “o acúmulo de riquezas”, quebrando um forte paradigma presente na sociedade judaica do primeiro século, aquele em que os ricos eram vistos como agraciados por Deus e os pobres eram vistos como amaldiçoados. Através de mecanismos linguístico-discursivos, o enunciador constrói uma imagem de “pecadores” para a elite econômica de época, representada pelo homem rico, enquanto a classe social dos chamados “pobres”, representada pelo mendigo Lázaro, é retratada como o grupo social que recebe a “ajuda de Deus”. Utilizando-se do interdiscurso do Antigo Testamento e do código linguageiro afeito à comunidade discursiva judaica, o enunciador apresenta a punição severa que pode advir a todos aqueles que oprimem os pobres e vivem na luxúria. Da mesma forma, o enunciador promove a redenção social de uma minoria composta por aqueles economicamente desfavorecidos e que eram, teologicamente, condenados à situação de amaldiçoados. Através de mecanismos discursivos atrelados à figura do mendigo Lázaro, os “pobres” são retratados como merecedores das bênçãos divinas na vida porvir e dignos de assentarem-se à mesa com o patriarca Abraão.

5.8 DISCURSO VI: “O FARISEU E O PUBLICANO”

O discurso “O Fariseu e o Publicano” situa-se no capítulo 18 do evangelho de Lucas e também faz parte da grande seção que narra a última viagem de Jesus a Jerusalém. Neste caso, o discurso compõe a coletânea dos últimos ensinamentos antes da entrada triunfal em Jerusalém, celebrada pelos cristãos como o “Domingo de Ramos”. Nosso recorte encontra-se em Lucas 18: 9-14:

9 Propôs também esta parábola a alguns que confiavam em si mesmos, por se considerarem justos, e desprezavam os outros:

10 Dois homens subiram ao templo com o propósito de orar: um, fariseu, e o outro, publicano.

11 O fariseu, posto em pé, orava de si para si mesmo, desta forma: Ó Deus, graças te dou porque não sou como os demais homens, roubadores, injustos e adúlteros, nem ainda como este publicano;

12 jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo quanto ganho.

13 O publicano, estando em pé, longe, não ousava nem ainda levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: Ó Deus, sê propício a mim, pecador!

14 Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele; porque todo o que se exalta será humilhado; mas o que se humilha será exaltado.

O enunciador organiza o discurso propondo uma cenografia pedagógica na qual dois homens vão ao Templo de Jerusalém para orar. Os primeiros enunciados servem como uma espécie de introdução para o discurso, onde são denunciados, não só a quem se destina o discurso, como também o tema de ensino proposto na cenografia pedagógica.

A expressão *“propôs também esta parábola”* é uma forma usual, utilizada não só por Lucas, mas também pelos demais evangelistas canônicos, a fim de introduzir os discursos do gênero parábola. Ela aparece também no discurso “A Ovelha Perdida”, já analisado neste trabalho. O item lexical “parábola” indica aqui que uma narrativa, criada com o intuito de explicar ou conceituar algo, está por vir. A diferença é que a expressão vem acompanhada da indicação de para quem era destinado o discurso: *“a alguns que confiavam em si mesmos, por se considerarem justos, e desprezavam os outros”*. Essa indicação, acaba por denunciar também o tema do ensino proposto: a soberba e o orgulho daqueles que se diziam justos.

O item lexical “justo” integrava o código linguageiro da comunidade discursiva judaica. Era utilizado como antônimo de “pecador”. Sendo assim, aqueles considerados justos eram os fiéis cumpridores da Lei de Moisés e, por isso mesmo, tinham os seus pecados perdoados, estavam “justificados” dos seus pecados. Normalmente eram pessoas que gozavam de boa reputação social e não infringiam as regras sociais vigentes. No entanto, aqueles indicados na introdução do discurso não são simplesmente justos, mas são aqueles que consideravam “a si mesmos justos” e, por esta razão, desprezavam as demais pessoas. Era notório que os fariseus e escribas se vangloriavam de cumprir rigidamente todos os preceitos da Lei de Moisés. Logo, fica implícito que o ensino proposto era endereçado a eles.

O enunciador organiza a cenografia pedagógica da seguinte forma:

- Introdução ao discurso – Recorte (9):

9 “Propôs também esta parábola a alguns que confiavam em si mesmos, por se considerarem justos, e desprezavam os outros”.

- Apresentação dos interlocutores – recorte (10):

10 “Dois homens subiram ao templo com o propósito de orar: um, fariseu, e o outro, publicano”.

- Oração do fariseu – recorte (11), (12):

11 O fariseu, posto em pé, orava de si para si mesmo, desta forma: Ó Deus, graças te dou porque não sou como os demais homens, roubadores, injustos e adúlteros, nem ainda como este publicano;

12 jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo quanto ganho.

- Oração do publicano – recorte (13):

13 O publicano, estando em pé, longe, não ousava nem ainda levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: Ó Deus, sê propício a mim, pecador!

- Conclusão do discurso – recorte (14):

14 Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele; porque todo o que se exalta será humilhado; mas o que se humilha será exaltado.

No recorte (10) são apresentados, então, dois interlocutores: um fariseu e um publicano. De início, temos um grande antagonismo social. Examinando as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, descobrimos que os dois interlocutores simbolizavam dois extremos sociais: o fariseu era o ponto máximo entre todos aqueles que se tornavam fiéis cumpridores da Lei de Moisés e gozavam de reputação ilibada. Já os publicanos eram o ponto máximo daqueles chamados de “má reputação” ou “pecadores”. Os publicanos eram cobradores de impostos a serviço de Roma. Eram, de um modo geral, odiados pelos demais judeus, porque eram vistos como traidores da pátria, pessoas que voluntariamente haviam se “vendido” ao império e oprimiam os seus próprios conterrâneos. Além disso, era comum publicanos recolherem, além das pesadas taxas para Roma e para o Templo, toda sorte de comissões ilegais, recebendo muito mais do que deveriam. Eram vistos pelos religiosos e pelo povo em geral como pecadores absolutos, aos quais não se devia permitir nenhum tipo de relação amigável, sequer cumprimentá-los ou adentrar em suas casas. Eram considerados os piores entre todos os “pecadores”. Constituíam, assim, uma minoria social, por serem totalmente rejeitados socialmente.

O enunciador instala a cenografia no ambiente do Templo, em Jerusalém, o ponto máximo da religiosidade local. Diariamente, existiam dois momentos principais de oração no Templo, às 9h e às 15h. Nesses momentos, os sacerdotes ofereciam

cordeiros pelos pecados do povo. Aos judeus do sexo masculino, era permitido adentrar ao pátio interior, onde eram oferecidos os sacrifícios. Ao mencionar que os dois homens “*subiram ao templo com propósito de orar*”, o enunciador está situando a cena em um desses momentos de adoração coletiva, onde todos os homens judeus tinham acesso, inclusive os publicanos. Após o sacrifício ser executado, o sacerdote queimava incenso e esse era o momento em que os participantes faziam suas orações pessoais. No livro de Atos dos Apóstolos, Lucas registra os apóstolos Pedro e João participando deste momento de adoração coletiva no Templo: “*Pedro e João subiam ao templo para a oração da hora nona*” (Atos 3:1).

Nos recortes (11) e (12) temos a oração do fariseu. Chama especial atenção a forma como o enunciador descreve a ação do fariseu. Ele destaca duas posturas: 1) “*posto de pé*” – isso indicava o hábito normal dos judeus, que se colocavam de pé e oravam em voz alta; 2) “*orava de si para si mesmo*” – aqui, percebe-se algo não usual. O rito da oração, historicamente, está associado a uma prece dirigida a alguma divindade. A forma como o enunciador organiza os enunciados opera um efeito de sentido em que se descreve a atitude interior daquele homem no momento da oração. Na realidade, ele não estava ali para falar com Deus, mas falava a respeito de si mesmo para os demais que participavam do momento coletivo de adoração. Sua oração não buscava exaltar a divindade, mas a si próprio. Também indica um certo posicionamento do enunciador, na medida em que ele denuncia que, aquele tipo de oração, não era aceita por Deus, ficaria restrita ao ambiente humano, sem tocar a divindade.

O desenvolvimento da cenografia faz emergir, a respeito da classe dos fariseus, uma imagem de extrema arrogância e presunção. Conforme o recorte (11), o fariseu se coloca em uma posição de justiça própria acima de todos ou outros homens e cita, em especial, três classes de “pecadores” sobre os quais se considera superior: os roubadores, os injustos, os adúlteros e, finalmente, os publicanos.

No recorte (12) ele apresenta o motivo pelo qual se considera superior: (12) “[...] *jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo quanto ganho*”. Aqui temos o interdiscurso do Antigo Testamento, uma vez que tanto a prática do jejum quanto a entrega do dízimo eram prescrições estabelecidas na Lei de Moisés. A Lei previa um jejum obrigatório anual para todo o povo, durante a festividade de *Yom Kippur*, o Dia da Expição, quando o sumo sacerdote realizava um ritual específico para purificação

dos pecados de toda a nação (Levítico 16:34)¹³. O fariseu, no entanto, jejuava duas vezes toda semana, muito além daquilo que prescrevia a Lei. Da mesma forma, o dízimo prescrito na Lei de Moisés devia ser observado sobre os cereais, o vinho, o óleo e os primogênitos dos animais (Deuteronômio 14:22, 23)¹⁴. Já o fariseu alegava entregar o dízimo não apenas desses itens, mas de tudo o que possuía. Assim, o motivo daquele homem se achar mais justo do que todos os outros era o fato de que ele excedia, em muito, as exigências da Lei.

Esta sequência de enunciados, dos recortes (11) e (12), criam, propositadamente, uma ambiguidade, uma incoerência na vida do fariseu, que visa demonstrar a fragilidade da justificação de pecados através da Lei. O enunciador demonstra que, mesmo alguém que excedia, em muito, os preceitos da Lei, podia ser alguém cheio de orgulho e vaidade, o que, também, caracterizava um “pecador”. Isso está em consonância com os objetivos teológicos do Novo Testamento, que buscava demonstrar que a salvação e o perdão dos pecados não poderiam ser obtidos através dos ritos prescritos na Lei de Moisés, mas só poderiam ser alcançados através da graça, mediante a fé e o arrependimento dos pecados. Assim, o enunciador, tendo como pano de fundo o ensino sobre o orgulho e a soberba dos que se consideravam justos, toca em um ponto fundamental para o Novo Testamento, que era a justificação pela graça e não pelas obras da Lei. Desta forma, ele articula discursivamente seus enunciados para mostrar a superioridade da Nova Aliança, proposta por Jesus e seus discípulos e baseada na graça, em relação à Antiga Aliança, ensinada nas sinagogas pelos líderes judaicos e baseada na Lei de Moisés.

No recorte (13) temos a oração do publicano. Ele é retratado de forma antagônica ao fariseu, como um homem humilde e arrependido dos seus pecados. O item lexical “longe” indica que o publicano sequer se julgava digno de juntar-se aos demais durante o ato de adoração pública, assim como a expressão, “não ousava nem ainda levantar os olhos ao céu”, indica que ele também não se julgava digno de relacionar-se com o próprio Deus. Já a expressão “batia no peito” era o ato de alguém

¹³ *Isto vos será por estatuto perpétuo, para fazer expiação uma vez por ano pelos filhos de Israel, por causa dos seus pecados. E fez Arão como o Senhor ordenara a Moisés* (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p. 165).

¹⁴ *Certamente, darás os dízimos de todo o fruto das tuas sementes, que ano após ano se recolher do campo. E, perante o Senhor, teu Deus, no lugar que escolher para ali fazer habitar o seu nome, comerás os dízimos do teu cereal, do teu vinho, do teu azeite e os primogênitos das tuas vacas e das tuas ovelhas; para que aprendas a temer o Senhor, teu Deus, todos os dias* (BÍBLIA SAGRADA, 1998, p. 273).

em profunda agonia de alma. Examinando as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso, percebemos que esse era um gesto utilizado na Palestina do primeiro século em momentos de profunda dor e sofrimento, como a perda de um filho, por exemplo. Assim, o enunciador descreve o publicano como alguém que, profundamente consciente dos seus pecados e das consequências que isso lhe acarretaria no porvir, clama, desesperadamente, pelo perdão dos seus pecados, conforme o recorte (13): *“Ó Deus, sê propício a mim, pecador!”*

A cenografia pedagógica se conclui com a aplicação do ensino proposto pelo enunciador. Em primeiro lugar, com uma sentença referente aos dois interlocutores, conforme recorte (14) *“Digo-vos que este desceu justificado para a sua casa, e não aquele.”* Assim, cria-se uma estratégia discursiva para demonstrar que, aquele que se arrependeu dos seus pecados e dependeu da graça divina para obter o perdão é quem foi, verdadeiramente, “justificado”. Já aquele que baseava sua justiça nas obras da Lei, continuava sem o perdão dos pecados, no caso, o orgulho e a soberba.

Em segundo lugar, o enunciador elabora uma sentença geral, para todos os fiéis: *“porque todo o que se exalta será humilhado; mas o que se humilha será exaltado”*. Essa sentença geral é proferida em forma proverbial, de fácil assimilação e de forma a concretizar um novo ensino. A utilização de provérbios era muito comum nos ensinamentos rabínicos e algo afeito à comunidade discursiva que mobiliza o discurso teológico. O Antigo Testamento possui um livro inteiro dedicado aos provérbios, cuja autoria é creditada ao Rei Salomão.

Entendemos, portanto, que o discurso “O Fariseu e o Publicano” se utiliza de mecanismos linguístico-discursivos, a fim de trazer um ensino sobre o orgulho e a soberba dos que se consideram justos aos seus próprios olhos. Ao abordar o tema, o enunciador constrói uma imagem de soberba e arrogância em torno da classe dos fariseus, ainda que estes fossem fiéis cumpridores da Lei. Ao mesmo tempo, apresenta uma minoria social totalmente rejeitada à época, o publicano, como um homem humilde e arrependido dos seus pecados. Dessa forma, restabelece a dignidade social do publicano, na medida em que este tem a sua oração aceita por Deus e desce do Templo “justificado”, perdoado. Em conformidade com os objetivos teológicos do Novo Testamento, ao abordar o tema proposto, o enunciador procura demonstrar a superioridade da Nova Aliança, pregada pelo cristianismo e baseada na graça, mediante a Antiga Aliança, ensinada pelos líderes religiosos judeus e baseada na Lei de Moisés.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o *corpus* analisado, tecemos nossas considerações finais. A partir das amostras retiradas do evangelho de Lucas, podemos verificar a forma como as minorias sociais interagem por meio de mecanismos linguístico-discursivos no interior do discurso teológico, em seu gênero parábola. Entendemos que a instância enunciativa, Lucas, operando como um metaenunciador, que orchestra a sua própria enunciação através de múltiplas vozes, investe na construção de cenografias nas quais articula linguisticamente a apresentação de minorias sociais, de forma a quebrar paradigmas da época em que foi escrito o Novo Testamento e a estabelecer conceitos e valores, que se perpetuam na memória discursiva do campo teológico.

Como um dispositivo, as cenografias se apropriam de um código linguageiro e de temas afeitos às comunidades discursivas, que interagem no discurso teológico, criando situações em que as elites sociais da época, representadas por líderes religiosos judaicos são, de certa forma, desqualificadas em seu comportamento social, seja em rejeitar uma mulher “pecadora”, seja em negar ajuda a um viajante ferido à beira do caminho, seja em “murmurar” contra o sujeito Jesus pelo fato do discurso do mesmo atrair minorias, tais como “pecadores” e publicanos. Ao mesmo tempo, o enunciador, utilizando-se da voz do sujeito Jesus, se investe do *ethos* de Mestre e de Profeta, criando sequências de cenografias, que carregam papéis enunciativos previstos na prática pedagógica e no interdiscurso profético do Antigo Testamento, onde minorias sociais como samaritanos, mulheres, pobres, “pecadores” e publicanos são restabelecidos em sua dignidade social, através de valores como perdão, humildade e amor ao próximo.

Também, por meio da enunciação constitutiva do gênero de discurso parábola, percebemos a manifestação da voz do hiperenunciador, que funda o discurso constituinte teológico. A posição paratópica, tanto da instância enunciativa Lucas, hagiógrafo inspirado por Deus, quanto do sujeito Jesus, o Verbo encarnado, investe na corporalidade do Deus que, em conformidade com os objetivos teológicos do Novo Testamento, se mostra com uma imagem de si reveladora de amor, perdoador e inclusivo, sem barreiras de raça, gênero ou classe social.

Com este trabalho, buscamos, à luz da perspectiva enunciativo-discursiva de Maingueneau, por meio das categorias de interdiscurso, discurso constituinte,

cenografia e *ethos* discursivo, identificar propriedades específicas da maneira como o teológico engendra a sua própria enunciação, valendo-se de marcas e mecanismos linguístico-discursivos que o garantem como norma para a vida particular e coletiva do ser humano. Assim, fundamentados pelo aparato teórico-metodológico da AD, buscamos no teológico sua constituição, sua circulação e sua inserção social.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. Gêneros do Discurso. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 279-326.
- BÍBLIA SAGRADA. Português. **Bíblia Shedd**. Versão Almeida Revista e Atualizada - SBB. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia**. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.
- BRUCE, F. F. Bíblia. In: **O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA**. Tradução de João Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 219.
- BAILEY, Kenneth. **As parábolas de Lucas**. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- BOURDIEU, P. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.
- CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CARSON, D.A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CERQUEIRA, A. G. C.; TORGA, V. L. M. Uma investigação linguística do estilo no gênero parábola. In: **Revista Linguasagem**, 21. ed. São Paulo, 2013a.
- CERQUEIRA, A. G. C.; TORGA, V. L. M. Constituição discursiva do gênero parábola jesuânica. In: **II ENCONTRO DE ESTUDOS BAKHTINIANOS**, Espírito Santo, 2013b.
- CESARÉIA, Eusébio de. **História eclesiástica: os primeiros quatro séculos da Igreja cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.
- CHARAUDEAU, P. **Discurso político**. São Paulo: Contexto, 2006.
- CHARAUDEAU, P; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2014.
- CHOMSKY, Noam. A Linguagem e a Mente. In: **Novas perspectivas linguísticas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.
- DAVIDSON, F. (Org). **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- DOUGLAS, J. D (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. Tradução de João Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- ELLISON, H. L. Fariseus. In: **O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA**. Tradução de João Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 604-605.
- ERICKSON, J. Millard. **Introdução à Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- FILLION, Louis-Claude. **Enciclopédia da vida de Jesus**. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2008.

FLORES, V.N.; BARBISAN, L.B.; FINATTO, M.J.B.; TEIXEIRA, M. **Dicionário de linguística da enunciação**. São Paulo: Contexto, 2009.

GADET, F; HAK, T (Orgs). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas, SP: Unicamp, 1997.

GELDENHUYS, J.N. O evangelho de Lucas. In: **O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA**. Tradução de João Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 964 e 966.

GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. **Léxico do N.T. Grego/Português**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

GUNDRY, R. H. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1978.

GONÇALVES, J.B.C. A configuração discursiva do gênero parábola bíblica: entre a captação e a parafraseagem. In: **Veredas On Line – Análise do Discurso – PPG Linguística/UFJF**. Juiz de Fora-MG, 2010. p.157-166.

HARRIS, R. L. (Org.) **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Exodus, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Trad. Freda Indursky. Campinas, SP: Pontes, Unicamp, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. Analisando discursos constituintes. **Revista do GELNE**, v. 2, n. 1, 2000. p. 1-12.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. Tradução Cecília P. de Souza & Délcio Rocha. São Paulo: Cortez, 2001.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. Análise do discurso. **REVEL - Revista Virtual de Estudos da Linguagem**, v. 4, n. 6, março, 2006. p. 1-6.

MAINGUENEAU, Dominique. A Análise do Discurso e suas fronteiras. **Matraga**, Rio de Janeiro, v.14, n.20, 2007a. p. 13-37.

MAINGUENEAU, Dominique. Leituras e quadro hermenêutico. **Filologia linguística portuguesa**, n. 9, 2007b. p. 279-292.

MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e Cena de Enunciação na Pregação Religiosa. In: LARA, G. M.P.; MACHADO, I,L; EMEDIATO, Wander. **Análise do discurso hoje**. São Paulo: Lucerna. 2007c, p.199-218.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. Sírio Possenti; Maria Cecília Péres Souza-e-Silva (Orgs.). São Paulo: Parábola, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2009.

MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. Sírío Possenti; Maria Cecília Péres Souza-e-Silva (Orgs.). São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. **Frases sem texto**. Tradução de Sírío Possenti. São Paulo: Parábola, 2014.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. Tradução de Sírío Possenti. São Paulo: Parábola, 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. Retorno crítico sobre o *ethos*. In: BARONAS, R.L.; MESTI, P. C.; CARREON, R. O. **Análise do Discurso**: entorno da problemática do *ethos*, do político e de discursos constituintes. Campinas, SP: Pontes, 2016.

MILNE, Bruce. **Estudando as doutrinas da Bíblia**. São Paulo: ABU, 1996.

NASCIMENTO, Jarbas V. **O discurso religioso católico**: um estudo linguístico do rito matrimonial. São Paulo: EDUC, 1993.

NASCIMENTO, Jarbas V. et alii. **A parábola do filho pródigo**. São Paulo: LPB, 2009.

NASCIMENTO, Jarbas V.; VLILHAGRA, L. T. R. Fé e mídia: um exame do discurso testemunhal da igreja mundial do poder de Deus. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas & FERREIRA, Anderson. (Org.). **Discurso e Cultura**. São Paulo: Blucher, 2018, v. 1, p. 17-44.

PACKER, J. I. Inspiração. In: **O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA**. 2. ed. Tradução de João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 748-749.

POSSENTI, Sírío. Metaenunciação: uma questão de interdiscurso e de relevância. In: **Revista de Estudos Linguísticos**. Belo Horizonte - MG, 2000, v.9, n.1, p. 91-108.

RIENECKER, F.; ROGERS, C. **Chave linguística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RUSHANSKY, Efraim. **O palco da História**: as raízes judaicas e o cristianismo. Jerusalém: T- Land, 2005.

SANOKI, Koichi. Parábola: um gênero literário. In: **Reveleto, Revista Eletrônica Espaço Teológico**. São Paulo, 2013, vol.7, n. 12, p.102-112.

SANT`ANNA, M. A. D. **O gênero parábola**. São Paulo: UNESP, 2010.

STERN, David H. **Comentário judaico do Novo Testamento**. São Paulo: Atos, 2008.

THOMPSON, J. A. Sinédrio. In: **O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA**. Tradução de João Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 1535.

TORÁ. Português. **Torá – A Lei de Moisés**. ed. rev. e ampl. São Paulo: Sêfer, 2001.