



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

AMANDA MASSARO MOCO

**A FÉ EM NARRATIVAS BÍBLICAS:  
FUNDAMENTOS SEMIÓTICOS**

---

Londrina  
2020

AMANDA MASSARO MOCO

**A FÉ EM NARRATIVAS BÍBLICAS:  
FUNDAMENTOS SEMIÓTICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Letras. Área de concentração: Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Migliozi  
Ferreira de Mello

Londrina  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Moco, Amanda.

A fé em narrativas bíblicas: fundamentos semióticos / Amanda Moco. - Londrina, 2020.  
143 f.

Orientador: Luiz Carlos Migliozi Ferreira de Mello.

Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2020.

Inclui bibliografia.

1. Semiótica das paixões - Tese. 2. Fé - Tese. 3. Abordagem literária da Bíblia - Tese. I. Migliozi Ferreira de Mello, Luiz Carlos. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDU 82

AMANDA MASSARO MOCO

**A FÉ EM NARRATIVAS BÍBLICAS:  
FUNDAMENTOS SEMIÓTICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Letras. Área de concentração: Estudos Literários.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Migliozi  
Ferreira de Mello  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Adilson dos Santos  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Geraldo Vicente Martins  
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul -  
UFMS

Londrina, 30 de junho de 2020.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à CAPES pelo financiamento, o qual permitiu a realização desta pesquisa.

Sou grata ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Carlos Migliozi Ferreira de Mello, pelas orientações, pelas leituras e pelos direcionamentos no presente trabalho.

Dedico especial agradecimento aos professores que compõem a banca, Prof. Dr. Adilson dos Santos e Prof. Dr. Geraldo Vicente Martins, por prontamente aceitarem participar do aprimoramento desta dissertação. Obrigada pelas leituras, pelas sugestões e por todos os apontamentos.

Agradeço muito ao meu marido, aos meus amigos e aos meus familiares por todo o apoio, a paciência e o carinho que me dedicaram, especialmente nesse período de escrita. Um afetuoso “obrigada” à grande amiga e excelente revisora Barbara Blanco Pozatto.

MOCO, Amanda Massaro. **A fé em narrativas bíblicas: fundamentos semióticos**. 2020. 143 f. Dissertação (Mestrado em Letras – Estudos Literários) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

## RESUMO

A presente dissertação objetiva analisar as configurações discursivas da fé e especificar a identidade do sujeito marcado pela fé judaico-cristã. Conseqüentemente, é possível definir o conceito de fé na perspectiva semiótica e na concepção apresentada pela Bíblia. A principal fundamentação teórico-metodológica deriva da semiótica discursiva, especificamente a das paixões, e apoia-se nos estudos de Greimas (2014), de Barros (2005, 1990), de Fiorin (2005) e de Bertrand (2003). Ademais, a pesquisa também se ocupa da abordagem literária das Escrituras e busca introduzi-la nas análises do corpus bíblico, sobretudo no que tange às características da Bíblia como literatura apontadas por Auerbach (2004) e por Alter (2007). As narrativas examinadas são as encontradas em Gênesis 22, Daniel 6, Mateus 8:5-13 e Marcos 5:25-34. O enfoque de estudo aplicado nas passagens bíblicas consiste na paixão fé demonstrada, respectivamente, por Abraão, por Daniel, pelo centurião de Cafarnaum e pela mulher hemorroíssa. A construção identitária das personagens, pautada no percurso passional e no conceito de fé judaico-cristã veiculado pelo discurso bíblico, é o resultado das análises. Desse modo, a abordagem semiótica identifica, no nível fundamental dos textos, a oposição semântica fé versus inércia, na qual a paixão estudada é interpretada como o elemento eufórico. O exame fundamentado na Semiótica possibilita, ainda, compreender que não são somente as modalizações referentes ao fazer que caracterizam a fé. Enquanto uma paixão de confiança, esta é modalizada, igualmente, pelo querer ser e pelo crer ser. Além disso, o contrato fiduciário é um fator relevante, como apontam, especialmente, os exames de Gênesis 22 e de Daniel 6. Sustentados pelas intenções mútuas advindas do sujeito de estado (o sujeito da espera, Deus) e dos sujeitos do fazer (Abraão e Daniel), tais pactos são corroborados, após a performance, quando os objetos valores são alcançados, as promessas são cumpridas e os estados iniciais de espera transformam-se em distensão. Esta, por sua vez, ratifica o aspecto pouco tenso da fé, apontado por Barros (1990). O outro aspecto atribuído à paixão em foco é o durativo, em razão da fé estar constantemente presente nas ações das personagens. Enquanto isso, o discurso escriturístico constrói a identidade dos fiéis como protagonistas imbuídos de dinamismo, de persistência, de humildade, de obediência, de temor e de confiança devotados a Deus.

**Palavras-chave:** Semiótica das paixões. Literatura. Bíblia. Fé.

MOCO, Amanda Massaro. **Faith in biblical narratives: semiotics basis.** 2020. 143 p. Dissertação (Mestrado em Letras – Estudos Literários) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

## ABSTRACT

This work aims to explain the discursive configurations of faith and to specify the identity of the subject marked by the Judeo-Christian faith. Consequently, it is possible to define the concept of faith in the semiotic perspective and in the conception presented by the Bible. The main theoretical and methodological basis derives from Discursive Semiotics, specifically the semiotics of passions, and is supported by the studies of Greimas (2014), Barros (2005, 1990), Fiorin (2005) and Bertrand (2003). Furthermore, the research also deals with the literary approach of the Scriptures and seeks to introduce it in the analysis of the biblical corpus, especially with regard to the characteristics of the Bible as Literature pointed out by Auerbach (2004) and Alter (2007). The narratives examined are those found in Genesis 22, Daniel 6, Matthew 8: 5-13 and Mark 5: 25-34. The focus of study applied in the biblical passages consists in the passion faith shown, respectively, by Abraham, by Daniel, by the centurion of Capernaum and by the bleeding woman. The identity construction of the characters, based on the passionate path and the concept of Judeo-Christian faith conveyed by the biblical discourse, is the result of the review. In this way, the semiotic approach identifies, at the fundamental level of the texts, the semantic opposition faith versus inertia, in which the studied passion is interpreted as the euphoric element. The study based on Semiotics also makes it possible to understand that it is not only the modalities related to doing that characterize faith. As a passion of trust, it is also shaped by wanting to be and believing to be. In addition, the fiduciary contract is a relevant factor, as the exams in Genesis 22 and Daniel 6 point out. Sustained by the mutual intentions arising from the subject of state (the subject of waiting, God) and the subjects of doing (Abraham and Daniel), these pacts are corroborated, after the performance, when the value objects are reached, the promises are kept and the initial states of waiting become distension. This, in turn, confirms the less tense aspect of faith, pointed out by Barros (1990). The other aspect attributed to the passion in focus is the duration, because the faith is constantly present in the actions of the characters. Meanwhile, the scriptural discourse builds the identity of the faithful as protagonists imbued with dynamism, persistence, humility, obedience, fear and trust devoted to God.

**Keywords:** Semiotics of the passions. Literature. Bible. Faith.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 A BÍBLIA E A LITERATURA</b> .....	12
1.1 A PLURALIDADE DO TEXTO BÍBLICO.....	12
1.2 A BÍBLIA COMO OBRA LITERÁRIA.....	17
1.2.1 A Abordagem Literária Da Bíblia, Segundo Erich Auerbach.....	20
1.2.2 A Abordagem Literária Da Bíblia, Segundo Robert Alter .....	26
<b>2 FUNDAMENTOS DA SEMIÓTICA GREIMASIANA</b> .....	36
2.1 UM PREÂMBULO NA LINGUÍSTICA .....	36
2.2 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS À TEORIA.....	38
2.3 SEMIÓTICA E HISTÓRIA.....	41
2.4 UMA CIÊNCIA PRONTA? .....	43
2.5 O PERCURSO GERATIVO DE SENTIDO .....	44
2.6 A SINTAXE E A SEMÂNTICA.....	46
2.7 O NÍVEL FUNDAMENTAL.....	46
2.8 O NÍVEL NARRATIVO .....	47
2.9 O NÍVEL DISCURSIVO .....	51
2.9.1 A Figurativização E A Tematização.....	52
2.10 SEMIÓTICA DAS PAIXÕES.....	55
2.10.1 A Fé E O Contrato Fiduciário.....	58
<b>3 A CONSTITUIÇÃO DA FÉ EM NARRATIVAS BÍBLICAS</b> .....	61
3.1 ANÁLISE DE GÊNESIS 22:1-19.....	61
3.1.1 Deus Prova Abraão (Corpus Na Íntegra).....	61
3.1.2 Apresentação Do Livro .....	62
3.1.3 Contextualização Da Narrativa .....	63
3.1.4 O Contrato Fiduciário E A Manipulação.....	66
3.1.5 Modalizações.....	68
3.1.6 A Performance, A Sanção E As Sobremodalizações .....	71
3.1.7 O Nível Fundamental: Fé Versus Inércia.....	77
3.2 ANÁLISE DE DANIEL 6:1-28 .....	79

3.2.1	Daniel Na Cova Dos Leões (Corpus Na Íntegra) .....	79
3.2.2	Apresentação Do Livro .....	80
3.2.3	Contextualização Da Narrativa .....	83
3.2.4	O Contrato Fiduciário E A Manipulação.....	85
3.2.5	Modalizações.....	89
3.2.6	A Performance, A Sanção E As Sobremodalizações .....	91
3.2.7	O Nível Fundamental: Fé Versus Inércia.....	97
3.3	ANÁLISE DE MATEUS 8:5-13.....	98
3.3.1	A Cura Do Criado De Um Centurião (Corpus Na Íntegra) .....	98
3.3.2	Apresentação Do Livro .....	99
3.3.3	Contextualização Da Narrativa .....	102
3.3.4	Abordagem Semiótica .....	103
3.4	ANÁLISE DE MARCOS 5:25-34 .....	107
3.4.1	A Cura De Uma Mulher Enferma (Corpus Na Íntegra) .....	107
3.4.2	Apresentação Do Livro .....	108
3.4.3	Contextualização Da Narrativa .....	111
3.4.4	Abordagem Semiótica .....	111
3.5	PARIDADES NAS CARACTERÍSTICAS DA BÍBLIA COMO LITERATURA .....	116
3.6	A IDENTIDADE DO SUJEITO MARCADO PELA FÉ .....	120
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>136</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

A Bíblia é uma das obras mais antigas e mundialmente difundidas. Devido ao seu caráter plural, seus textos são passíveis de estudo nas diversas áreas do conhecimento, como no âmbito da Literatura e dos Estudos da Linguagem. À vista desse cenário, o *corpus* investigado na presente dissertação é composto por quatro narrativas bíblicas: Gênesis 22, Daniel 6, Mateus 8:5-13 e Marcos 5:25-34 (BÍBLIA, 2006). O foco do estudo é a paixão fé apresentada por Abraão, por Daniel, pelo centurião de Cafarnaum e pela mulher enferma.

A teoria na qual fundamentamos as análises é a Semiótica, de modo específico, a semiótica discursiva e, no que tange à fé, a semiótica das paixões. Todavia, também procuramos tratar a abordagem literária da Bíblia, por meio de uma breve conferência do estado da arte, mediante a revisão de estudiosos renomados que pautaram o tema e, no exame das passagens bíblicas cotejadas, aplicando as características apontadas por eles. Optamos por conciliar as duas abordagens por considerá-las complementares e imbricadas, especialmente em razão de ambas serem ramificações pertencentes à grande esfera da Literatura. Embora o estudo da Bíblia no domínio literário constitua um viés analítico recente, quando contraposto ao estudo das Escrituras no âmbito religioso, não propomos ignorar a religiosidade intrínseca aos relatos sagrados; ao contrário, como veremos nos capítulos um e três. O que pretendemos é explorar as possibilidades de análises textuais da Bíblia, que tanto podem ser profícuas para a tradição exegética quanto para a abordagem literária.

O critério de seleção das narrativas deu-se conforme as características de seus protagonistas. Todas elas são intensamente marcadas pela fé. Contudo, quando observamos os valores bíblicos e o destaque atribuído a certas personagens no discurso das Escrituras, não seria impossível indagarmos se há um comportamento mais firmemente reforçado em lugar de outros. Por exemplo, Abraão e Daniel representam modelos perfeitos de fé e de devoção amplamente reconhecidos, pois são revestidos com as características “homem de Deus”, “caráter incorruptível” e “herói”, de maneira explícita e discursivizada no contexto bíblico. As histórias de Abraão e de Daniel são longas e compostas por muitos capítulos. Daniel possui, inclusive, um livro bíblico que leva seu nome, no qual atinge relevância ao ponto de receber voz própria com a narração em primeira pessoa, na segunda parte

do livro. Do ponto de vista narratológico, as histórias de Abraão e de Daniel são longas e complexas em relação às outras duas. Essas narrativas possuem menor extensão e, por serem condensadas, naturalmente oferecem menos informações e elementos para a análise.

Ao leitor dessas passagens não é dado conhecer nem mesmo o nome das personagens. Não categorizamos segundo uma hierarquia concernente à qualidade, isto é, conforme critérios de superioridade e de inferioridade, apenas de acordo com o que se remete à extensão dos textos e ao espaço concedido a eles na Bíblia.

Não buscamos, absolutamente, julgar certas narrativas em detrimento de outras. Ao contrário, pois a característica de personagens secundárias, que recebem menos visibilidade segundo o crivo da extensão narrativa, adquire uma conotação positiva e vai ao encontro do que define a própria fé. Abraão, Daniel, o centurião de Cafarnaum e a mulher enferma: todos são impecáveis em sua paixão fé, mesmo que alguns deles possam ser, apenas a princípio e hipoteticamente, presumidos como pecadores, conforme veremos no terceiro capítulo.

Ademais, Gênesis 22 e Daniel 6 são narrativas pertencentes ao Antigo Testamento, ao passo que Mateus 8:5-13 e Marcos 5:25-34 competem ao Novo Testamento. Apesar dessas distinções, no momento do exame do *corpus*, usando a abordagem comparativa entre a paixão das personagens, compreenderemos que esse aspecto não altera a conceituação da fé no âmbito semiótico e no escriturístico. Isso porque, segundo a nossa perspectiva, a fé é uma ao longo de todo o discurso bíblico.

Desse modo, visamos a cumprir dois objetivos: analisar as configurações discursivas da paixão fé e especificar a identidade do sujeito marcado pela fé judaico-cristã. Enquanto este propósito parte da investigação do nível discursivo do percurso gerativo de sentido, aquele baseia-se no exame do nível narrativo.

O estudo passional semiótico sobre a fé ainda é pouco discutido no ambiente acadêmico brasileiro, como pudemos verificar ao realizar uma busca no banco de teses e de dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Dentro da temática geral sobre a relação entre Bíblia e Semiótica, localizamos, por exemplo, duas teses, a de Karin Ramos (2004), intitulada *Análise semiótica da narrativa bíblica “A prova de Abraão”*, e a de Marisa Mendes

(2003), nomeada *No princípio era o poder: uma análise semiótica das paixões no discurso do Antigo Testamento*, transformada em livro e publicada em 2009. No entanto, entre os distintos resultados da consulta, não identificamos estudos que analisassem a paixão fé das personagens bíblicas aqui estudadas.

Assim, feitas as considerações acima, passamos aos aspectos estruturais da dissertação. O capítulo um apresenta a abordagem literária da Bíblia, articulada mediante uma sucinta revisão bibliográfica do estado da arte e mediante a revisão de alguns conteúdos produzidos por teóricos que se ocuparam do tema. Tratamos, sobretudo, de estudos de Erich Auerbach e Robert Alter a respeito do viés de análise literário das Escrituras. A apresentação das obras perscrutadas encontra-se, igualmente, no capítulo inicial.

O capítulo dois introduz os elementos teóricos e metodológicos da Semiótica que serão aplicados aos textos bíblicos, além de outras questões, como o surgimento da teoria e seus objetivos. Os autores fundamentais que dão suporte à teoria e à metodologia, no campo da Semiótica, são Algirdas Julien Greimas, Diana Luz Pessoa de Barros, José Luiz Fiorin e Denis Bertrand.

*Sobre o sentido II* (2014), de Greimas, constitui uma obra basilar referida no capítulo dois. Originalmente publicada em 1983, o estudo traz importantes discussões teóricas sobre a reflexão semiótica, no âmbito da linguagem e da significação. Enquanto isso, a principal obra de Barros utilizada e abordada no segundo capítulo intitula-se *Teoria semiótica do texto* (2005), oferecendo uma introdução à Semiótica. De forma concisa e didática, a autora apresenta os princípios da teoria desenvolvida por Greimas e pelo Grupo de Investigações Sêmio-linguísticas da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais. A referência mais específica a respeito da semiótica das paixões também é de autoria de Barros, que se dedica aos estudos passionais em *Paixões e apaixonados: exame semiótico de alguns percursos* (1990). Um dos pontos investigados nesse estudo da semioticista trata das paixões de confiança, essencial para a compreensão da configuração passional da fé.

Fiorin, por sua vez, aborda os fundamentos semióticos em *Elementos de análise do discurso* (2005), de maneira sucinta. Essa é a principal obra do autor, frequentemente citada no segundo capítulo. Já Bertrand traz as noções semióticas essenciais empregadas aos textos da Literatura, em *Caminhos da Semiótica literária* (2003). O estudo discorre sobre o trajeto analítico e metodológico da teoria e, simultaneamente, pautado em exemplos examinados na própria obra, articula uma

ampla e didática pesquisa semiótica da literatura.

O capítulo três é dedicado à análise de Gênesis 22, Daniel 6, Mateus 8:5-13 e Marcos 5:25-34, voltado ao estudo da paixão fé apresentada por Abraão, por Daniel, pelo centurião de Cafarnaum e pela mulher enferma. O exame é realizado conforme os propósitos mencionados nos objetivos da dissertação. Após as investigações semióticas dos textos bíblicos, buscamos comparar a paixão dessas personagens, indicando as semelhanças no percurso de todas elas e que definem a fé em termos semióticos. Como consequência de tal conceituação, identificamos as particularidades que configuram a fé judaico-cristã e caracterizamos a identidade daquele que tem fé, de acordo com o universo e o discurso bíblico.

Nessa última parte do trabalho, uma obra é especialmente relevante: *Bíblia, literatura e linguagem* (2011), de Zabatiero e Leonel, introduzida no primeiro capítulo. Esse estudo auxilia, sobretudo, a conceituação da identidade daquele que possui fé.

Desse modo, ainda no terceiro capítulo, integramos as características da Bíblia enquanto literatura identificadas nos estudos do *corpus*. Relembramos que tais características foram constatadas pelos autores que trataram da abordagem literária dos textos bíblicos, comentados no primeiro capítulo da dissertação. As narrativas, na íntegra e sem intercalações analíticas, localizam-se junto aos exames textuais, em subtítulos especificados segundo suas referências (nome do livro bíblico, capítulo e versículos).

## 1 A BÍBLIA E A LITERATURA

### 1.1 A PLURALIDADE DO TEXTO BÍBLICO

Quando lemos materiais de estudos religiosos em geral, não é incomum encontrarmos três das religiões tradicionais referidas como “religião do Livro”<sup>1</sup>. Essa expressão designa que tais doutrinas religiosas fundamentam-se nos escritos e nas práticas registradas em livros sagrados, como a Bíblia, a Torah e o Alcorão, obras que pautam o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, respectivamente.

Segundo a própria Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), o valor religioso das Escrituras é descrito com as seguintes palavras:

A Bíblia é, sem dúvida, um dos mais apreciados legados literários da humanidade. Contudo, o seu verdadeiro valor não se firma de maneira substancial no fato literário. A riqueza da Bíblia consiste no caráter essencialmente religioso da sua mensagem, que a transforma no livro sagrado por excelência, tanto para o povo de Israel quanto para a Igreja cristã (BÍBLIA, 2006, p. 2).

Assim, no âmbito das crenças judaicas e cristãs, as Escrituras são divinamente inspiradas e constituem o mais importante documento doutrinário.

Embora seja costumeiro nos reportarmos à Bíblia como uma única obra, é importante esboçarmos seus diversos cânones<sup>2</sup>, instituídos conforme as diferentes doutrinas religiosas e suas ramificações. No judaísmo, o livro Torah equivale ao Pentateuco, o texto principal dessa matriz religiosa. O mesmo termo, Torah, também denomina todo o conjunto da tradição do judaísmo, que inclui a Torah oral, a Torah escrita e os ensinamentos rabínicos. A origem hebraica da palavra significa lei, instrução e apontamento.

No judaísmo rabínico, a Bíblia Hebraica tradicional, chamada de Tanakh ou Miqra, contém 24 livros, que são a fonte do cânone cristão correspondente

---

<sup>1</sup> Cf. CARDOSO, Silas Klein. Religião do livro, não da leitura: concepções da Torah no Israel Antigo. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, v. 9, n. 1, p. 329-350, jan./abr. 2017.

<sup>2</sup> Sobre a discussão referente ao conceito de “cânone”, tecida de modo conciso, verificar: MOREIRA, Maria Eunice. Cânone e cânones: um plural singular. *Letras: Língua e Literatura – limites e fronteiras*, Santa Maria, n. 26, p. 89-94, jan./jun. 2003.

ao Antigo Testamento<sup>3</sup>. Todavia, nas Escrituras Hebraicas, os textos são divididos e organizados de modo diverso, além de receberem nomenclaturas distintas. Podemos constatar esse fato na própria designação Tanakh, que é um acrônimo de Torah (Lei), Nevi'im (Profetas) e Kethuvim (Escritos), as separações maiores existentes no texto massorético<sup>4</sup>. Essas partes do Tanakh subdividem-se em outros livros<sup>5</sup>.

Já a Bíblia católica totaliza 73 livros canônicos, 46 provenientes do Antigo Testamento e 27 do Novo Testamento, enquanto a Bíblia grega é composta por 53 livros do Antigo Testamento e, como no cânone católico, 27 textos do Novo Testamento. O número de livros do Novo Testamento, em geral, também não varia no cânone das diretrizes religiosas protestantes. Entretanto, os livros do Antigo Testamento equivalem a 39 no cânone evangélico.

O Antigo Testamento grego, conhecido por *Septuaginta*<sup>6</sup>, é organizado em quatro grandes seções: Pentateuco (termo cujo significado é “cinco livros”), Livros Históricos, Livros Sapienciais e Livros Proféticos (LOURENÇO, 2017a). Percebemos, portanto, que os livros são categorizados de maneira diversa daquela disposta na Bíblia Hebraica. As divisões da Bíblia católica e da Bíblia protestante seguem essa mesma lógica, embora o número de livros varie, conforme supracitado, assim como a ordem deles também pode oscilar.

Além da variação canônica, a Bíblia apresenta diferentes traduções<sup>7</sup> e versões. Atualmente, há um grande número de traduções das Escrituras. Estas

---

<sup>3</sup> Atualmente, a adequação do termo “Antigo Testamento” é questionada no contexto acadêmico. Para muitos estudiosos, subjaz à terminologia a pressuposição de que um documento determinado como antigo deve ser superado por um novo. Ou seja, segundo essa interpretação, o Antigo Testamento seria ultrapassado pelo Novo Testamento (LOURENÇO, 2017a). É importante, portanto, explicitar que, na falta de outra designação cabível e amplamente difundida, aqui o termo é utilizado em seu sentido mais neutro possível, apenas para se referir aos livros da Escritura judaica, sem intenção de tecer qualquer juízo de valor hierárquico entre ambos os Testamentos. Consta uma discussão mais extensa sobre o assunto em: ALTER, Robert. Introdução ao Antigo Testamento. In: ALTER, Robert e Kermode, Frank (Orgs.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997, p. 23-24.

<sup>4</sup> O texto massorético refere-se ao “[...] texto da Bíblia Hebraica estabelecido entre os séculos VIII-XI pelos massoretas, escribas e estudiosos da Escritura (alguns dos quais terão vivido em Tiberíade, cidade que fica a cerca de 130 km da moderna Telavive). O [...] *Codex Leningradensis* é o mais antigo exemplo do texto massorético completo” (LOURENÇO, 2017a, p. 13).

<sup>5</sup> Informações encontradas em: LOURENÇO (2017a, p. 18). Nessa mesma referência é possível encontrar as disposições dos livros.

<sup>6</sup> “Septuaginta”, que significa setenta, em latim, é a nomenclatura atribuída à mais antiga tradução em grego do texto hebreu pertencente ao Antigo Testamento. Segundo a lenda, ela teria sido realizada por 72 tradutores. Todavia, de acordo com Lourenço (2017a), o termo não se afigura o mais apropriado para denominar o Antigo Testamento, pois o fato é, em realidade, uma lenda. Conferir: *Ibid.*, p. 11-14.

<sup>7</sup> Para mais aprofundamentos teóricos nas questões referentes à tradução bíblica, conferir: GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei. *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009.

seguem diferentes enfoques, polarizados entre a tradução literal e a tradução livre. Neves e Lopes (2016, p. 213) observam que, no contexto religioso, tal repartição se dá em dois extremos:

(i) há as que se caracterizam pela priorização da forma original, conservando, por exemplo, jogos de palavras, rimas, paralelismos, conforme a estrutura encontrada no texto-fonte, preservado quanto à religiosidade; e (ii) há as que, mesmo sem deixar de priorizar o sentido do texto-fonte, entretanto o vertem para uma linguagem mais próxima da variedade usada pelo falante no dia a dia, variedade tradicionalmente descrita como próxima da língua falada, ou como da linguagem corrente.

A existência das duas tipologias de ordenação discursiva-textual, ainda segundo Neves e Lopes (2016), decorre da motivação que orienta a produção do discurso. O público-alvo a que se destina determina se uma tradução será feita de forma livre ou literal. No caso de esse público ser composto por crianças, por exemplo, é preciso que o texto-fonte seja adaptado para uma linguagem mais simples e compreensível, como é o caso da tradução livre. Em contrapartida, se ele é destinado a um grupo de religiosos especializados, realizam-se as traduções literais, direcionadas a manter a maior fidelidade possível ao texto-fonte. Por conta dessa presença intensa da imagem do público na confecção das traduções das Escrituras, Neves e Lopes (2016, p. 215) identificam, então, três agrupamentos de versões bíblicas:

(i) as versões literais, que preservam as estruturas do texto-fonte e a linguagem religiosa usada pela comunidade cristã (*Nova versão internacional; Bíblia de Jerusalém*, bem como as versões de Almeida, entre outras que constituem a maioria das versões bíblicas); (ii) as versões livres que não seguem a tradição linguística da comunidade religiosa, embora preservem as características espaçotemporais do texto-fonte (*Nova tradução na linguagem de hoje; Nova Bíblia Viva*); e (iii) as versões livres que, além de não seguirem essa tradição e não conservarem as características espaçotemporais do texto-fonte, apresentam um tratamento pessoal do tradutor em relação ao conteúdo original, que vem adaptado à vivência do público alvo contemporâneo (*A mensagem*).

Para tecer as análises das narrativas bíblicas propostas na presente dissertação, selecionamos uma edição que se encaixa no primeiro conjunto verificado por Neves e Lopes (2016), o referente às versões literais. Adotamos, então, a *Bíblia de Estudo Almeida*, edição Revista e Atualizada, conforme a revisão de 1993. Como

o próprio nome sugere, ela é baseada na tradução de João Ferreira de Almeida (aproximadamente 1628-1691), tradutor, pastor e missionário nascido em Portugal<sup>8</sup>. Como uma versão literal, prima pela fidelidade aos textos originais em hebraico, aramaico e grego. Entretanto, consideramos oportuno frisar que, em diversos contextos desta pesquisa, recorreremos à leitura da Bíblia traduzida do grego para o português por Frederico Lourenço, bem como às apresentações e às introduções do mesmo autor nela contidas. Essa fonte, até o momento de escrita do presente trabalho, está em processo de confecção, com os volumes V e VI a serem publicados. Por esse motivo, não a mencionaremos na apresentação do livro de Gênesis.

Dessa forma, se a Bíblia é composta por vários escritos, elaborados por uma gama de autores pertencentes a diferentes contextos espaçotemporais, optamos por dedicar certo aprofundamento somente aos textos que integram o *corpus* do presente trabalho. Logo, alguns pormenores, como os relativos à autoria, à composição e ao estilo das narrativas, situam-se junto às análises, no terceiro capítulo.

A pluralidade da Bíblia não se restringe somente à seleção canônica-religiosa, às traduções e às versões. No quesito gênero literário, os textos bíblicos também são plurais; as narrativas, as poesias, as cartas, os oráculos, os ditos sapienciais e os escritos apocalípticos integram o conjunto multiforme de gêneros localizados nas Sagradas Escrituras (ZABATIERO e LEONEL, 2011).

Por ser igualmente um veículo de múltiplos elementos sociais e culturais, seja a partir de seu contexto de escrita, seja a partir de sua conjuntura de (re)leitura, a Bíblia consiste, simultaneamente, em um objeto de focalização religiosa, sociológica, histórica, filosófica, artística e literária.

No campo literário, quando pensamos em intertextualidade com a Bíblia, por exemplo, de imediato lembramos do célebre romance *Esaú e Jacó* (1904), de Machado de Assis, ou, então, de um dos maiores poemas épicos da Literatura ocidental, o *Paraíso Perdido* (1667), de John Milton.

Já no âmbito da Filosofia, podemos encontrar, por exemplo, Soren Kierkegaard, filósofo dinamarquês que viveu na primeira metade do século XIX. Em *Temor e Tremor* (1843), Kierkegaard analisa a história de Abraão, especialmente o

---

<sup>8</sup> Mais detalhes sobre a vida e sobre o processo de tradução de Almeida podem ser encontrados em: BÍBLIA, João Ferreira de Almeida: vida e obra. In: *Bíblia de Estudo Almeida*. Edição Revista e Atualizada. Barueri: São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2006. p. 299-302.

episódio em que o patriarca deve oferecer seu filho Isaque em holocausto. A narrativa de Gênesis 22 tematiza a reflexão de Kierkegaard sobre a natureza da fé, que, na interpretação do filósofo, revela-se fundamentalmente como um paradoxo.

Com a esfera das artes plásticas não ocorre de modo diverso; inúmeros são os representantes na arte de ilustrar cenas bíblicas, como Rembrandt Harmenszoon van Rijn, Michelangelo Merisi da Caravaggio e Peter Paul Rubens, apenas para citar alguns dos exemplos renomados. As produções cinematográficas são igualmente numerosas e não raro chegam a quebrar recordes de bilheteria, como *A Paixão de Cristo* (2004), dirigida por Mel Gibson.

Podemos perceber, nas múltiplas aproximações e abordagens da narrativa bíblica, como as ideias e os temas presentes na Bíblia são aludidos e referenciados em outros sistemas de pensamento e de linguagem. Esse panorama, que nasce na criação das Escrituras, cresce com sua popularização e se estende até o tempo presente, enfatiza o reconhecimento universal da Bíblia na posição de uma obra-prima de extrema relevância.

Além de ser fonte de inspiração para produções artísticas e culturais e de ser um documento essencialmente religioso, a Bíblia foi um objeto de estudo de correntes teóricas, como a histórico-crítica e a histórico-gramatical. Durante os séculos XVIII, XIX e XX, a interpretação lançada sobre o texto bíblico foi marcada pela História e pela Filologia como referenciais teóricos e hermenêuticos. Ambas as vertentes se submeteram ao crivo da historicidade como o elemento determinante na verdade do texto e em sua interpretação correta (ZABATIERO e LEONEL, 2011).

No entanto, o surgimento da Linguística, no início do século XX, bem como seu desenvolvimento durante esse período, demonstraram que outros modos de leitura eram tão possíveis quanto necessários. Em seguida, as abordagens literárias mais tradicionais empregadas nos escritos bíblicos careceram de revisões procedentes de aproximações teórico-literárias contemporâneas, segundo Zabatiero e Leonel. Nas palavras dos autores, enfatizamos a seguinte observação:

O esgotamento de um paradigma de pesquisa não significa a negação dos resultados, questionamentos e metodologias desenvolvidas no tempo de vigência paradigmática. Entretanto, o esgotamento de um paradigma demanda uma reorganização dos modos de pesquisa, dos diálogos interdisciplinares, dos questionamentos, das teorias de produção de conhecimento em uma área do saber (ZABATIERO e LEONEL, 2011, p. 14).

Sob esse prisma, o período contemporâneo é um momento de transição paradigmática, em que não se cristalizou um novo modelo de pesquisa bíblica, embora, ainda de acordo com Zabatiero e Leonel (2011), os seus sinais de construção já sejam evidentes. Uma vez que o atual contexto acadêmico é múltiplo, combinar mais de um paradigma para efetuar uma pesquisa bíblica tornou-se possível. O presente trabalho dá testemunho de tal conjuntura, considerando que seu marco teórico é traçado na abordagem literária da Bíblia e na Semiótica.

Assim, feitas as considerações introdutórias à Bíblia, no presente tópico, passaremos ao tema da abordagem literária do texto bíblico, representada, mormente, pelos estudos de Erich Auerbach e de Robert Alter.

## 1.2 A BÍBLIA COMO OBRA LITERÁRIA

Embora a relação entre o texto bíblico e a Literatura seja uma temática relativamente recente na cultura ocidental, já no século XVIII havia estudos referentes ao tema. De acordo com Magalhães (2009, p. 138), Johann David Michaelis e Gottfried Herder<sup>9</sup> foram dois dos pioneiros na abordagem literária da Bíblia, trabalharam “[...] pela capacidade estética do texto e por sua capacidade de ser referência para o processo de reescritura ocidental, ao mesmo tempo que viam nisso uma das características fundamentais das religiões monoteístas”. A superação exegética do

---

<sup>9</sup> Segundo a Enciclopédia de Filosofia de Stanford, o filósofo alemão Johann Gottfried von Herder (1744–1803) levanta três princípios hermenêuticos essenciais: o secularismo, o gênero literário e o empirismo metodológico. O primeiro, princípio já proeminente nos escritos de Herder sobre interpretação bíblica da década de 1760, vai na contramão da prática comum de leitura bíblica contemporânea ao autor. O preceito afirma que a interpretação textual nunca deve se basear em suposições ou métodos religiosos, pois, ainda que o texto bíblico seja sagrado, sua leitura, todavia, deve ser secular. O segundo princípio orienta que, para além da natureza dos significados de uma obra, a interpretação também necessita alcançar a natureza de seu gênero. Isto é, basicamente identificar, de forma contextualizada, um determinado conjunto de propósitos e regras gerais aos quais a obra busca se adequar. Essa proposição já é destacada em *Critical Forests*, de 1769, mas encontra reafirmação no ensaio *Shakespeare*, de 1773. O terceiro princípio reitera a importância de considerar, com exatidão, as evidências linguísticas relevantes na prática hermenêutica. Isso se aplica especialmente quando o intérprete investiga o uso de palavras para descobrir significados, quando faz conjecturas sobre a psicologia de um autor e quando tenta definir o gênero de uma obra, ou suas regras e propósitos constituintes. Essas três proposições centrais do terceiro princípio podem ser encontradas principalmente em: *Fragments* (1767-8), *On Thomas Abbt's Writings* (1768) e *Shakespeare*, respectivamente. Fonte: FORSTER, Michael. "Johann Gottfried von Herder". In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/herder/>. Acesso em: set. 2019.

texto, ainda segundo o autor, proporcionou o surgimento de novas interpretações e articulou a relação da Bíblia com a Literatura e como literatura.

David Norton, em *A history of the English Bible as literature* (2004), identifica Matthew Arnold (1822-1888) como o primeiro estudioso a utilizar a expressão “Bíblia como literatura”<sup>10</sup>. Professor de poesia de Oxford e revisor do livro de Isaías, Arnold argumentou detalhadamente sobre a importância social da cultura, em suas obras intituladas *Culture and Anarchy* (1869) e *Literature and Dogma* (1873), e a associou especialmente à poesia e à religião. Norton observa, ainda, a relevância da abordagem literária de Arnold: em pleno século XIX, ele chega a afirmar que os últimos vinte e sete capítulos de Isaías são notáveis não porque fazem parte da Bíblia pelo enfoque religioso, mas porque constituem uma grande obra literária e acessível. A ênfase de seu argumento, continua Norton, está na própria Literatura, pois a descoberta da Bíblia como uma única e relevante obra literária, conectada em sua totalidade, já era argumento plausível e suficiente para demonstrar sua importância como literatura.

Assim, nos séculos XX e XXI, as expressões “a Bíblia como literatura”, “a abordagem literária da Bíblia” e outras afins não são inéditas, apesar do assunto ter recebido maior popularidade a partir de 1970. Do ponto de vista internacional, nas últimas décadas, tornou-se considerável a variedade de produções bibliográficas concernentes ao tema. Nesse sentido, Lima (2015, p. 10) realiza uma breve pesquisa e lista diversas obras disponíveis no cenário norte-americano e europeu:

[...] numa busca desse tipo encontramos: de Glen Cavaliero e T. R. Henn, a Taunton Press publicou *The Bible as Literature* em 2008. A Lightning Source publicou em 2006 outro *The Bible as Literature*, dessa vez de Irving Francis Wood e Elihu Grant. Também temos um *The Bible as Literature* de John P. Peters, Richard Green Moulton e A. B. Bruce, publicado pela Bibliolife em 2009. Além disso, há muitos outros títulos parecidos, como a obra de James S. Ackerman e Thayer S. Warshaw intitulada *The Bible as/in Literature* de 1995 pela Prentice Hall, e *Reading the Bible as Literature: An Introduction*, de Jeanie C. Crain, publicado em 2010 pela Polity Press. Um dos pressupostos é que a Bíblia é rica e plural.

---

<sup>10</sup> Para mais detalhes sobre a obra de Arnold, consultar as páginas 368 a 371 de: NORTON, David. *A History of the English Bible as Literature*. Cambridge University Press: Virtual Publishing, 2003.

Poderíamos, ainda, elencar as seguintes obras: *O Código dos Códigos*<sup>11</sup> (2004), de Northrop Frye; *Deus: uma biografia*, de Jack Miles (2009); *Abaixo as verdades sagradas*, de Harold Bloom (2012); e *A Bíblia sob três olhares* (2011), de João Leonel, Júlio Zabatiero e Paulo Nogueira.

No contexto nacional, a produção é mais modesta e algumas editoras empenham-se na tradução e na publicação de títulos sobre a relação Bíblia e Literatura, como registra Lima (2015, p. 154): “Temos da editora Loyola *A Bíblia como Literatura* de John Gabel e Charles Wheeler em 2003, e *Leia a Bíblia como Literatura* de Cássio Murilo dias da Silva em 2007. A editora Vozes também publicou o seu *A Bíblia como Literatura*, mas de José Pedro Tosaus Abadía, em 2000”.

Além dos autores mencionados por Lima, destacamos Antonio Magalhães, na produção brasileira relativa à questão Literatura e Bíblia. A obra *Deus no Espelho das Palavras: Teologia e Literatura em Diálogo* (2009) rendeu ao autor o Prêmio Jabuti 2001, na categoria religião, e configurou-se mais um estudo pertinente dentre os que reconhecem a relação inseparável entre narrativas bíblicas e construção literária.

Magalhães transita por teorias da Literatura que dialogam com a Teologia, com os textos bíblicos e com a figura de Deus; revisa os principais autores que discorreram sobre a abordagem literária da Bíblia; reflete a respeito da linguagem e da força das narrativas bíblicas; analisa as características do Livro como literatura e, com base nas obras comentadas por ele, posiciona-se diante do tema.

Dentre os teóricos que exploraram o texto bíblico em seu aspecto literário, citados por Magalhães (2009), revisitamos particularmente as obras de Erich Auerbach e de Robert Alter. A fim de apresentarmos, primeiramente, os postulados de ambos os autores, optamos por retornar à discussão de *Deus no Espelho das Palavras* somente ao final do presente tópico.

---

<sup>11</sup> Em geral, essa obra de Frye é frequentemente mencionada e elogiada nas bibliografias que tematizam a abordagem literária da Bíblia. Não nos dedicamos a dissertar sobre ela no presente trabalho, apenas por conta da limitação espacial de que dispomos.

### 1.2.1 A abordagem literária da Bíblia, segundo Erich Auerbach

No capítulo inicial de *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (2004)<sup>12</sup>, Auerbach contrapõe a poesia homérica ao Antigo Testamento e articula um exame louvável dos dois tipos de textos. Diante da ampla produção do intelectual alemão e com base nos propósitos do presente estudo, discorreremos exclusivamente sobre tal capítulo dentro da obra auerbachiana.

As obras épicas de Homero são definidas pelo crítico literário como um discurso direto detalhado e fluente, “[...] modelado com exatidão e relatado com vagar”. Além disso, a narração é arquitetada “[...] com perfeita conformação de todas as coisas, não deixando nada no escuro e sem omitir nenhuma das articulações que as ligam entre si” (AUERBACH, 2004, p. 2). O texto homérico, prossegue o autor, é claramente circunscrito dentro de um espaço perceptível por quem lê a obra e bem ordenado até nos momentos mais emocionantes, plenos de sentimentos e de ideias. Livre de segundos planos, a narração encontra sempre o presente e nada do que é mencionado fica obscuro ou inacabado.

Essa característica do estilo de Homero, somada às descrições pormenorizadas, provocam a sensação de retardamento na leitura da obra, ou seja, Auerbach diagnostica que elas constituem o real “elemento retardador”<sup>13</sup> da poesia homérica. Assim, na interpretação auerbachiana, o discurso homérico desconhece o

---

<sup>12</sup> A publicação original é de 1946, escrita quando Auerbach encontrava-se exilado em Istambul, na Turquia, por conta dos horrores praticados pelo regime nazista.

<sup>13</sup> Segundo o autor, esse tema inspirou as correspondências entre Goethe e Schiller, no ano de 1797, nas quais os escritores opuseram o “elemento retardador” ao princípio da “tensão”: “O processo retardador é posto, como processo propriamente dito, em oposição ao trágico (cartas de 19, 21 e 22 de abril). O elemento retardador, o ‘avançar e retroceder’ mediante interpolações, também a mim parece estar, na poesia homérica, em contraposição ao tenso impulso para uma meta. Decerto Schiller tem razão quando diz que Homero descreve ‘meramente a tranquila existência e ação das coisas segundo a sua natureza’; a sua finalidade estaria ‘presente em cada um dos pontos do seu movimento’” (AUERBACH, 2004, p. 3). Tanto Schiller quanto Goethe elevaram o processo homérico à condição de lei da poesia épica em geral, em contraste com o trágico, prossegue o autor; contudo, há obras épicas significativas que não possuem qualquer “elemento retardador”, no sentido atribuído por Schiller, e são carregadas de tensão e de emoção, característica que Schiller conferia exclusivamente ao poeta trágico. Além disso, ainda acrescenta Auerbach (2004, p. 3), parece “[...] improvável e inverossímil que no processo citado na poesia homérica tenham tido papel preponderante as considerações estéticas ou mesmo um sentimento estético do tipo admitido por Goethe e Schiller. O efeito é, sem dúvida, exatamente aquele por eles descrito, e daqui se deduz também, com efeito, o conceito do épico, que eles próprios, assim como todos os escritores decisivamente influenciados pela Antiguidade clássica possuem”. Desse modo, o autor afirma que a verdadeira causa da impressão de retardamento, encontrada na poesia de Homero, reside na necessidade do estilo homérico de não deixar obscuro ou inacabado o que é mencionado no texto.

tácito, porque representa os fenômenos explicitamente em sua totalidade e nitidamente definidos em suas relações temporais e espaciais. O mesmo princípio aplica-se às personagens, inclusive em seus processos psicológicos, pois elas demonstram seu interior nos diálogos ou nas falas para si.

A fim de se aprofundar ainda mais na singularidade da escrita de Homero, Auerbach confronta com um texto igualmente antigo e épico, advindo de um outro mundo de formas, em paráfrase do autor. Esse segundo escrito é o Antigo Testamento, sobretudo o episódio do capítulo 22 de Gênesis<sup>14</sup>, o sacrifício de Isaque.

As propriedades do texto bíblico em questão desvelam a posição antitética assumida pelas obras. Enquanto os poemas homéricos são “[...] mera ‘realidade’ narrada” e, conseqüentemente, não implicam sentido oculto, nos relatos sagrados “[...] encarnam-se doutrina e promessa indissolúvelmente fundidas”, afirma Auerbach (2004, p. 12), e precisamente por isso eles “[...] têm um caráter recôndito e obscuro, contêm um segundo sentido, oculto”.

O traço enigmático da narrativa bíblica origina-se simultaneamente da ausência das características apresentadas pelo estilo de Homero: ela se desenvolve sem interpolação qualquer. Nela, continua o autor, é incabível a especificação de paisagens, de objetos, de tempo, de espaço; a descrição minuciosa das personagens é ignorada, isto é, a aparência física, os estados e as características emocionais, os conflitos internos, as qualidades e os defeitos; os adjetivos, em geral, são dispensados. Quando esses elementos são expressos no discurso, cumprem não a função original que lhe cabem, como adjetivar, marcar uma delimitação espacial ou temporal, mas visam exprimir o imediato, o pontual, apenas à medida que determinam o cenário essencial da narração. Conseqüentemente, é mostrado explicitamente somente aquilo que deve ser conhecido a respeito do relato, no “aqui e agora”, dentro dos limites da ação. Auerbach exprime a contraposição entre a poesia homérica e o texto bíblico, respectivamente, nas seguintes palavras:

Não é fácil, portanto, imaginar contrastes de estilo mais marcantes do que estes, que pertencem a textos igualmente antigos e épicos. De um lado, fenômenos acabados, uniformemente iluminados, definidos

---

<sup>14</sup> Cf. AUERBACH, Erich. *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 5-20. Nessa referência, indicamos a paginação em que pode ser encontrada a análise completa de Gênesis 22. Consideramos inoportuno realizar o aprofundamento analítico da narrativa exemplificada por Auerbach. Isso porque o objetivo deste subcapítulo é abarcar somente os pilares das abordagens literárias da Bíblia tecidos pelos autores selecionados.

temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num primeiro plano; pensamentos e sentimentos expressos; acontecimentos que se desenvolvem com muito vagar e pouca tensão. Do outro lado, só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão. Os pontos culminantes e decisivos para a ação são os únicos a serem salientados; o que há entre eles é inconsistente; tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação; os pensamentos e os sentimentos permanecem e inexpressos: só são sugeridos pelo silêncio e por discursos fragmentários. O todo, dirigido com máxima e ininterrupta tensão para um destino e, por isso mesmo, muito mais unitário, permanece enigmático e carregado de segundos planos (AUERBACH, 2004, p. 9).

Quando comparado à escrita homérica, o caráter de obscuridade encontrado na narrativa bíblica desdobra-se em estratos na trama textual, identifica o autor. A linguagem bíblica, prossegue Auerbach (2004), jamais coloca exclusivamente aquilo que enuncia e frequentemente é preciso investigar o que subjaz aos seus distintos planos. Na interpretação auerbachiana, até mesmo as personagens da Bíblia são mais ricas em segundo plano que as homéricas, porque possuem maior profundidade quanto ao destino, ao tempo e à consciência. O comportamento de Abraão perante o holocausto de Isaque, como pontua o autor de *Mimesis*, explica-se a partir de sua história anterior, para além do caráter da personagem ou do que lhe acontece momentaneamente: o protagonista se recorda, tem o discernimento daquilo que Deus lhe prometera e já cumprira, possui sentimentos e pensamentos viscerais e intrincados.

A figura de Abraão imprime maior efeito de concretude e de proximidade histórica em comparação às personagens do universo homérico, não por estar melhor descrito plasticamente, afirma Auerbach (2004). Porém, avança o autor, isso ocorre porque a diversidade confusa, contraditória, plural em inibições dos acontecimentos externos e internos, apresentada pela história autêntica, está nitidamente conservada. Ela não é apagada em sua representação. Isso depende da concepção judaica do homem, aponta o crítico literário, todavia também decorre da formação dos redatores enquanto historiadores, cuja compreensão da estrutura da vida humana se constituía no campo histórico e influenciara, inevitavelmente, a escrita bíblica.

Logo, as características expostas refletem-se no protagonista Abraão, que, em sua obediência silenciosa, revela a multiplicidade da vida psíquica. Como a

maioria das figuras bíblicas, ele demonstra-se uma personagem abundante em planos e camadas, como é, igualmente, o texto sagrado.

Em contrapartida, os aspectos enigmático e estratificado são raramente encontráveis na *Ilíada* e na *Odisseia*. As obras homéricas, cuja “[...] cultura sensorial, linguística e, sobretudo, sintática, parece ser tanto mais elaborada, são, contudo, na sua imagem do homem, relativamente simples; e também o são, em geral, na sua relação com a realidade da vida que descrevem” (AUERBACH, 2004, p. 10). Embora o encantamento dos sentidos seja um dos principais efeitos da poesia épica, a despreensão moral que carrega a diferencia drasticamente do vislumbre sensorial desencadeado pelo enunciado sagrado.

Se há o encantamento dos sentidos dado pelos textos bíblicos, por sua vez, não é por genuína finalidade, mas por consequência dos sucessos interiores, éticos, morais e religiosos que se concretizam na matéria sensível da vida. Todavia, Auerbach elucida, ainda, que o intuito dos escritos judaicos é precisamente corroborar tais sucessos por meio da pretendida veracidade histórica. O caráter religioso da Bíblia condiciona a exigência absoluta da verdade do relato em sua construção. O narrador bíblico, seja por crença apaixonada, seja por intenção racional na verossimilhança de sua narrativa, tinha de escrever exatamente o que lhe fosse reivindicado por sua fé na tradição devota. Daí resulta que sua criatividade descritiva ou sua capacidade inventiva era limitada religiosa e rigorosamente.

Esse viés dogmático do texto bíblico, bem como sua característica de relato histórico redigido por um narrador-historiador, impediam o surgimento de uma divisão consciente dos gêneros literários, assinala Auerbach (2004, p. 15). É dessa forma que “Homero permanece, com todo seu assunto, no lendário, enquanto que o assunto do Antigo Testamento [...] aproxima-se cada vez mais do histórico”. Assim, à medida que o relato avança, as Escrituras Hebraicas se ocupam do acontecer humano e acabam por dominar o âmbito da lenda, do relato histórico e da teologia histórica exegética.

Auerbach (2004) compreende o lendário enquanto uma ordenação do assunto textual de modo unívoco e decidido, que destaca o homem de sua conexão com o mundo e faz com que este não interfira de forma perturbadora. A lenda conta sobre homens movidos por poucos motivos, cuja integridade de ações e de sentimentos é impossível de ser prejudicada no decorrer da ação. A tendência para a simplificação dos motivos, a harmonização dos fatos, a linearidade, o afastamento de

conflitos, de vacilações e de extensos desenvolvimentos são próprios das estruturas lendárias.

Do outro lado, encontra-se a escrita histórica, densa e complexa. O histórico, segundo Auerbach (2004), contém uma miríade de motivos contraditórios e ambíguos, além de uma oscilação inerente que se esquia do unívoco. A estrutura própria da história é múltipla em degraus e não pode ser descrita de forma homogênea e elementar, como confirma a configuração apresentada pelos textos bíblicos do Antigo Testamento.

Relaciona-se com tal conjuntura, prossegue Auerbach, o fato de o poema homérico apresentar maiores limitação e imobilidade concernentes ao círculo das personagens e de suas atuações políticas. A vida, no texto grego, é focada na classe senhorial e aqueles que, porventura, existam além dela só participam de maneira serviçal. As lutas acontecem somente entre os grupos pertencentes às classes privilegiadas, enquanto as camadas sociais menos abastadas permanecem silenciadas. Desse modo, a sociedade homérica é patriarcal e retrata como “[...] uma espécie de aristocracia feudal” (AUERBACH, 2004, p. 18), em que os homens dividem o cotidiano entre os festins, a caça, a luta e as deliberações no mercado, ao passo que as mulheres vigiam as criadas no lar.

Os relatos patrísticos do Antigo Testamento, embora sejam predominantemente patriarcais, retratam chefes de famílias isoladas, seminômades ou nômades. Assim, o quadro social expressa muito menos estabilidade, não se sente a composição em classes e a mobilidade faz-se possível. Na verdade, essa é uma característica que parece se remeter às origens da profecia, afirma Auerbach (2004, p. 18):

Logo que, finalmente, o povo aparece, isto é, após a saída do Egito, ele se faz sentir sempre na sua mobilidade, amiúde borbulhando inquietamente, e intervém freqüentemente nos acontecimentos, seja como grupos isolados ou como personagens que se expõem individualmente. As origens da profecia parecem estar na indomável espontaneidade político-religiosa do povo. Tem-se a impressão de que o movimento, em profundidade, do povo Israel-Judá deve ter sido de uma espécie muito diferente e muito mais elementar do que nas próprias democracias arcaicas posteriores.

Essa historicidade e mobilidade social encontradas no Antigo Testamento levam, por fim, à última diferença significativa entre as duas obras

analisadas por Auerbach: o conceito de sublime. Derivada diretamente do modo como o conflito é originado, a sublimidade, na poesia homérica, dá-se quase exclusivamente entre os membros da classe senhorial, enquanto a representação cotidiana da vida ocorre sempre no idílico-pacífico. Em contrapartida, no Antigo Testamento, o sublime, o trágico e o problemático são construídos justamente no âmbito do dia a dia e do caseiro, de modo que a intervenção divina se torna o único elemento com poder suficiente para influenciar na relação imbricada existente entre os dois campos:

Nos relatos do Velho Testamento, o sossego da atividade cotidiana na casa, nos campos e junto aos rebanhos é constantemente socavado pelos ciúmes em torno à eleição e à promessa da bênção, e surgem complicações inconcebíveis para um herói homérico. Para estes é necessário um motivo palpável, claramente exprimível, para que surjam conflito e inimizade, que resultam em luta aberta; enquanto que naqueles, o lento e constante fogo dos ciúmes e a ligação do doméstico com o espiritual, da bênção paterna com a bênção divina, conduzem a uma impregnação da vida cotidiana com substância conflitiva e, freqüentemente, ao seu envenenamento. A sublime intervenção de Deus age tão profundamente sobre o quotidiano que os dois campos do sublime e do quotidiano não são apenas efetivamente inseparados mas, fundamentalmente, inseparáveis (AUERBACH, 2004, p. 19).

Assim, comparando as particularidades de cada um dos escritos, Auerbach afirma-se despreocupado em se aprofundar nas origens e nos fatores desconhecidos que poderiam influenciar na composição de ambos os textos. Isso porque o limite de sua intenção foi construir a análise de estilo como ele é dado no texto acabado, ou seja, como este chega ao leitor. Além disso, também porque foi “[...] em seu pleno desenvolvimento alcançado em seus primórdios que esses estilos exerceram sua influência constitutiva sobre representação européia da realidade” (AUERBACH, 2004, p. 20).

O primeiro capítulo de *Mimesis* compõe, portanto, um dos mais célebres exemplos de análise literária da Bíblia, como ressaltam Frank Kermode e Robert Alter (1997, p. 14): “[...] um estudo extraordinário, polimático, das tradições européias de realismo”, que “[...] foi crucial em mostrar o caminho para uma união da tradição crítica secular com a religiosa”. Adiante, abordar-se-á mais esse assunto.

### 1.2.2 A abordagem literária da Bíblia, segundo Robert Alter

Frank Kermode e Robert Alter, em *Guia Literário da Bíblia*<sup>15</sup>, reúnem ensaios de diversos autores que estudam o texto bíblico na perspectiva da Literatura, desvinculados de uma tradição crítica específica. A partir da abordagem literária, os colaboradores, advindos de universidades, países e escolas críticas distintos, tecem análises referentes aos vários livros que integram a Bíblia. Por se tratarem de estudos individuais sobre cada um dos livros, optamos por comentá-los, conforme se façam pertinentes, junto às análises do *corpus*, nas subseções de apresentação de cada um dos livros.

Além da obra organizada em conjunto com Frank Kermode, Robert Alter possui outros estudos referentes à relação entre a Bíblia e a Literatura. Em *A arte da narrativa bíblica*<sup>16</sup>, a proposta do autor retoma a relevância da narrativa como meio de conhecimento, sem desvincular-se da tradição humanista que encontra em Auerbach seu grande representante. Conferimos que Alter (2007, p. 35) reconhece explicitamente o mérito na abordagem bíblico-literária do crítico alemão: “Auerbach mostrou, com mais clareza que qualquer outro antes dele, que o laconismo hermético da narrativa bíblica é uma expressão profunda de arte e não de primitivismo [...]”. Todavia, embora Alter concorde em grande medida com os argumentos de Auerbach, o crítico americano traça sua própria interpretação sobre o estudo da Bíblia<sup>17</sup>, pelo viés literário, e observa alguns pontos que poderiam ser aprimorados na abordagem auerbachiana:

[...] sua percepção provém de uma arguta intuição crítica que não se fundamenta num método concreto para o tratamento das características específicas das formas literárias da Bíblia. O conceito de Auerbach – a narrativa bíblica como texto sumário carregado de “alusão” – é a um só tempo inequivocamente correto e demasiado geral. É preciso diferenciar as narrativas de diferentes escritores em diferentes períodos históricos, escritas para atender a diferentes requisitos de gênero e de tema (ALTER, 2007, p. 35-36).

<sup>15</sup> A primeira edição é de 1987, na língua inglesa.

<sup>16</sup> A obra original, em inglês, data de 1981. Utilizamos a seguinte edição: ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

<sup>17</sup> No presente item, perpassamos os principais argumentos do capítulo inicial de *A arte literária da Bíblia*, intitulado *Uma abordagem literária da Bíblia*. De teor introdutório ao tema, o capítulo aglutina uma visão sucinta concernente à abordagem literária dada por Alter.

Desse modo, o laconismo encontrado no primeiro plano e a carga alusiva constatados na história do sacrifício de Isaque, tal como são identificados por Auerbach, teriam de ser profundamente reformulados para integrar outras passagens bíblicas. Segundo Alter, esses termos precisariam ser reestruturados, por exemplo, para dar conta do ciclo psicologicamente mais labiríntico das histórias de Davi, ou então para dar conta de uma narrativa posterior, como a de Ester, a qual possui alto grau de especificação de vestuários, artefatos, costumes etc.

Soma-se a essa conjuntura uma questão relevante na argumentação de Alter sobre a abordagem literária da Bíblia: o fato de que a narrativa bíblica evoca situações ou ações paralelas, de forma que uma mencione a outra. Por meio da análise do relato de *Gênesis 38*<sup>18</sup>, o autor exemplifica como uma história intercalada – no caso, a história de Tamar e Judá – funciona e interage com o material narrativo adjacente<sup>19</sup>.

Alter, como estudioso de hebraico e de Literatura comparada, realiza a leitura das Escrituras em um de seus idiomas originais. Embrenhando-se pelas artimanhas do narrador bíblico, elaboradas quando da composição do texto em sua redação primária, Alter introduz o leitor na natureza sintética do hebraico. Além disso, o autor demonstra como uma fórmula verbal pode se relacionar com o caráter intencional das analogias bíblicas, especialmente na conjuntura do texto intercalado e da narrativa principal:

A recorrência exata do verbo [reconhecer], em formas idênticas, no fim dos capítulos 37 e 38 do Livro do Gênese, resulta claramente não de um mecanismo automático de intercalação de materiais tradicionais, mas de cuidadosa combinação de fontes à mão de um escritor brilhante. A fórmula é usada na primeira vez para referir-se a um ato de trapaça e, na segunda, a um ato de desmascaramento (ALTER, 2007, p. 25).

O Midrash<sup>20</sup> já fornecia essa pista sobre a relação de repetição verbal entre a história da venda de José e a narrativa de Tamar e Judá, adverte Alter, o que

---

<sup>18</sup> Cf. ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 15-26. Não consideramos pertinente nos aprofundarmos nesse exemplo destrinchado por Alter. O motivo dessa escolha é que o objetivo maior do presente subcapítulo não é examinar narrativas bíblicas específicas, mas os pontos centrais das abordagens literárias da Bíblia apresentadas pelos estudiosos cotejados.

<sup>19</sup> O episódio da venda de José por seus irmãos e de seu surgimento como escravo na casa de Potifar, respectivamente.

<sup>20</sup> Compilação exegética do texto religioso judaico. Sua primeira compilação ocorreu por volta do ano 500, no livro *Midrash Rabbah*. Midrash refere-se também a um gênero da literatura rabínica.

atesta a importância de o estudioso da Bíblia, em diversos casos, aprender menos com os estudos modernos e mais com os comentários tradicionais. A diferença, continua o autor, é que os primeiros supõem que as Escrituras se tratam de retalhos de documentos frequentemente desiguais, enquanto os segundos atestam a unidade que possui a interligação complexa entre os textos bíblicos. Por esse motivo, os compiladores do Midrash estariam mais atentos aos ligeiros sinais verbais de continuidade e de diferenças lexicais sutis, presentes nos relatos sagrados.

Entretanto, há duas distinções básicas entre a percepção do texto no Midrash e a proposta de apreensão literária da Bíblia articulada por Alter. Em primeiro lugar, explica o crítico, ainda que considere deveras a unidade textual, o Midrash não a toma como uma legítima sequência narrativa, ou, nas próprias palavras de Alter (2007, p. 26), “[...] como uma história que se desenvolve de modo coerente, na qual o significado dos dados mais antigos vai se revelando ou enriquecendo progressiva e sistematicamente pela adição de dados subsequentes”. Na aplicação pragmática, isso significa que o Midrash realiza uma exegese de frases e de episódios, contudo não constrói leituras continuadas dos relatos bíblicos. Assim, prossegue Alter, trechos curtos convertem-se em fundamento para arcabouços homiléticos elaborados, que sustentam uma conexão apenas intervalada com a história no todo.

Em segundo lugar, a persistência em interpretações didáticas, na abordagem do Midrash, também deixa de admitir a integridade relativa à Literatura nos textos sagrados. Alter ilustra a questão da seguinte maneira: a composição literária da narrativa oferece ao leitor informações privilegiadas que, muitas vezes, são negadas às personagens. Desse modo, é criado um efeito de ironia dramática, em que o leitor é informado de algo que os protagonistas desconhecem, mas que deveriam conhecer.

A certo ponto da narrativa, manter as personagens na ignorância da informação privilegiada é essencial, pois o elemento que fará com que recebam suas lições morais deve ser preservado para um conflito futuro. No conflito futuro, finalmente, a informação será revelada e promoverá a correção de caráter das personagens. Ou seja, o leitor pode identificar o elo que configura essa ironia dramática e permite o reconhecimento, por exemplo, da repetição da fórmula verbal referida por Alter, a recorrência exata do verbo “reconhecer” no fim dos capítulos 37 e 38 de Gênese.

O Midrash, no entanto, ao focalizar o momento presente da narrativa e sublinhar seu argumento moral, de forma didática, explicita certas peças além da medida que o escritor bíblico desejou aplicar na redação do texto. Alter (2007, p. 28) reafirma que as narrativas bíblicas se aproximam por “[...] uma analogia indireta, insinuada de modo sucinto, mas nunca explicitada por uma conclusão tematicamente inequívoca, como quer o Midrash”.

Por certo, avança Alter (2007, p. 27) em sua explanação, “[...] um dos objetivos fundamentais das inovações técnicas promovidas pelos antigos escritores hebreus consistiu em promover certa indeterminação de sentido, especialmente quanto às causas da ação, às qualidades morais e à psicologia dos personagens [...]”.

Nesse ponto, não podemos deixar de notar a semelhança do argumento de Alter com a caracterização auerbachiana do texto bíblico enquanto enigmático. Na continuação do último trecho transcrito, podemos identificar mais uma correspondência na argumentação dos autores:

Possivelmente pela primeira vez na narrativa literária, o significado foi concebido como um *processo* que exige revisão contínua – tanto no sentido usual como na acepção etimológica de “ver de novo” – suspensão da opinião, exame atento das várias possibilidades e avaliação das lacunas de informação (ALTER, 2007, p. 27).

Essa demanda por uma parcial atribuição de sentido, a ser dado pelo leitor, fora inicialmente descrita pelo filólogo alemão, quando ele sugere uma frequente necessidade de investigação do que subjaz ao relato bíblico. Podemos conferir essa sugestão em um fragmento já referenciado: “[...] tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação; os pensamentos e os sentimentos permanecem e inexpressos: só são sugeridos pelo silêncio e por discursos fragmentários” (AUERBACH, 2004, p. 9).

Dessa forma, Alter enraíza seu trabalho nos estudos do crítico alemão. Suas interpretações, de forma explícita, dialogam e estabelecem pontes com as leituras de Auerbach. Entretanto, simultaneamente, Alter tece análises críticas sobre outras obras que buscaram abordar a Bíblia sob o viés literário, ainda que de forma parcial ou preliminar. Ao confeccionar uma ampla revisão bibliográfica que ultrapassa disciplinas, como as pesquisas arqueológicas, a poesia bíblica e as introduções ao Antigo Testamento, o autor diagnostica que, no momento da escrita de *A arte da narrativa bíblica* (1981), ainda eram escassas as publicações acadêmicas

que de fato davam conta do caráter literário das Escrituras. O crítico apresenta a seguinte justificativa para esse cenário:

Uma razão óbvia para a ausência de interesse científico na análise literária da Bíblia reside no fato de que, ao contrário da literatura grega e latina, a Bíblia foi considerada durante muitos séculos, por cristãos e judeus, como fonte primordial e única da verdade divina revelada. Essa crença ainda tem influência profunda, tanto naqueles que a refutam quanto naqueles que a perpetuam (ALTER, 2007, p. 34).

No entanto, Alter reconhece que, embora a década de 80 configurasse os primórdios de uma transformação no âmbito dos estudos bíblicos voltados para a Literatura, houve trabalhos de fôlego que consistiram em exceções à regra geral. Alter elogia, por exemplo, a reflexão crítica de Menakhem Perry e Meir Sternberg<sup>21</sup>. Tais autores afirmam que somente a visão dos estudos literários é imprescindível para considerar a Bíblia como literatura, pois conhece e atenta-se à força literária do texto bíblico.

Segundo o crítico norte-americano, temos de aprender, como advertiram Perry e Sternberg, a apurar com maior ardileza a economia de detalhes expressivos e a complexidade da narrativa sagrada. O autor lembra que a exegese tradicional esteve atenta a isso, ao seu modo: recorreu a pressuposições mais literais e amplas sobre o texto enquanto revelação, mais do que grande parte dos estudiosos da abordagem bíblica literária admitiram.

Outro autor notavelmente reconhecido por Alter é Joel Rosenberg<sup>22</sup>, que, em sua teorização sobre a abordagem literária da Bíblia, identificou a existência de uma necessidade de maior problematização do significado da própria Literatura. Ao considerar o estado da arte, quando da escrita de *A arte da narrativa bíblica*, Alter acrescenta à observação de Rosenberg (1975) a necessidade de ser desenvolvida, inclusive, uma compreensão mais elaborada daquilo que constitui um documento religioso.

---

<sup>21</sup> O autor analisa (cf. ALTER, 2007, p. 36-39) e referencia (ALTER, 2007, p. 37) os ensaios de Menakhem Perry e Meir Sternberg: *Há-Sifrut* 2,3 (agosto de 1970), p. 608-63; *Há-Sifrut* 4,2 (abril de 1973), p. 193-231; *Há-Sifrut* 25 (outubro de 1977), p. 110-50.

<sup>22</sup> Alter (2007, p. 38) cita a referência que contém o argumento do poeta e estudioso norte-americano: "Meanings, morals, and mysteries: Literary approaches to the Torah". In: *Response*, 9.2, verão de 1975, p. 67-94.

Rosenberg foi responsável por articular a relação entre o valor de documento religioso e o valor literário da Bíblia, um dos princípios corroborados na argumentação de Alter. Segundo esse crítico, a visão religiosa da Bíblia obtém mais sutileza e profundidade justamente por ser apresentada mediante os mecanismos aprimorados da prosa de ficção. Nas seguintes palavras, o autor explica a relação inerente entre Teologia e Literatura encontrada na Bíblia:

Em vez de considerar o caráter literário da Bíblia como um de seus muitos “propósitos” ou “tendências” (*megamot*, no original hebraico), prefiro insistir na idéia de uma fusão completa de uma arte literária com um modo teológico, moral ou histórico-filosófico de ver o mundo, sendo que a plena percepção do segundo depende do pleno entendimento da primeira (ALTER, 2007, p. 38).

Assim, ademais à Teologia intrínseca ao Livro, o autor sustenta a importância da arte literária na composição da narrativa bíblica e atesta que seu papel é crucial. A função dessa arte literária na Bíblia é meticulosamente moldada a cada instante, basicamente sempre decisiva na seleção pontual de detalhes e de palavras, na cadência narrativa, nas sutilezas dos diálogos e em toda uma rede de associações que se subdividem pelo tecido textual, continua Alter. Logo, o crítico literário que estuda a Bíblia deve estar atento à literariedade da narrativa bíblica e, do mesmo modo, exercer o exame idêntico ao aplicado em qualquer outra obra literária. Alter fundamenta sua compreensão de análise literária nos termos a seguir:

Quando falo em análise literária, refiro-me às numerosas modalidades de exame do uso engenhoso da linguagem, das variações no jogo de ideias, das convenções, dicções e sonoridades, do repertório de imagens, da sintaxe, dos pontos de vista narrativos, das unidades de composição e de muito mais; em suma, refiro-me ao exercício daquela mesma atenção disciplinada que, por diversas abordagens críticas, tem iluminado, por exemplo, a poesia de Dante, as peças de Shakespeare, os romances de Tolstói (ALTER, 2007, p. 28-29).

A atenção cuidadosa dedicada a tais atributos conduz a uma leitura menos conjectural e muito mais afinada dos aspectos literários da Bíblia. Além disso, esse exame atento permite ao estudioso das Escrituras identificar o quanto o texto é consciente de suas próprias operações e de sua engenhosidade. Conseqüentemente, ainda que os relatos bíblicos sejam lacônicos, Alter reforça que jamais são de maneira automática ou uniforme. É por isso que finalizamos a argumentação do autor expondo

suas sugestões, colocadas de forma pontual, relativas aos questionamentos de cunho literário aos quais os textos sagrados devem ser submetidos:

[...] o narrador atribui motivos ou sentimentos a seus personagens em certas situações e prefere silenciar em outras? Por que certas ações são descritas sumariamente, ao passo que outras são amplificadas por meio de sinônimos e detalhes? O que explica as mudanças radicais na escala temporal de alguns acontecimentos? Por que se introduzem diálogos em algumas circunstâncias, e qual é o princípio de seleção que governa a atribuição de palavras específicas aos personagens? Num texto tão econômico no uso de epítetos e descrições, por que a identidade singular de alguns atores é registrada pelo narrador em certos momentos da história? A repetição é uma característica bem conhecida da Bíblia, mas não é absolutamente um recurso automático: quando se dá a repetição literal, e quais são as variações relevantes nas fórmulas verbais repetitivas? (ALTER, 2007, p. 41).

Assim, uma vez que utilizaremos principalmente a Semiótica como ferramenta de análise das narrativas bíblicas, após o exame destas (no tópico 3.5), procuraremos dialogar, sobretudo, com os postulados de Auerbach e de Alter discutidos aqui. No que tange à identidade da personagem marcada pela fé (o tópico 3.6), será bastante válido o estudo de Júlio Paulo Tavares Zabatiero e de João Leonel, intitulado *Bíblia, literatura e linguagem* (2011).

A apresentação de tal obra é feita por Diana Luz Pessoa de Barros, semioticista greimasiana, cuja abordagem teórica e metodológica é um dos principais suportes no presente trabalho. De acordo com a autora, um dos objetivos de Zabatiero e Leonel é retomar a discussão sobre a importância da Literatura no estudo bíblico. Na mesma linha argumentativa de Alter, segundo a qual a Teologia é inerente à Bíblia e a arte literária é essencial na composição narrativa do Livro, Zabatiero e Leonel sustentam a relevância dos mecanismos literários na construção do relato bíblico. No mais, os autores enfatizam que o estudo das Escrituras como texto sagrado deve proceder quer de seu exame enquanto Literatura, quer do estudo aprofundado dos procedimentos discursivos e literários que o caracterizam.

Em *Bíblia, literatura e linguagem* (2011), os autores põem em prática as estreitas aproximações teóricas entre os estudos literários e os estudos da linguagem, principalmente os que se referem à semiótica discursiva francesa. Ao analisar narrativas bíblicas, como a de Samuel 1:1-28, Zabatiero e Leonel

demonstram que a teoria literária e discursiva não apenas auxilia na compreensão da Bíblia, mas também é imprescindível na edificação de seus sentidos e de seus valores. Assim, o último tópico do terceiro capítulo desta dissertação apoia-se na obra de Zabatiero e de Leonel, sobretudo em um dos capítulos a respeito da identidade, elaborado por Zabatiero<sup>23</sup>. Além disso, a última subseção combina as análises semióticas e as características da Bíblia como literatura, a fim de definir a fé e a identidade daquele que a possui segundo o discurso escriturístico.

À guisa de conclusão do presente capítulo, retomamos o comentário sobre a obra de Magalhães, *Deus no Espelho das Palavras*. Não obstante a diversidade entre os trabalhos dos estudiosos cotejados pelo autor, o crítico assinala quatro características comumente encontradas nas abordagens literárias da Bíblia. Consideramos pertinente retornarmos à reflexão do autor por esta oferecer um panorama mais amplo e geral referente à análise bíblica pelo viés da Literatura.

Em primeiro lugar, afirma Magalhães, a Bíblia é concebida como obra literária, o que engloba analisá-la com base em teorias literárias e considerar suas características e seus elementos literários, como as tramas, as personagens, a densidade narrativa etc. A abordagem de cada autor pode se afastar de pressupostos teológicos confessionais, ou dialogar com a tradição teológica enquanto tradição hermenêutica. O critério para definir tais opções parte de teorias literárias específicas, com base na Bíblia como literatura.

Em segundo lugar, prossegue Magalhães, os estudiosos consideram a pluralidade das narrativas bíblicas, mas o ângulo adotado por parte deles afigura certa continuidade nas “biografias” de suas personagens:

Um dos pressupostos é que a Bíblia é rica e plural. Nela não encontramos personagens repetitivos, todos são marcados pela intensidade e pela diversidade de ações. Mas isto não tira certa continuidade, o que faz parte das técnicas narrativas sobre personagens: eles podem oscilar em sua trajetória, mas sempre haverá continuidades (MAGALHÃES, 2009, p. 128).

A terceira característica identificada por Magalhães nas abordagens literárias da Bíblia remete à posição relevante que esta ocupa, especialmente devido

---

<sup>23</sup> ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Construindo a identidade messiânica de Jesus. Uma leitura literário-semiótica de Marcos 1, 1-3, 35. In: ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p 183-214.

a sua complexidade e a sua economia de detalhes expressivos. Observamos que esses argumentos, dentro da área de estudo em questão, foram desenvolvidos essencialmente por Auerbach e Alter, como discutiremos em outro momento. Considerada uma das principais obras da Literatura, as Escrituras emprestam temas, técnicas, personagens, estilos, tramas sucintas e criativas a outras composições literárias e artísticas, assinala Magalhães. Assim, a Bíblia é reafirmada como uma criação literária basilar de grande reconhecimento cultural.

Por fim, o último padrão verificado pelo autor, nas análises bíblicas tecidas pelo viés literário, corresponde à figura divina. Segundo Magalhães (2009, p. 129), o que ocorre frequentemente é a exploração da:

[...] densidade deste personagem [Deus] em diálogo com outros. Ele pode crescer ou diminuir conforme as falas e as interlocuções, podendo até mesmo significar que a emancipação das personagens humanas esteja intimamente atrelada ao desaparecimento de Deus em algumas das narrativas bíblicas.

Nesse contexto, então, Deus é tratado como uma personagem como qualquer outra, cuja importância aumenta ou diminui na medida em que dialoga com outras figuras literárias.

Ainda sobre os estudos de Magalhães, ressaltamos seu posicionamento diante da relação intrínseca entre Bíblia, Literatura e religião:

Para o meu âmbito de interesse e de investigação, a Bíblia é um livro, é literatura, não literatura religiosa em primeiro lugar, mas literatura, tão somente texto literário, constituída de literariedade, de liberdade de imaginação, de fantasia, de narratividade com tramas, personagens, biografias inebriantes e viciantes. Com esta premissa, me pergunto sobre como se constitui essa literatura, essa textualidade literária? Então aí, vejo o sagrado, o religioso, como constitutivo, assim como constitutiva é a forma, a literariedade. Conteúdo e forma se entrelaçam não havendo espaço para autonomismo estético [...]. Sem barricadas dos teólogos, sem a obsessão pela forma dos críticos e dos estetas, é assim que me aproximo atualmente da Bíblia, como literatura escrita em dilemas e experiências religiosas, mantendo uma relação intrínseca e indivisível entre o literato e o religioso (MAGALHÃES, 2012, p. 136).

É em concordância com essas reflexões abordadas pelo crítico que nos posicionamos na presente pesquisa. Lembramos que essa asserção, relativa à indissociabilidade entre religião e Literatura, já fora reconhecida a princípio por

Rosenberg (1975) e reafirmada por Alter (2007). Assim, no capítulo final, almejamos trilhar uma análise que concilie o valor religioso e a qualidade literária das Escrituras. Ou seja, considera-se uma abordagem literário-semiótica que caminha lado a lado com os princípios de religiosidade, imbricados na própria redação dos escritos bíblicos. Tanto consideramos plausível essa linha argumentativa que nosso objetivo final é compreender o próprio conceito de fé judaico-cristã. Nesta circunstância, ela é tomada como produto do exame da fé abordada a partir de seu caráter patêmico, segundo a semiótica das paixões. Contudo, antes, condensaremos no capítulo a seguir a base teórica fundamentada na Semiótica, caminho essencial a ser percorrido antes de caracterizarmos tal conceito.

## 2 FUNDAMENTOS DA SEMIÓTICA GREIMASIANA

### 2.1 UM PREÂMBULO NA LINGUÍSTICA

Os estudos semióticos, em seus desdobramentos recentes, perscrutam uma ampla gama de objetos advindos de naturezas diversas: obras literárias, peças teatrais, discursos públicos, fotografias, publicidades, canções e pinturas constituem parte dos textos, em linguagens verbal e não verbal, atualmente examinados pelos semiotistas.

Entretanto, à época, que remonta aos primórdios da Semiótica, o parâmetro teórico-metodológico restringia as análises textuais a determinados tipos de objetos de estudo. A Linguística, berço da Semiótica, limitava-se à investigação da frase como unidade linguística por excelência. Além do mais, apesar de constituir a teoria da língua e da linguagem, ela delegava a outros campos do conhecimento as questões concernentes ao uso da língua, bem como as consequências procedentes do contexto histórico e social dos falantes (BARROS, 2005).

Nos anos 1960, as novas elaborações dadas no campo da Semântica Estrutural modificaram o panorama nos estudos linguísticos. A fim de definirmos tais transformações, consideramos apropriado percorrer brevemente o trajeto histórico de desenvolvimento da semântica.

Em fins do século retrasado, Michel Bréal estabeleceu o termo Semântica para nomear o estudo do sentido. Segundo Fiorin (2005), o filólogo francês denominou como propósito da Semântica a investigação das mudanças de sentido das palavras, com o objetivo de determinar os mecanismos que regulam tais alterações. Bréal instituiu os princípios diacrônicos desse ramo do conhecimento e se valeu dos conceitos empregados pela retórica clássica e pela estilística.

Ainda de acordo com Fiorin, na primeira metade do século XX, surgiu a Semântica voltada à abordagem sincrônica dos fatos de significação. Baseada nos estudos de Jost Trier, nasceu a corrente de semanticistas que buscou examinar o domínio semântico, definido, a partir daquele momento, enquanto “[...] um conjunto de unidades lexicais associadas por uma determinada estrutura subjacente” (FIORIN, 2005, p. 14). Georges Matoré, em seguida, nomeou “lexicologia” o campo de estudo que tem a palavra como sua unidade de base.

Embora houvesse distinções entre os trabalhos dos diversos lexicólogos, na interpretação de Fiorin (2005), todos pareceram reconhecer a hipótese de Sapir-Whorf. Em maior ou em menor grau, os estudiosos do léxico reafirmaram a teoria segundo a qual o léxico de cada uma das línguas naturais é um modo de categorizar o mundo de forma distinta.

Ademais, é também por volta da primeira metade do século XX que Louis Hjelmslev redigiu *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* (2006) e *Ensaio lingüísticos* (1991). As proposições hjelmslevianas alteraram definitivamente as preocupações lingüísticas até então estabelecidas, pois configuraram os princípios da semântica estrutural, surgida em torno de 1960. Fiorin (2005, p. 14) detalha esse acontecimento nos seguintes termos:

Seu fundamento [o da semântica estrutural] é o postulado do paralelismo do plano de expressão e do plano de conteúdo. Isso significa que essa semântica parte da hipótese de que o plano de expressão é constituído de distinções diferenciais e de que a essas diferenças de expressão devem corresponder distinções do plano de conteúdo, consideradas traços distintos de significação.

A partir das conclusões de Hjelmslev, acreditou-se na possibilidade de tecer a descrição formal do plano do conteúdo das linguagens e analisá-lo de forma separada do plano de expressão. Assim, os trabalhos do linguista dinamarquês estabeleceram os fundamentos epistemológicos da semântica estrutural.

Esse ramo da Linguística utilizou-se do modelo fonológico na análise sêmica, isto é, examinou os lexemas (unidades lexicais manifestadas) decompondo-os em semas (unidades subjacentes menores, chamadas de unidades mínimas). No entanto, os obstáculos pragmáticos revelados na identificação dos universais semânticos, bem como nas regras de compatibilidade e de incompatibilidade entre os semas, produziram conclusões satisfatórias apenas em campos acentuadamente delimitados. Detectada a inviabilidade no uso das matrizes semânticas equiparáveis às fonológicas, aplicadas ao exame lexical, os linguistas renunciaram ao projeto de descrição exhaustiva do plano de conteúdo das línguas naturais (FIORIN, 2005).

Dado o insucesso da proposta, os estudiosos da Linguística voltaram-se para a investigação de unidades mais amplas que a palavra. Logo, apesar dos percalços e das críticas recebidas, a Semântica Estrutural obteve o mérito inegável

de reintroduzir a preocupação com o sentido no seio das pesquisas linguísticas, enfatiza Barros (2005).

Segundo a autora, tal mudança de foco ensejou os linguistas a reavaliarem seus conceitos de língua e de estudos da linguagem, além de conduzi-los a romperem os limites entre a frase e o texto, entre o enunciado e a enunciação. Conseqüentemente, surgem variadas propostas teóricas que concebem o texto como unidade de sentido, não mais a palavra ou a frase; desenvolvem-se as teorias pragmáticas, que analisam as relações existentes entre enunciação, texto enunciado, enunciador e enunciatário.

É em tal ocasião que Greimas, o precursor da Semiótica de linha francesa, toma o texto como unidade de análise e, além disso, funda a teoria. Para o linguista lituano, a Semiótica deve ser gerativa, sintagmática e geral, sublinha Fiorin (2005). Em seguida, o autor arrola e explica tais características teóricas atribuídas por Greimas: a Semiótica deve ser gerativa por assumir modelos que identifiquem os níveis de invariância graduais do sentido, de modo que os elementos do nível superficial do texto possam ter o mesmo significado em seu nível mais profundo. O aspecto sintagmático, por sua vez, dá-se porque ela tem de averiguar e explicar tanto a produção como a interpretação do discurso, em lugar de destrinchar as unidades lexicais que entram nas confecções frasais. Já a característica referente à qualidade geral é justificada pelo seu postulado de unicidade do sentido, que pode ser manifestado pelos vários tipos de planos de expressão. Posteriormente, retomaremos essas três características propostas por Greimas.

Assim, o percurso histórico do qual se origina a Semiótica parte da Linguística, engloba o desenvolvimento da Semântica, passa pela Semântica Estrutural e pelos desdobramentos desta nos estudos linguísticos. A evolução do campo teórico-metodológico dos estudos da língua e da linguagem incorpora desde a análise da palavra isolada até a ampliação do conceito de texto. A seguir, teceremos algumas questões preliminares sobre a Semiótica.

## 2.2 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS À TEORIA

De antemão, lembramos a existência de três grandes correntes de estudos semióticos. Uma delas é a anglo-saxônica, que se constrói em torno da obra de Charles Sanders Peirce e prioriza a abordagem filosófica. Outra é a que evolui na

Rússia, nascida no período em que o país constituía a URSS. Estabelecida a partir da obra de Lúri Lotman, esse viés de trabalho privilegia os estudos culturais. Existe, ainda, a elaborada na França, representada sobretudo por Greimas e guiada pela concepção social dos signos. O presente trabalho apoia-se na terceira corrente citada. Portanto, quando utilizamos a palavra “semiótica”, referimo-nos à pertencente à linha francesa, também chamada de “Escola de Paris”. Ela foi criada por Greimas e pelo Grupo de Investigações Sêmio-linguísticas da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais e, atualmente, continua a se desenvolver para além das fronteiras territoriais em que surgiu.

A palavra “semiótica” origina-se do termo grego *semêion* e é traduzida pelos vocábulos signo, sema e sinal (BATISTA, 2003, p. 60). Podemos afirmar, ainda, que a linguagem interpretada como signo é uma definição do termo. Nessa circunstância, entretanto, torna-se relevante abordar as ressalvas adiante.

O signo indica significações, pode ser considerado de natureza não-verbal ou verbal e é concretizado em diferentes veículos de manifestação. Contudo, o signo em si não constitui o objeto de estudo da Semiótica, mas, sim, a significação que ele articula, explica Bertrand. São “[...] as relações estruturais, subjacentes e reconstrutíveis que produzem a significação”, isto é, o “[...] sentido que o signo suscita, que ele articula e que o atravessa” (BERTRAND, 2003, p. 15). Logo, o objeto estudado pela Semiótica é que chamamos de significação ou de sentido.

Atualmente, para estudar o sentido, a Semiótica encarrega-se de compreender o texto e a enunciação. De acordo com Barros (2005, p. 11-12), a teoria procura explicar aquilo que o texto quer dizer e de que forma ele passa a mensagem que intenciona expressar. Isso precisamente porque o texto existe apenas quando é concebido como objeto de significação e como objeto de comunicação, a dualidade que o define, analisa a autora.

Nesse sentido, Fiorin (1995, p. 167) afirma que a Semiótica assume o caráter de teoria do texto, porque ocupa-se dele. A palavra “texto” deriva do verbo latino *texere* que, em português, traduz-se como tecer. Tudo o que passa pelo processo do tecer, ou seja, aquilo é tecido, consiste em um sistema engendrado que certifica tanto finalidade quanto fundamentação. Em outras palavras, prossegue o autor, o texto é um produto organizado e estruturado de significação, capaz de ser apreendido de maneira global. Isso é válido quer o texto se expresse de modo verbal, quer se exprima de forma visual, auditiva ou musical. Então, ele é carregado de

sentido, define-se pela sistematização que o torna uma totalidade de significado, além de ser objeto do comunicar-se que ocorre entre destinador e destinatário.

A Semiótica é uma teoria explicativa, logo, não é somente descritiva. A fim de melhor discorrer sobre os propósitos semióticos, permitamos uma citação extensa:

[A Semiótica] é uma teoria da relação; os “termos” (unidades significantes de qualquer grandeza, empiricamente isoláveis), do ponto de vista da significação, são apenas interseções de relações apreendidas e articuladas, em diferentes níveis de análise. E as estruturas relacionais de ordem semântica e sintática se desdobram em séries organizadas de dependências, isto é, de hierarquias. As regularidades notadas em tais estruturas, e reconstituídas a partir das próprias manifestações textuais, dão lugar a construções menos ou mais formalizadas, que permitem transformá-las em modelos. Esses modelos enunciativos, narrativos, figurativos, passionais são implicitamente convocados ou revogados pelo exercício concreto do discurso, quer se trate dos vestígios de discurso depositados na memória coletiva [...], quer se trate de um discurso individual, inédito e criador, formador de novos usos da linguagem, como na escrita dos textos literários (BERTRAND, 2003, p. 15-16).

A Semiótica objetiva reconstruir a enunciação mediante o enunciado. A enunciação produz marcas no texto e deixa rastros em suas entrelinhas. Já o enunciado consiste naquilo que é concreto, explícito, discursivizado, é o próprio texto materializado. É desse modo que a enunciação é passível de reconstrução por meio do enunciado.

Como referenciamos anteriormente, a Semiótica tem suas raízes na Linguística, especialmente na de Saussure<sup>24</sup> e na de Hjelmslev. Os princípios estruturais da teoria, tais quais a ideia da língua enquanto instituição social<sup>25</sup> e a descrição formal do plano do conteúdo das linguagens, provêm da abordagem hjelmslevianas, como podemos conferir:

A teoria lingüística, por necessidade interna, é levada a reconhecer não apenas o sistema lingüístico em seu esquema e seu uso, em sua totalidade assim como em seus detalhes, mas também o homem e a sociedade humana presentes na linguagem e, através dela, atingir o

---

<sup>24</sup> É importante observar que os estudos estruturalistas, em geral, fundamentam-se no preceito saussuriano da *langue* na condição de legítimo objeto da Linguística. Enquanto isso, a Semiótica visa a conciliar *langue* e *parole*, isto é, a língua na qualidade de sistema e a língua expressa em discurso, respectivamente.

<sup>25</sup> Em relação à língua enquanto instituição humana, é preciso reconhecer, contudo, o trabalho pioneiro de William Dwight Whitney.

domínio do saber humano em sua totalidade (HJELMSLEV, 2006, p. 132-133).

Gradativamente, a Semiótica agregou a sua base o conceito de enunciação de Émile Benveniste, definida nos seguintes termos: “A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (BENVENISTE, 2006, p. 82). Essa definição, frequentemente encontrada em estudos que abordam a linguística ou áreas afins, relaciona-se estreitamente com a noção de discurso, também de Benveniste. Segundo o autor, podemos compreender discurso como “[...] a língua enquanto assumida pelo homem que fala, e sob a condição de intersubjetividade, única que torna possível a comunicação lingüística” (BENVENISTE, 1995, p. 293).

Trazemos, ainda, o conceito de enunciação nas palavras de Bertrand (2003, p. 97): “[...] mediação entre o sistema social da língua e sua assunção” por um alguém na relação com um outro. A partir das conceituações de enunciação dos referidos autores, é possível afirmar que estudá-la possibilita o exame de diversos aspectos de produção do enunciado. Visto que a enunciação deixa vestígios nas imanências textuais, o leitor e/ou o analista pode reconhecer os termos valorados mediante a axiologização<sup>26</sup> e investigar as significações encontradas nos objetos de análise.

A partir dessas considerações, constatamos como o estudo do texto bíblico por meio da Semiótica permite conhecer os sentidos e até mesmo as informações sobre o seu contexto de produção, imbuídos no texto. Ocorre que a Semiótica abarca a historicidade em seu próprio método de investigação textual. Vejamos adiante como isso acontece.

### 2.3 SEMIÓTICA E HISTÓRIA

A Semiótica, teoria de origens estruturalistas, já foi alvo de críticas por conta de seu modelo de enunciação, sendo acusada de ser excessivamente formalista e de desconsiderar a História<sup>27</sup>. Todavia, para a Semiótica, a historicidade do sentido

<sup>26</sup> Na área da Semiótica, de modo bastante sucinto e na definição atual, podemos compreender a axiologização como a concessão de valor moral e como o ato de atribuir sentido aos termos.

<sup>27</sup> Cf. FIORIN, José Luiz. Semiótica e História. Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: *Linguagens em diálogo*, n. 42, p. 15, 2011.

não é externa a ele, conforme esclarece Fiorin (2011). Estudar a historicidade inerente a um texto é debruçar-se sobre ele e, igualmente, analisá-lo do ponto de vista das relações que este mantém com outros textos, explica o autor, pois “isso é que é integrar a história sob o primado da forma” (FIORIN, 2011, p. 21).

Fiorin explica esse tema por meio de uma incursão nas proposições de Hjelmslev. Este autor, por sua vez, elucidou tal questão da seguinte maneira:

Todo sistema é uma totalidade que se basta a si própria; no entanto, nenhuma totalidade está isolada. Catálise sobre catálise obrigam a ampliar o campo visual até que se chegue a levar em conta todas as coesões. [...] Não existe objeto algum que não possa ser esclarecido a partir da posição-chave que a teoria da linguagem ocupa. A estrutura semiótica se revela como um ponto de vista a partir do qual todos os objetos científicos podem ser examinados (Hjelmslev, 2006, p. 131-132).

Desse modo, com base no princípio da forma, a Semiótica integra outros âmbitos do conhecimento, de acordo com as asserções de Hjelmslev, reafirmadas por Fiorin. Analisar um texto é também estabelecer pontes e relações com outros textos, de forma direta ou indireta, tema bastante explorado nos postulados de Mikhail Bakhtin<sup>28</sup>. No terceiro capítulo deste trabalho, por exemplo, veremos como esse princípio é perfeitamente pertinente. Ao compararmos as narrativas que serão examinadas e compararmos, também, as definições de fé (seja pela perspectiva semiótica, seja a encontrada na Bíblia), encontraremos tanto as relações entre os textos como as catálises aludidas acima. O seguinte comentário de Fiorin (2011, p. 22) conflui essas reflexões:

O mundo é um fluxo caleidoscópico de impressões, que são organizadas pelo sistema linguístico. Na verdade, não se pode distinguir entre a realidade e sua representação, se o real é inacessível a nós fora dos quadros da linguagem. [...] No domínio do sentido, quando confrontamos discursos, verificamos que eles se negam, invertem um ao outro, cancelam-se, retomam outros, fazem sínteses. Apreender a historicidade de um texto é captar essa dialética do sentido, que não existe no pensamento do linguista, mas está presente no objeto. O sentido se constitui dialeticamente.

---

<sup>28</sup> Cf. BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. Trad. de Aurora F. Barnadini et al. 4ª ed. São Paulo: EDUNESP, 1998.

Portanto, usando a apuração interna do texto, a Semiótica, irremediavelmente, acaba por alcançar a análise externa a ele. A teoria apreende a significação em suas descontinuidades e se concentra na análise do enunciado, desvinculado de seu produtor. Por conseguinte, em seu método de análise, a Semiótica abraça a historicidade do sentido e não pode ser fechada em si ou excessivamente formalista. Além disso, ela mostra-se aberta a intercâmbios com diversas disciplinas, como veremos na sequência.

#### 2.4 UMA CIÊNCIA PRONTA?

A Semiótica, enquanto teoria de caráter científico, dispõe de um aparato teórico-metodológico elaborado. Contudo, a rigor, ela não se posiciona como uma ciência integralmente construída e, portanto, finalizada. Colocar-se desse modo significaria assumir delimitações e fronteiras, assim como dispensar as trocas com outras esferas do conhecimento, áreas tão prezadas na constituição do projeto semiótico<sup>29</sup>.

Esse diálogo com outros campos do saber foi consolidado na própria construção da teoria. Por exemplo, segundo Bertrand, a Semiótica aproximou-se da Antropologia em determinados pontos, entre os quais a concepção de narrativa como um preceito que organiza o imaginário humano. Outra ilustração de tal intercâmbio é a noção de parecer do sentido, inspirado na Fenomenologia. Essa concepção compreende que a significação surge de uma relação “[...] entre sujeito sensível e objeto percebido, destacando-se no horizonte da sensação” (BERTRAND, 2003, p. 21).

Ademais, a Semiótica possui uma elaboração relativamente recente no âmbito das teorias da linguagem, o que implica ainda não usufruir de um campo teórico inteiramente pronto e fechado. Isso é válido principalmente para a semiótica das paixões, ramo da semiótica discursiva. Tais colocações podem ser resumidas do seguinte modo:

A Semiótica Discursiva é uma teoria em construção. Por isso mesmo, suas premissas teóricas estiveram, estão e sempre estarão sob um constante repensar. Além disso, a análise semiótica prevê um intercâmbio com outras áreas do conhecimento. Não se está dizendo,

---

<sup>29</sup> Cf., por exemplo, BERTRAND, 2003, p. 17-22.

contudo, que a análise semiótica seja uma “colcha de retalhos”, na qual fragmentos de diferentes teorias se encaixam e se confundem. [...] é preciso ter uma *atitude semiótica*, para não ser incoerente ou contraditório com a proposta de análise semiótica (MELLO, 2004, p. 124).

A atitude semiótica<sup>30</sup> equivale ao exame semiótico de qualidade ou, em outros termos, ao conjunto de ações direcionadas pelo aprofundamento nas estruturas textuais que produzem o sentido. É um posicionamento ante o texto que não é, necessariamente, uma análise regada a vocabulários semióticos técnicos e formais.

Conforme as reflexões tecidas, consideramos abordar somente as fundamentações teóricas da Semiótica pertinentes às narrativas investigadas no capítulo final. O critério é a demanda dos próprios textos. Assim, em seguida, trataremos tópicos da teoria semiótica que serão aplicados às fontes bíblicas. Como esses fundamentos serão postos em prática de acordo com os elementos que os textos oferecem para serem examinados, é possível que uma questão teórica seja encontrada em uma análise enquanto, em outra, encontrar-se-á ausente. Feitas essas considerações, passamos à abordagem do instrumental teórico semiótico.

## 2.5 O PERCURSO GERATIVO DE SENTIDO

Retomemos as três características da Semiótica (sintagmática, geral e gerativa) propostas por Greimas. Fiorin (2005) explica tais características. Segundo o autor, a teoria em questão é sintagmática porque seu objetivo é tratar da produção e da interpretação dos textos e, por conseguinte, não é abordar as unidades lexicais isoladas que confeccionam as frases. Ela também é considerada geral, em razão de seu postulado da unicidade do sentido. A significação pode se manifestar por qualquer tipo de plano de expressão, pois a teoria abrange o estudo de textos de naturezas variadas, a despeito de seu veículo de manifestação.

Além disso, a Semiótica é uma teoria gerativa, uma vez que o percurso gerativo é o meio sob o qual é dada a edificação do sentido a partir do plano de conteúdo textual. O percurso gerativo de sentido “[...] vai do mais simples e abstrato

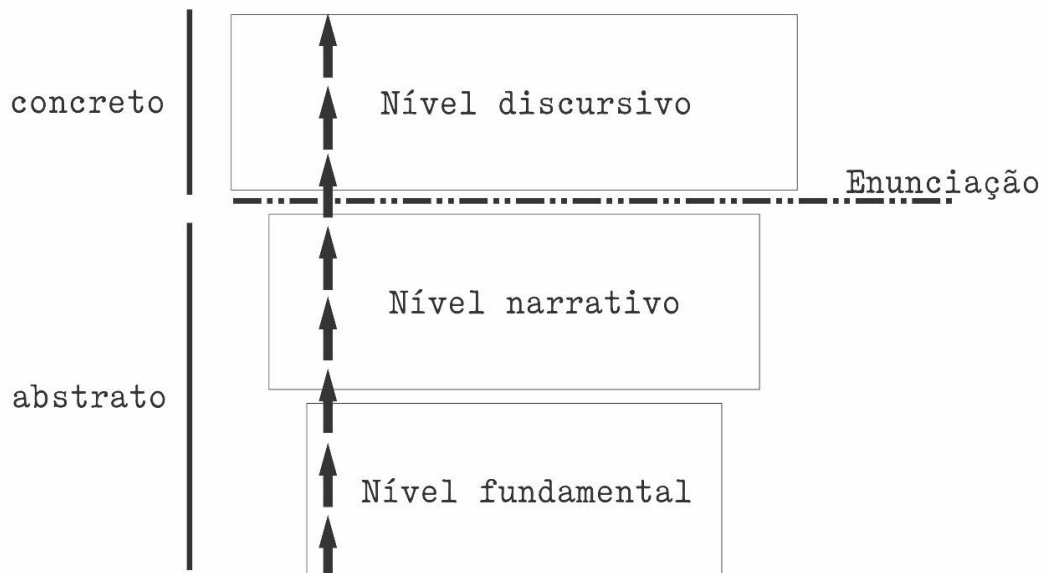
---

<sup>30</sup> Termo elaborado por Landowski, segundo Mello (2004), em um curso oferecido pelo programa de Pós-graduação da PUC/SP, intitulado *Semiótica Discursiva* (1997).

ao mais complexo e concreto, num processo de enriquecimento semântico” (FIORIN, 2005, p. 167). Composto pelos níveis fundamental, narrativo e discursivo, ele consiste em um simulacro metodológico que explica o processo de entendimento do texto. Nesse processo de compreensão, são feitas abstrações que partem da superfície textual, ou seja, de sua materialização em palavras, para apreendê-lo inteiramente e como uma totalidade de sentido.

Ainda no que tange ao aspecto gerativo da Semiótica, Fiorin (1995, p. 167) elucida que a teoria “[...] vê o texto como um conjunto de níveis de invariância crescente, cada um dos quais suscetível de uma representação metalinguística adequada”. Em outros termos, a Semiótica estipula um modelo que alcança a significação – a qual, é importante salientarmos, atravessa os três níveis textuais –, de forma que sua continuidade nos patamares seja evidente. Esse modelo estabelece, ainda segundo Fiorin, que diversos elementos do nível de superfície podem ter um significado igual em um nível mais profundo. Assim, em um esquema simples, podemos ilustrar essas questões resumidas da seguinte forma:

**Figura 1 – Percurso gerativo de sentido**



Fonte: a própria autora<sup>31</sup>

O sentido do texto, que é dependente da relação entre os níveis, representa-se pelo traçado indicado nas flechas. A enunciação, citada outrora,

<sup>31</sup> Esquema diagramado pela autora com base nas proposições teóricas de Greimas e de Courtés, em *Dicionário de Semiótica* (s. d., p. 206), e no gráfico de Fiorin (2005, p. 20).

encontra-se na ilustração, localizada entre o patamar narrativo e o patamar discursivo. Nas palavras de Fiorin (1995, p. 25), “[...] só quando ela se enuncia pode ser apreendida”. Desse modo, a enunciação ocorre no momento em que a língua se transforma em discurso.

## 2.6 A SINTAXE E A SEMÂNTICA

As três etapas no percurso gerativo são, cada uma delas, descritas e explicadas por gramáticas autônomas, a sintaxe e a semântica (BARROS, 2005). Na gramática tradicional, a sintaxe ocupa-se da análise das regras que “[...] presidem às relações entre os vocábulos, à construção das orações e às relações interacionais” (FIORIN, 2005, p. 20). Além disso, compõe um par junto da morfologia, que, por sua vez, estuda a estrutura dos vocábulos.

Já na instância da Semiótica, a sintaxe é o agrupamento de mecanismos que organiza os conteúdos, como caracteriza Fiorin. O autor afirma que: “A sintaxe dos diferentes níveis do percurso gerativo é de ordem relacional, ou seja, é um conjunto de regras que rege o encadeamento das formas de conteúdo na sucessão do discurso” (FIORIN, 2005, p. 21). Entretanto, ela é também dotada de significação, pois cada combinação de formas resulta em um sentido determinado.

Tangente ao significado da semântica, transcrevemos sua definição segundo as palavras de Barros (2005, p. 85): “[...] é um dos componentes, com a sintaxe, da gramática semiótica e tem por tarefa estudar os conteúdos investidos nas relações sintáticas, nos diferentes níveis de descrição lingüística ou semiótica”. Logo, a semântica é compreendida como a análise dos conteúdos, em si, empregados nos diversos arranjos sintáticos.

A sintaxe detém maior autonomia quando comparada à semântica, no sentido de que é possível investir conteúdos semânticos distintos na mesma estrutura sintática, explica o linguista. Portanto, a grande diferenciação entre sintaxe e semântica reside nesse caráter mais independente da sintaxe, que, em uma mesma relação sintática, possibilita um leque de investimentos semânticos.

## 2.7 O NÍVEL FUNDAMENTAL

Nesse momento, retomamos o percurso gerativo de sentido, além de lembrarmos que ele é composto pelos níveis fundamental, narrativo e discursivo e, em cada uma dessas etapas, há uma sintaxe e uma semântica. Barros (2005) observa que o nível das estruturas fundamentais, o primeiro patamar do percurso, é o mais simples e abstrato. Nele, a significação nasce como uma oposição semântica mínima e, conforme ascende para as etapas seguintes, adquire graus crescentes de concretização, conforme o procedimento de enriquecimento semântico.

As categorias semânticas constituintes da oposição semântica sustentam uma relação de contrariedade. Nas análises das narrativas situadas no terceiro capítulo, por exemplo, explicamos como se chega à oposição semântica *fé versus* inércia, encontrada nos textos bíblicos cotejados. Neles, a primeira assume um caráter eufórico, ou seja, positivo, enquanto a segunda reveste-se de um aspecto disfórico, isto é, negativo.

Fiorin (2005, p. 23) adverte que, além das relações e das determinações axiológicas, o nível fundamental estabelece um percurso entre os termos: “A semântica e a sintaxe do nível fundamental representam a instância inicial do percurso gerativo e procuram explicar os níveis mais abstratos da produção, do funcionamento e da interpretação do discurso”. É, portanto, com base na oposição semântica contida no nível fundamental que o sentido do texto é arquitetado.

## 2.8 O NÍVEL NARRATIVO

O segundo patamar do percurso gerativo de sentido é o nível da narratividade, no qual os elementos da oposição semântica fundamental são assumidos enquanto valores pelos sujeitos. Essa etapa trata as transformações dos estados pelas ações das personagens, e não mais da afirmação ou da negação de conteúdos, como se dá no nível fundamental. Barros (2005, p. 20) estabelece uma analogia entre a sintaxe narrativa e um espetáculo teatral, de maneira a auxiliar a compreensão das estruturas narrativas:

A sintaxe narrativa deve ser pensada como um espetáculo que simula o fazer do homem que transforma o mundo. Para entender a organização narrativa de um texto, é preciso, portanto, descrever o espetáculo, determinar seus participantes e o papel que representam na historiazinha simulada.

A comparação posta por Barros é diretamente relacionada à narratividade, a característica primordial do nível narrativo explicada por Fiorin (2005) como um componente da teoria do discurso e como a transformação de conteúdo posicionada entre dois estados diferentes e sucessivos. Em outras palavras, uma narrativa mínima sucede-se quando, em uma frase ou em um texto, constam uma situação inicial, uma transformação e um estado final.

Na sintaxe narrativa, há dois tipos de enunciados elementares, os enunciados de estado e os enunciados de fazer. Os primeiros estabelecem uma relação de junção, que pode ser a conjunção ou a disjunção, dada entre um sujeito e um objeto, como explicado por Barros (2005, p. 23):

A junção é a relação que determina o estado, a situação do sujeito em relação a um objeto qualquer. O objeto, enquanto objeto sintático, é uma espécie de casa vazia que recebe investimentos de projetos e determinações do sujeito. [...] Os investimentos fazem do objeto um objeto valor e é, assim, por meio do objeto que o sujeito tem acesso aos valores.

Dessa forma, o estado positivo do sujeito em relação ao objeto desejado constitui a conjunção, enquanto o estado negativo dessa mesma relação caracteriza a disjunção, ainda de acordo com Barros. O objeto valor é, então, o espaço oco que recebe os esforços das personagens para realizar suas buscas pelos valores almejados. No *corpus* do presente trabalho, especificamente na narrativa de Marcos 5:25-34, um exemplo de objeto valor é a própria cura desejada pela mulher enferma, com a qual a protagonista visa entrar em conjunção.

O outro tipo de enunciado elementar, os enunciados de fazer (ou de ser), correspondem às transformações efetuadas nas narrativas. Na explicação de Barros (2005, p. 23), eles “[...] operam a passagem de um estado a outro, ou seja, de um estado conjuntivo a um estado disjuntivo e vice-versa”, além de demonstrarem o caminho entre um enunciado de estado a outro. Em Daniel 6, tal transformação pode ser ilustrada pelo ato de desobediência ao decreto real, praticada pelo protagonista, que prosseguiu adorando a seu Deus e acabou levado à cova dos leões.

Uma das possibilidades dos enunciados de estados é a de liquidação da privação. Nos textos bíblicos investigados na presente pesquisa, ocorre tal possibilidade: dá-se um estado inicial disjuntivo e um estado final conjuntivo. Entretanto, como os textos são narrativas complexas, não constituem narrativas mínimas; são

compostos de uma série de enunciados de fazer e de estado hierarquicamente dispostos (FIORIN, 2005).

As narrativas complexas são estruturadas em uma sequência canônica que engloba quatro funções: a manipulação, a competência, a performance e a sanção. As funções não possuem, obrigatoriamente, uma ordem de aparição em um texto, aqui constam segundo o critério numérico apenas para fins organizacionais.

A primeira etapa consiste na manipulação, fase em que “[...] um sujeito age sobre outro para levá-lo a querer e/ou dever fazer alguma coisa” (FIORIN, 2005, p. 29). O destinador-manipulador é o actante funcional que concede os valores modais ao sujeito do fazer. Dessa forma, o destinatário-sujeito recebe competência semântica, acreditando nos valores do manipulador, bem como competência modal (querer fazer, dever fazer, saber fazer, poder fazer). A título de ilustração, em Gênesis 22, quando analisamos o percurso passional da fé de Abraão, Javé é o sujeito manipulador e Abraão é o sujeito manipulado (RAMOS, 2004), ou o sujeito do fazer, como chamaremos doravante. Ademais, há diversas formas de manipulação, as quais serão mencionadas, junto às análises, e explicadas conforme exigem as fontes.

A segunda fase do percurso narrativo nomeia-se competência e envolve as quatro modalidades supracitadas que habilitam o sujeito para a grande ação, ou seja, o querer fazer, o saber fazer, o poder fazer e o dever fazer. Essas modalidades ainda podem ser negadas e se desdobram em quatro posições modais. Por exemplo, a partir da modalidade querer fazer é possível chegar ao querer não fazer, ao não querer fazer e ao não querer não fazer. A competência é a condição para a ocorrência da performance, é a “[...] doação de valores modais ao sujeito de estado, que se torna, com essa aquisição, capacitado para agir” (BARROS, 2005, p. 29). As modalizações do fazer estabelecem a competência modal do sujeito no nível narrativo. Podemos exemplificar essa questão da seguinte maneira: na passagem de Daniel 6, o protagonista precisa ser dotado do querer fazer, do saber fazer, do poder fazer e do dever fazer para realizar a performance, a qual, por sua vez, é sua entrada na cova com os leões.

A terceira etapa é a performance em si, conceituada como a ação transformadora primordial da narrativa e a representação sintático-semântica do ato principal. Barros (2005, p. 29) a define como “[...] a ação do sujeito com vistas à apropriação dos valores desejados”. Destacamos a realização da performance em sua relação com a conquista do objeto valor e com o cumprimento do contrato fiduciário.

Em Gênesis 22, a fim de ilustrarmos tais relações, adiantamos que a performance de Abraão é imolar Isaque, o que decorre da condição de trocas subentendidas pelo contrato fiduciário estabelecido entre o protagonista e Deus. Ou seja, o sacrifício deve ocorrer porque é a parte que cabe a Abraão, enquanto sujeito do fazer. Deus, o sujeito da espera, por sua vez, crê na competência da personagem para efetuar a performance, oferecendo terra e descendência numerosas como compensação. Em outros termos, após a concretização da performance, o contrato fiduciário é confirmado e Abraão adquire o objeto valor.

Já a quarta e última fase é a sanção, na qual se constata que a performance foi executada e, por conseguinte, ocorre o reconhecimento do sujeito que praticou a transformação. Nessa etapa, dão-se as revelações, as recompensas, os castigos e as lições de moral apreendidos a partir do código de valores do texto estudado. Todas as personagens que têm a fé analisada nesta dissertação recebem sanções positivas, pois agem em conformidade com o código deontológico proposto pela Bíblia e com a aliança firmada com Deus. O centurião de Cafarnaum, por exemplo, reconhece a autoridade de Jesus e recebe a cura de seu servo porque creu, ao passo que Abraão é justificado por sua fé, além de se tornar um dos maiores modelos de temor e de louvor a Javé apresentados pelas Escrituras.

Reforçamos que as quatro etapas referidas não se desencadeiam em uma sucessão temporal, mas em função de pressuposições lógicas. Se é verificado que se operou uma transformação, esta é pressuposta pela constatação, como posto por Fiorin (2005, p. 32): “Nas narrativas realizadas, as fases da sequência canônica não aparecem sempre bem arranjadas [...]. Em primeiro lugar, muitas fases ficam ocultas e devem ser recuperadas a partir das relações de pressuposição”.

Em segundo lugar, avança o autor, muitas narrativas não se consomem plenamente. Além disso, é igualmente possível que as narrativas realizadas deem predileção por relatar alguma das fases de modo mais explícito em relação a outras etapas. No texto materializado, portanto, as diversas etapas da sequência canônica podem estar organizadas de diferentes maneiras, justamente porque as fases se encadeiam pelas pressuposições. Em resumo, tais fases são programas narrativos que formam o percurso narrativo; este, por sua vez, “[...] é uma sequência de programas narrativos relacionados por pressuposição” (BARROS, 2005, p. 29). É por meio desse processo, então, que se apreende a sequência narrativa.

## 2.9 O NÍVEL DISCURSIVO

As estruturas discursivas formam o nível mais próximo da manifestação textual, bem como o mais superficial do percurso gerativo de sentido. Quando comparadas às estruturas das outras duas etapas, elas são mais específicas, complexas e semanticamente enriquecidas (BARROS, 2005).

Relembramos que a conversão dada entre as estruturas narrativas e as estruturas discursivas constitui a enunciação, ocorrendo no momento em que esta é assumida pelo sujeito da enunciação. Sobre ela, Fiorin (2005, p. 55) afirma:

Os esquemas narrativos são assumidos pelo sujeito da enunciação que os converte em discurso. A enunciação é o ato de produção do discurso, é uma instância pressuposta pelo enunciado (produto da enunciação). Ao realizar-se, ela deixa marcas no discurso que constrói. [...] Mesmo quando os elementos da enunciação não aparecem no enunciado, a enunciação existe, uma vez que nenhuma frase se enuncia sozinha.

Assim, ainda segundo Fiorin (2005), o sujeito da enunciação é um *eu* que realiza um dizer em determinado tempo e espaço. Além disso, o autor elucida que a enunciação é, também, a instância que povoa o enunciado de pessoas, de tempos e de espaços. O produtor do texto, ou seja, o enunciator, faz escolhas que permitem ao leitor atingir uma parcela das condições da produção e dos valores apresentados por um texto.

Ao estudar as marcas da enunciação no enunciado, a sintaxe discursiva examina os processos de discursivização das escolhas de pessoas, espaço e tempo do texto. Se no nível narrativo constam esquemas abstratos, como “um sujeito entra em conjunção com um objeto”, a semântica discursiva reveste e, por isso mesmo, concretiza as mudanças de estado encontradas no nível narrativo (FIORIN, 2005). Uma das ferramentas textuais desse processo é a ancoragem, abordada por Barros (2005, p. 58) nas seguintes palavras:

Trata-se de atar o discurso a pessoas, espaços e datas que o receptor reconhece como “reais” ou “existentes”, pelo procedimento semântico de concretizar cada vez mais os atores, os espaços e o tempo do discurso, preenchendo-os com traços sensoriais que os “iconizam”, os fazem “cópias da realidade”. Na verdade, fingem ser “cópias da realidade”, produzem tal ilusão.

Assim, a ancoragem é um efeito de realidade (ou de referente) da sintaxe discursiva. Ela liga o discurso a pessoas, espaços e demarcações temporais que o leitor assimila como “verdadeiros”, por meio da concretização. Um exemplo dessa ferramenta é o elemento montanha/monte, encontrado em Gênesis 22, compreendido como um local equivalente a outro de mesmo nome e configuração existente na dimensão do real, ou seja, o monte da narrativa “existe” e pode ser facilmente projetado pelo leitor porque existe, também, na realidade. Dentre diversas ilustrações possíveis, mencionamos, ainda em Gênesis 22, o holocausto, o fogo, a lenha e o cutelo, bem como o decreto e a cova dos leões, em Daniel 6. Portanto, a concretização do sentido também pode ser dada pela figurativização e pela tematização, conforme abordaremos no próximo subcapítulo.

### 2.9.1 A figurativização e a tematização

Segundo Fiorin (2005, p. 91), a figura denota “[...] todo conteúdo de qualquer língua natural ou de qualquer sistema de representação que tem um correspondente perceptível no mundo natural”. Já a definição de tema designa um revestimento semântico que não referencia o mundo natural e é de natureza puramente conceitual, ainda de acordo com o autor, pois o termo em causa categoriza e ordena os elementos do mundo natural.

Fiorin (2005) explica a categorização dos textos em figurativos e em temáticos, a depender do grau de concretude dos elementos semânticos que envolvem os esquemas narrativos. Os textos figurativos, analisa o autor, constroem um simulacro do que é real e, conseqüentemente, provocam um efeito de realidade. Logo, por detalharem, representarem e simularem o mundo, a função dos discursos figurativos pode ser descritiva, representativa ou ambas simultaneamente. Já os textos temáticos objetivam explicar a realidade por meio da instauração de relações e de dependências. Esses textos classificam e ordenam a realidade significativa e possuem a função predicativa ou interpretativa.

Ainda de acordo com Fiorin (2005), o grau de concretude dos elementos semânticos que revestem os esquemas narrativos refere-se, em princípio, à oposição entre figura e tema. A oposição figura e tema, por sua vez, remete-se à contraposição concreto/abstrato. Entretanto, ressaltamos que esta última oposição não é composta por termos antagônicos que se opõem de modo absoluto, pois

concreto e abstrato constituem um *continuum* em que se passa gradualmente do mais abstrato ao mais concreto. Há, portanto, gradientes de abstração e de concretude. Por essa razão, existem textos predominantemente figurativos ou temáticos, não exclusivamente um ou outro. A classificação decorre, desse modo, da dominância de elementos concretos ou abstratos em um texto.

Quando tratamos de um texto figurativo, discorre Fiorin (2005), precisamos descobrir um tema que subjaz às figuras, porque, para que elas tenham um sentido a ser examinado, necessitam ser a concretização de um tema. E o tema, lembramos, é o revestimento de um esquema narrativo. Gênesis 22, Daniel 6, Mateus 8:5-13 e Marcos 5:25-34 constituem textos com predominância figurativa, uma vez que neles representa-se a realidade com figuras do mundo natural, como a montanha, a lenha, os leões, as vestes, entre outras. Todavia, uma figura isolada não produz sentido, explica Fiorin (2005); o que atribui sentido a ela são as relações que se dão entre as figuras e os temas, isto é, o processo de simbolização. Nele, para uma determinada figura é estabelecida uma interpretação temática. Fiorin (2005, p. 97) compara tais relações a redes que tecem o sentido do texto:

As figuras estabelecem entre si relações, formam uma rede. Aliás, devemos ter sempre presente que texto quer dizer tecido. O que interessa, pois, na análise textual, é esse encadeamento de figuras, esse tecido figurativo. Ler um texto não é apreender figuras isoladas, mas perceber as relações entre elas, avaliando a trama que constituem.

Assim, intitula-se percurso figurativo o encadeamento de figuras, comparado a essa teia de relações (FIORIN, 2005). O conjunto dessas figuras lexicais, relacionadas e coerentes entre si, é composto por figuras que sustentam traços semânticos comuns e produzem, dessa forma, efeitos de sentido, continua Fiorin. Esse processo possibilita a concretização do tema e a transmissão dos efeitos de sentido ao leitor do texto.

O semiótico ainda explica que o mesmo procedimento sequencial ocorre com os temas, constituindo o percurso temático. Um grupo de lexemas abstratos, também relacionados e coerentes entre si, manifesta um tema mais amplo e apresenta a significação ao leitor do texto.

Assim sendo, os processos de escolha de pessoa, espaço e tempo concretizados no nível discursivo são tematizados e/ou figurativizados, conforme

Fiorin (2005, p. 101) elucida: tematiza-se “[...] uma pessoa com papéis como pai, professor, banqueiro”. Em seguida, avança o autor, essa pessoa será figurativizada ao receber nome, características físicas e psicológicas. Um espaço será tematizado quando representar valores abstratos como lugar de liberdade, de opressão, de alegria etc., e será figurativizado quando descrito com propriedades físicas, por exemplo. Já um tempo ganhará cobertura temática ao ser imbuído de qualificações abstratas: o tempo da alegria, o tempo da dor, o tempo da espera... E, por fim, o tempo será figurativizado quando essas qualificações forem concretizadas no discurso.

Logo, compreendemos como a figura e o tema isolados não adquirem relevância na análise textual em sua totalidade. Para investigar o tema, que atribui sentido às figuras, ou o tema geral unificador dos temas difundidos em um discurso temático, necessitamos apreender os encadeamentos das figuras ou dos temas ou, em outras palavras, os percursos figurativos ou percursos temáticos. Assim, o nível discursivo, munido de temas e figuras, é o local privilegiado das manifestações ideológicas do texto, segundo constata Fiorin (2005, p. 106): “Com efeito, não é nos níveis mais abstratos do percurso gerativo que se manifesta, com plenitude e nitidez, a ideologia, mas na concretização dos valores semânticos”. É desse modo que as interpretações do leitor não se realizam a partir de seu livre arbítrio, mas das virtualidades significativas presentes nos discursos, conclui o autor.

Consequentemente, o texto não é aquilo que o receptor opina e deseja, mas o que suas relações internas permitem que seja. Por isso, há limites às interpretações do leitor. Além do mais, as leituras, ou os temas retirados de textos, precisam de comprovação baseada nas pistas do próprio texto e de seu contexto.

Enquanto fatores que produzem a significação, acrescentamos, ainda, as repetições de figuras e de temas, chamadas de isotopias. Segundo Fiorin (2005), o termo é emprestado da Física e, para a Semiótica, remete-se à persistência de um efeito de sentido ao longo do discurso. Na análise semântica, a isotopia possibilita a observação da permanência e da transformação dos elementos de significação. A isotopia, ademais, é responsável pela unidade, pela totalidade e pela homogeneidade dos sentidos textuais, como discorre Fiorin (2005, p. 112):

O que dá coerência semântica a um texto e o que faz dele uma unidade é a reiteração, a redundância, a repetição, a recorrência de traços semânticos ao longo do discurso. Esse fenômeno recebe o nome de isotopia. Empregou-se esse termo inicialmente na Física, em

que isótopo serve para designar elementos do mesmo número atômico, mas de massas diferentes. Como têm o mesmo número atômico, ocupam um único lugar na tabela de Mendelejev. Em análise do discurso, isotopia é a recorrência de um dado traço semântico ao longo de um texto. Para o leitor, a isotopia oferece um plano de leitura, determina um modo de ler o texto.

Portanto, a partir dos efeitos de sentido propostos pelo discurso e apontados por meio da isotopia, o texto constrói a verdade que pretende apresentar ao leitor. Um efeito de sentido constituído nas narrativas analisadas neste trabalho, por exemplo, é a salvação por meio da fé, como verificaremos no terceiro capítulo.

## 2.10 SEMIÓTICA DAS PAIXÕES

O estudo das paixões, na esfera da semiótica discursiva, inicia-se em 1978. A publicação do *Bulletin 6, Pour une théorie des passions*, anunciou as hipóteses iniciais de reflexão semiótica no tocante às paixões (LIMA, 2017, p. 843). Pouco a pouco, os estudiosos da teoria notaram que, partindo dos valores investidos pelos sujeitos nos objetos, era possível identificar os estados emocionais apresentados por eles.

Na origem da palavra “paixão”, do grego *pathos*, o termo significa “doença da psique” e “doença da alma”, isto é, seu sentido liga-se diretamente às emoções humanas. Esse sentido original do vocábulo é aquele que verdadeiramente interessa à Semiótica, pois a teoria aborda as buscas dos sujeitos por seus valores e objetos almejados.

Segundo Barros (2005), nessas buscas, ocorrem situações de conflito e de cumplicidade entre as personagens e, pautadas nisso e nos investimentos dos sujeitos nos objetos desejados, nascem as paixões. Tais buscas efetuadas pelos sujeitos, para a Semiótica, são tentativas de entrar em conjunção com o objeto valor. Nas narrativas estudadas neste trabalho, veremos que todas as personagens são movidas pela paixão fé. Abraão e Daniel, por exemplo, buscam servir e agradar a Deus.

Greimas e Courtés (1979) (apud BARROS, 2005) explicam que as paixões são “estados de alma” e que suas análises devem partir do nível narrativo. Nas palavras da própria autora, consta a seguinte definição:

As paixões, do ponto de vista da Semiótica, entendem-se como efeitos de sentido de qualificações modais que modificam o sujeito de estado. Essas qualificações organizam-se sob a forma de arranjos sintagmáticos de modalidades ou configurações passionais (BARROS, 2005, p. 48).

Logo, o conceito de paixão surge como o resultado do jogo entre as modalidades do querer ser, saber ser, poder ser e dever ser. Cada uma dessas modalidades, como aquelas referentes ao fazer, também podem ser negadas, multiplicando as possibilidades dos arranjos modais. Ainda de acordo com Barros, uma mesma sequência de arranjos pode ser utilizada para explicar efeitos passionais distintos. Entretanto, ressaltamos que não são apenas os arranjos que configuram a paixão, como conferimos adiante:

As modalidades estão no centro da estrutura de configuração dos afetos, “traduzindo” a interação estabelecida entre sujeito apaixonado e objeto da paixão; mas sozinhas, elas nada dizem a respeito do “excesso” propriamente dito, das modulações tensivas que subjazem às articulações modais e sensibilizam a interação, o esquema narrativo como um todo (LIMA, 2017, p. 851).

Se a paixão relaciona-se à existência modal do sujeito, às relações entre os sujeitos e suas buscas, bem como às transformações de estados que ocorrem na narrativa, foi preciso, ao longo das elaborações dos estudos semióticos sobre as paixões, incorporar mais uma série de outros aspectos. À investigação dos arranjos modais foi anexada a análise das relações actanciais do discurso. Introduziram-se, igualmente, o estudo dos programas, assim como dos percursos narrativos (MELLO, 2005).

Frisamos, então, que as paixões não são propriedades dos sujeitos exclusivamente, mas dos discursos completos. É por meio deles que são apreendidos os objetos de desejo, a intenção do sujeito passional e assim sucessivamente. Dessa forma, a complexidade das paixões depende amplamente das estruturas narrativas (BARROS, 1995).

A investigação do percurso passional é justamente a conceituação das paixões complexas. No entanto, antes, vejamos o que define as paixões simples, que envolvem a relação do sujeito com um objeto. A cobiça é um exemplo, na qual o sujeito é modalizado pelo querer ser e, como todas as paixões simples, não implica o entrecruzamento do simulacro de outra personagem. As paixões simples “[...]”

diferenciam-se pela intensidade do querer e pelo tipo de valor desejado” (BARROS, 2005, p. 49). Assim sendo, elas são menos tensas, em comparação às paixões complexas, e possuem um objeto como valor desejado.

As paixões complexas, em contrapartida, requerem a relação com um outro sujeito, à medida que ocorre o estado inicial da espera e, a partir dele, o entrecruzamento de simulacros seguido por uma sequência de acontecimentos previstos. Ao discorrer sobre o estudo de Greimas (1983), Barros (2005, p. 49) afirma que o autor chamou a situação inicial do percurso das paixões de estado de espera, definida da seguinte maneira:

A espera define-se pela combinação das modalidades, pois o sujeito deseja um objeto (querer-ser) mas nada faz para consegui-lo e acredita (crer-ser) poder contar com outro sujeito na realização de suas esperanças ou na obtenção de seus direitos. Caracteriza-se, portanto, pela confiança no outro e em si mesmo e pela satisfação antecipada ou imaginada da aquisição do valor desejado.

A espera distingue-se em dois tipos, segundo o mesmo critério de distinção das paixões simples e complexas, ou seja, a relação com o objeto ou a relação com outro sujeito (GREIMAS, 2014). Desse modo, a espera simples põe o sujeito em relação com seu objeto valor, e a espera fiduciária pressupõe relações modais com um outro sujeito.

A fé é uma paixão complexa e, por conseguinte, prevê o entrecruzamento dos simulacros das personagens. A definição da espera aplicada ao percurso da fé de Daniel, a título de ilustração, demonstra que ele quer tanto agradar a Deus quanto a salvação de sua alma, além de crer na providência divina para alcançar suas intenções. As mesmas características são encontradas em Abraão, que busca cumprir as ordens de Javé e receber as gratificações de terra e descendência. Os dois protagonistas também creem em si para realizar as performances que lhe cabem e antecipam a satisfação dos valores desejados, como explicado por Barros (2005), pois Daniel não demonstra hesitação em entrar na cova dos leões e Abraão transpõe imolar Isaque sem titubear<sup>32</sup>.

Nas narrativas, os protagonistas em questão, mesmo que constituam os sujeitos do fazer porque cumprem a performance, possuem um estado de espera

---

<sup>32</sup> Veremos, no momento da análise, que, apesar de não demonstrar hesitação de modo discursivizado, quando refletimos acerca da fé, isso não comprova que as duas personagens agiram com total ausência de medo.

inicial direcionado a outro sujeito (Deus/Jesus), bem como depositam o querer ser e o crer ser nele. A mulher enferma e o centurião de Cafarnaum, por sua vez, acreditam no poder de cura de Deus, realizada por meio de Jesus. Ainda que a crença seja acompanhada da ação, no caso da fé, a partir das modalizações dos sujeitos mencionados e do contrato fiduciário verificamos as expectativas das personagens investidas em Deus, isto é, a espera fiduciária.

Todavia, é importante observarmos que Deus também apresenta expectativas, pois espera que Abraão e Daniel cumpram suas performances, por exemplo. Como o objetivo do presente trabalho é analisar a fé dessas quatro personagens, assumimos, portanto, os simulacros projetados por elas. Feitas as considerações introdutórias sobre o passional, abordamos um pouco mais a respeito da paixão fé e do contrato fiduciário no item subsequente.

#### 2.10.1 A fé e o contrato fiduciário

Como uma paixão complexa, retomamos que a fé é caracterizada pela espera fiduciária, envolvendo um sujeito fortemente modalizado pelo crer ser. Se o sujeito de estado acredita poder contar com o sujeito do fazer para materializar aquilo que deseja, é estabelecida, então, uma modalidade deôntica de um dever fazer atribuído ao sujeito do fazer (GREIMAS, 2014). Em Gênesis 22, por exemplo, com base no percurso da fé de Abraão, Javé é o sujeito manipulador, enquanto Abraão é o sujeito do fazer. Ambos se relacionam pelo contrato fiduciário, a aliança firmada pelas duas personagens.

Greimas (1983) (apud BARROS, 2005) elucida que o contrato de confiança estipulado entre sujeitos é, na maioria das vezes, um simulacro, ou seja, uma projeção traçada pelos sujeitos. Muitos textos não trazem contratos firmados de forma literal e discursivizada. Assim, os simulacros determinam as relações entre os sujeitos. Javé, por exemplo, crê que Abraão deve obedecê-lo e imolar Isaque, enquanto Abraão acredita que deve confiar em Deus, pois Ele providenciará que a promessa de terra e de descendência seja cumprida em qualquer circunstância.

A fé, a esperança, a expectativa, a certeza e a convicção, dentre outros estados de alma, são paixões de confiança, segundo Barros (1990). Elas ocorrem como efeitos passionais da confiança no outro e, também, como efeitos da

satisfação pela aquisição do objeto. Essas paixões são modalizadas pelo querer ser e pelo crer ser, conforme a autora representa no quadro a seguir:

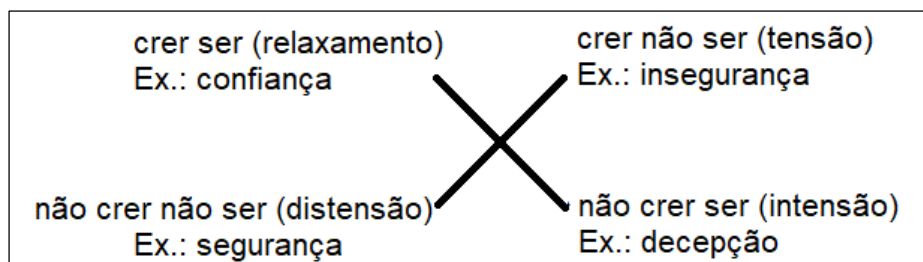
**Quadro 1** – Paixões relativas à confiança

INSEGURANÇA	SEGURANÇA	CONFIANÇA
querer ser	querer ser	querer ser
crer não ser	não crer não ser	crer ser

Fonte: adaptação de BARROS (1990, p. 65)

Dessa forma, a fé é definida, no âmbito da semiótica das paixões, como uma paixão epistêmica do crer ser advinda da confiança. Barros (1990) ilustra o quadrado semiótico fundamentado na modalidade epistêmica do crer ser:

**Figura 2** – Paixões de confiança ou de decepção



Fonte: BARROS (1990, p. 64)

Pautados no quadrado esboçado por Barros (1990), compreendemos que as paixões de confiança são de aspecto pouco tenso, porque o sujeito crê na obtenção dos valores cobiçados. Com a fé, ocorre o contrário do que se identifica na insatisfação e na decepção, por exemplo. As paixões delas resultantes levam ao sentimento de falta ou de perda, assim às situações de aflição e de insegurança, como aponta Barros (2005, p. 51): “A insegurança e a aflição são paixões tensas, resultantes da certeza do sujeito de que não conseguirá os valores almejados e de que o sujeito em quem depositou confiança não era dela merecedor”. As paixões de confiança não percorrem esse caminho e resultam na satisfação e no relaxamento<sup>33</sup>, como é possível verificar em mais um esquema proposto por Barros (1990, p. 65):

<sup>33</sup> O relaxamento, no sentido semiótico, não significa a inexistência de alguma tensão. No caso da fé analisada aqui, ele não pode ser interpretado como um contexto de despreocupação. As situações vividas pelos protagonistas das narrativas continuam sendo conflituosas, ainda que a fé seja uma paixão do relaxamento, em razão de o sujeito acreditar que um outro fará por ele. É por ser uma paixão da ordem do crer que ela

**Quadro 2 – Percurso de diminuição de tensão**

<b>Paixões de confiança</b>
Percurso de diminuição de tensão: tensão > distensão > relaxamento

Fonte: adaptação de BARROS (1990, p. 65)

O estado inicial da espera, configurado pela intensa modalização e pela tensão, torna-se distensão ao longo dos acontecimentos ocorridos na narrativa. Posteriormente à realização da performance e, por conseguinte, à corroboração de que o sujeito de estado e o sujeito do fazer corresponderam às propostas firmadas pelo contrato fiduciário, obtendo o objeto valor, dá-se o relaxamento acompanhado da satisfação. Nas palavras adiante, Greimas (2014, p. 239) discorre a respeito dessas proposições:

Ao resultado do fazer que é a conjunção do sujeito com seu objeto de valor, se acrescenta, portanto, um dado “prazer” denominado *satisfação*: à espera que designava uma /tensão/, porque caracterizava um /querer-ser/, sucede agora a realização desse “ser”, uma /distensão/ que denominaremos /satisfação/.

Na análise de Daniel 6, a título de exemplo, após o relaxamento e a satisfação, acompanhados da sanção positiva, confirmamos que os sujeitos Daniel e Deus são atualizados e realizados, por terem alcançado seus objetivos no contexto da narrativa. Ademais, abordadas as considerações teóricas pertinentes ao exame do *corpus*, passamos ao capítulo dedicado às narrativas e suas respectivas análises.

---

aponta para uma distensão, ainda que a circunstância experimentada por aquele que tem fé seja tensa. Em Marcos 5:25-34, há figuras de conflito, ou seja, a mulher enferma sofre de hemorragia há doze anos e não obtém êxito nas ajudas médicas. Todavia, a personagem crê em Jesus para curá-la, apesar de seu sofrimento, pois possui fé e, logo, a paixão do crer ser, que acompanha relaxamento e satisfação, na compreensão greimasiana.

### 3 A CONSTITUIÇÃO DA FÉ EM NARRATIVAS BÍBLICAS

#### 3.1 ANÁLISE DE GÊNESIS 22:1-19

##### 3.1.1 *Deus Prova Abraão (corpus na íntegra)*

A seguir, disponibilizamos o texto completo de Gênesis 22. Nas próximas seções, encontram-se sua apresentação, sua contextualização e sua análise fundamentada na Semiótica, na qual os excertos textuais serão apresentados de maneira segmentada. Consideramos facultativo, portanto, conferir o *corpus* na íntegra. A mesma lógica é aplicada às quatro narrativas em exame.

<sup>1</sup>Depois dessas coisas, pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão! Este lhe respondeu: Eis-me aqui! <sup>2</sup>Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; ofereça-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei. <sup>3</sup>Levantou-se, pois, Abraão de madrugada e, tendo preparado o seu jumento, tomou consigo dois dos seus servos e a Isaque, seu filho; rachou lenha para o holocausto e foi para o lugar que Deus lhe havia indicado. <sup>4</sup>Ao terceiro dia, erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe. <sup>5</sup>Então, disse a seus servos: Esperai aqui, com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós. <sup>6</sup>Tomou Abraão a lenha do holocausto e a colocou sobre Isaque, seu filho; ele, porém, levava nas mãos o fogo e o cutelo. Assim, caminhavam ambos juntos. <sup>7</sup>Quando Isaque disse a Abraão, seu pai: Meu pai! Respondeu Abraão: Eis-me aqui, meu filho! Perguntou-lhe Isaque: Eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto? <sup>8</sup>Respondeu Abraão: Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto; e seguiam ambos juntos. <sup>9</sup>Chegaram ao lugar que Deus lhe havia designado; ali edificou Abraão um altar, sobre ele dispôs a lenha, amarrou Isaque, seu filho, e o deitou no altar, em cima da lenha; <sup>10</sup>e, estendendo a mão, tomou o cutelo para imolar o filho. <sup>11</sup>Mas do céu lhe bradou o Anjo do SENHOR: Abraão! Abraão! Ele respondeu: Eis-me aqui! <sup>12</sup>Então, lhe disse: Não estendas a mão sobre o rapaz e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho. <sup>13</sup>Tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os arbustos; tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho. <sup>14</sup>E pôs Abraão por nome àquele lugar — O SENHOR Proverá. Daí dizer-se até ao dia de hoje: No monte do SENHOR se proverá. <sup>15</sup>Então, do céu bradou pela segunda vez o Anjo do SENHOR a Abraão <sup>16</sup>e disse: Jurei, por mim mesmo, diz o SENHOR, porquanto fizeste isso e não me negaste o teu único filho, <sup>17</sup>que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar; a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos, <sup>18</sup>nela serão benditas todas as nações da terra, porquanto obedeceste à minha voz. <sup>19</sup>Então, voltou Abraão aos seus servos, e, juntos, foram para Berseba, onde fixou residência (Gn 22, 1:19).

### 3.1.2 Apresentação do livro

Gênesis, na etimologia do termo, denota “força produtora, princípio, fonte de vida, geração, criação, origem, nascimento”<sup>34</sup>. Fracionado em duas grandes seções, o primeiro livro do Pentateuco apresenta o total de 50 capítulos. A parte inicial tematiza a criação do mundo e da humanidade e é composta pelos capítulos 1 a 11, enquanto a segunda aborda a origem do povo de Deus e integra os capítulos 12 a 50. Estes narram a vida dos patriarcas, subdividindo-se entre a história de Abraão, de Isaque e Jacó e de José e seus irmãos.

No contexto bíblico, os patriarcas são considerados as raízes do povo e os realizadores da aliança entre o Criador e a humanidade. A partir dos capítulos dedicados à personagem Abraão, podemos sintetizar sua história nos seguintes termos: inicialmente, Deus promete terra e descendência ao patriarca; pouco a pouco, em meio a conflitos e dificuldades abundantes, as promessas se realizam. Assim, ao longo dos capítulos, tem-se a linhagem de “grandes homens escolhidos por Deus” construída de pai para filho, isto é, de Abraão para Isaque, de Isaque para Jacó (que, em Gn 35:9-10, passa a se chamar Israel) e de Israel para José. A história desta última personagem introduz o relato do livro do Êxodo.

Jan P. Fokkelman, autor do ensaio sobre Gênesis contido em *Guia Literário da Bíblia* (1997), analisa as questões estruturais, do ponto de vista literário, a respeito do livro. Segundo o crítico, os textos de Gênesis são complexos e multiformes, e uma das fontes de heterogeneidade em sua composição é o uso de diferentes gêneros. É possível identificar, continua o autor, uma variedade de narrativas direcionadas pela ação no sentido mais restrito, além de registros genealógicos, bênçãos, maldições, catálogos, textos mitológicos, protocolos para a conclusão de acordos, dentro outros muitos tipos de textos.

Em contrapartida a essa heterogeneidade, Fokkelman observa, em Gênesis, meios eficazes de integração aplicados nos níveis de gênero, de tema, de trama, de conteúdo e de palavras-chave. Um desses meios é ilustrado pelas “procriações”, explica o autor, que proporcionam uma estrutura pilar organizadora das várias seções do livro. Na compreensão de Fokkelman, as histórias dos protagonistas

---

<sup>34</sup> GÊNESE. In: *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

Abraão, Jacó e José são abordadas dentro da estrutura das procriações de seus respectivos pais (Terá, Jacó e José) e essa imagem de concatenação desvela a consideração maior de todo o livro de Gênesis: vida, sobrevivência, descendência, fertilidade, continuidade.

O crítico ressalta, ainda, que particularmente digna de atenção é a benção ou promessa dupla de Deus aos patriarcas, que ocorre regularmente no livro:

Deus promete aos patriarcas uma descendência numerosa e a terra de Canaã como um lar permanente. É óbvio, a descendência não está segura sem um lar fixo, e promessas de terra são inúteis se não houver procriação. As duas partes da promessa/bênção, portanto, pressupõem-se mutuamente e estão interligadas. Mas sua importância principal em termos de organização narrativa é que elas tematizam e explicam o espaço e o tempo, as coordenadas fundamentais da vida e da narrativa, no nível mais alto de significado. O espaço no Gênesis é dividido, ordenado e santificado pela promessa divina e, também, promovido ao *status* de tema: a origem, peregrinações e estabelecimento dos ancestrais. Também o tempo é ordenado e, por causa da promessa, coloca-se sob um signo de expectativa e cumprimento. Em sua manifestação de continuidade nas genealogias, o tempo é mais relevante no ciclo de Abraão, no qual alimenta o suspense. Esse ciclo é abarcado por um imenso arco dúctil: Abraão terá o filho prometido e conservá-lo-á? (Fokkelman, 1997, p. 57).

Veremos como esses pontos mencionados por Fokkelman são especialmente relevantes e confluem a análise semiótica de Gênesis 22 no que tange à paixão fé. Contudo, para que obtenhamos elementos suficientes para tal exame, antes faz-se necessária a contextualização ampla da história de seu protagonista, Abraão.

### 3.1.3 Contextualização da narrativa

Os relatos anteriores ao capítulo 22 de Gênesis oferecem a conjuntura da história de Abraão, elemento que nos apoia na análise da fé da personagem. Os acontecimentos da vida do patriarca, dentro de todo o seu percurso narrativo, podem ser resumidos, conforme faremos nos parágrafos seguintes. Em primeiro lugar, ressaltamos que a personagem, antes de se chamar Abraão, possuía o nome Abrão.

Descendente da linhagem de Noé, Abrão era um homem de 75 anos casado com uma mulher estéril, chamada Sarai. O casal, portanto, era desprovido de

filhos e de herdeiros diretos. Abrão e Sarai viviam em Harã. Um dia, Deus ordenou a Abrão que deixasse sua morada – a casa de seu pai, um ambiente familiar em meio a seus parentes – e fosse para a terra que Ele lhe mostraria, prometendo-lhe recompensas:

<sup>1</sup>Ora, disse o SENHOR a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; <sup>2</sup>de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! <sup>3</sup>Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra (Gn 12:1-3).

Abrão acolheu as instruções de seu Senhor e partiu para a terra de Canaã junto de sua esposa, seu sobrinho Ló, seus escravos e seus pertences. É interessante observarmos que aquela morada familiar do protagonista era marcada pelo paganismo. Compreendemos que, a partir do momento em que a personagem deixou aquele local, renunciou ao politeísmo e tornou-se fiel a um só Deus, o único ao qual ele obedecerá e louvará, como verificaremos sucessivamente. O tema do paganismo é um ponto-chave, em especial na narrativa de Daniel 6, cujo protagonista é lançado à cova dos leões justamente por se negar a cometer idolatria e por consagrar lealdade somente a seu Senhor.

Ao chegar em Canaã, o patriarca caminhou até o lugar santo de Siquém, no Carvalho de Moré. Naquele local, Deus apareceu novamente a Abrão e lhe afirmou que concederia tal porção de terra à sua descendência. Ele, então, construiu um altar e invocou o nome de Javé.

Em seguida, Abrão prosseguiu sua viagem e, após uma série de conflitos, já transcorridos cerca de 10 anos, ainda não possuía filhos. Sua esposa, então, o aconselha a deitar-se com Agar, a criada de Sarai, com o objetivo de terem filhos. Ele aceita e Agar engravida. Contudo, a serva egípcia, depois se deitar com Abrão, passa a desrespeitar Sarai, que reclama a seu marido o comportamento da escrava. Ele responde que a esposa deveria agir segundo lhe parecesse bem, pois a serva estava em suas mãos. Sarai acaba por humilhar Agar, que foge de sua presença.

Um anjo do Senhor encontra Agar em sua fuga, diante de uma fonte de água no caminho de Sur, localizado no deserto, e ordena-lhe que volte para Sarai e se humilhe diante dela, pois Deus daria-lhe um filho, o qual deveria ser chamado de

Ismael. Além disso, daria-lhe inúmeros descendentes. Assim, Agar obedece e retoma a convivência junto de Sarai e de Abrão. Abrão contava com oitenta e seis anos de idade no nascimento de Ismael.

Quando o homem atingiu noventa e nove anos, seu Senhor aparece novamente e lhe diz:

<sup>1</sup>Eu sou o Deus Todo-Poderoso; anda na minha presença e sê perfeito. <sup>2</sup>Farei uma aliança entre mim e ti e te multiplicarei extraordinariamente. [...] <sup>7</sup>Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência. <sup>8</sup>Dar-te-ei e à tua descendência a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua, e serei o seu Deus (Gn 17:1-2; 7-8).

Javé reitera seu pacto com Abraão por intermédio da mudança de nome, além de reforçar as promessas de muitas terras, numerosas e grandiosas descendências. Em seguida, ratificando o firmamento, Ele proclama a ordenança pertinente ao rito da circuncisão de todos os homens, no decurso das gerações advindas do patriarca: “Esta é a minha aliança, que guardareis entre mim e vós e a tua descendência: todo macho entre vós será circuncidado” (Gn 17:10). E, ainda, Deus acrescenta a Abraão: “Disse também Deus a Abraão: A Sarai, tua mulher, já não lhe chamarás Sarai, porém Sara. Abençoa-la-ei e dela te darei um filho; sim, eu a abençoarei, e ela se tornará nações; reis de povos procederão dela” (Gn 17:15-16).

Diante de tais promessas, Abraão questiona se haveria a possibilidade de um homem que, àquela altura, possuía cem anos, gerar um filho em sua esposa infértil, de noventa anos, rogando a Deus que conservasse Ismael vivo. Javé, então, revela-lhe:

<sup>19</sup>De fato, Sara, tua mulher, te dará um filho, e lhe chamarás Isaque; estabelecerei com ele a minha aliança, aliança perpétua para a sua descendência. <sup>20</sup>Quanto a Ismael, eu te ouvi: abençoa-lo-ei, fá-lo-ei fecundo e o multiplicarei extraordinariamente; gerará doze príncipes, e dele farei uma grande nação. <sup>21</sup>A minha aliança, porém, estabelecê-la-ei com Isaque, o qual Sara te dará à luz, neste mesmo tempo, daqui a um ano (Gn 17:19-21).

E assim acontece no capítulo 21 de Gênesis. O Senhor visita Sara, como anunciou, e cumpre a promessa. Sara concebe e dá à luz a Isaque, nomeado

dessa forma por Abraão, em obediência à ordem divina. Quando o filho prometido completou oito dias de vida, seu pai o circuncidou, como determinou o ritual da circuncisão dos homens, a representação da aliança entre Deus e os descendentes de Abraão. Segundo a narrativa bíblica, portanto, Isaque é o filho da promessa, o legítimo herdeiro da aliança entre Deus e Abraão, e é por meio dele que se realizaria a “[...] descendência como o pó da terra; de maneira que, se alguém puder contar o pó da terra, então se contará também os descendentes [de Abraão]” (Gn 13:16).

A partir desses elementos, compreendemos a importância e o papel insubstituível de Isaque na realização do contrato firmado entre Abraão e Deus. Isaque simboliza a aliança entre ambos e é o canal da descendência prometida. Ademais, ele é igualmente um milagre, pois não é de se esperar que um homem e uma mulher idosos, tal qual Abraão e Sara, possam conceber um filho, a não ser sob a intervenção divina narrada em Gênesis.

### 3.1.4 O contrato fiduciário e a manipulação

Feitas a apresentação e a contextualização de Gênesis 22, optamos por analisar cada parte do texto transcrevendo sua citação literal e, de imediato, realizando o exame do respectivo trecho. Esse método é aplicado a todas as narrativas investigadas nesta pesquisa. Assim, após os acontecimentos mencionados no subtítulo anterior, encontra-se a continuação da trama:

<sup>1</sup>Depois dessas coisas, pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão! Este lhe respondeu: Eis-me aqui! <sup>2</sup>A crescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; ofereça-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei (Gn 22:1-2).

Quando lemos “pôs Deus Abraão à prova”, torna-se explícito o caráter desafiador assumido pela proposta de Deus a Abraão. Esse aspecto é reiterado pelas palavras provocativas “teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas”, enfatizando a posição relevante e exclusiva do primogênito. Entretanto, lembramos que há um contrato previamente selado entre Javé e Abraão. No contexto descrito anteriormente, a aliança já fora firmada, o que equivale ao estabelecimento do contrato fiduciário, em termos semióticos.

Karin Ramos, em *Análise semiótica da narrativa bíblica “A prova de*

*Abraão*” (2004), tece uma análise semiótica minuciosa do capítulo 22 de Gênesis. Apoiamo-nos amplamente nos estudos da autora. Segundo Ramos (2004, p. 47), a introdução de Gn 22 é marcada “[...] por um contrato do tipo ordem/obediência, em que Deus, o destinador-manipulador chama Abraão, o sujeito, para um /dever querer-fazer/”. Logo, sabemos que, no contrato mencionado, de um lado há Deus, o sujeito de espera que procura convencer Abraão a realizar a imolação de Isaque, por meio da manipulação por intimidação. Nesse tipo de manipulação, o sujeito manipulador (Javé) impõe ao sujeito manipulado (Abraão) a consumação do holocausto de Isaque, sem oferecer qualquer explicação. Em outros termos, há uma intimação originária do poder divino, que encontra amparo no temor a Deus de Abraão, bem como em seu comportamento fiel.

Porém, ressaltamos que, ao analisarmos a conjuntura mais ampla do livro de Gênesis, não somente a manipulação isolada no capítulo 22, identificamos a ocorrência da manipulação por tentação, ou sedução, conforme caracteriza Ramos (2004, p. 89):

Abraão é seduzido por um /querer-fazer/ sobreposto a um /querer-não-fazer/ [...], mediado pela fé que depositava em seu Deus. Antes de lhe pedir uma prova de obediência, por meio da entrega do filho, Deus havia feito uma promessa a Abraão de que ele seria o pai de uma grande nação [...]. Trata-se, portanto, de uma manipulação por sedução.

Nesse tipo de operação, “[...] o manipulador propõe ao manipulado uma recompensa, ou seja, um objeto de valor positivo, com a finalidade de levá-lo a fazer alguma coisa” (FIORIN, 2005, p. 30). A manipulação por sedução, em Gn 22, pode ser identificada quando Deus, ao estabelecer o firmamento com Abraão, oferece a posse de terras e a descendência numerosa ao protagonista, deixando subentendida a troca entre eles por meio do contrato fiduciário. Portanto, admitimos que tanto a manipulação por tentação quanto a manipulação por intimidação sucedem-se na história de Abraão.

Javé, como sujeito manipulador, possui um querer, nomeadamente persuadir um sujeito a realizar a performance: a imolação de Isaque. A personagem que pode oferecer o filho em holocausto é aquela que tem poder sobre o menino, isto é, Abraão. Contudo, para que isso ocorra, o patriarca necessita ser modalizado pelo

querer. Deus deve instaurar o seu querer no protagonista, precisa convencê-lo a “fazê-lo fazer” o seu querer, como poderemos averiguar adiante.

### 3.1.5 Modalizações

No capítulo dois, conferimos que, para a realização de uma performance (neste caso, a imolação de Isaque), o sujeito da ação deve apresentar todas as condições modais necessárias para consumá-la. Essas condições resumem-se à competência ou, nas palavras de Barros (2005, p. 29), à “[...] doação de valores modais ao sujeito de estado, que se torna, com essa aquisição, capacitado para agir”. Logo, em *Deus prova Abraão*, é essencial que o protagonista seja dotado do querer fazer, saber fazer, poder fazer e dever fazer para realizar a ação que consiste na imolação de Isaque. Em primeiro lugar, ele necessita ser modalizado pelo querer.

É Javé quem instaura o querer em Abraão, dado pela manipulação ocorrida no último fragmento referenciado de Gênesis, os versículos 1 e 2 analisados no subcapítulo anterior. Ao exprimir ordens a Abraão, Deus refere-se indiretamente aos momentos anteriores de Gênesis, em que houve promessas de descendência e de terras ao patriarca. Porém, para que isso acontecesse, havia a condição subentendida de obediência ao Senhor por parte de Abraão (contrato fiduciário), como averiguamos na fala de Javé direcionada a ele: “<sup>1</sup>Eu sou o Deus Todo-Poderoso; anda na minha presença e sê perfeito. <sup>2</sup>Farei uma aliança entre mim e ti e te multiplicarei extraordinariamente” (Gn 17:1-2).

Nas entrelinhas do excerto, entende-se que a personagem só receberá as recompensas caso se comporte conforme ordena seu Deus, que, além disso, detém a onipotência. Os objetos valores oferecidos a Abraão, que constituem igualmente os objetos valores que ele busca na narrativa, são a descendência numerosa e as terras que lhe pertençam (e, conseqüentemente, tornem-se propriedade de seus familiares e descendentes). No estado inicial da narrativa, Abraão encontra-se em disjunção com tais objetos. De um lado, há Deus como sujeito da espera, modalizado pelo crer ser, o sujeito que acredita que Abraão almeja suas recompensas e que crê no protagonista para consolidar a performance. De outro lado, está Abraão, o sujeito do fazer que deseja os objetos valores e acredita nas ações divinas de recompensação (Deus como sujeito julgador) e de providência (Deus como sujeito modalizador, pois, no contexto da narrativa, Ele é quem provê).

A partir dessas considerações – as intenções mútuas que são projetadas por um sujeito em outro e que condicionam o contrato fiduciário –, poderíamos afirmar que ocorreria a inversão de papéis, em conformidade com o percurso ou o programa narrativo selecionado para a investigação. Por isso, Javé também poderia configurar o sujeito do fazer, ao passo que Abraão constituiria o sujeito da espera, visto que ambos detêm expectativas de um crer e de um fazer relacionados um ao outro. Porém, os propósitos da presente pesquisa tangem à fé dos protagonistas das narrativas selecionadas. Assumimos, então, os simulacros projetados por eles, ou seja, o ângulo do qual se apreende a fé que lhes é atribuída nos textos do *corpus*.

Retomamos o excerto em análise:

<sup>1</sup>Depois dessas coisas, pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão! Este lhe respondeu: Eis-me aqui! <sup>2</sup>Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; ofereça-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei (Gn 22:1-2).

Observamos, nos versículos iniciais, a instauração das pessoas e do espaço na narrativa: Deus, apresentado como um ser absoluto que conversa com o homem e lhe dá ordens diretas; Abraão, alguém que se prontifica aos chamados do Senhor e diz “Eis-me aqui!”; Isaque, como o filho único e amado que será oferecido em sacrifício. O espaço, por sua vez, é instaurado na figura da montanha pertencente à terra de Moriá.

Na continuação do capítulo 22, verifica-se: <sup>3</sup>“Levantou-se, pois, Abraão de madrugada e, tendo preparado o seu jumento, tomou consigo dois dos seus servos e a Isaque, seu filho; rachou lenha para o holocausto e foi para o lugar que Deus lhe havia indicado” (Gn 22:3).

Diante do pedido de imolação de Isaque, Abraão poderia questionar e apresentar objeções a Javé, pois, como poderia realizar-se a descendência prometida se o menino fosse morto e, ainda, por seu próprio pai? Entretanto, a personagem permanece em silêncio, não questiona e não contesta. Abraão poderia, também, ignorar as orientações de seu Senhor e não realizar qualquer ação ligada ao holocausto de Isaque, isto é, permanecer inerte. Contudo, ele ouve e cumpre as orientações de Deus. Dominado pela fé, suas práticas são obedientes: o patricarca levanta-se ainda pela madrugada; prepara o animal para realizar o transporte; leva

consigo dois servos e Isaque; racha a lenha para efetuar a imolação e inicia o trajeto rumo ao destino que Deus lhe havia prometido indicar. Ramos (2004, p. 123) destaca a marcação relativa ao período que principia o dia como “[...] um aspecto de prontidão e total obediência por parte de Abraão”, posto que ele não demora para organizar e iniciar o itinerário<sup>35</sup>.

No versículo 3, percebemos como à obediência e, conseqüentemente, à fé, começa a se somar, de modo acentuado, o sentido de deslocamento e de movimentação. O protagonista pratica uma série de ações e introduz o percurso de uma viagem a fim de realizar a ação maior de imolar Isaque, a performance da narrativa.

Com base na obediência às ordens divinas e nas ações consumadas por Abraão, constatamos que ele, o sujeito do fazer, foi modalizado pelo querer fazer. Persuadido pela manipulação de Javé, a personagem adquire essa modalização que faltava-lhe para efetivar a performance. Temos, então, o sujeito considerado competente para a ação, uma vez que ele adquiriu as quatro modalizações, como percebe-se na continuação da narrativa:

<sup>4</sup>Ao terceiro dia, erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe. <sup>5</sup>Então, disse a seus servos: Esperai aqui, com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós. <sup>6</sup>Tomou Abraão a lenha do holocausto e a colocou sobre Isaque, seu filho; ele, porém, levava nas mãos o fogo e o cutelo. Assim, caminhavam ambos juntos (Gn 22:4-6).

A modalização pelo saber fazer é notada nas próprias ações de Abraão. Ele sabe como chegar à montanha mencionada por Javé, pois chega até lá, além de reconhecê-la a distância, como averiguamos no trecho: “[...] erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe” (Gn 22:4). Além disso, o patriarca empreende uma sequência de preparativos, tanto para a trajetória de três dias quanto para o holocausto. Antes mesmo de partir, o protagonista já providenciara a lenha e a levava consigo.

Desse modo, os materiais necessários ao ritual do holocausto estariam prontos e disponíveis para o uso, como certificamos nas figuras da lenha, do fogo e da faca, justamente em razão do saber fazer identificado em Abraão. Ele dispõe do conhecimento referente à preparação, ao transporte dos materiais, ao percurso de

---

<sup>35</sup> Questão que já fora apontada por Auerbach em *Mimesis* (2004, p. 16).

viagem, ao que é necessário para se manter vivo durante o deslocamento de três dias, assim como sabe planejar e conceber um sacrifício.

Portanto, Abraão obedece ao Senhor e, em momento algum, questiona e duvida da providência divina, ao contrário, dado que confia e entrega “o filho da promessa” em oferta a Deus. Percebemos o senso de dever que Abraão tem para com Deus, considerado pela personagem como seu senhor e seu superior. A fim de elucidar tal senso de dever, retomamos um preceito posto anteriormente: a espera fiduciária é intersubjetiva e modal, na qual o desejo é baseado na confiança, pois o sujeito de estado crê poder contar com o sujeito do fazer para realizar suas esperanças. Por consequência, há uma modalidade deôntica de um dever fazer atribuído ao sujeito do fazer (GREIMAS, 2014).

É a partir daí que apreendemos a modalização de Abraão pelo dever fazer, pois esta passa pela necessidade implícita de cumprir o acordo entre ele e Javé, em outros termos, a urgência da consumação do contrato fiduciário. Caso Abraão não sacrificasse Isaque, ele agiria com desobediência, tanto relativa a Deus quanto à aliança estabelecida entre ambos, ou seja, ele romperia o contrato fiduciário. E, ainda, a personagem poderia não receber a terra e a descendência prometidas, conjuntura que configuraria a sanção negativa. Abraão, portanto, teme ao Senhor, porque o respeita e porque conhece seu poder.

### 3.1.6 A performance, a sanção e as sobremodalizações

Abraão, logo, encontra-se competente para efetivar a performance, pois foi modalizado pelo querer, poder, saber e dever fazer. No fragmento em análise, também podemos verificar a intenção e a crença de Abraão, quando diz aos servos: “Esperai aqui, com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós” (Gn 22:5). Ao indicar aos serviçais que esperassem a ambos, Abraão pretende ir apenas com Isaque para consumir o holocausto, referido no trecho, inclusive, como uma adoração ao Senhor. Além disso, Abraão usa o verbo “voltar” no plural, o que sugere que a personagem acredita no retorno dela e de Isaque.

Essa leitura vai ao encontro da análise de Ramos (2004, p. 55): “Talvez a função dos dois servos na narrativa seja a de justamente permitir essa

afirmação, que demonstra a fé que Abraão depositava em seu Deus de que ele e Isaque voltariam vivos do monte”. O protagonista acredita, pois, que alguma providência será tomada e o menino permanecerá vivo, ao reencontrarem os servos. Essa questão é corroborada na continuação do capítulo:

<sup>7</sup>Quando Isaque disse a Abraão, seu pai: Meu pai! Respondeu Abraão: Eis-me aqui, meu filho! Perguntou-lhe Isaque: Eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto? <sup>8</sup>Respondeu Abraão: Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto; e seguiram ambos juntos (Gn 22:7-8).

Nesse trecho, torna-se ainda mais evidente a fé de Abraão. Seu filho, que desconhece a ordem divina de seu próprio sacrifício, questiona onde se encontra o cordeiro para a imolação. Abraão limita-se a responder que o Senhor providenciará, isto é, em momento algum ele hesita ou mostra desconfiança dos propósitos e das ações divinas, mas ele crê que Javé tomará as providências para que Isaque não passe a lhe faltar: ocorre, portanto, a concretização da fé de Abraão.

A crença em Deus sobreposta a todos os sentimentos, somada à movimentação direcionada ao cumprimento dos propósitos divinos, é um dos pontos centrais que caracterizam a fé. Essa paixão de confiança assume o significado em questão, pois o protagonista não espera inerte a materialização do que lhe foi prometido por Deus, mas se desloca ao monte e realiza a performance. O próprio discurso da narrativa concentra-se nas ações de Abraão. A noção de tempo, bem como a de espaço, são figuradas basicamente pelos três dias que duram a viagem e pelo monte para o qual vão Abraão e Isaque, embora, como veremos, tanto a trajetória quanto a montanha não são meramente demarcações temporais e espaciais. Sobre a locomoção executada pelo protagonista, Ramos (2004, p. 161) identifica que:

O percurso figurativo do deslocamento revela uma isotopia figurativa espacial de movimento e mudança de lugar, de caráter ascendente de subida a um monte. [...] Esse deslocamento tem um valor de mudança, transformação. É a partir do deslocamento que Abraão inicia sua demonstração de obediência que o fará pai de uma grande nação.

Assim, o deslocamento é mais uma marca da movimentação atribuída à fé da personagem. Simultaneamente, a subida ao monte, além de expressar também a mobilidade, incorpora à sua representação o caráter de ascensão e, portanto, de aproximação em relação a Deus, seguindo a mesma função apontada

por Ramos (2004, p. 46) referente ao altar: "[...] aproximar Abraão de Deus, criando um espaço da obrigação mediante o sacrifício e, ao mesmo tempo, o espaço da libertação".

O signo de transformação presente no deslocamento inicia-se em um dos primeiros versículos, quando a narrativa informa que seu protagonista "foi para o lugar que Deus lhe havia indicado" (Gn 22:3). Ramos (2004, p. 54) afirma que, no segmento em questão, tem-se uma "[...] significação pela utilização do espaço. Abraão busca o espaço de transformação, para aquisição da competência, em um movimento de obediência ao seu Deus. Abraão toma uma decisão no plano cognitivo e parte para executá-la no plano pragmático".

Logo, o percurso transcorrido pela personagem representa as ações de procurar e de concretizar a transformação por meio da movimentação, no plano físico, especificamente em Gênesis 22, dado que ao retirar-se da casa de seu pai, no versículo 4 do capítulo 12 do mesmo livro, Abraão realiza pela primeira vez o deslocamento e a mudança em questão. Compreendemos a transformação mencionada por Ramos como o deslocamento que permitiu à personagem capacitar-se, cumprir a performance e mudar o estado das coisas na narrativa. Além disso, ela denota um ato de obediência e revela a dimensão dos planos cognitivo e pragmático existentes na fé. No que toca à obediência, Ramos (2004, p. 173) identifica que: "Obediência e benção configuram o deslocamento e o ritual do holocausto, numa relação de causa e efeito [...]". Assim, a obediência é um dos pilares da fé, que está diretamente relacionada à sanção positiva de terra e de descendência esperada por Abraão. Para que esta se realize, é preciso obedecer a Deus e executar a performance do holocausto de Isaque.

Sobre a dimensão dos planos cognitivo e pragmático existentes na fé, por sua vez, compreendemos que a paixão referida é caracterizada, concomitantemente, pela crença e pela atitude. Enquanto a crença ocorre apenas a nível cognitivo, isto é, não impõe a competência prática e, portanto, somente a confiança experienciada nos âmbitos mental e intelectual, a fé implica, necessariamente, a integração de ambas as dimensões. Essa paixão ata, inseparavelmente, a crença à ação, conforme verificamos nos comportamentos de Abraão, que são fiéis e, por consequência, obedientes e dinâmicos.

Após as ordens de Javé e a preparação para a viagem executada por Abraão, que também é concentrada em uma sequência de ações feitas por ele a partir

da fé, a narrativa salta direto para o terceiro dia de viagem, em que a personagem avista o monte. Em seguida, ocorrem mais ações de Abraão concernentes à preparação do holocausto. Desse modo, o discurso se prolonga em detalhes sobre seus gestos e movimentos. Enquanto os três dias de viagem são concentrados em uma única linha, a totalidade dos preparativos para o holocausto ocupa um número considerável de versículos, ao longo de toda a narrativa. Novamente enfatizamos que o deslocamento e as ações do protagonista apontam para o sentido de movimentação que, no decorrer do capítulo, adquire força gradualmente.

Nos versículos seguintes, encontra-se o seguinte trecho: “<sup>9</sup>Chegaram ao lugar que Deus lhe havia designado; ali edificou Abraão um altar, sobre ele dispôs a lenha, amarrou Isaque, seu filho, e o deitou no altar, em cima da lenha; <sup>10</sup>e, estendendo a mão, tomou o cutelo para imolar o filho” (Gn 22:9-10). Nesse excerto, identificamos a construção do altar, os preparativos finais e a performance.

O altar é erguido no monte e, na posição de um local erigido e sagrado, reforça o sentido de aproximação entre Abraão e Deus, conforme identificado por Ramos (2004). Salientamos que o local consiste no ponto fixo mais alto discursivizado na narrativa, além de ser construído pelo próprio Abraão, o que fortalece ainda mais o sentido de aproximação. Novamente é possível averiguar a característica de movimentação e de ação imbuídas no texto, fundamental à conceituação da fé. Com os próprios braços, o patriarca edifica o altar, amarra o menino e coloca-o sobre a lenha. Conferimos, da mesma forma, o significado relativo a Isaque como uma oferenda entregue ao Senhor, pois o menino é amarrado por Abraão e posto em cima da lenha, no altar, veículo da oferta do protagonista a seu Senhor.

O patriarca move-se guiado por sua fé e, prestes a consumir a performance, imolar Isaque com a faca que pegara, é impedido de prosseguir com o ato: “<sup>11</sup>Mas do céu lhe bradou o Anjo do SENHOR: Abraão! Abraão! Ele respondeu: Eis-me aqui! <sup>12</sup>Então, lhe disse: Não estendas a mão sobre o rapaz e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho” (Gn 22: 11-12).

Assim, um anjo do Senhor chama Abraão e lhe revela sua aprovação diante do teste realizado por Deus. Nesse ponto, o caráter de provação e de desafio à fé de Abraão, mediante o holocausto de Isaque, é novamente corroborado. Comprova-se que a personagem teme ao Senhor, porque não lhe recusou Isaque, o

filho da promessa. Abraão cumpre sua parte na aliança firmada com Javé ou, em outros termos, no contrato fiduciário, pois ele foi fiel e agiu de acordo com as leis ditadas pelo próprio Javé: “<sup>1</sup>Eu sou o Deus Todo-Poderoso; <sup>2</sup>anda na minha presença e sê perfeito” (Gn 17:1-2).

O versículo 12 em análise apresenta outra notável questão: o tempo, que antes parecia secundário na narrativa, adquire nova perspectiva a partir do lexema “agora”. Ao interpretar o excerto, Ramos (2004, p. 124) explica que, em “[...] ‘agora sei que temes a Deus’, temos a expressão de um tempo que enfatiza não o momento cronológico, mas a ação concluída com sucesso”. Como resultado, continua a autora, surge uma temporalidade que conota a ausência de limites e de prazos no espaço-tempo (o infinito), uma vez que proporciona o estabelecimento de uma duração eterna e sem fronteiras, reforçada e possibilitada pelas figuras de descendência de Abraão, isto é, a descendência “[...] como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar” (Gn: 22-17).

Ademais, verificamos as atualizações do sujeito de estado e do sujeito do fazer. Abraão é atualizado ao realizar a performance, pois se revela, de fato, competente para efetuar-la. O protagonista não desaponta seu Senhor com o não fazer, isto é, falhando na fé e negando sacrificar Isaque. Javé, por sua vez, também corresponde às expectativas de Abraão, visto que impede a imolação de Isaque e recompensa o patriarca, como consta na continuação da narrativa:

<sup>13</sup>Tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os arbustos; tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho. <sup>14</sup>E pôs Abraão por nome àquele lugar — O SENHOR Proverá. Daí dizer-se até ao dia de hoje: No monte do SENHOR se proverá (Gn 22:13-14).

Isaque, logo, é substituído por um cordeiro providenciado por Deus. Abraão, além de não precisar sacrificar o filho, ainda prossegue com o holocausto em oferta a seu Senhor. Além disso, batiza a montanha com o nome de “O Senhor Proverá”, pois, como ele acreditara, sua crença se realiza pela providência de seu Senhor. Segundo Ramos (2004, p. 62), o “[...] monte torna-se o ponto de convergência dos programas narrativos de Deus e Abraão. É o lugar em que Deus se aproxima do homem e a morte transforma-se em não-morte, por meio da provisão”. Sendo assim, ainda segundo a autora, Abraão atribui uma sanção cognitiva à montanha ao nomeá-la “O Senhor proverá”.

De acordo com Fiorin (1995, p. 169), a sanção cognitiva “[...] é o reconhecimento por um sujeito de que a performance de fato ocorreu”. Nesse caso, visto que Abraão recebe suas recompensas porque efetuou a imolação de Isaque, bem como recebe a providência divina, a sanção dada pelo protagonista é a constatação, figurativizada pelo batizado do monte, de que Deus provê para aqueles que são fiéis. Ademais, Ramos sublinha que a montanha cria um lugar da obrigação mediante o sacrifício (o holocausto do primogênito) e, sincronicamente, um espaço da libertação (Isaque é liberto da posição de vítima da imolação e é substituído pelo carneiro). O monte não consta, então, somente como uma mera demarcação espacial.

Se a fé é uma paixão de confiança, na qual o sujeito crê na obtenção dos valores desejados, o resultado promovido por ela, desse modo, é a satisfação e o relaxamento, ocorridos após as atualizações dos sujeitos mediante a realização da performance. O anjo impede Abraão de sacrificar seu filho, que é substituído pelo cordeiro, e as esperanças do protagonista em relação às promessas divinas (terra e descendência) não são tiradas dele. O contrato fiduciário é sustentado e cumprido para ambas as partes, Deus e Abraão alcançam seus respectivos objetos valores e o estado inicial da espera transforma-se em distensão.

Javé conta com a ação, a obediência e a fé de Abraão. Este verifica a providência divina realizada por meio do impedimento do sacrifício de Isaque, pela substituição do menino pelo cordeiro e, ainda, mediante o recebimento da grande recompensa prometida a ele, em conformidade com o desfecho da narrativa:

<sup>15</sup>Então, do céu bradou pela segunda vez o Anjo do SENHOR a Abraão  
<sup>16</sup>e disse: Jurei, por mim mesmo, diz o SENHOR, porquanto fizeste isso e não me negaste o teu único filho, <sup>17</sup>que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar; a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos, <sup>18</sup>nela serão benditas todas as nações da terra, porquanto obedeceste à minha voz. <sup>19</sup>Então, voltou Abraão aos seus servos, e, juntos, foram para Berseba, onde fixou residência (Gn 22: 15-19).

O protagonista entra em conjunção com os objetos valores almejados e recebe a sanção positiva: a recompensa de terra e de descendência que lhe foram prometidas<sup>36</sup>. Greimas (2014, p. 239), citada no capítulo dois, afirma:

---

<sup>36</sup> Os capítulos seguintes de Gênesis mostram esses acontecimentos, como, por exemplo, Gênesis 23, que recebe o título “Primeira porção de terra prometida”.

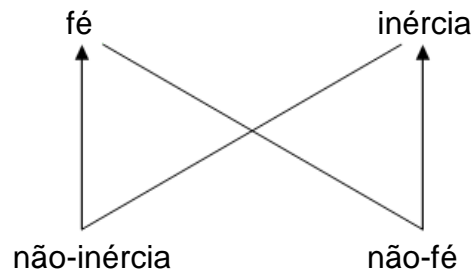
Ao resultado do fazer que é a conjunção do sujeito com seu objeto de valor, se acrescenta, portanto, um dado “prazer” denominado *satisfação*: à espera que designava uma /tensão/, porque caracterizava um /querer-ser/, sucede agora a realização desse “ser”, uma /distensão/ que denominaremos /satisfação/.

Abraão, portanto, passa em sua prova de fé, supera o desafio proposto por Deus e recebe sua gratificação; tanto ele quanto Deus entram em conjunção com seus objetos valores. Logo, em ambos os sujeitos confirmamos o relaxamento, acompanhado da satisfação característica das paixões de confiança.

### 3.1.7 O nível fundamental: fé *versus* inércia

Com base no percurso da fé de Abraão, extraímos a oposição semântica fé *versus* inércia, uma vez que entendemos que o oposto de tal paixão não é a descrença ou a desobediência, mas a inércia, conforme examinados os caracteres de ação e de movimentação pertencentes à fé. No capítulo teórico da presente pesquisa, vimos que as categorias semânticas localizadas no nível fundamental compõem a oposição e sustentam uma relação de contrariedade. A característica dinâmica da paixão em foco, então, é eufórica e mantém uma relação de contrariedade com a inércia, que leva um revestimento disfórico no texto bíblico.

Apreendemos essa oposição, existente na fé, baseados na análise de Ramos (2004) a respeito da sequência discursiva do chamado recebido por Abraão. Podemos perceber que a “[...] ação *versus* a inércia constitui um anti-sujeito. Deus exige uma atitude de Abraão: ‘vai’. Para obedecer a Deus e realizar a prova, deve haver, por parte de Abraão, um deslocamento ou movimento. Dinâmico e estático se opõem nessa relação” (RAMOS, 2004, p. 51). Compreendemos que a relação de contrariedade indicada pela semioticista é correspondente à própria oposição encontrada no nível fundamental das narrativas cotejadas, em uma condição de proximidade semântica entre “ação”/“dinâmico” e “fé”, assim como entre “estático” e “inércia”. Diante dessas pontuações, ilustramos o quadrado semiótico encontrado em Gn 22 da seguinte maneira:

**Figura 3** – Quadrado semiótico fé x inércia

Fonte: a própria autora

A interpretação das operações de afirmação da fé, de negação da fé e de afirmação da inércia – o trajeto da flecha que nasce no lado esquerdo da figura e segue para a direita – demonstra o caminho oposto e disfórico em relação ao que percorreu Abraão. Em Gênesis 22, o efeito disfórico, reconhecido a partir da análise do percurso gerativo de sentido, origina-se no percurso antagônico em relação ao que traça a fé de Abraão, segundo estas proposições: quem é desobediente, infiel, corrupto e inerte ou, em outras palavras, aquele que não age de acordo com a fé não obtém o reconhecimento e as recompensas divinas. É por essa perspectiva que a inércia é valorada negativamente.

Em contrapartida, no percurso positivo, que consiste naquele executado por Abraão e sua fé – inicia-se na flecha que surge da direita e prossegue para a esquerda –, se a inércia é negada e a fé é afirmada, o efeito é eufórico. Visto que a personagem fiel vive e age em consonância com sua fé, logo, não permanece na inércia, obtemos a valoração positiva da paixão fé. Nesse caso, se houvesse a existência da inércia no comportamento do protagonista, constituiria apenas no crer ser desvinculado do fazer ser, característica que não conceitua a fé, segundo as nossas análises. Abraão, norteado pela fé, obtém os objetos valores que almejava por ter sido fiel, obediente, íntegro, dinâmico e por ter agido segundo seu Senhor.

Dessa forma, retomamos as palavras de Fiorin (2005), segundo as quais as estruturas fundamentais representam a instância inicial do percurso gerativo e visam a explicar os outros níveis mais abstratos do texto. Assim sendo, é a partir da oposição semântica pertencente ao nível fundamental que se constroem os efeitos de sentidos de Gênesis 22.

## 3.2 ANÁLISE DE DANIEL 6:1-28

### 3.2.1 *Daniel na Cova dos Leões (corpus na íntegra)*

<sup>1</sup>Pareceu bem a Dario constituir sobre o reino a cento e vinte sátrapas, que estivessem por todo o reino; <sup>2</sup>e sobre eles, três presidentes, dos quais Daniel era um, aos quais estes sátrapas dessem conta, para que o rei não sofresse dano. <sup>3</sup>Então, o mesmo Daniel se distinguiu destes presidentes e sátrapas, porque nele havia um espírito excelente; e o rei pensava em estabelecê-lo sobre todo o reino. <sup>4</sup>Então, os presidentes e os sátrapas procuravam ocasião para acusar a Daniel a respeito do reino; mas não puderam achá-la, nem culpa alguma; porque ele era fiel, e não se achava nele nenhum erro nem culpa. <sup>5</sup>Disseram, pois, estes homens: Nunca acharemos ocasião alguma para acusar a este Daniel, se não a procurarmos contra ele na lei do seu Deus. <sup>6</sup>Então, estes presidentes e sátrapas foram juntos ao rei e lhe disseram: Ó rei Dario, vive eternamente! <sup>7</sup>Todos os presidentes do reino, os prefeitos e sátrapas, conselheiros e governadores concordaram em que o rei estabeleça um decreto e faça firme o interdito que todo homem que, por espaço de trinta dias, fizer petição a qualquer deus ou a qualquer homem e não a ti, ó rei, seja lançado na cova dos leões. <sup>8</sup>Agora, pois, ó rei, sanciona o interdito e assina a escritura, para que não seja mudada, segundo a lei dos medos e dos persas, que se não pode revogar. <sup>9</sup>Por esta causa, o rei Dario assinou a escritura e o interdito. <sup>10</sup>Daniel, pois, quando soube que a escritura estava assinada, entrou em sua casa e, em cima, no seu quarto, onde havia janelas abertas do lado de Jerusalém, três vezes por dia, se punha de joelhos, e orava, e dava graças, diante do seu Deus, como costumava fazer. <sup>11</sup>Então, aqueles homens foram juntos, e, tendo achado a Daniel a orar e a suplicar, diante do seu Deus, <sup>12</sup>se apresentaram ao rei, e, a respeito do interdito real, lhe disseram: Não assinaste um interdito que, por espaço de trinta dias, todo homem que fizesse petição a qualquer deus ou a qualquer homem e não a ti, ó rei, fosse lançado na cova dos leões? Respondeu o rei e disse: Esta palavra é certa, segundo a lei dos medos e dos persas, que se não pode revogar. <sup>13</sup>Então, responderam e disseram ao rei: Esse Daniel, que é dos exilados de Judá, não faz caso de ti, ó rei, nem do interdito que assinaste; antes, três vezes por dia, faz a sua oração. <sup>14</sup>Tendo o rei ouvido estas coisas, ficou muito penalizado e determinou consigo mesmo livrar a Daniel; e, até ao pôr do sol, se empenhou por salvá-lo. <sup>15</sup>Então, aqueles homens foram juntos ao rei e lhe disseram: Sabe, ó rei, que é lei dos medos e dos persas que nenhum interdito ou decreto que o rei sancione se pode mudar. <sup>16</sup>Então, o rei ordenou que trouxessem a Daniel e o lançassem na cova dos leões. Disse o rei a Daniel: O teu Deus, a quem tu continuamente serves, que ele te livre. <sup>17</sup>Foi trazida uma pedra e posta sobre a boca da cova; selou-a o rei com o seu próprio anel e com o dos seus grandes, para que nada se mudasse a respeito de Daniel. <sup>18</sup>Então, o rei se dirigiu para o seu palácio, passou a noite em jejum e não deixou trazer à sua presença instrumentos de música; e fugiu dele o sono. <sup>19</sup>Pela manhã, ao romper do dia, levantou-se o rei e foi com pressa à cova dos leões. <sup>20</sup>Chegando-se ele à cova, chamou por Daniel com voz triste; disse o

rei a Daniel: Daniel, servo do Deus vivo! Dar-se-ia o caso que o teu Deus, a quem tu continuamente serves, tenha podido livrar-te dos leões? <sup>21</sup>Então, Daniel falou ao rei: Ó rei, vive eternamente! <sup>22</sup>O meu Deus enviou o seu anjo e fechou a boca aos leões, para que não me fizessem dano, porque foi achada em mim inocência diante dele; também contra ti, ó rei, não cometi delito algum. <sup>23</sup>Então, o rei se alegrou sobremaneira e mandou tirar a Daniel da cova; assim, foi tirado Daniel da cova, e nenhum dano se achou nele, porque crera no seu Deus. <sup>24</sup>Ordenou o rei, e foram trazidos aqueles homens que tinham acusado a Daniel, e foram lançados na cova dos leões, eles, seus filhos e suas mulheres; e ainda não tinham chegado ao fundo da cova, e já os leões se apoderaram deles, e lhes esmigalharam todos os ossos. <sup>25</sup>Então, o rei Dario escreveu aos povos, nações e homens de todas as línguas que habitam em toda a terra: Paz vos seja multiplicada! <sup>26</sup>Faço um decreto pelo qual, em todo o domínio do meu reino, os homens tremam e temam perante o Deus de Daniel, porque ele é o Deus vivo e que permanece para sempre; o seu reino não será destruído, e o seu domínio não terá fim. <sup>27</sup>Ele livra, e salva, e faz sinais e maravilhas no céu e na terra; foi ele quem livrou a Daniel do poder dos leões. <sup>28</sup>Daniel, pois, prosperou no reinado de Dario e no reinado de Ciro, o persa (Dn 6:1-28).

### 3.2.2 Apresentação do livro

A organização temática do livro de Daniel possui duas grandes seções. A primeira parte (capítulo 1 ao 6) retrata seis histórias, relacionadas por motivos comuns e por uma aparente concentração nos assuntos humanos. Ao início do livro, Daniel e seus três amigos, Hananias, Misael e Azarias, são apresentados como nobres judeus exilados por Nabucodonosor. Este, famoso rei da Babilônia, conquistou Jerusalém no terceiro ano<sup>37</sup> do reinado de Jeoaquim, rei de Judá (TALMON, 1997, p. 370).

Dentre os acontecimentos relevantes encontrados nessa primeira parte, ressaltamos os seguintes episódios: após serem levados para a Babilônia, os quatro amigos foram selecionados para servir na corte de Nabucodonosor, por conta da honestidade, da sabedoria e da beleza que possuíam. Daniel, após interpretar com sucesso um sonho enigmático tido pelo rei, recebeu uma posição proeminente na administração imperial. A pedido do jovem, seus companheiros de exílio também conseguiram cargos de destaque similares ao de Daniel.

Embora a primeira parte do livro assemelhe-se a relatos históricos, seu caráter fictício é desvelado por uma série de contradições nas referências

---

<sup>37</sup> Segundo a Bíblia (2006, p. 916), essa data corresponde ao ano 606 a. C., aproximadamente.

histórias, segundo Shemaryahu Talmon<sup>38</sup> (1997, p. 370). Belsazar, por exemplo, era filho de Nabonide, o último rei babilônico, ao contrário do afirmado no versículo 2 do quinto capítulo de Daniel, que coloca Belsazar como filho de Nabucodonosor. Independentemente das questões históricas contraditórias, analisa Talmon (1997, p. 371), foi o caráter narrativo dos seis primeiros capítulos de Daniel que fez com que o livro fosse colocado, no cânone hebraico, entre os livros considerados historiografias (Kethuvim ou Escritos)<sup>39</sup>. Não foi, portanto, a semelhança da primeira parte do livro com o relato histórico.

Já os capítulos 7 a 12<sup>40</sup>, que constituem a segunda parte do livro de Daniel, diferem em linguagem e estilo. Enquanto a primeira metade é narrada em terceira pessoa, a outra traz Daniel na posição de narrador. Ainda de acordo com Talmon (1997, p. 370), as unidades da segunda seção são ligadas por motivos e por expressões recorrentes, assim como a primeira, e pelo caráter apocalíptico que apresentam. O conteúdo dessas histórias consiste em sonhos e visões sobre eventos futuros revelados ao profeta, preparando o terreno para a perseguição dos judeus no século II a.C. e a salvação final.

Quanto à poeticidade presente no livro, prossegue Talmon (1997), há passagens poéticas de extensões diversificadas em ambas as metades. É possível citar os exemplos Daniel 4:23-26 e Daniel 12:1-3, na versão do texto traduzida a partir do original em hebraico, identifica o autor. Apesar dos elementos que variam, o livro de Daniel possui uma unidade conceitual, explicada por Talmon (1997, p. 370) nos seguintes termos:

O escritor apresenta uma filosofia religiosa da história que liga o passado com o futuro – um futuro que é, de fato, o próprio presente do escritor. Com confiança em Deus, ele nos garante, e obediência a seus mandamentos, o povo judeu irá superar todos os reveses na idade presente, como no passado, e preparar o terreno para o triunfo final de Deus e Israel na história.

---

<sup>38</sup> Autor do ensaio sobre o livro de Daniel, contido em *Guia literário da Bíblia* (1997), obra organizada por Frank Kermode e Robert Alter, conforme mencionamos no capítulo 1 deste trabalho.

<sup>39</sup> Nas Bíblias cristãs, o livro de Daniel é classificado como profético.

<sup>40</sup> O capítulo 13 é inserido no livro de Daniel tanto pela Igreja Católica como pela Igreja Ortodoxa Oriental, enquanto é considerado apócrifo pelos protestantes. Optamos por mencionar doze capítulos porque seguimos a seleção da Bíblia Almeida, fonte principal consultada para verificarmos o corpus.

Esse “[...] futuro que é, de fato, o próprio presente do escritor”, posto por Talmon, remete, novamente, às imprecisões de parte dos dados históricos contidos em Daniel. A análise cronológica da narrativa do livro, realizada por meio da sucessão de governantes mencionados nos doze capítulos, sugere que Daniel viveu entre 600 a 520 a.C., aproximadamente. Todavia, as incompatibilidades históricas validam a indicação de que o livro poderia ser datado de outra época, bastante posterior, isto é, o próprio século profetizado por Daniel (II a.C).

A discussão sobre essas questões estendeu-se por séculos. A primeira pessoa a notar tais incongruências foi Porfírio, um intelectual pagão que viveu no século III d.C., segundo Frederico Lourenço (2017a). À luz do tempo presente, o autor analisa a questão:

O livro de Daniel conta uma história que é situada pelo autor na segunda metade do século VI a.C. No entanto, o autor, que escreveu no século II a.C., beneficiou imensamente do facto de saber que estava a pôr na boca de Daniel profecias futuras que, à época em que escrevia, já eram factos históricos passados. Como é que sabemos isto? É fácil. Os factos históricos “profetizados” por Daniel que se situam antes de 166 a.C. estão basicamente corretos. As “profecias” que dizem respeito a um tempo histórico posterior a esta data estão erradas (LOURENÇO, 2017a, p. 935).

Assim, o escritor do livro de Daniel redigiu suas histórias e suas previsões ao redor de uma figura lendária, usando um estilo literário popular em sua época. Na interpretação de Talmon (1997, p. 371), ele provavelmente possuía familiaridade com tradições aludidas pelo profeta Ezequiel, sobre um Daniel insuperável em sabedoria (Ez 28:3) e inigualável em justiça, como Noé e Jó (Ez 14:13-14, 19-20).

Ainda segundo Talmon (1997, p. 382), é presumivelmente a perspectiva visionária do autor do livro “Daniel”, que professou estar interessado em história “prospectiva”, o motivo que consolidou os temas, as imagens figurativas e os episódios de Daniel como uma fonte de inspiração para diversas obras posteriores. Portanto, as controvérsias históricas encontradas no texto de Daniel não desmerecem, em hipótese alguma, a grande popularidade e o alto valor literário do livro de Daniel.

Para finalizar os breves comentários introdutórios dispostos neste item do trabalho, resta-nos comentar sobre o elevado grau polimórfico apresentado

pelo livro de Daniel, analisado por Lourenço (2017a). O autor explica que esta característica pode ser identificada logo no original semítico do texto, composto por trechos em hebraico e por trechos em aramaico.

A fonte textual do livro de Daniel, em qualquer versão da Bíblia católica, é ainda mais poliglota, prossegue Lourenço. Isso porque ela se baseia nos escritos em aramaico, em hebraico e em grego (os livros de Susana e de Bel e o Dragão, na Septuaginta). Além disso, o próprio texto grego do livro de Daniel é igualmente polimórfico, pois fundamenta-se em duas formas diferentes: a versão grega antiga, datada de início do século I a.C. pelos especialistas, e a versão atribuída a Teodócion, de meados do século II d. C. (LOURENÇO, 2017a, p. 933).

Assim, também em seu polimorfismo, a composição textual de Daniel é plural e rica, qualidade que permite e enseja que múltiplos caminhos analíticos sejam traçados. A seguir, abordamos mais detalhes sobre a sexta narrativa do livro.

### 3.2.3 Contextualização da narrativa

No primeiro capítulo do livro de Daniel, Nabucodonosor determina a Aspenaz, chefe de seus eunucos, que traga filhos de Israel, da linhagem real e da nobreza, “[...] jovens sem nenhum defeito, de boa aparência, instruídos em toda a sabedoria, doutos em ciência, versados no conhecimento e que fossem competentes para assistirem no palácio do rei” (Dn 1:4). Como mencionamos anteriormente, Daniel, então, é levado para a Babilônia juntamente a Hananias, Misael e Azarias.

Na Babilônia, os quatro jovens são educados e tratados de modo especial, com o objetivo de, futuramente, prestarem serviços na corte de Nabucodonosor. O rei determina que lhes fossem oferecidos, diariamente, finas iguarias e vinho do próprio rei. Além disso, ordena que lhes ensinassem a língua e a cultura dos caldeus (Dn 1:4). Até mesmo os nomes dos rapazes são mudados pelo chefe dos eunucos: Daniel passa a se chamar Beltessazar; o nome de Hananias é alterado para Sadraque; Misael, para Mesaque; e Azarias, para Abede-Nego.

No Antigo Oriente, a mudança de nome designava afirmação de domínio sobre aquele cujo nome era alterado<sup>41</sup>. Entretanto, Daniel recusou a cultura babilônica e repetiu diariamente seus hábitos judaicos, como conferimos por meio de

---

<sup>41</sup> Cf. 2Reis 23:34 e 24:17.

seus costumes alimentares (Dn 1:8) e suas orações realizadas três vezes por dia (Dn 6:10).

Diante da corte real da Babilônia, um ambiente considerado completamente pagão e idólatra dentro do universo bíblico, Daniel recusou-se a ser influenciado e permaneceu fiel a seu Deus. Em troca desses atos de fidelidade, o Senhor o agraciou com melhor aparência e robustez (Dn 1:15), com conhecimento, inteligência, sabedoria e poder de compreensão sobre todos os sonhos e visões (Dn 1:17). Logo, Daniel e seus amigos passaram a prestar assistência intelectual ao rei (Dn 1:17), que os considerou “[...] dez vezes mais doutos do que todos os magos e encantadores que havia em todo o seu reino” (Dn 1:20).

Daniel rapidamente se sobressaiu pela sua firmeza de convicções, pela sua extraordinária sabedoria e pela sua capacidade de adivinhar e de profetizar. No capítulo 2 do livro de Daniel, ele interpreta o sonho de Nabucodonosor, o que também acontece no quarto capítulo. Neste, todavia, o rei chega a se arrepender e a reconhecer a soberania divina. No capítulo 3, os amigos são livrados da fornalha pelo Deus a que louvam. No capítulo 5, Daniel decifra uma escritura enigmática na parede, em um grande banquete do rei Belsazar.

Ao longo desses episódios, o poder de Deus é crescentemente reafirmado pelos acontecimentos, reconhecido pelos soberanos e, conseqüentemente, pela população que vivia na Babilônia<sup>42</sup>. Adiantamos que Daniel recebeu destaque e foi um profeta justamente porque seu Senhor lhe concedeu tudo isso (Dn 2:20-23), isto é, Daniel foi um instrumento de Deus.

Assim, Daniel manteve-se extremamente fiel a seu Deus, negando-se a quebrar qualquer prescrição do judaísmo e mantendo rigorosamente seus hábitos e princípios religiosos. Porém, essa estrita fidelidade o levou a enfrentar riscos de morte, como ocorre no capítulo 6, sintetizado adiante.

Já no reinado de Dario, soberano medo-persa que dominava a Babilônia àquela altura, Daniel foi um dos três líderes dos sátrapas<sup>43</sup> e contou com grande autoridade e prestígio por parte do rei. Quando o imperador desejou estabelecê-lo à frente de seu reino, os outros dois grandes líderes dos sátrapas

---

<sup>42</sup> Alguns exemplos que corroboram esse reconhecimento do poder divino, no livro de Daniel, são: Dn 2:47-48; 3:29; 4:37; 6:26-27.

<sup>43</sup> Os sátrapas eram os governadores das satrapias, as “províncias” ou “unidades administrativas” do Império Aquemênida, o Primeiro Império Persa (ASHERI, 2006, p. 31).

prepararam um plano para sabotar Daniel, uma vez que nenhuma falha encontravam nele. Cientes de que o profeta louvava a seu Senhor três vezes diariamente, propuseram ao rei o estabelecimento de um decreto, válido pelo período de 30 dias, para vetar a adoração a qualquer outro homem ou deus que não fosse Dario. Logo, quem ousasse descumprir a determinação real seria jogado à cova dos leões. O imperador aceitou a proposta dos sátrapas e proclamou a ordem.

Entretanto, a despeito do decreto estabelecido, Daniel permaneceu fiel e seguiu com suas adorações diárias. Rapidamente, ele foi apanhado em oração pelos homens e levado ao rei. Dario, então, mesmo entristecido porque afeiçoava-se a Daniel, ordenou que ele fosse jogado aos leões, dizendo-o: “O teu Deus, a quem tu continuamente serves, que ele te livre” (Dn 6:16). Pela noite, o profeta foi lançado à cova dos leões, mas, no dia seguinte, quando o rei retornou à cova, encontrou Daniel vivo. O profeta contou, então, que o seu Senhor enviou um anjo responsável por fechar a boca dos leões e impedir que qualquer dano lhe ocorresse, porque “ele crera no seu Deus” (Dn 6:23). Alegre com a sobrevivência de Daniel, Dario ordenou que dois líderes dos sátrapas e suas famílias fossem jogados aos leões.

Em seguida, o rei escreveu aos povos para lhes desejar a multiplicação da paz. Além disso, promulgou um decreto pelo qual, em todo o domínio de seu reino, afirmou que todos deveriam temer ao Senhor de Daniel, porque Ele é o “Deus vivo e que permanece para sempre; o seu reino não será destruído, e o seu domínio não terá fim. Ele livra, e salva, e faz sinais e maravilhas no céu e na terra; foi ele quem livrou Daniel do poder dos leões” (Dn 6:26-27).

#### 3.2.4 O contrato fiduciário e a manipulação

A seguir, temos os dois primeiros versículos da narrativa: “<sup>1</sup>Pareceu bem a Dario constituir sobre o reino a cento e vinte sátrapas, que estivessem por todo o reino; <sup>2</sup>e sobre eles, três presidentes, dos quais Daniel era um, aos quais estes sátrapas dessem conta, para que o rei não sofresse dano” (Dn 6:1-2). Nesse fragmento, encontra-se a apresentação das personagens que atuam na narrativa do capítulo 6 de Daniel ou, em termos semióticos, ocorrem as ancoragens actanciais, representadas nos termos “Dario”, “sátrapas”, “presidentes” e “Daniel”.

No primeiro versículo, está implícito o poder de decisão de Dario sobre todo o reino. Logo, subentendemos que ele é o soberano do reino mencionado. O

reino, por sua vez, configura uma ancoragem espacial, ou seja, o termo informa ao leitor o lugar em que a narrativa é ambientada. No que concerne ao tempo em que ocorre a narrativa, podemos conhecê-lo por meio da localização cronológica do reinado de Dario<sup>44</sup>. No tocante às ancoragens actanciais, os presidentes, como informa o próprio texto, estavam sobre os sátrapas, na hierarquia imperial persa. Daniel é introduzido, no excerto em análise, como um desses três presidentes. Entendemos, também, que os sátrapas deveriam estar espalhados por todo o reino e prestar contas aos presidentes. Assim, sátrapas e presidentes eram submissos ao rei, a quem deveriam, conseqüentemente, temer<sup>45</sup> e zelar, como é possível admitir nos termos “para que o rei não sofresse dano” (Dn 6:2).

Já no segundo versículo, há indícios do posto relevante ocupado por Daniel, tanto por sua posição de um presidente, altíssimo cargo na corte, quanto por ser o único presidente cujo nome é citado. No terceiro versículo, o destaque da personagem Daniel cresce: “<sup>3</sup>Então, o mesmo Daniel se distinguiu destes presidentes e sátrapas, porque nele havia um espírito excelente; e o rei pensava em estabelecê-lo sobre todo o reino” (Dn 6:3).

Os dois presidentes e os sátrapas não são identificados, logo ao início da narrativa, por meio da identidade conferida por um nome, são referidos somente por suas funções administrativas na corte. Antecipamos ao leitor que essas personagens não nomeadas permanecem com essa característica ao longo do sexto capítulo inteiro do livro de Daniel.

Como o objetivo da ancoragem é dar ares de realidade para a ficção, em um “[...] procedimento semântico de concretizar cada vez mais os atores, os espaços e o tempo do discurso” (BARROS, 2005, p. 58), é interessante notarmos a comparação entre Daniel, os dois presidentes e os sátrapas. O fato de que logo nos dois primeiros versículos Daniel é nomeado, e essas outras personagens não, já nos

<sup>44</sup> Segundo a Bíblia Almeida (2006, p. 925), “As fontes históricas extrabíblicas não mencionam este personagem [Dario]. Tampouco é possível atribuir-lhe um lugar na sucessão cronológica dos reis do Antigo Oriente. Cf. Is 13.17, Jr 51.11, onde são mencionados os medos entre os povos que provocaram a queda da Babilônia”. Todavia, a partir das obras consultadas, essa informação não confere, pois Dario é mencionado. A inscrição do rochedo de Behistun, importante documento localizado no Irã, é uma declaração de Dario I, que governou entre os séculos VI e V a.C. (ASHERI, 2006, p 77).

<sup>45</sup> As palavras discursivizadas no primeiro versículo mostram a decisão de um rei. Em uma consulta no Dicionário Houaiss, consta a seguinte definição desse termo: “[...] aquele que detém o poder absoluto ou grande parcela de poder”. Percebe-se que ser um rei, por si só, significa ser respeitado por seu povo, o que de imediato corroboraria sua autoridade. Além disso, só toma decisões sobre um reino, e ainda mais sobre “todo o reino” (Dn 6:1), quem tem poder supremo sobre ele. Quem tem poder é temido, pois pode agir contra o outro, aquele que teme.

dá a pista sobre a relevância do protagonista da narrativa. Ele recebe um alto grau de concretização, crescente no discurso. Enquanto isso, o texto remete aos presidentes e aos sátrapas, durante toda a narrativa, apenas pela incumbência recebida em relação a Dario e ao reino. Ou seja, desde o princípio do texto, presume-se que tais personagens têm certo grau de poder e de influência sobre o rei e podem agir pautados nisso.

Retomando o versículo 3, destacamos, ainda, uma outra questão. Daniel, que “se distinguiu destes presidentes e sátrapas” (Dn 6:3), que se sobressaía porque “nele havia um espírito excelente” (Dn 6:3), poderia receber ainda mais destaque e poder, pois Dario ponderava “estabelecê-lo sobre todo o reino” (Dn 6:3), ou seja, torná-lo seu “braço direito”, sua principal pessoa de confiança. Nesse trecho, ainda mais que nos dois primeiros versículos, podemos perceber o contrato fiduciário entre Daniel e o rei.

Com base nos propósitos de análise da fé, dois percursos narrativos são especialmente relevantes: o que se dá entre Daniel e Deus e o que ocorre entre aquela personagem e Dario. Nesse segundo, começamos pela análise do contrato fiduciário, isto é, por meio de um simulacro, é construída uma relação de confiança estabelecida por uma aliança entre dois sujeitos.

De um lado, há Daniel, retratado como um homem sábio, de excelente caráter, inteligente, imbuído de capacidades proféticas e fiel a seus princípios. Seu objeto valor é sobretudo servir a Deus e, por consequência, ter sua alma salva por Ele. Nesse contexto, é importante ressaltar a condição de Daniel, alguém que havia sido levado em exílio e, portanto, não poderia retornar a sua terra. Ainda que a personagem desfrutasse de prestígio e de uma boa posição na corte, é preciso atentar para um aspecto implícito no exílio, que consiste em certo grau de controle e domínio exercido sobre o exilado, devido a sua própria condição.

Daniel foi levado de Israel por ordens de Nabucodonosor, logo, não se mudou por livre escolha. Além disso, a personagem foi levada em razão do propósito de futuramente servir na corte, sofrendo a tentativa de aculturação. Nesse sentido, é possível dizer que, para se manter vivo, era preciso que Daniel assumisse certo grau de compromisso com seu local de exílio e, por conseguinte, com o rei. Todavia, o texto deixa claro que sua predisposição é limitada por sua fé e por seus princípios religiosos e judaicos, como veremos em um momento adiante na análise.

Do outro lado, há Dario, um rei que, de acordo Dn 5:31, tinha acabado de assumir o trono. Com base nos três versículos iniciais abordados, compreendemos que o objeto valor de Dario mantém elo com sua própria condição de imperador. Ele busca proteger-se, sustentar seu poder e sua soberania. Para atingir esse objetivo, ou “para que o rei não sofresse dano” (Dn 6:2), ele necessita ter funcionários leais e competentes em sua corte. Daniel apresenta-se competente para essa função a tal ponto que Dario pretendia “estabelecê-lo sobre todo o reino” (Dn 6:3). É, portanto, interessante, tanto para Daniel quanto para o rei, manter a relação contratual firmada entre ambos.

Nos versículos 4 a 9, encontram-se os seguintes acontecimentos:

<sup>4</sup>Então, os presidentes e os sátrapas procuravam ocasião para acusar a Daniel a respeito do reino; mas não puderam achá-la, nem culpa alguma; porque ele era fiel, e não se achava nele nenhum erro nem culpa. <sup>5</sup>Disseram, pois, estes homens: Nunca acharemos ocasião alguma para acusar a este Daniel, se não a procurarmos contra ele na lei do seu Deus. <sup>6</sup>Então, estes presidentes e sátrapas foram juntos ao rei e lhe disseram: Ó rei Dario, vive eternamente! <sup>7</sup>Todos os presidentes do reino, os prefeitos e sátrapas, conselheiros e governadores concordaram em que o rei estabeleça um decreto e faça firme o interdito que todo homem que, por espaço de trinta dias, fizer petição a qualquer deus ou a qualquer homem e não a ti, ó rei, seja lançado na cova dos leões. <sup>8</sup>Agora, pois, ó rei, sanciona o interdito e assina a escritura, para que não seja mudada, segundo a lei dos medos e dos persas, que se não pode revogar. <sup>9</sup>Por esta causa, o rei Dario assinou a escritura e o interdito (Dn 6:4-9).

A fim de impedirem a ascensão hierárquica de Daniel, presidentes e sátrapas buscaram incapacitá-lo perante Dario e armaram uma emboscada. Como Daniel não dava motivos para ser acusado e difamado, seja qual fosse o contexto, eles buscavam motivos em sua prática religiosa, "na lei do seu Deus" (Dn 6:5). Prontamente, outras personagens juntaram-se à empreitada de prejudicar Daniel, as personagens secundárias dos prefeitos, conselheiros e governadores. “Todos os presidentes do reino, os prefeitos e sátrapas, conselheiros e governadores concordaram em que o rei estabeleça um decreto e faça firme o interdito que todo homem que, por espaço de trinta dias, fizer petição a qualquer deus ou a qualquer homem e não a ti, ó rei, seja lançado na cova dos leões” (Dn 6:7). Dessa forma, toda a corte administrativa posicionou-se em concordância com o decreto que proibiria a adoração a qualquer outro Deus ou homem que não fosse o próprio rei, processo

equivalente, na terminologia semiótica, ao estabelecimento de um novo contrato fiduciário. Quem descumprisse essa determinação seria jogado na cova dos leões, isto é, aquele que rompesse o contrato, cultuando homens ou divindades alternativas ao imperador, receberia a sanção negativa.

Cientes de que Daniel não cumpriria o interdito, por ser fiel a seu Deus, presidentes e sátrapas manipularam o rei. Podemos afirmar que a manipulação ocorre por sedução, uma vez que os argumentos utilizados pelo grupo de homens, como veremos logo adiante, é a própria manutenção do *statu quo* desejada por Dario. Nesse modo de manipular, os sujeitos manipuladores convencem o rei a aplicar uma medida para assegurar a conjunção com seu objeto valor, a garantia de sua proteção e de sua soberania. A preservação das leis irrevogáveis dos medos e dos persas, corroborada pelo decreto, seria mais uma maneira de ratificar o poderio do soberano. Assim, é por esse motivo que Dario foi seduzido e assinou a escritura do interdito levado pelos presidentes e sátrapas.

### 3.2.5 Modalizações

Lembramos que, a partir do objetivo de examinar a fé de Daniel, os percursos narrativos de maior relevância ocorrem entre Daniel e o rei, já analisado, e entre aquela personagem e seu Senhor. O trecho referenciado adiante apresenta os indícios do contrato fiduciário firmado entre Daniel e Deus: “<sup>10</sup>Daniel, pois, quando soube que a escritura estava assinada, entrou em sua casa e, em cima, no seu quarto, onde havia janelas abertas do lado de Jerusalém, três vezes por dia, se punha de joelhos, e orava, e dava graças, diante do seu Deus, como costumava fazer” (Dn 6:10).

Nesse versículo, é explicitada a relação de devoção e de confiança estabelecida por Daniel com seu Senhor, presumida, em termos semióticos, pelo contrato fiduciário. Nessa aliança entre os dois sujeitos, de uma das partes encontra-se Daniel, representado como alguém completamente leal, provido de um caráter exemplar e incorruptível. Ele é, igualmente, uma personagem agraciada por Deus, posto que suas qualidades lhe são atribuídas por seu Senhor. Nesse contexto, Dn 2:20-23 configura um exemplo que vai ao encontro dessa característica:

<sup>20</sup>Disse Daniel: Seja bendito o nome de Deus, de eternidade a eternidade, porque dele é a sabedoria e o poder; <sup>21</sup>é ele quem muda

o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis; <sup>22</sup>ele dá sabedoria aos sábios e entendimento aos inteligentes. Ele revela o profundo e o escondido; conhece o que está em trevas, e com ele mora a luz. <sup>23</sup>A ti, ó Deus de meus pais, eu te rendo graças e te louvo, porque me deste sabedoria e poder [...].

Resumimos que o objeto valor de Daniel é, sobretudo, servir a Deus e, conseqüentemente, obter a salvação de sua alma, isto é, o seu lugar no paraíso<sup>46</sup> celeste. Já o objeto valor de Deus, a personagem que ocupa a outra parte do contrato fiduciário em análise, é demonstrar seu poder e sua autoridade diante dos homens, o que ficará melhor explicado ao final da abordagem de Dn 6. Por conseguinte, Daniel é seu instrumento, um dos canais de manifestação desse Deus que busca afirmar-se inigualável em soberania. Dessa maneira, se as duas personagens possuem algo a ser oferecido que é de interesse uma da outra, compreendemos as vantagens mútuas e o firmamento contratual estabelecido entre elas.

O versículo décimo também demonstra como Daniel, que recém havia tomado consciência do decreto, permaneceu implacável em suas orações habituais, não se importando com a punição que poderia sofrer por desobedecer ao interdito real. A sua relação com Deus não mudou por conta da escritura assinada por Dario. Daniel preferiu romper seu pacto com o rei em lugar de quebrar o contrato assumido com Deus, porque crê Nele sobre todas as coisas e em qualquer circunstância.

A própria performance de Daniel, no capítulo 6 do livro que recebe o nome do profeta, é prova de tal confiança. A grande ação da narrativa, concernente ao percurso da fé do protagonista, consiste em sua entrada e sua sobrevivência na cova dos leões, assunto do próximo tópico deste trabalho. Ainda sobre o contrato fiduciário, há mais alguns pontos a serem explanados.

Segundo a tradição religiosa do judaísmo, fundamentada no Antigo Testamento, a obediência incondicional a Javé e as suas leis garante a salvação da alma devota e a impede de padecer no inferno (sheol). Nesse sentido, para que a salvação ocorra, existe a condição subentendida de obediência ao Senhor. Seguindo essa lógica da Bíblia, a mesma condição vale para qualquer indivíduo que crê, inclusive para Daniel, dado que seu objeto valor é a própria salvação da alma. Assim,

---

<sup>46</sup> Dentro da Bíblia, diversas são as menções ao referido paraíso: Lucas 23:43; 2 Coríntios 12:4; e Apocalipse 2:7. Nessa circunstância, paraíso é o local de bem-aventurança designado às almas que se redimem logo após a morte. É a morada de Deus, junto de seus anjos e santos, onde Ele habita com seu povo por toda a eternidade.

é possível presumir a fase da manipulação feita por Deus em relação a Daniel. Nessa etapa, é instaurado um querer no sujeito para que ele deseje ser salvo e cumpra a performance. É desse modo que o protagonista da narrativa é modalizado pelo querer.

Enquanto Daniel é o sujeito do fazer, que anseia pelo objeto valor e crê nas ações divinas de providência e de recompensação, Deus constitui o sujeito da espera. Modalizado pelo crer ser, Ele acredita que Daniel deseja suas recompensas e cumprirá a performance. Para que ocorra essa ação, Daniel necessita estar modalizado pelo querer, pelo saber, pelo poder e pelo dever. Visto que analisamos no parágrafo anterior a modalização pelo querer, vejamos como ocorrem as outras modalizações.

A modalização pelo saber fazer é constatada nas próprias ações de Daniel. Ele conhece os princípios religiosos do judaísmo e sua tradição, como vimos anteriormente por seus hábitos alimentares e em sua negação de se aculturar na Babilônia. Portanto, ele sabe que deve orar e como deve louvar ao seu Senhor, fato verificado em “entrou em sua casa e, em cima, no seu quarto, onde havia janelas abertas do lado de Jerusalém, três vezes por dia, se punha de joelhos, e orava, e dava graças, diante do seu Deus, como costumava fazer” (Dn 6:10). Porque ora e porque é devoto a Deus por meio de sua obediência e de sua fidelidade, Daniel sabe, desse modo, servir a Javé em qualquer ocasião, um ponto-chave da performance, isto é, de quando ele se encontra na cova junto dos leões.

Além disso, independentemente do decreto sancionado por Dario, Daniel, por sua fé, tem o conhecimento de que pode e deve continuar rezando a seu Senhor. Ele pode, visto que não estava submetido a nenhuma limitação de ordem física e cognitiva, ainda que ele soubesse estar sujeito à punição. Ademais, ele deve orar porque, como um fiel, essa é uma condição essencial de sua aliança com Deus. Daniel, então, é modalizado pelo querer, pelo saber, pelo poder e pelo dever, e se torna competente para realizar a performance.

### 3.2.6 A performance, a sanção e as sobremodalizações

A seguir, a continuação do sexto capítulo do livro de Daniel:

<sup>11</sup>Então, aqueles homens foram juntos, e, tendo achado a Daniel a orar e a suplicar, diante do seu Deus, <sup>12</sup>se apresentaram ao rei, e, a

respeito do interdito real, lhe disseram: Não assinaste um interdito que, por espaço de trinta dias, todo homem que fizesse petição a qualquer deus ou a qualquer homem e não a ti, ó rei, fosse lançado na cova dos leões? Respondeu o rei e disse: Esta palavra é certa, segundo a lei dos medos e dos persas, que se não pode revogar. <sup>13</sup>Então, responderam e disseram ao rei: Esse Daniel, que é dos exilados de Judá, não faz caso de ti, ó rei, nem do interdito que assinaste; antes, três vezes por dia, faz a sua oração. <sup>14</sup>Tendo o rei ouvido estas coisas, ficou muito penalizado e determinou consigo mesmo livrar a Daniel; e, até ao pôr do sol, se empenhou por salvá-lo (Dn 6:11-14).

Nesse excerto, acompanhamos os presidentes e os sátrapas entregando Daniel ao rei, por conta de sua devoção e conseqüente descumprimento do interdito. Conferimos que Dario hesita em castigar Daniel, porque se afeiçoava a ele, e procura livrá-lo da punição. Na continuação da narrativa, há o seguinte trecho:

<sup>15</sup>Então, aqueles homens foram juntos ao rei e lhe disseram: Sabe, ó rei, que é lei dos medos e dos persas que nenhum interdito ou decreto que o rei sancione se pode mudar. <sup>16</sup>Então, o rei ordenou que trouxessem a Daniel e o lançassem na cova dos leões. Disse o rei a Daniel: O teu Deus, a quem tu continuamente serves, que ele te livre. <sup>17</sup>Foi trazida uma pedra e posta sobre a boca da cova; selou-a o rei com o seu próprio anel e com o dos seus grandes, para que nada se mudasse a respeito de Daniel. <sup>18</sup>Então, o rei se dirigiu para o seu palácio, passou a noite em jejum e não deixou trazer à sua presença instrumentos de música; e fugiu dele o sono. <sup>19</sup>Pela manhã, ao romper do dia, levantou-se o rei e foi com pressa à cova dos leões (Dn 6:15-19).

Conferimos, nessa passagem, que o rei foi novamente manipulado pelos presidentes e sátrapas, ainda que demonstrasse tristeza e perturbação por conta da penalização aplicada a Daniel, questões explícitas nos versículos 18 e 19. Portanto, a armadilha e a acusação planejadas por aqueles homens foram eficazes. Dario chegou a desejar a Daniel que recebesse auxílio de seu Senhor: “O teu Deus, a quem tu continuamente serves, que ele te livre” (Dn 6:16).

Nas entrelinhas dessas palavras, consideramos duas questões particularmente notáveis. Uma se refere ao fato de que o rei não pôde salvar Daniel da morte que, na ausência de um milagre, aconteceria na cova. Dario, na posição do mais poderoso homem da corte, com toda a sua autoridade e influência, não foi suficientemente soberano para impedir a punição sofrida por Daniel. A outra questão reporta à fé exprimida pelo rei, posto que a personagem se dirigiu ao protagonista, estimou que ele fosse poupado por seu Senhor e, como veremos, retornou com pressa

à cova na manhã seguinte, atitudes que figurativizam a crença do imperador. Contudo, ela é diversa da paixão pormenorizada nesta pesquisa – a fé judaico-cristã, de caráter monoteísta –, uma vez que sua característica é o politeísmo. Constatamos, portanto, que o rei ainda não havia reconhecido completamente a soberania do Deus de Daniel, que não possui a fé judaica, mas, sim, a fé pagã, pois o Senhor da personagem é reconhecido por Dario como “mais um deus no panteão”.

Após o início da performance, ou seja, depois de Daniel ser jogado à cova dos leões, Dario retornou a ela, no dia seguinte:

<sup>20</sup>Chegando-se ele à cova, chamou por Daniel com voz triste; disse o rei a Daniel: Daniel, servo do Deus vivo! Dar-se-ia o caso que o teu Deus, a quem tu continuamente serves, tenha podido livrar-te dos leões? <sup>21</sup>Então, Daniel falou ao rei: Ó rei, vive eternamente! <sup>22</sup>O meu Deus enviou o seu anjo e fechou a boca aos leões, para que não me fizessem dano, porque foi achada em mim inocência diante dele; também contra ti, ó rei, não cometi delito algum. <sup>23</sup>Então, o rei se alegrou sobremaneira e mandou tirar a Daniel da cova; assim, foi tirado Daniel da cova, e nenhum dano se achou nele, porque crera no seu Deus (Dn 6:20-23).

No versículo 20, corrobora-se que o rei não pôde salvar Daniel. Sua fala retoma aquela última frase dita por ele ao protagonista, antes da cova, pois o imperador questiona se Deus, a quem Daniel continuamente serve, pôde salvá-lo. O termo utilizado pelo rei é “caso”, palavra que indica uma possibilidade, não uma certeza. Na conjuntura bíblica, a convicção concerne à fé nos desígnios divinos, desconhecidos aos seres humanos, ainda que as intenções daquelas personagens que creem não fossem realizadas, pois “muitos propósitos há no coração do homem, mas o desígnio do Senhor permanecerá” (Pv 19:21).

Desse modo, a certeza presente na fé não significaria o pleno convencimento sobre Daniel ser salvo da morte; não seria a garantia de que Isaque permaneceria vivo; não constituiria a confirmação de que a mulher enferma e o centurião de Cafarnaum obteriam as curas por eles desejadas. O malfeitor crucificado<sup>47</sup>, por exemplo, morreu na cruz e, ainda assim, demonstrou fé em Cristo. Isso porque a convicção existente na fé judaico-cristã tange aos propósitos e à providência do Criador, em lugar da realização dos desejos dos fiéis, ainda que esses três fatores possam coincidir. É nesse sentido que ocorre a distensão, no nível

---

<sup>47</sup> Narrativa que analisaremos de forma sucinta (tópico 3.6).

narrativo do texto, dado que o sujeito acredita que Deus está no controle, intervém em seu destino e realiza os próprios desígnios, conquanto as situações vividas pelos fiéis sejam apresentadas como conflituosas, no nível discursivo. Essa paixão é, portanto, inabalável, mesmo diante da possibilidade de os acontecimentos divergirem da vontade daqueles que creem.

Em resposta ao rei, Daniel afirma que o Senhor enviou um anjo dele e impediu que os leões lhe causassem dano, porquanto ele era inocente perante Deus e continuamente serviu e creu nos desígnios de seu Senhor. Daniel não esperou inerte pela salvação, tanto a que se refere a sua alma quanto a concernente ao seu corpo. A personagem efetua ações que a aproxima de seu Deus e que servem a Ele. Diante da possibilidade de morte representada pela punição a quem desrespeitasse o decreto, ele buscou realizar a performance e ir para a cova, pois tal ação significa não romper o contrato fiduciário com seu Senhor. É curioso notarmos como o próprio nome de Daniel carrega essa significação. Segundo a Enciclopédia Judaica, Daniel significa “Deus é meu juiz” e “Deus é o defensor do meu direito”. De fato, a personagem prefere submeter-se ao julgamento divino em lugar de sucumbir à lei dos humanos (no caso, o decreto), porque ele crê que Deus é o real defensor de seu direito. Aqui, entendamos como o direito à salvação. Daniel orou, permaneceu firme em sua fé e não se recusou a adentrar o local em que estão os leões. Assim, o caráter de provação e de desafio à fé da personagem por meio do cumprimento da performance é corroborado.

Em virtude da fidelidade e da execução da performance por Daniel, a personagem recebeu sua recompensa ou, em termos semióticos, a sanção positiva de ser retirado da cova e de ter sobrevivido à presença dos leões. Essa retribuição simboliza a providência divina direcionada àqueles que são fiéis como Daniel. Podemos afirmar que representa, também, o cumprimento do contrato fiduciário por parte de Deus. Por analogia, essa salvação do protagonista na cova significa igualmente o alcance da salvação de sua alma, a vida eterna conquistada ao lado de seu Deus, a conjunção de Daniel com seu objeto valor.

Da mesma forma que Daniel, Deus também entra em conjunção com seu objeto valor. A salvação de Daniel confirma seu poder em relação à humanidade. Além disso, nesse momento da história, Dario admitiu a soberania divina. Por meio de um decreto, um tipo de documento que, na narrativa em questão, antes tentou limitar a autoridade divina, o rei reconheceu e afirmou diante de todos que o Senhor de Daniel é o Deus eterno, a quem todos devem temer. O imperador atesta que Ele é quem

verdadeiramente livra, salva e faz maravilhas, como podemos verificar no trecho subsequente:

<sup>24</sup>Ordenou o rei, e foram trazidos aqueles homens que tinham acusado a Daniel, e foram lançados na cova dos leões, eles, seus filhos e suas mulheres; e ainda não tinham chegado ao fundo da cova, e já os leões se apoderaram deles, e lhes esmigalharam todos os ossos. <sup>25</sup>Então, o rei Dario escreveu aos povos, nações e homens de todas as línguas que habitam em toda a terra: Paz vos seja multiplicada! <sup>26</sup>Faço um decreto pelo qual, em todo o domínio do meu reino, os homens tremam e temam perante o Deus de Daniel, porque ele é o Deus vivo e que permanece para sempre; o seu reino não será destruído, e o seu domínio não terá fim. <sup>27</sup>Ele livra, e salva, e faz sinais e maravilhas no céu e na terra; foi ele quem livrou a Daniel do poder dos leões. <sup>28</sup>Daniel, pois, prosperou no reinado de Dario e no reinado de Ciro, o persa (Dn 6:24-28).

Ainda a respeito do reconhecimento da supremacia divina, esse desfecho permite a interpretação indireta de que o poder de Deus é maior que a glória e a dominação de um rei humano. A soberania e a infinita autoridade, assim, pertencem eternamente ao Senhor, como o próprio imperador admitiu, curvando-se a Ele por meio da atualização do decreto.

Entretanto, o texto deixa expresso que a salvação é dada somente aos que creem e agem de acordo com esse Deus, a divindade única, na perspectiva judaico-cristã. No versículo 24, os homens que acusaram Daniel<sup>48</sup>, junto de suas famílias, são jogados à cova dos leões e imediatamente devorados. Logo, não foram salvos como Daniel. Desse modo, as personagens que quiseram mal a Daniel e, conseqüentemente, a seu Deus, recebem a sanção negativa que elaboraram para o protagonista.

No excerto em análise, verificam-se, também, as atualizações dos sujeitos de estado e do sujeito do fazer. Daniel é atualizado quando realiza a performance, pois se revela verdadeiramente competente para ela. Daniel não decepciona seu Senhor com o não fazer, ou seja, com falta de obediência, de fé e com a negação em cumprir a performance. Deus, por sua vez, também não desaponta

---

<sup>48</sup> Na semiótica greimasiana, Rector (1979) esclarece que os oponentes e os adjuvantes são actantes, que, por sua vez, definem-se como papéis actanciais que exercem funções estruturais na construção narratológica. Além disso, o termo pode substituir a designação de “personagem”. Rector explica, ainda, que o oponente procura prejudicar a busca pelo objeto valor de um sujeito por meio de ações, enquanto o adjuvante auxilia o sujeito a alcançar o seu objeto. Os actantes podem mudar de funções no decorrer de um mesmo texto.

Daniel, pois impede sua morte e o recompensa com a sanção positiva, que, inclusive, prospera no reinado de Dario e de Ciro (Dn 6:24).

No último versículo da narrativa, salta aos olhos outra característica da fé. Esta é uma paixão durativa, pois estende-se por todo o capítulo 6 e pela narrativa da vida da personagem. Daniel, em momento algum hesita em relação à fé que deposita em seu Deus. Sua confiança e serventia dedicadas ao Senhor jamais demonstram ser abaladas, mesmo em face do castigo trazido pelo interdito.

É igualmente importante reforçarmos que a paixão fé é sobremodalizada pelo querer, pelo saber e pelo *crer* ser. Logo, Daniel *quer* sua salvação, mas reconhece que não *sabe* obtê-la por si só. É algo que depende de seu Senhor e, por isso mesmo, o protagonista sabe que é Ele quem pode concedê-la se Daniel *crer*. Como mencionado outrora, as paixões de confiança ocorrem como efeitos passionais de confiança em outro sujeito e como produtos da satisfação pela aquisição do objeto valor (BARROS, 1990, p. 65). Isso significa, da mesma forma, que a fé é um dom divino, ou seja, que é Deus, o sujeito modalizador, quem capacita o indivíduo para ter fé, conforme apuramos em Efésios 2:8: “Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus”.

A fé, como uma paixão complexa, prevê a exploração de todo um percurso passional (BARROS, 2005, p. 49), como procuramos fazer em relação à paixão de Daniel. Quando pensamos no percurso da fé dessa personagem, podemos identificar um relaxamento gradativo ao longo da passagem bíblica em análise. O estado inicial da espera do sujeito, definido pela intensa modalização e pela tensão advinda da performance ainda não concretizada – consequentemente, pela possibilidade de decepção provocada pela possível quebra de contrato entre Deus e Daniel – transforma-se em distensão no decorrer dos acontecimentos finais da narrativa.

Conforme ocorre o encaminhamento para a realização das proposições estabelecidas pelo contrato fiduciário, há a confirmação de que o sujeito de estado (Deus) e o sujeito do fazer (Daniel) foram capazes de cumprir suas promessas ou, em outras palavras, suas intenções mútuas, alcançando os respectivos objetos valores. Já vé conta com a ação, a obediência e a fé de Daniel, enquanto Daniel verifica a providência divina que se corrobora na forma do anjo enviado por Deus, que fecha a boca dos leões e impede a morte de Daniel na cova. Logo, identifica-se o relaxamento acompanhado de satisfação em ambos os sujeitos. É

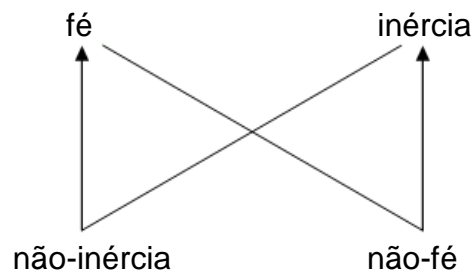
ratificada, igualmente, a característica de paixão pouco tensa, ou distensa, da fé (BARROS, 1990).

### 3.2.7 O nível fundamental: fé *versus* inércia

Pautados na análise realizada, que combinou os níveis narrativo e discursivo, examinamos adiante o nível fundamental. Do percurso da fé de Daniel é possível extrair a oposição semântica fé *versus* inércia, pois compreendemos que o oposto da fé é a inércia. A descrença, a desobediência ou a mera crença otimista não se opõem àquela paixão, uma vez assumido o caráter de ação existente na fé de Daniel.

A qualidade dinâmica da fé é eufórica e sustenta uma relação de contraposição com a inércia, que, por sua vez, recebe o revestimento disfórico na sexta narrativa do livro de Daniel. Repetimos, a seguir, o esboço desse quadrado semiótico:

**Figura 3** – Quadrado semiótico fé x inércia



Fonte: a própria autora

Conforme abordamos no estudo da narrativa de Gn 22, a interpretação das operações de afirmação da fé, de negação da fé e de afirmação da inércia – o percurso da seta que parte da esquerda e segue para a direita – oferece o caminho contrário e disfórico em relação ao que cumpriu Daniel.

No capítulo 6 do livro de Daniel, o efeito disfórico, que pode ser obtido a partir da análise do percurso gerativo de sentido, origina-se no percurso oposto em relação ao que realiza a fé da personagem. Esse percurso é dado segundo a pressuposição de que o sujeito que não age segundo a fé, que não é fiel, íntegro e dinâmico como Daniel, não recebe a recompensa divina e não tem a garantia de salvação de sua alma. É dessa maneira, portanto, que a inércia é negativamente

valorada.

Já o percurso eufórico, que constitui o analisado por nós e o que é percorrido por Daniel, parte do traçado da flecha que se origina da direita para a esquerda. Logo, se a inércia é negada enquanto a fé é afirmada, o efeito de sentido é positivo. Conforme identificamos, o protagonista da narrativa não permanece na inércia, ao contrário. Além da performance realizada por Daniel, que, por si só, já configura uma ação, recaptulamos todo o percurso da personagem desde o capítulo primeiro. Daniel conquista gradativamente uma posição de relevância na corte justamente porque age: com sabedoria, caráter e inteligência. Alguém que não é dinâmico e não atua de modo significativo em um grupo social, raramente alcança destaque, especialmente dentro da hierarquia administrativa de uma corte. Relembramos, inclusive, que Daniel estava prestes a assumir o mais alto cargo do contexto, como verificamos na intenção de Dario que “pensava em estabelecê-lo sobre todo o reino” (Dn 6:4). Logo, é desse modo que obtemos, nos efeitos de sentido do texto, a valoração positiva e eufórica da fé de Daniel.

### 3.3 ANÁLISE DE MATEUS 8:5-13

#### 3.3.1 *A Cura do Criado de um Centurião (corpus na íntegra)*

<sup>5</sup>Tendo Jesus entrado em Cafarnaum, apresentou-se-lhe um centurião, implorando: <sup>6</sup>Senhor, o meu criado jaz em casa, de cama, paralítico, sofrendo horrivelmente. <sup>7</sup>Jesus lhe disse: Eu irei curá-lo. <sup>8</sup>Mas o centurião respondeu: Senhor, não sou digno de que entres em minha casa; mas apenas manda com uma palavra, e o meu rapaz será curado. <sup>9</sup>Pois também eu sou homem sujeito à autoridade, tenho soldados às minhas ordens e digo a este: vai, e ele vai; e a outro: vem, e ele vem; e ao meu servo: faze isto, e ele o faz. <sup>10</sup>Ouvindo isto, admirou-se Jesus e disse aos que o seguiam: Em verdade vos afirmo que nem mesmo em Israel achei fé como esta. <sup>11</sup>Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus. <sup>12</sup>Ao passo que os filhos do reino serão lançados para fora, nas trevas; ali haverá choro e ranger de dentes. <sup>13</sup>Então, disse Jesus ao centurião: Vai-te, e seja feito conforme a tua fé. E, naquela mesma hora, o servo foi curado (Mt 8:5-13).

### 3.3.2 Apresentação do livro

Os Evangelhos<sup>49</sup> de Mateus, de Marcos e de Lucas, os chamados Evangelhos sinópticos, são muitíssimo semelhantes, tanto nos termos empregados quanto na estrutura e na ordenação dos livros (LOURENÇO, 2017b). Um denominador comum presente nos Evangelhos, inclusive no de João, prossegue Lourenço (2017b), é o objetivo de relatar as ocorrências mais relevantes da vida de Cristo, bem como as suas palavras e os seus ensinamentos.

Apesar das similitudes, há diferenças substanciais entre os Evangelhos, conforme veremos na própria apresentação dos textos, dispostas na presente pesquisa. Por esse motivo, selecionamos narrativas de dois dos Evangelhos Sinópticos, a fim de obtermos análises de relatos diversificados e enriquecermos as perspectivas do trabalho. Outro critério do qual nos valemos foi a utilização explícita da palavra “fé” nas narrativas.

Ainda sobre as incongruências encontradas nos Evangelhos, Lourenço (2017b, p. 37-38) sublinha que “[...] discernirmos, compreendermos e aceitarmos a natureza contraditória dessas quatro tentativas de pôr por escrito a vida e a mensagem de Jesus não põe em causa o valor espiritual desses textos”. A tradição da Igreja, por exemplo, desde o século II, tem conferido a autoria do Evangelho de Mateus ao coletor de impostos a quem Jesus agrupou aos seus discípulos (Mt 10:1-4; Mc 3:13-19; Lc 6:13-16), de acordo com a Sociedade Bíblica do Brasil (BÍBLIA, 2006). Esta fonte nos declara que, com notável unanimidade, as doutrinas religiosas de origem cristã têm identificado aquele evangelista como Mateus, o publicano (Mt 9:9; Mt 10:3), também conhecido por Levi, filho de Alfeu (Mc 2:14; Lc 5:27).

Ainda segundo a Sociedade Bíblica do Brasil, o Evangelho em foco é um texto estruturado para, basicamente, cumprir funções didáticas e instruir os leitores acerca de Cristo, em lugar de preocupar-se apenas em oferecer um conteúdo puramente narrativo. Além disso, os relatos do discípulo apresentam um belo e rigoroso estilo de tom cerimonial, que inspira uma formação rabínica com presença de elementos literários tipicamente hebraicos, apesar de não ser possível fixar o tempo e o lugar de composição exatos do Evangelho de Mateus. As divisões temáticas

---

<sup>49</sup> Segundo o Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa, “evangelho” deriva do latim *evangelium* e do grego *euaggélion*, que, em português, significa “boa notícia”. As acepções da palavra, de acordo com a mesma fonte, são: conjunto dos ensinamentos de Jesus Cristo; cada um dos quatro livros dos apóstolos Mateus, Marcos, Lucas e João, incluídos no Novo Testamento, que narram a vida, a doutrina e a ressurreição de Cristo.

desse livro expressa a seguinte ordenação: infância de Jesus (Mt 1:1; 2:23); começo do ministério de Jesus (Mt 3:1; 4:11); ministério de Jesus na Galileia (Mt 4:12; 13:58); ministério de Jesus em diversas regiões (Mt 14:1; 20:34); e Jesus em Jerusalém: semana da paixão (21:1; 28:20) (BÍBLIA, 2006).

Em contrapartida, quanto ao assunto da autoria do Evangelho em questão, Lourenço elucida que o texto trata-se de um escrito anônimo, embora a atribuição do relato ao discípulo Mateus seja antiga. O autor esclarece que o historiador da igreja chamado Eusébio<sup>50</sup>, que escreveu no século IV, já alegara, na *História Eclesiástica*, que o apóstolo Mateus compusera seu próprio livro. Essa ideia continuou a ser reproduzida por séculos, ainda que nada, no próprio texto, confirme absolutamente tal suposição, destaca Lourenço (2017b)<sup>51</sup>. Ademais, “[...] o mero fato de o texto de Mateus depender de modo tão claro de Marcos e de Lucas refuta a possibilidade de o seu autor ter sido um dos doze apóstolos, testemunha ocular da vida de Jesus” (LOURENÇO, 2017b, p. 56).

A despeito das problematizações relativas à autoria, Lourenço (2017b) afirma que o texto do Evangelho segundo Mateus é extraordinário e rico, tanto em sua coerência como nas sutilezas de sua construção. O conteúdo abrangente e a redação apurada do livro, continua o autor, justificam plenamente o destaque desse Evangelho no âmbito da Igreja.

Uma das características relevantes da obra é detalhada por Frank Kermode, em *Guia literário da Bíblia*, no capítulo dedicado ao Evangelho de Mateus. O autor propõe uma fórmula que poderia descrever a estrutura geral do pensamento do evangelista, bem como a textura de sua prosa: “[...] é essa qualidade, acima de todas as outras, que nos proporciona um sentido de unidade desse Evangelho. O ‘o que é mais’ de sua textura reflete o ‘o que é mais’ de seu argumento. O excedente de B sobre A é o que transforma A e o cumpre” (KERMODE, 2007, p. 419). Ou seja, o relato de Mateus narra o que é dito antecipadamente no Antigo Testamento como um evento que foi cumprido no Novo Testamento. Assim, o novo é validado pelo antigo, mas não só contém este como também o transcende, pois “[...] cumprimento requer

---

<sup>50</sup> De acordo com Lourenço (2017b), Eusébio cita fontes ainda mais antigas, como *Contra as heresias*, de Ireneu (século II).

<sup>51</sup> De acordo com Lourenço (2017b), há investigações aprofundadas sobre a autoria do Evangelho de Mateus na obra de John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (2005), na qual este último escritor identifica e explana a improbabilidade do livro em discussão ter sido originalmente traduzido de uma língua semítica e, portanto, não ter sido primeiramente escrito em hebraico ou em aramaico.

transformação, e transformação acarreta um certo excesso” (KERMODE, 2007, p. 419).

O crítico literário exemplifica a fórmula por meio das palavras “Ouvistes... Eu, porém, vos digo”, repetidas constantemente por Mateus, nos versículos: 21-22; 27-28; 31-32; 33-34; 38-39; e 43-44, do quinto capítulo de seu Evangelho. Kermode (2007, p. 421) interpreta, nas reproduções da prosa de Mateus, que “[...] tudo deve ser em excesso: amar seu próximo não basta; você deve amar também seus inimigos. Ao dar esmolas, você deve fazê-lo secretamente, ultrapassando assim o excesso do doador mais ostensivo”. Desse modo, continua o autor, tais construções semelhantes dão um efeito literário específico, dado que sua retórica é, habitualmente, uma retórica de excessos. Contudo, essa característica não se refere somente às palavras, mas alcança igualmente os atos, explica Kermode.

Quando obras poderosas ou excessos são cometidos, somos confrontados pela questão da autoridade, elucida Kermode (2007), porque o poder atestado pelos milagres de Jesus procede da mesma autoridade demonstrada em sua linguagem. A propósito, Kermode (2007, p. 422) ilustra esse ponto com a narrativa de Mateus 8:5-13, nos termos a seguir:

A história do centurião explica que a autoridade é, não obstante, relevante para os gentios tanto quanto para os judeus, e, de fato, que o entendimento dela pelo romano está em excesso em relação a qualquer entendimento demonstrado pelos judeus, de modo que esse excesso pode levar os gentios a sentarem-se com Abraão, Isaque e Jacó, enquanto “os filhos do reino”, os próprios judeus, serão lançados às trevas exteriores.

O excesso é verificado, inclusivamente, nos atos de Jesus, provas de seu poder e de sua autoridade, ambas as palavras derivadas do grego “*exousia*”, como traduz Kermode. Todavia, a *exousia* de Cristo extrapola a comunidade judaica e atinge uma personagem tida como idólatra, o centurião romano, como afirma o autor. O centurião, por meio da fé, também age, possui autoridade – mas reconhece que a maior autoridade pertence a Jesus – e pronuncia palavras que demonstram a paixão. Logo, linguagem e ação são encontradas juntas no Evangelho de Mateus, conforme lemos que o Messias ensinava “com autoridade, e não como os escribas” (Mt 7:29), exemplifica Kermode (2007).

No mais, citamos brevemente outras características do texto de

Mateus, mencionadas pelo crítico literário: o escritor é meticuloso na redação de seu Evangelho e investe força narrativa em seu texto, que contém tipos diferentes de discurso, como a parábola, o sermão, o relato de milagre e a narrativa histórica, para nomear apenas alguns. Não obstante a variedade textual no livro enfocado, consideramos a passagem bíblica de Mt 8:5-13 como um relato de milagre, em razão de apresentar uma cura milagrosa praticada por Jesus. No item subsequente, contextualizaremos a história do centurião dentro do Evangelho de Mateus.

### 3.3.3 Contextualização da narrativa

A Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), com base nos quatro Evangelhos, explica-nos sobre a vida de Jesus. Segundo a referência, o marco inicial do ministério de Jesus, também conhecido como a vida pública de Jesus, é o seu batismo, feito por João Batista, no rio Jordão (Judeia). O Evangelho de Lucas (3:23) afirma que Jesus possuía cerca de trinta anos quando começou seu ministério. Em termos sucintos, após o batismo, acontece a tentação de Jesus no deserto, seu retorno para a Galileia, o recrutamento dos apóstolos, a pregação pela Galileia, a cura de enfermos, as atividades e os ensinamentos do Filho de Deus, inclusive em outras regiões. O final do ministério sucede em Jerusalém, depois da última ceia junto aos discípulos (BÍBLIA, 2006).

O oitavo capítulo do Evangelho de Mateus é incluído na temática “ministério de Jesus na Galileia”, conforme o esboço da organização do livro proposto pela SBB, o qual mencionamos anteriormente. Antecedida pelo sermão do monte, a história da cura de um leproso inaugura o capítulo 8, seguida pela narrativa sobre o centurião de Cafarnaum.

Outro relato da cura do servo do centurião também é encontrado em Lc 7:1-10, que contém poucos contrastes com aquela narrativa localizada em Mateus<sup>52</sup>. Uma das diferenças refere-se a quem conversa com Jesus. Enquanto Mateus afirma que foi o próprio centurião quem dialogou com Cristo, Lucas narra que o centurião enviou alguns anciãos dos judeus para suplicar a Jesus que fosse até o

---

<sup>52</sup> Jo 4:46-54 apresenta algumas paridades com a narrativa referente ao centurião de Cafarnaum, intitulando-se *A cura do filho de um oficial do rei*. Embora o relato ocorra na mesma cidade e com um oficial romano, consideramos as diferenças entre os textos mais significativas que as correspondências; no que toca à paixão em estudo, em João, o centurião não é reconhecido e exaltado por Jesus Cristo como um exemplo de fé, diferentemente do que é registrado em Mateus 8:5-13 e em Lc 7:1-10.

servo para estabelecer a cura. O Evangelho segundo Lucas, entretanto, dá-nos material extra a respeito do protagonista do texto, pois informa-nos que o centurião tem boa relação com o povo judeu, chegando a lhes construir um templo: “porque é amigo do nosso povo, e ele mesmo nos edificou a sinagoga” (Lc 7:5).

Segundo a SBB, o ofício de centurião constituía a incumbência de um “[...] oficial militar que, provavelmente, tinha a seu cargo o quartel local das tropas romanas que ocupavam o país” (BÍBLIA, 2006, p. 25) ou, ainda, um “[...] oficial romano no comando de cem soldados” (BÍBLIA, 2006, p. 102). A mesma referência informa, com base no texto de At 10:2, que é possível que o centurião de Cafarnaum “[...] se trate de um prosélito ou estrangeiro que havia ajudado economicamente os judeus” (BÍBLIA, 2006, p. 102).

Além disso, a fonte explica que o caso do centurião de Cafarnaum representa uma das poucas vezes, nos Evangelhos, em que uma pessoa não judia busca a Jesus. Em relação à cidade de Cafarnaum, a SBB esclarece que esta era um “[...] importante centro urbano e de comércio, com uma população mista de judeus e pagãos” (BÍBLIA, 2006, p. 19). Assim, a narrativa de Mt 8:5-13 começa com a chegada de Jesus a Cafarnaum (ancoragem espacial).

### 3.3.4 Abordagem semiótica

Os relatos de *Deus prova Abraão* e de *Daniel na cova dos leões* são mais longos em comparação aos de Mt 8:5-13 e de Mc 5:25-34. Soma-se a isso o fato de seus protagonistas possuírem diversos capítulos dedicados às suas histórias, fornecendo-nos um volume consideravelmente maior de informações concernentes aos seus percursos narrativos. Por consequência, naqueles dois primeiros textos encontramos mais elementos passíveis de análise. Eles permitiram que identificássemos as fases de um exame semiótico mais amplo, visto que há muitos dados discursivizados. Em contrapartida, as narrativas de Mateus e de Marcos referenciadas apresentam lacunas textuais, isto é, etapas não discursivizadas, que não possibilitam a mesma abordagem semiótica, a nível de extensão e de completude, realizada com as outras passagens.

Contudo, as análises vindouras possuem os mesmos parâmetros daquelas, pois todos os elementos estão, por subentendido, presentes numa narrativa, ainda que não estejam postos em discurso. Se não podemos identificar a

fase da manipulação em um texto, por exemplo, porque ela não está colocada em palavras, não significa que ela não ocorreu, apenas que não podemos apontar com exatidão a forma e o momento em que ela se dá. Relembramos, portanto, que é o texto que nos fornece as possibilidades de análise, porque trabalhamos com sua imanência. Retomamos, ainda, o princípio da narratividade, comentado no primeiro capítulo desta dissertação: ela é entendida como um componente da teoria do discurso e como a transformação de conteúdo “[...] situada entre dois estados sucessivos e diferentes” (FIORIN, 2005, p. 27). Em outras palavras, quando há um estado inicial, uma transformação e um estado final, esclarece Fiorin (2005), constitui-se uma narrativa. Tais fases são facilmente definidas nas passagens de Mt 8:5-13 e de Mc 5:25-34, além das funções da performance e da sanção, pertencentes à sequência canônica.

Dada tal conjuntura, iniciamos o exame de *A cura do criado de um centurião*: “<sup>5</sup>Tendo Jesus entrado em Cafarnaum, apresentou-se-lhe um centurião, implorando: <sup>6</sup>Senhor, o meu criado jaz em casa, de cama, paralítico, sofrendo horrivelmente. <sup>7</sup>Jesus lhe disse: Eu irei curá-lo” (Mt 8:5-7). No trecho de abertura da narrativa, identificamos: as ancoragens actanciais em “Jesus”, “centurião” e “criado”; a condição do servo do oficial, que estava doente e acamado na casa de seu chefe; o pedido de cura a Jesus, por parte do centurião; o objeto valor buscado pelo protagonista, que é a recuperação da saúde de seu criado; e Jesus, com presteza, dispondo-se a curar o rapaz.

Notamos, também, como o sentido de movimentação particular à fé é delineado logo no primeiro excerto da narrativa, posto que o centurião desloca-se até Jesus, apresenta-se a ele e verbaliza sua súplica, concretizando uma sequência de ações. Dessa maneira, a introdução da narrativa traz, de imediato, a realização da performance do centurião, que constitui o pedido pela cura a Jesus. Chama-nos a atenção, igualmente, a personagem solicitar ajuda a Jesus, não a médicos romanos, dado que o centurião é um oficial romano e, por isso, presume-se que seja pagão. Contudo, ele crê no poder de Cristo para realizar milagres, como restaurar a saúde de seu servo. Em seguida, o texto narra:

<sup>8</sup>Mas o centurião respondeu: Senhor, não sou digno de que entres em minha casa; mas apenas manda com uma palavra, e o meu rapaz será curado. <sup>9</sup>Pois também eu sou homem sujeito à autoridade, tenho soldados às minhas ordens e digo a este: vai, e ele vai; e a outro:

vem, e ele vem; e ao meu servo: faze isto, e ele o faz (Mt 8:8-9).

O trecho nos mostra que o protagonista reconhece a autoridade de Jesus e acredita que ele é capaz de, com apenas uma palavra, sanar o enfermo. Assim como é o Messias no âmbito espiritual, ele pode dar ordens e ser obedecido, pois essa condição tange à hierarquia dentro de seu próprio exército, conforme explica Kermode (2007, p. 422):

[...] ele [centurião] entende que a autoridade vem de cima e que pode exercê-la sobre os subordinados simplesmente emitindo ordens. A autoridade lhe dá esse poder. E como ele próprio, em sua esfera, pode contar com obediência disciplinada, da mesma forma entende que Jesus, na esfera dele, pode fazer o mesmo. Tal entendimento emerge da confiança na autoridade de Jesus, que é fé: “e como creste, assim te seja feito”.

O centurião, desse modo, age por meio da fé. Na posição de quem também possui autoridade, ele reconhece que uma autoridade diferente – acrescentando à interpretação de Kermode, ainda maior – pertence a Jesus, pois ela extrapola o mundo físico. Ou seja, essa autoridade diz respeito à capacidade sobre-humana de concretizar uma intervenção divina na saúde de um indivíduo, conforme exprimem as palavras do protagonista. Ademais, este se diz indigno de que o Filho de Deus entre em sua casa, em um sinal de reconhecimento da santidade de Jesus. Em outras palavras, ele demonstra humildade, outra característica presente na fé exaltada pelo universo bíblico. Então, diante das palavras da personagem, Jesus se manifesta:

<sup>10</sup>Ouvindo isto, admirou-se Jesus e disse aos que o seguiam: Em verdade vos afirmo que nem mesmo em Israel achei fé como esta. <sup>11</sup>Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus. <sup>12</sup>Ao passo que os filhos do reino serão lançados para fora, nas trevas; ali haverá choro e ranger de dentes (Mt 8:10-12).

O texto nos mostra que o Messias surpreende-se com a fé do centurião e o utiliza como um exemplo a ser seguido, direcionando-se aos que ali estavam presentes. Ele eleva a paixão do oficial, como um representante dos muitos que “virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus”. Em outros termos, Cristo afirma que estes desfrutarão de um lugar privilegiado no paraíso, junto de homens fiéis e modelares, segundo as

Escrituras. Ao relacionarmos essa fala de Jesus a outras passagens bíblicas, a título de exemplo, reconhecemos a referência ao lugar à mesa e ao alimento nos céus em Lc 14:15<sup>53</sup> e Ap 19:9<sup>54</sup>, além da refeição feita por Jesus com seus apóstolos antes de sua crucificação, a Última Ceia.

Enquanto isso, na mesma fala, Cristo anuncia que “os filhos do reino serão lançados para fora, nas trevas”, onde “haverá choro e ranger de dentes”. O termo “reino” retoma Israel, ou seja, a nação constituída pelas doze tribos de Israel, os descendentes de Abraão, Isaque e Jacó. Jesus afirma que nem mesmo entre eles encontrou uma fé como a do centurião, um homem que não pertencia a esse reino e, em tese, não compartilharia dessa fé. Contudo, a paixão desse homem, segundo Jesus, supera a daqueles pertencentes àquela comunidade, que possuíam relação hereditária com os citados patriarcas e deveriam, em princípio, sentar-se à mesa com eles nos céus. A seguir, exemplificamos como algumas personagens muito próximas do Messias se enquadraram em uma fé menos forte que a do centurião, conforme a analogia encontrada na advertência de Jesus.

Na narrativa de Mt 14:22-33, intitulada *Jesus anda por sobre o mar*, Pedro falha em sua fé e recebe a repreensão do Messias: “Homem de pequena fé, por que duvidaste?” (Mt 14:31). Enquanto isso, no relato de Jo 20:24-31, Tomé duvida da aparição do Jesus ressuscitado aos outros discípulos e, após oito dias, Cristo aparece novamente, dessa vez na presença do apóstolo. Tomé, então, passa a acreditar na ressurreição e na manifestação ocorridas e Jesus lhe diz: “Põe aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos; e chega a tua mão, e põe-na no meu lado; e não sejas incrédulo, mas crente. [...] Porque me viste, Tomé, creste; bem-aventurados os que não viram e creram” (Jo 20:27-29).

A partir dessas ilustrações, percebemos que até mesmo Pedro e Tomé, na condição de discípulos, não possuíram uma fé como a do centurião, enaltecida pelo próprio Jesus. O centurião, portanto, crê plenamente no Cristo como o Filho do Todo Poderoso, como uma autoridade espiritual capaz de concretizar a cura de um enfermo com apenas uma palavra. Pela fé do centurião e pelo poder de Jesus, conforme sustenta o texto bíblico, essa expectativa se cumpre no último versículo da narrativa: “<sup>13</sup>Então, disse Jesus ao centurião: Vai-te, e seja feito conforme a tua fé. E, naquela mesma hora, o servo foi curado” (Mt 8:13). O

---

<sup>53</sup> “Bem-aventurado aquele que comer pão no reino de Deus”.

<sup>54</sup> “Bem-aventurados aqueles que são chamados à ceia das bodas do Cordeiro”.

protagonista, porque creu, segundo a discursivização em “seja feito conforme a tua fé”, entra em conjunção com o objeto valor, ao obter a cura para seu criado (“o servo foi curado”). Esta também consiste na sanção positiva do centurião, que, como recompensa por sua fé, alcança aquilo que desejava.

Além disso, no versículo 13, também identificamos o poder da palavra de Jesus. O que é dito pelo centurião – “apenas manda com uma palavra, e o meu rapaz será curado” (Mt 8:8) – é concretizado com as palavras proferidas por Cristo em: “Vai-te, e seja feito conforme a tua fé”. Sabemos que é esse o momento que a cura acontece, uma vez que o texto nos informa em sua última frase: “naquela mesma hora, o servo foi curado” (Mt 8:13). Desse modo, essa fala de Jesus figurativiza a palavra sagrada, capaz de efetuar milagres, em especial se somada à verdadeira fé de um indivíduo, conforme nos aponta as imanências da narrativa.

Assim, conforme verificamos as ações do centurião traçadas logo ao início da narrativa, sua fé concretizada e exaltada (uma paixão intrínseca ao dinamismo, de acordo com as análises já realizadas), compreendemos que Mt 8:5-13 também apresenta a oposição semântica fé *versus* inércia. A fé é, portanto, afirmada como positiva; e a inércia, que constitui o seu oposto, colocada como negativa.

### 3.4 ANÁLISE DE MARCOS 5:25-34

#### 3.4.1 A Cura de uma Mulher Enferma (*corpus* na íntegra)

<sup>25</sup>Aconteceu que certa mulher, que, havia doze anos, vinha sofrendo de uma hemorragia <sup>26</sup>e muito padecera à mão de vários médicos, tendo despendido tudo quanto possuía, sem, contudo, nada aproveitar, antes, pelo contrário, indo a pior, <sup>27</sup>tendo ouvido a fama de Jesus, vindo por trás dele, por entre a multidão, tocou-lhe a veste. <sup>28</sup>Porque, dizia: Se eu apenas lhe tocar as vestes, ficarei curada. <sup>29</sup>E logo se lhe estancou a hemorragia, e sentiu no corpo estar curada do seu flagelo. <sup>30</sup>Jesus, reconhecendo imediatamente que dele saíra poder, virando-se no meio da multidão, perguntou: Quem me tocou nas vestes? <sup>31</sup>Responderam-lhe seus discípulos: Vês que a multidão te aperta e dizes: Quem me tocou? <sup>32</sup>Ele, porém, olhava ao redor para ver quem fizera isto. <sup>33</sup>Então, a mulher, atemorizada e tremendo, cônica do que nela se operara, veio, prostrou-se diante dele e declarou-lhe toda a verdade. <sup>34</sup>E ele lhe disse: Filha, a tua fé te salvou; vai-te em paz e fica livre do teu mal (Mc 5: 25-34).

### 3.4.2 Apresentação do livro

O texto bíblico de Marcos é considerado o Evangelho mais antigo, responsável por inspirar os relatos de Mateus e de Lucas (BÍBLIA, 2006). A Sociedade Bíblica do Brasil (BÍBLIA, 2006, p. 59) registra a opinião sobre a autoria da obra em pauta, comumente aceita pelas tradições religiosas de base cristã, como pertencente a João Marcos, “parente de Barnabé (Cl 4:10) e filho de Maria, a qual morava em Jerusalém, em uma casa que dispunha de um ‘cenáculo onde se reuniam’ os apóstolos (At 1:13; 12:12)”.

Além disso, a organização cristã informa que o escritor foi colaborador de Paulo (At 12:25; 13:5-13; 15:37-39; 2Tm 4:11) e, possivelmente, discípulo de Pedro, que, em sua primeira carta, menciona-o como “meu filho Marcos” (1Pe 5:13). Para a SBB, o autor não é um historiador conforme o sentido atual atribuído à categoria, mas é, antes, um narrador que transmite o que chegou ao seu conhecimento; que escreve em um grego rústico, típico dos que não possuem o idioma como língua materna, embora redija em um estilo vivo e vigoroso. O evangelista preocupa-se, sobretudo, em atestar que Jesus é o Filho de Deus, dado que relega a segundo plano as questões biográficas e não compila o nascimento e a infância de Jesus em seu texto, diferentemente da escolha de Mateus e de Lucas (BÍBLIA, 2006, p. 59).

A saber, Marcos destina mais espaço aos atos de Jesus que a seus discursos, acrescenta a SBB, e o desenvolvimento dramático de sua obra, à medida que progride, cresce em intensidade e alcança o ápice no relato da paixão, da crucificação e da ressurreição de Cristo. Desse modo, a estrutura formal do Evangelho de Marcos tem permitido diversas possibilidades de organização textual, de acordo com a SBB, que propõe a disposição do livro com fundamento na revelação progressiva que Jesus faz dele mesmo: prólogo (Mc 1:1-15); pregação de João Batista (Mc 1:1-8); começo do ministério de Jesus (Mc 1:9-15); Jesus, o Messias (Mc 1:16; 8:30); Jesus, o Filho do Homem (Mc 8:31; 16:20). A SBB conclui que, em relação à data de escrita do Evangelho de Marcos, assim como ocorre no relato de Mateus, varia conforme o entendimento dos historiadores, oscilando entre os anos 50 e 70 (BÍBLIA, 2006).

Enquanto isso, também à semelhança do que acontece com o Evangelho de Mateus, Lourenço (2017b) explica que o texto de Marcos não nos dá

pistas sobre a autoria do livro, embora Eusébio<sup>55</sup> cite que o autor seja o mesmo Marcos mencionado por Pedro<sup>56</sup>. Já sobre a língua na qual o livro em questão foi originalmente redigido, o autor está em consonância com as informações fornecidas pela SBB: “[...] escrito num grego de estilo simples (dir-se-ia mesmo popular), o Evangelho segundo Marcos é um texto dotado de intenso encanto literário. [...] A redação é tersa, o ritmo é veloz e as frases estão carregadas de dramatismo” (LOURENÇO, 2017b, p. 159). Por esse motivo, continua o autor, é compreensível que o relato de Marcos tenha inspirado Lucas e Mateus.

John Drury, autor do ensaio sobre o Evangelho de Marcos, contido em *Guia Literário da Bíblia*, agrega-nos outras questões referentes ao livro. O Cristo apresentado por tal evangelista está sempre próximo do povo, pois "A lealdade de Marcos à narrativa popular e à cena humana comum é [...] impressionante em um escritor tão convicto do sobrenatural e do secreto. Seus anjos e demônios não interagem em sua própria esfera. Eles servem às pessoas ou prosperam à custa delas" (DRURY, 2007, p. 434). Assim, o crítico compreende que o Jesus narrado por Marcos é um herói característico do conto folclórico, um errante que vive provações que destroem e reordenam os mitos estabelecidos. O Messias desse evangelista é rebelde, não oficial, explica o autor.

Ademais, Drury (2007) afirma que, em geral, acredita-se que esse Evangelho provavelmente tenha sido o primeiro a ser escrito, mas o que toma-se por certo é que Marcos registrou em texto uma fusão de tradição oral e fluida a respeito de Jesus, pois o relato de Marcos ocupa a fronteira entre a palavra falada, que se evanesce, e a palavra escrita, mais fixa e permanente. Cristo, prossegue o crítico, enquanto Filho de Deus, ocupa a divina posição de quem tudo sabe na história, e Marcos confere uma exclusividade colossal a esse *status* no quarto capítulo de seu Evangelho: ali, ninguém compreende as palavras de Jesus (nem deveria entendê-las), ao ponto de Ele explicar as parábolas aos seus apóstolos em particular, fator que possibilita ao leitor apreender a intenção das alegorias messiânicas.

O capítulo quatro de Marcos trata da parábola da semente e é obscuro precisamente porque situa-se no início da história do Salvador, analisa Drury (2007). Nessa altura do texto, continua o crítico, tanto o leitor quanto os seres sobrenaturais, como os demônios (Mc 1:24; 1:34), já conhecem Jesus (1:11) como o Filho de Deus,

---

<sup>55</sup> Em *História Eclesiástica* (século IV).

<sup>56</sup> Mais discussões sobre o assunto são encontradas em: LOURENÇO (2017b).

enquanto as personagens humanas ainda desconhecem ou desacreditam na santidade do Messias. Ainda que Cristo esclareça o significado de suas parábolas a seus discípulos, privadamente, eles não o compreendem, afirma o autor, uma vez que encontramos em Marcos 4:41, episódio em que Jesus acalma a tempestade marítima, a prova dessa questão: “Mas quem é este, que até o vento e o mar lhe obedecem?”. Segundo Drury (2007), as personagens não captam o segredo evangélico de quem é o verdadeiro Filho de Deus, não somente porque seus corações estão inflexíveis, mas também porque a narrativa em que eles estão inseridos não alcançou, propositadamente, o objetivo de explicitar a origem divina de Jesus aos humanos que contracenam com Ele. Na perspectiva de Drury (2007, p. 436), lemos o seguinte:

A estupidez dos discípulos de Marcos parecia tão questionável, historicamente, a Mateus e Lucas como parece a nós. Mas dentro de seu livro ela tem seus usos altamente eficazes. É lisonjeador e instrutivo para seus leitores. Entendemos Jesus melhor, no texto, do que aquelas pessoas entendiam. A incompreensão delas ajuda a nossa compreensão. Ela sinaliza os becos sem saída a saber, quaisquer outras rotas que não a da Cruz, que os discípulos, naturalmente, não querem conhecer (por exemplo, Pedro em 831-33). Pois Marcos está atrás de um tipo extraordinário de compreensão.

Assim, a parábola enigmática é um dos principais modos de expressão de Marcos, que, ao lado do pessimismo sobre a natureza humana, está dentro da imagem de mundo apocalíptica interpretada pelo evangelista, de acordo com Drury (2007). As parábolas narradas por Marcos, conclui o autor, são controladas, horizontalmente, por serem dispostas na linha temporal; e, verticalmente, administradas pela crença em dois níveis de atividade paralelos, que são o mundano e o sobrenatural (ou espiritual). O instante de coincidência final desses dois planos, arremata Drury, é arquitetado no penúltimo capítulo do Evangelho em foco, quando Jesus morre, e um centurião, que estava defronte a Ele, anuncia: “Verdadeiramente este homem era o Filho de Deus” (Mc 15:39), fato que grande parte das personagens simplesmente humanas não contemplara antes, ainda que isso fosse conhecido pelos seres sobrenaturais e pelo leitor.

Logo, conforme a própria intencionalidade de Marcos, é apenas nos eventos finais, a morte e a ressurreição de Jesus, que a identidade legítima de Cristo é revelada às personagens mundanas. Mais adiante, veremos como esse estrategema narrativo, utilizado pelo evangelista, pode causar um efeito que destaca

a própria fé da protagonista de Mc 5:25-34. Contudo, antes, descreveremos brevemente a conjuntura do relato e realizaremos sua análise semiótica.

### 3.4.3 Contextualização da narrativa

A cura da personagem hemorroíssa é narrada pela ótica de Mateus (9:20-22) e de Lucas (8:43-48), além de ser contada por Marcos. Os textos contêm poucas diferenças significativas entre eles, em se tratando da fé da protagonista. Desse modo, o contraste que mais nos salta aos olhos é a supressão, feita por Mateus, do questionamento de Jesus a respeito de quem havia lhe tocado as vestes. Enquanto isso, Marcos oferece uma narração mais extensa em comparação àquelas dos outros dois evangelistas, motivo que nos impulsionou a selecionar a sua interpretação do relato. Contudo, também recorreremos à descrição do evento tecida por Lucas, nos momentos em que considerarmos proveitoso.

O quinto capítulo do Evangelho de Marcos pertence à temática do ministério de Jesus. Conforme o esboço da organização do livro proposto pela SBB, o texto encontra-se na subdivisão “proclamação do reino de Deus”, no título “Jesus, o Messias”. A narrativa da mulher enferma intercala a história da ressurreição da filha de Jairo, que é iniciada em Mc 5:21, quando o pai pede a Jesus que cure a menina à beira da morte<sup>57</sup>. Cristo, em sinal de aceitação do pedido, vai com o homem e uma multidão o acompanha. Esse momento marca o início do episódio da mulher hemorroíssa, evento ocorrido próximo à margem ocidental do mar da Galileia (ancoragem espacial), de acordo com Marcos (5:21).

### 3.4.4 Abordagem semiótica

Os dois primeiros versículos do texto em análise apresentam a protagonista: “<sup>25</sup>Aconteceu que certa mulher, que, havia doze anos, vinha sofrendo de uma hemorragia <sup>26</sup>e muito padecera à mão de vários médicos, tendo despendido tudo quanto possuía, sem, contudo, nada aproveitar, antes, pelo contrário, indo a pior [...]”. Nesse excerto, identificamos a ancoragem actancial referente à personagem (no termo “mulher”), que, como consta no trecho, padecia de doença hemorrágica há mais de uma década. A partir desses dados, entendemos que seu

---

<sup>57</sup> A história é encerrada em Mc 5:43, após Jesus ressuscitar a garota e ordenar, aos que estavam presentes, que ninguém soubesse daquele milagre.

sofrimento estendia-se por muito tempo, sem, contudo, fazer com que ela desistisse de obter a cura. Ela buscou ajuda, consultando diversos médicos, ou seja, procurou auxílio especializado humano. Ainda que a medicina, no primeiro século do que atualmente conhecemos por Era Cristã ou Era Comum<sup>58</sup>, não contasse com os diversos avanços que possui no tempo presente, a mulher acreditou em suas possibilidades de saná-la da enfermidade e investiu, em vão, todas as suas posses.

Todavia, prossegue o texto, ao invés de melhorar, a personagem acabou por piorar. Com base nessas informações, percebemos que esse discurso bíblico afirma-nos que as capacidades humanas de cura foram, além de inúteis, prejudiciais a essa personagem.

A continuação do texto narra: “<sup>27</sup>tendo ouvido a fama de Jesus, vindo por trás dele, por entre a multidão, tocou-lhe a veste. <sup>28</sup>Porque, dizia: Se eu apenas lhe tocar as vestes, ficarei curada. <sup>29</sup>E logo se lhe estancou a hemorragia, e sentiu no corpo estar curada do seu flagelo”. Os termos “tendo ouvido a fama de Jesus” trazem mais uma ancoragem actancial, em “Jesus”, personagem cuja notoriedade era de conhecimento da mulher. Um dos momentos em que Marcos informa sobre a reputação de Cristo encontra-se logo no primeiro capítulo: “<sup>28</sup>Então, correu célere a fama de Jesus em todas as direções, por toda a circunvizinhança da Galileia”. As notícias sobre os milagres feitos pelo Messias também são registradas em excertos anteriores do Evangelho, como em 5:14 e em 5:20. Entendemos, então, que a protagonista conhecia o poder de Jesus, que “[...] ensinava como quem tem autoridade, e não como os escribas (Mc 1:22).

Desse modo, quando Cristo caminha ao encontro da filha de Jairo e o povo o acompanha, a mulher realiza as ações de adentrar-se e de abrir espaço entre a multidão para conseguir tocar as vestes de Jesus (figura que representa o sagrado). Ela o fez porque pensava que se somente tocasse o traje do Messias ficaria curada, de acordo com o fragmento textual supracitado. Assim, com base nessa crença e nos atos da personagem, já podemos igualmente captar o sentido de movimentação em seu comportamento, uma das particularidades da fé, em consonância com a análise dessa paixão vivida por Abraão, Daniel e o centurião de Cafarnaum. Compreendemos que a mulher acredita plenamente em Jesus como o Filho de Deus, como uma poderosa autoridade espiritual, capaz de concretizar a

---

<sup>58</sup> Ao seguirmos a datação aproximada, a qual se dá pela Sociedade Bíblica do Brasil, sobre a escrita do Evangelho de Marcos.

cura que não foi possível obter por meio do mundo físico e humano (representado pelos médicos).

Além disso, o texto nos mostra que o objeto valor buscado pela personagem é a cura para a hemorragia que lhe atingia há tanto tempo, e que, para alcançar esse objetivo, ela deveria tocar a roupa de Cristo. Tatear as vestes de Jesus, por sua vez, constitui a performance, a grande transformação que possibilitaria à mulher entrar em conjunção com o objeto valor: livrar-se da enfermidade. Assim, à semelhança da fé do centurião – que acreditou que se Jesus mandasse, apenas com uma palavra, seu criado seria curado – a protagonista, em apenas um toque na roupa de Cristo, foi curada: “<sup>29</sup>E logo se lhe estancou a hemorragia, e sentiu no corpo estar curada do seu flagelo” (Mc 5:29). A mulher, portanto, realizou a performance e entrou em conjunção com o objeto valor buscado por ela: a cura.

Em seguida, “<sup>30</sup>Jesus, reconhecendo imediatamente que dele saíra poder, virando-se no meio da multidão, perguntou: Quem me tocou nas vestes?” (Mc 5:30). Quando Cristo, rapidamente, identificou o acontecido, sentiu que alguém o tocou de maneira especial, algo que foi capaz de fazer com que dele emanasse uma força<sup>59</sup>. Entendemos que esse modo incomum de tocá-lo constitui justamente a profunda fé demonstrada pela personagem, pois, no avançar do relato, os discípulos se espantam com a pergunta de Jesus, uma vez que uma aglomeração de pessoas o rodeava: “<sup>31</sup>Responderam-lhe seus discípulos: Vês que a multidão te aperta e dizes: Quem me tocou?” (Mc 5:31). Todavia, ainda que muitos o comprimiam nesse momento, o Messias insistiu e continuou a procurar a pessoa responsável pelo toque: “<sup>32</sup>Ele, porém, olhava ao redor para ver quem fizera isto”.

É relevante observarmos que a mulher não se manifestou de imediato, logo, demonstrou hesitação em se revelar, como conferimos no prosseguimento da narrativa: “<sup>33</sup>Então, a mulher, atemorizada e tremendo, cônica do que nela se operara, veio, prostrou-se diante dele e declarou-lhe toda a verdade” (Mc 5:33). Concebemos, nesse excerto, a humildade da protagonista, que fica atônita tanto em se expor quanto em razão do milagre ocorrido consigo. Se buscarmos esse relato em Lucas (8:47), ele afirma “Então, vendo a mulher que não podia ocultar-se, aproximou-se tremendo e, prostrando-se ante ele, declarou-lhe

---

<sup>59</sup> Conforme a tradução de Lourenço para o termo, em: BÍBLIA. Português. *Novo Testamento: os quatro Evangelhos*. Volume I. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 176.

diante de todo o povo a causa por que lhe havia tocado, e como logo sarara”. Marcos nos coloca que ela encontrava-se “atemorizada e tremendo”, já Lucas afirma que ela “não podia ocultar-se”, isto é, a personagem titubeou e não se revelou quando Jesus perguntou aos discípulos quem o tocou; quando ele insistiu, procurou e esperou que esse alguém se identificasse, ela não encontrou saída e, só então, no estado de hesitação e de tremor por espanto contado por Marcos e Lucas, revelou-se.

Dessa forma, apreendemos que o discurso bíblico argumenta que o interesse dessa personagem, uma pessoa que tem a verdadeira fé, não é exaltar-se pela cura, realizada por meio dessa fé e do poder de Jesus. Ela não teve a pretensão e a vontade de se gabar em mostrar quem havia tido parte de responsabilidade em “fazer sair poder de Jesus”. Isso porque, de maneira humilde e discreta, sem dizer qualquer palavra, a protagonista tocou nas vestes de Cristo, de modo que nem ele mesmo percebeu quem realizou o ato. Ela não fala, mas age, ilustrando que a verdadeira fé precisa de ação, não de discurso ou de plateia que a acompanhe; a legítima fé é modesta e busca exaltar o poder de Deus, não a si mesmo. Além disso, é no silêncio e sem ninguém perceber que a personagem toca em Jesus, exemplificando o relacionamento de respeito e de intimidade com o divino. Posteriormente, voltaremos a esse pilar da paixão em estudo.

Ademais, o trecho nos afirma que ela “prostrou-se” diante de Jesus, ou seja, emprega uma palavra que significa lançar-se ao chão em postura de adoração (HOUAISS, 2009), reafirmando o temor e a reverência devotados a Cristo, Filho de Deus, por parte da mulher.

Por fim, a narrativa é encerrada com a seguinte frase: “<sup>34</sup>E ele lhe disse: Filha, a tua fé te salvou; vai-te em paz e fica livre do teu mal” (Mc 5:34). Jesus, então, alegou que a mulher salvou-se por conta da própria fé e pôs em discurso a sanção positiva recebida por ela, a conquista da cura. O desfecho também nos remete a outra questão central característica da fé, a participação do fiel na concretização dessa paixão. Em outras palavras, a personagem teve o seu papel na recuperação de sua saúde, fator que chega a ser dito pelo próprio Jesus. É o mesmo caso dos protagonistas Abraão, que precisou realizar a performance de imolar Isaaque; Daniel, que se submeteu à cova dos leões; e o centurião, que pede ao Messias a cura de seu criado. Segundo a proposição bíblica, é, portanto, necessário o ato daquele que tem fé para a consumação desta, condição diretamente relacionada à característica da fé como dinâmica. Conforme verificamos nas diversas

ações da protagonista, traçadas logo ao início da narrativa, sua fé é concretizada. Com base nisso, compreendemos que Mc 5:25-34 apresenta, idem às outras passagens, a oposição semântica fé *versus* inércia, no nível fundamental. A fé é afirmada como positiva; e a inércia, que constitui o seu oposto, retratada como negativa.

Para nos encaminharmos para a conclusão da presente análise, apontamos, ainda, um tópico a ser explorado em Marcos 5:25-34, referente ao momento em que Jesus é comprimido pela multidão. Naquele instante, compreendemos que o toque da mulher, sentido pelo Cristo porque fez sair poder dele, é posto como especial pelo discurso bíblico, pois muitas outras pessoas o tocavam naquele momento, conforme a resposta dos discípulos: “a multidão te aperta” (Mc 5:31). Percebemos, inclusive, que os apóstolos estavam ao seu redor. Todavia, é o gesto da protagonista que desperta a atenção de Jesus, uma vez que ela representa quem realmente tem fé.

Nas entrelinhas do texto, identificamos que nos diz sobre a possibilidade de viver ao redor de Jesus, como seus discípulos e uma multidão naquele momento, sem possuir tamanha fé como a apresentada pela mulher enferma. Podemos exemplificar essa questão mediante diversos episódios. Em Marcos 4:41, quando Jesus acalma a tempestade marítima, conforme citado por Drury (2007) anteriormente, os apóstolos se espantam com o tamanho do poder de Jesus, capaz de controlar o vento e o mar. Esse fato corrobora que a plena fé, até mesmo por parte dos discípulos, que conviviam com Cristo, ainda não estava neles presente, pois houve espanto diante do que a autoridade do Filho de Deus conseguia efetuar.

Encontramos outro exemplo dessa questão em *A ressurreição de Lázaro*, contido em João 11:1-46. Marta era irmã de Lázaro e de Maria, sendo os três integrantes da aldeia Betânia e amigos amados por Jesus (Jo 11:5), que aparecem em outras narrativas da Escritura (Lc 10:38-41; Jo 12:2). Um dia, Lázaro adoeceu, acabou por falecer e permaneceu morto durante quatro dias. Quando o Messias foi ressuscitá-lo, ao pedir que retirassem a pedra do túmulo, Marta lhe disse: “Senhor, já cheira mal, porque já é de quatro dias” (Jo 11:39). Ele, então, responde: “Não te disse eu que, se creres, verás a glória de Deus?” (Jo 11:40). Essa passagem ilustra como Marta, alguém do convívio de Jesus, também chegou a pôr em questão o poder do Filho de Deus de ressuscitar o irmão dela.

Os casos dos discípulos e de Marta contrastam com a fé

demonstrada pela mulher enferma, que não recebe nem mesmo um nome na narrativa que protagoniza. De acordo com o texto, sabemos, também, que ela provavelmente não convivia com Jesus como os apóstolos ou os amigos de Cristo, uma vez que, além de não conhecermos seu nome, não encontramos referência a ela em outro trecho bíblico. Da mesma forma, a personagem não “rodeava e comprimia Jesus como a multidão”, mas é ela quem atravessa a aglomeração e, com um simples toque cheio de fé, faz emanar poder de Cristo.

Dessa maneira, a personagem demonstra uma fé tão verdadeira que chama a atenção de Jesus, um fator consoante, em especial, uma característica do Evangelho em questão apontada por Drury (2007, p. 435): “A compreensão genuína, Marcos está nos dizendo, é sobrenatural”. Logo, o efeito provocado por essa artimanha narrativa é justamente destacar a própria fé da protagonista, que, por possuir legitimamente essa paixão, demonstra um entendimento especial e superior sobre quem é Jesus, afinal, como coloca Drury (2007, p. 436), “Marcos está atrás de um tipo extraordinário de compreensão”. Entendemos, então, que a mulher enferma representa uma personagem que detém essa compreensão sobrenatural e extraordinária, existente por conta de sua fé.

### 3.5 PARIDADES NAS CARACTERÍSTICAS DA BÍBLIA COMO LITERATURA

O fato de termos uma visão mais geral das análises, neste momento posterior a elas, levou-nos a tratar das características literárias segundo as proposições do primeiro capítulo no presente tópico. Aqui, então, articulamos tais particularidades que confluíram com nosso estudo das narrativas de Gn 22, de Dn 6, de Mt 8:5-13 e de Mc 5:25-34.

Desse modo, em relação às propriedades identificadas primeiramente por Auerbach, em sua abordagem literária da Bíblia contida no capítulo 1 de *Mimesis*, notamos questões que foram confirmadas nas análises. O autor compreende que, nos relatos sagrados, “[...] encarnam-se doutrina e promessa indissolavelmente fundidas”, e, justamente por isso, eles “[...] têm um caráter recôndito e obscuro, contêm um segundo sentido, oculto” (AUERBACH, 2004, p. 12). Com efeito, em diversos momentos, localizamos esse sentido oculto nas entrelinhas dos textos, como nos confirmou a própria realização da análise semiótica, instrumental teórico-metodológico que nos possibilitou extrair uma gama de “segundos sentidos” do *corpus*.

No que tange à segunda narrativa examinada, podemos assinalar a significação do nome de Daniel, que condiz com a entrega fiel de Daniel ao Senhor como seu juiz, o que aponta, quer para a junção de doutrina e promessa, quer para um sentido que não está explícito no nome.

Outra ilustração de tal aspecto apontado por Auerbach (2004), em que observamos a qualidade de promessa e de doutrina inseparáveis e compondo um segundo sentido, é o próprio contrato fiduciário entre Abraão e Deus e entre Daniel e Deus. Esses contratos não constam discursivizados e explícitos em Gn 22 e Dn 6, ficam, portanto, a cargo de uma leitura e de uma análise mais amplas e profundas por parte do leitor.

Essa característica vai diretamente ao encontro de outras duas apontadas por Alter, no capítulo inicial de *A arte da narrativa bíblica*: a demanda por uma atribuição de sentido a ser parcialmente dado pelo leitor, como mostramos nos últimos exemplos, e a rede de associações que se ramificam pelo texto. Uma ilustração dessa rede de associações relaciona-se à caracterização da fé supramencionada, que se reverbera em outros excertos bíblicos: “Um só Senhor, uma só fé, um só batismo” (Ef. 4:5); “Pelo qual temos ousadia e acesso com confiança, mediante a fé nele” (Ef 3:12); “Meus irmãos, qual é o proveito, se alguém disser que tem fé, mas não tiver obras? Pode, acaso, semelhante fé salvá-lo?” (Tg 2:14). Esses outros trechos complementam e auxiliam a definir o que é a fé das quatro personagens e como deve se comportar aquele que possui essa paixão, de acordo com a Bíblia.

Além disso, os textos de Mateus e de Marcos também se relacionam, pois ambos tratam de curas realizadas e por um único ato vinculado a Jesus – “apenas manda com uma palavra, e o meu rapaz será curado” (Mt 8:8) e “se eu apenas lhe tocar as vestes, ficarei curada” (Mc 5:28). É possível acrescentar, ainda, que os dois relatos se associam a outros milagres de cura praticados por Jesus, de modo similar. Em *A cura do filho de um oficial do rei* (Jo 4:46-54), Ele restitui a saúde de um rapaz, também a distância, ao passo que, em Mt 14:34-36 e em Mc 6:53-56, ambas intituladas *Jesus em Genesaré*, Cristo cura diversas pessoas que tocam na orla de suas vestes.

Podemos categorizar como semelhante a tal característica citada e àqueles episódios um último paralelismo, também mencionado por Alter (2007): o fato de que a narrativa bíblica evoca situações e ações pares, de modo que uma se remeta a outra. Além de *A cura do filho de um oficial do rei* e de *Jesus em Genesaré* evocarem

Mt 8:5-13 e Mc 5:25-34, inclusive porque compõem a rede de associações mencionada por Alter, nessa penúltima referência localizamos, ainda, outra relação. Ali, Jesus adverte aos que o seguiam:

Em verdade vos afirmo que nem mesmo em Israel achei fé como esta. <sup>11</sup>Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus. <sup>12</sup>Ao passo que os filhos do reino serão lançados para fora, nas trevas; ali haverá choro e ranger de dentes (Mt 8:11-12).

A fala de Cristo convoca diversos temas bíblicos e passagens relevantes, entretanto, a título de ilustração, podemos sublinhar as histórias dos patriarcas referidas nessa fala: os capítulos 12 a 35 de Gênesis.

Quando Daniel foi salvo na cova dos leões, evoca-se o episódio em que seus amigos são poupados da fornalha, em razão da semelhança entre as narrativas. Tanto Daniel quanto seus três companheiros de exílio são poupados da morte por livramento divino, por conta da fé e da retidão de caráter que possuem. O capítulo 6 do livro de Daniel, então, evoca o capítulo 3 do mesmo livro, por abordarem situações correspondentes e paralelas. Para citar um exemplo exterior ao livro de Daniel, em Gn 41, José interpreta os sonhos do faraó, assim como, em Dn 2, o profeta interpreta o sonho de Nabucodonosor. As semelhanças, aliás, não são poucas, tanto José como Daniel foram personagens-modelos que alcançaram relevância política junto aos líderes dos reinos em que se encontravam, por exemplo. Desse modo, muitos paralelismos são passíveis de serem examinados nos relatos bíblicos.

Ainda sobre os atributos refletidos por Auerbach (2004), ressaltamos que a ausência da descrição minuciosa, encontrada nas quatro narrativas, também é verificada em nossa avaliação. Nos textos, não identificamos especificações aprofundadas do espaço, dos objetos, do tempo, da aparência física e dos conflitos internos das personagens. Assim como constatou o autor, quando esses elementos são assinalados no discurso, cumprem uma função pontual, apenas na medida em que determinam o básico da narração. Isso porque consta explicitamente nos textos somente aquilo que, de forma primordial, deve ser conhecido pelo leitor, de acordo com o crítico literário. Assim sendo, nas passagens bíblicas analisadas, não localizamos informações descritivas da paisagem e dos objetos, por exemplo. Reconhecemos que a narrativa pertencente a Gênesis é a que nos oferece mais fatores relativos à descrição, como os objetos utilizados por Abraão para efetuar o

holocausto de Isaque. Todavia, esses elementos são expostos como recurso para exprimir o imediato, tendo em vista que determinam o cenário essencial para que ocorra a performance do protagonista. Enquanto isso, a abstração dos detalhes atinge um alto nível nos relatos de Mt 8:5-13 e de Mc 5:25-34, nos quais não é possível reconhecer nem mesmo o nome de seus protagonistas.

A característica em foco, por fim, articula-se a outras duas reflexões. A primeira concerne a um dos questionamentos sugeridos por Alter (2007) a ser aplicado às narrativas bíblicas: “[...] num texto tão econômico no uso de epítetos e descrições, por que a identidade singular de alguns atores é registrada pelo narrador em certos momentos da história?” (ALTER, 2007, p. 41). A nosso ver, no caso de Abraão e de Daniel, é justamente para destacar esses atores, suas qualidades e o que eles representam. Ambas as personagens se sobressaem no contexto bíblico e são amplamente conhecidas pelos leitores da Bíblia, a ponto de suas histórias receberem narração em diversos capítulos e serem citadas em outras passagens<sup>60</sup>. Compreendemos que o objetivo é utilizá-los como modelos que inspiram outros fiéis, especialmente no campo religioso.

A segunda reflexão, no caso de Dn 6 e de Gn 22, entendemos como uma consequência da relevância de tais personagens na conjuntura bíblica. Ela diz respeito ao segundo argumento categorizado por Magalhães (2009) como frequente dentre as abordagens literárias das Escrituras. De acordo com o autor, o ângulo adotado por parte desses estudos constitui um tipo de continuidade nas “biografias” das personagens bíblicas. Ao analisarmos as histórias de Daniel e de Abraão, contextualizamos a vida desses protagonistas a partir dos capítulos imediatamente anteriores aos examinados. Esses capítulos contêm a fundamentação da história e do percurso narrativo mais amplo seguida pelas personagens, questão essencial para aprofundar o estudo da paixão de Abraão e de Daniel. Dessa forma, pautados nas narrativas trabalhadas na presente pesquisa, a característica indicada por Magalhães é ratificada.

Todavia, como se aplicam essas duas últimas reflexões aos textos examinados de Mateus e de Marcos, os quais não nos dão a conhecer nome nem biografia das personagens? Compreendemos que, nesse ponto, a justificativa recai sobre dois argumentos. Um deles nos remete a outra característica da Bíblia,

---

<sup>60</sup> Alguns exemplos de referências a Abraão situam-se em Lc: 1:73, Jo 8:39 e Mt 3:9; a Daniel, em Mt 24:15 e Mc 13:14.

reconhecida a princípio por Rosenberg (1975), reafirmada por Alter (2007) e, posteriormente, por Magalhães (2009), em concordância com o marco teórico traçado no capítulo de abertura desta dissertação: o fato de que a Escritura é intrínseca à religião.

O outro argumento recai exatamente sobre a fé apresentada pelo centurião de Cafarnaum e pela mulher hemorroíssa. A Bíblia é essencialmente religiosa e, nesse âmbito, compreendida como as palavras de Deus. Enquanto doutrina, um dos objetivos da religião é educar o fiel e formar sua moral, em consonância com o discurso e as significações bíblicas. Nesse sentido, em Mt 8:5-13 e em Mc 5:25-34, a única característica que pode ser entendida como qualidade moral e modelar, segundo esses parâmetros, é a fé dos dois protagonistas, pois as passagens fornecem poucas informações sobre a personalidade e o comportamento moral deles. A característica “humildade”, por exemplo, mencionada como presente nos atos do centurião e da mulher em nossa análise, é inerente à fé judaico-cristã, conforme veremos adiante.

Portanto, entendemos que essas passagens se destacam não por possuírem continuidade de biografias, o efeito da omissão dos nomes e de outros dados relativos às vidas das personagens é arquitetado intencionalmente para evidenciar a fé que possuem. É esse o modo como é construída a “identidade singular” desses dois atores, para o narrador registrar e destacar exatamente a fé naqueles episódios, em resposta à supracitada questão de Alter (2007, p. 41): “[...] num texto tão econômico no uso de epítetos e descrições, por que a identidade singular de alguns atores é registrada pelo narrador em certos momentos da história?”.

Passamos, agora, para o tópico em que definiremos essa fé judaico-cristã e como é caracterizado o sujeito que a possui, conforme estipula o discurso bíblico, embasados na análise semiótica da paixão.

### 3.6 A IDENTIDADE DO SUJEITO MARCADO PELA FÉ

Zabatiero, em *Bíblia, literatura e linguagem* (2011), adota uma concepção de identidade reconhecida como um processo sociodiscursivo. Ao seguirmos a perspectiva do autor, perguntar-nos sobre a identidade do indivíduo

evidenciado por conta de sua fé significa perguntar pelos processos e/ou mecanismos, mediante os quais os textos analisados constroem a identidade de seus protagonistas como crentes<sup>61</sup> exemplares. Identidade, para o semioticista<sup>62</sup>,

[...] é fruto de um processo no qual se firmam as *diferenças* em relação às quais nossa *identidade* se delinea, bem como as identificações necessárias para que tal identidade seja efetivamente *nossa*. Como processo social, a construção da identidade também se configura como uma prática de poder, o poder de classificar, de diferenciar, de identificar, não só de dizer que *eu* sou, mas também de dizer quem pertence a *nós* e quem pertence aos *outros* (ZABATIERO, 2011, p. 184).

Ao aplicarmos a interpretação expressa pelo autor no *corpus* desta pesquisa, inferimos que a identidade das personagens é criada pelos enunciados bíblicos, como os textos aqui examinados. Ainda que a Escritura seja uma composição de múltipla autoria e advinda de diversos contextos históricos, no que tange à fé, sua heterogeneidade não afeta a definição do conceito, em consonância com a nossa análise. Assim, quando Abraão, Daniel, o centurião de Cafarnaum e a mulher enferma são apresentados como atores bíblicos que possuem fé, encaixam-se na classificação daqueles que assimilam características partilhadas com outras personagens marcadas por essa mesma paixão. Logo, pertencem ao grupo que crê no Deus judaico-cristão. A Escritura apresenta o divino como um ser onipotente (Gênesis 17:1; Salmos 91:1; Ezequiel 1:24; Jeremias 32:17; Marcos 10:27), onipresente (Salmos 33:13-15; Salmos 139:7-8; Provérbios 15:3) e onisciente (Salmos 139:1-24; Jeremias 10:12; Provérbios 2:6). Portanto, uma vez que adequamos a proposição de Zabatiero aos relatos investigados, aquele que se encontra na categoria de quem tem fé Nele deve apresentar determinados atributos para fazer parte dessa classificação. Para isso, são necessários os modelos que os inspirem a construir em si essa (auto)imagem, provocando o processo de identificação, conforme explica o autor:

---

<sup>61</sup> A concepção do termo “crente” utilizada nesta pesquisa refere-se, exclusivamente, às seguintes definições dispostas no dicionário Houaiss: “que crê, acredita, ou tem convicção; que ou quem manifesta crença e/ou é sectário de uma fé religiosa”. Não intencionamos usar o emprego informal, possivelmente pejorativo, do termo, encontrado em sua acepção no mesmo dicionário.

<sup>62</sup> Para definir o conceito com suas palavras, o autor apoia-se tanto na teoria de Woodward como na de Silva, ambas localizadas, conforme citação de Zabatiero, em: WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Quanto aos meios da construção da identidade, se a *diferenciação* é o processo mediante o qual uma pessoa ou um grupo social constrói discursivamente os seus *outros*, a *identificação* é o processo mediante o qual um se constrói a autoimagem, mediante o qual a pessoa ou grupo se associa a um conjunto de representações, a um discurso a respeito de *si mesmo*. Neste sentido, identificação e diferenciação são processos comunicativos, discursivos, que operam simultaneamente. Mitos de origem, genealogias e etiologias, e narrativas, por exemplo, são mecanismos de construção do *outro* e do *si mesmo* (ZABATIERO, 2011, p. 185).

No caso da fé, o discurso bíblico, por meio de narrativas, busca traçar a identificação (*si mesmo*), segundo mencionamos, e a diferenciação, mediante a construção oposta “aquele que não tem fé” (o outro). Este, conseqüentemente, possui caracteres distintos das particularidades que definem a identidade do crente concebida pelas Escrituras. A seguir, então, desenvolveremos as características dessas personagens identificadas pela paixão em foco.

A análise da fé de Abraão, de Daniel, do centurião de Cafarnaum e da mulher hemorroíssa permitiu-nos compreender que, nos exames da configuração modal dessa paixão, realizados de forma mais detalhada nos percursos de Abraão e de Daniel, os sujeitos são dotados das quatro modalidades relativas ao fazer (o querer, o saber, o poder e o dever). Porém, tais modalizações somente não são o que habilita a fé, pois é preciso que haja, também, a performance, o mover-se em direção à ação e à realização das obras.

Em Tiago 2:21-22, de forma verbalizada e explícita, encontramos esse dinamismo da fé: “Não foi por obras que Abraão, o nosso pai, foi justificado, quando ofereceu sobre o altar o próprio filho, Isaque? Vês como a fé operava juntamente com as suas obras; com efeito, foi pelas obras que a fé se consumou”. O caráter intrínseco de ação e de obra é, então, contido no conceito de fé. Conforme analisamos, esses sentidos são complementares e inseparáveis, no que tange à paixão em foco. Chama-nos a atenção, do mesmo modo, o episódio de Gn 22 configurar a ilustração do modelo de operação e de consumação da fé, corroborando o dinamismo de Abraão fundamentado em sua fé.

A análise semiótica dessa paixão também nos mostrou que a oposição semântica encontrada em todas as passagens que compõem o *corpus* surge com base nesse caráter de movimentação inerente à fé, ou seja, a fé *versus* inércia. Naquela, existe o sentido eufórico e afirmado como a verdade transmitida pelo texto; nesta, há o sentido disfórico e negado pela narrativa.

Além disso, nosso exame com base na semiótica das paixões nos permitiu averiguar o aspecto da fé. Barros (1990) explica que as paixões de confiança são de aspecto pouco tenso, porque o sujeito crê na obtenção dos valores cobiçados, conforme mencionamos no capítulo 1. Nas narrativas de Gênesis e de Daniel, pudemos confirmar a distensão a partir do próprio discurso do texto e mencioná-la junto às análises. Dado que a distensão é uma característica das paixões de confiança, como a fé, e visto que o centurião e a mulher enferma apresentaram essa paixão, é possível afirmar que a fé deles também se encaixa na aspectualização pouco tensa. Percebemos que as quatro personagens marcadas pela paixão aqui analisada incorporam o enunciado “Porque andamos por fé e não por vista” (2 Cor 5:7). Apesar das dificuldades interpostas em seus caminhos, elas demonstraram um comportamento de quem a tudo dá graças<sup>63</sup>, corroborando, novamente, que a fé é da ordem do relaxamento. Ademais, ela é uma paixão durativa, porque está constantemente presente nas ações dos indivíduos. O fiel apresenta diversas atitudes e características interdependentes para que essa fé seja consolidada. Abraão, por exemplo, percorreu um longo caminho comprovando sua fé, em consonância com a qualidade de prova de fé que constitui o holocausto de Isaque. Imediatamente na apresentação da personagem, em Gn 12, identificamos sua atitude fiel ao sair de seu lar familiar e seguir as instruções expressas por Deus. Daniel passou por acontecimentos similares no que se remete a comportamentos fiéis. Ele se recusou a aderir às tradições diferentes de sua cultura judaica, quando foi exilado na Babilônia, logo no início de sua história. Dessa maneira, a paixão em pauta denota os aspectos pouco tenso e durativo. Acrescentamos, ainda, que ela é de aspecto durativo-prospectivo, mais especificamente, pois esta também aponta para o futuro, para o porvir imbuído de confiança nos desígnios divinos. O fiel caminha guiado por sua fé, conforme citamos 2 Cor 5:7, e de acordo com o excerto encontrado em Hebreus 11:1, o qual abordaremos posteriormente.

Quando pensamos em um exame mais amplo da fé de Abraão, com o intuito de estabelecer relações do texto com as significações gerais da Bíblia, entendemos que Abraão é uma personagem que tem intimidade com o seu Senhor.

---

<sup>63</sup> Menção a 1 Tessalonicenses 5:18: “Em tudo, dai graças, porque esta é a vontade de Deus em Cristo Jesus para convosco”.

Em Salmos 25:14, consta o provérbio “A intimidade do Senhor é para os que o temem”. Com efeito, no relato perscrutado, Abraão é um homem que ama e respeita Deus acima de quaisquer coisas e circunstâncias, conforme captamos logo no começo de seu percurso narrativo.

Em Gênesis 12, Abraão é apresentado como filho de Terá e originário de uma família próspera, porque possuía terras. Sara, sua esposa, era uma mulher estéril, sendo assim, Abraão não podia ter filhos, o que, no contexto bíblico daquela sociedade hebraica, poderia ser motivo de segregação social. Além disso, poderia gerar desconforto emocional, uma vez que impediria a descendência por meio de filhos, fato que, como demonstra o próprio texto, era extremamente valorizado naquela conjuntura. Lembramos que, como citamos na apresentação do livro de Gênesis (3.1.2), na compreensão de Fokkelman (1997), as histórias dos protagonistas Abraão, Jacó e José são abordadas dentro da estrutura das procriações de seus respectivos pais, isto é, Terá, Jacó e José. Essa imagem de encadeamento, segundo o autor, revela a consideração maior de todo o livro de Gênesis, a concatenação “vida, sobrevivência, descendência, fertilidade, continuidade” (FOKKELMAN, 1997, p. 55).

No início de Gn 12, Deus manifesta-se para o patriarca e pede-lhe para sair do conforto em que vivia com sua família para seguir o caminho que Ele lhe indicasse, pois Abraão seria o pai de uma gigantesca e abençoada nação. Relembramos que aquele era um ambiente politeísta, portanto, pagão, visto que a Bíblia prega a existência de um Deus único. Abraão é chamado a adorar essa divindade, o que nos remete à característica monoteísta da fé judaico-cristão. Ademais, Javé também promete à personagem blindagem contra o mal: “Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem” (Gn 12:3). Ou seja, após sair de seu ambiente familiar, Abraão teve um caminho desconhecido a traçar, restando-lhe sustento apenas em sua fé, em seu Senhor e em Suas promessas.

No decorrer do livro de Gênesis, verificamos que Abraão está constantemente na presença de Javé. Mesmo nos episódios em que não ocorrem Suas manifestações, a personagem age conforme agiria na presença manifesta de Deus. É nesse sentido que entendemos que ele é íntimo de Deus, pois sua fé o leva a ter obediência e temor a Deus. Abraão é retratado como alguém silencioso e solitário, que se justifica somente a Deus, a quem responde constantemente: “sim, Senhor”. Desse modo, ele não conta a ninguém sobre o holocausto de Isaque e não questiona Deus, apenas se remete ao sacrifício como “havendo adorado, voltaremos

para junto de vós” (Gn 22:5), direcionando-se aos servos, ou “Deus proverá” (Gn 22:8), em resposta a Isaque. Dizendo sempre sim a Javé, o protagonista passa na prova que lhe foi aplicada.

Quando o protagonista é testado em sua fé, ele passa por seu suplício pessoal, uma fase desafiadora caracterizada por angústias e agonias. A partir das análises das narrativas, observamos que passar por sofrimentos é mais um ponto de caracterização e de consolidação da fé, em consonância com as advertências da própria Bíblia: “Estas coisas vos tenho dito para que tenhais paz em mim. No mundo, passais por aflições; mas tende bom ânimo; eu venci o mundo” (Jo 16:33). Conforme o discurso bíblico, o fiel deve espelhar-se em Jesus Cristo e encontrar a paz em Deus, pois, com fé, é possível atravessar as dificuldades e receber recompensas: “Bem-aventurado o homem que suporta, com perseverança, a provação; porque, depois de ter sido aprovado, receberá a coroa da vida, a qual o Senhor prometeu aos que o amam” (Tg 1:12).

Sendo assim, os dissabores, os suplícios e as provações fazem parte do ensinamento divino sobre a fé e seu fortalecimento, como ocorreu com Abraão. Uma das primeiras vezes em que a personagem enfrentou problemas é situada em Gn 12:10: “Havia fome naquela terra; desceu, pois, Abraão ao Egito, para aí ficar, porquanto era grande a fome na terra”. Percebemos que ele encarou diversos problemas e manteve-se fiel, pois o Deus projetado pelo Livro fornece instrumentos que capacitam aquele que crê. Isto é, ainda que em inúmeros momentos Ele não se manifeste, a fé faz com que Sua presença seja sentida e certa: “Porque fazes resplandecer a minha lâmpada; o Senhor, meu Deus, derrama luz nas minhas trevas” (Salmos 18:28). O ser divino é posto como sustentação para as adversidades vividas pelo fiel, pois ilumina a escuridão, mencionada na referência como analogia ao sofrimento. Deus promete os fins (o objeto valor), mas o crente deve crer que Ele é também capaz de prover os meios; e, para além disso, continuar a ter fé se tais fins e meios não forem correspondentes aos desejos do fiel, pois a sabedoria e os desígnios pertencem a Deus, de acordo com seus atributos mencionados: onipotência, onipresença, onisciência.

Assim, no que toca a Abraão, os três dias de viagem antecedentes ao holocausto podem ser apreendidos como um tempo que tematiza o suplício. Mencionamos que, na narrativa, os dias em questão são citados de forma sucinta. Embora esse tempo seja atualizado, ao final da narrativa, para o tempo que se remete

ao infinito, conforme apontamos na interpretação de Ramos (2004), quando relacionamos ao tempo que tematiza o sofrimento de Abraão, podemos fundamentar a pouca verbalização do período temporal em outras duas justificativas: a dimensão desse suplício, em contraste com a imensidão da fé da personagem, não adquire força discursiva, esse suplício é silencioso e solitário, assim como Abraão, características da personagem identificadas por Auerbach (2004, p. 16); ademais, o protagonista possuía Isaque como o filho que, em princípio, não poderia ter, e como o primogênito que concretizaria as promessas de uma grande e próspera nação.

Em Gn 22, sem justificar-se, seu Senhor pediu a Abraão que imolasse Isaque, impondo-lhe o desafio que constitui a prova que ele teve de superar. Todavia, a personagem não estava ciente de que aquele pedido era um teste, pois isso só lhe foi revelado após a conclusão da performance, e tudo o que Abraão fez, ainda assim, foi obedecer a Deus, concluir o sacrifício por meio do cordeiro e batizar o monte de “O Senhor Proverá”. Tais comportamentos obedientes, imbuídos de complacência e de aceitação dos desígnios divinos, configuram a marca da humildade presente na personagem e se relacionam intrinsecamente à fé.

Conforme vimos na análise semiótica do relato de Daniel, a Escritura oferece a salvação da alma do crente, chamada ainda de “encontro final com Jesus” ou “um lugar no céu”. Essa salvação também é mencionada na metáfora pronunciada por Jesus, a respeito da fé do centurião, nos termos “lugares à mesa” e “reino dos céus”: “Em verdade vos afirmo que nem mesmo em Israel achei fé como esta. <sup>11</sup>Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus” (Mt 8:10-11). Entretanto, antes de receber a salvação, é preciso que aquele que tem fé passe por provações e, nelas, mantenha-se fiel a Deus.

Essas provações, relacionadas ao caráter de capacitação da fé, conforme analisamos anteriormente, dialogam com outra particularidade dessa paixão. Segundo a Bíblia, o legítimo fiel é tanto escolhido quanto tocado por Deus. Embasados no seguinte trecho, refletimos sobre essa questão: “a promessa vem pela fé, para que seja de acordo com a graça e seja assim garantida a toda a descendência de Abraão; não apenas aos que estão sob o regime da lei, mas também aos que têm a fé que Abraão teve. Ele é o pai de todos nós” (Romanos 4:16). Esse excerto confirma a fé de Abraão como um modelo de fé judaico-cristã proposto pelas Escrituras e, por consequência, uma fé que tem de inspirar seus adeptos. Averiguamos, também, que

ela canaliza a promessa divina, bem como a graça da realização e de sua extensão para os descendentes, uma vez que o protagonista “é o pai de todos nós” (Romanos 4:16), ou seja, dos que são identificados por essa fé, e “de modo que os da fé são abençoados com o crente Abraão” (Gálatas 3:9).

De acordo com o discurso escriturístico, Abraão foi, desse modo, alguém escolhido por Deus e tocado pelo Espírito Santo, tendo em vista a presença divina manifestada em sua vida, como podemos conferir em episódios diversificados de Gênesis<sup>64</sup>. Ainda que Abraão tenha passado por grandes suplícios, como o sacrifício de Isaque, ele permaneceu fiel (paixão de aspecto durativo). A fé da personagem, então, não é constituída como um simples tipo de crença, de otimismo ou de pensamento positivo. Ela não é exclusivamente de ordem intelectual, mas, especialmente, de natureza espiritual e prática (dinâmica), é a fé alcançada pela manifestação do Espírito Santo, o instrumento divino<sup>65</sup>, e pela ação do crente.

A definição encontrada em Hebreus 11:1 a respeito da paixão analisada explica que “a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem”. Desse modo, Abraão foi chamado a crer nas promessas de Javé, assim como no futuro prometido e guiado por Ele, ou seja, Abraão comprometeu-se com Deus e com Sua Palavra. Por analogia, o leitor da Bíblia adepto às religiões e às crenças que nela se baseiam é chamado a acreditar na salvação de sua alma, no encontro final com Jesus Cristo por meio da fé modelar e pela operação realizada pelo próprio Deus. Tal operação é a manifestação divina dada por meio da palavra bíblica, tomada e posta em prática como uma realidade, um dos grandes motivos da Escritura em sua abordagem religiosa. É pertinente ressaltar que esses são porquês que nos levam a considerar inseparável a carga semântica da religião intrínseca ao texto bíblico, conforme mencionado pelos teóricos que enfatizaram essa característica do discurso da Bíblia (ROSENBERG, 1975; ALTER, 2007; MAGALHÃES, 2009).

---

<sup>64</sup> Alguns exemplos são encontrados, no livro de Gênesis, em: 12:1-3; 13:14-18; 15:1-21; 17:1-14.

<sup>65</sup> Em diversas passagens bíblicas consta a natureza divina e poderosa do Espírito Santo: “E, havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo” (João 20:22); “Pois há três que dão testemunho [no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo; e estes três são um] (João 5:7); “Porque o Espírito Santo vos ensinará, naquela mesma hora, as coisas que deveis dizer” (Lucas 12:12); “Porque João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias” (Atos 1:5); “Porque era homem bom, cheio do Espírito Santo e de fé. E muita gente se uniu ao Senhor” (Atos 11:24); “Ora, a esperança não confunde, porque o amor de Deus é derramado em nosso coração pelo Espírito Santo, que nos foi outorgado” (Romanos 5:5).

De mais a mais, a fé, então, precisa ser permeada por um tipo de ação/intervenção divina, pois somente a crença não conceitua tal paixão. Explanados os atributos da fé a partir de Abraão, finalizamos este ponto com uma citação bíblica que condensa sua história:

<sup>8</sup>Pela fé Abraão, sendo chamado, obedeceu, indo para um lugar que havia de receber por herança; e saiu, sem saber para onde ia. <sup>9</sup>Pela fé habitou na terra da promessa, como em terra alheia, morando em cabanas com Isaque e Jacó, herdeiros com ele da mesma promessa. <sup>10</sup>Porque esperava a cidade que tem fundamentos, da qual o artífice e construtor é Deus. <sup>11</sup>Pela fé também a mesma Sara recebeu a virtude de conceber, e deu à luz já fora da idade; porquanto teve por fiel aquele que lho tinha prometido. <sup>12</sup>Por isso também de um, e esse já amortecido, descenderam tantos, em multidão, como as estrelas do céu, e como a areia inumerável que está na praia do mar. [...] <sup>17</sup>Pela fé ofereceu Abraão a Isaque, quando foi provado; sim, aquele que recebera as promessas ofereceu o seu unigênito. <sup>18</sup>Sendo-lhe dito: Em Isaque será chamada a tua descendência, considerou que Deus era poderoso para até dentre os mortos o ressuscitar (Hebreus 11:8-18).

A configuração passional apresentada por Daniel, assim como a de Abraão, é um dos principais modelos de fé encontrados nos textos bíblicos. Como previmos a respeito da caracterização da paixão, a nível semiótico, e da fé judaico-cristã, suas particularidades serão coincidentes, por configurarem uma conceituação do termo. Consequentemente, repetiremos essas caracterizações, doravante, embasados no exemplo do protagonista de Dn 6. A personagem, na esfera das Escrituras, é um alguém que permanece constantemente fiel ao seu Deus e obediente aos seus princípios religiosos e judaicos, ainda que ele estivesse em um contexto cultural completamente distinto do seu. Em uma sociedade politeísta como a Babilônia, portanto pagã e idólatra, segundo o discurso bíblico, Daniel pratica o monoteísmo. Ele chega ao ponto de contrariar o decreto do rei em nome da própria fé e permanece a cultuar diariamente seu Deus, como podemos relacionar com a prescrição encontrada em Efésios 4:5: “Um só Senhor, uma só fé, um só batismo”.

Além disso, ao quebrar o contrato fiduciário com Dario, ou seja, desobedecer ao decreto do rei, com quem mantinha boas relações, ele assumiu as consequências de seu descumprimento. Daniel não expôs seu medo em momento algum, porque acreditou no contrato que possuía com Deus e, por extensão, na providência divina em sua vida. Essa característica da fé reverbera-se em outros

excertos bíblicos, como o seguinte exemplo: “No qual temos ousadia e acesso com confiança, pela nossa fé nele” (Ef 3:12).

Por consequência, entende-se que a fé, tal qual é apresentada pelo protagonista Daniel, não admite falta de confiança nos desígnios divinos, especialmente diante de situações desconhecidas e adversas, como viver fora de seu contexto cultural originário e ser jogado aos leões. Essa confiança também parte dos atributos dessa fé, como a de Abraão, no que concerne à postura humilde diante de Deus, denotando intimidade e temor. Daniel é íntimo de seu Senhor, à medida que se entrega a Ele e se dá a conhecer. A personagem apresenta uma relação profunda e compromissada, orando três vezes ao dia e seguindo os Seus preceitos, pois reconhece que a autoridade pertence a esse Deus, conforme encontramos em outras passagens bíblicas: “Então, Pilatos o advertiu: Não me respondes? Não sabes que tenho autoridade para te soltar e autoridade para te crucificar? Respondeu Jesus: Nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima não te fosse dada [...]” (João 19:10-11). Assim, com base no exemplo de Daniel e no discurso bíblico, aquele que é marcado pela fé teme a Deus, tanto no sentido de dedicar profundo respeito e obediência quanto por saber que esse ser divino é onipotente.

Como um homem incorruptível, sábio e de grande caráter, como o profeta é descrito no texto bíblico, Daniel também apresenta diversos sinais da presença e da graça divinas em sua vida. Algumas dessas manifestações são encontradas nos seguintes exemplos: quando Deus permite que Daniel não se contamine com as finas iguarias e com o vinho do rei e, por isso, ainda lhe concede melhor aparência; quando atribui o dom da clarividência a Daniel (capítulos 2, 4 e 5); quando salva os três amigos de Daniel da fornalha (capítulo 3), porque estes recusam cometer idolatria; e quando o salva dos leões na cova. Portanto, o profeta, assim como Abraão, é escolhido por Deus, pois é competente em suas escolhas e ações que representam sua crença. Dessa forma, é igualmente capacitado em sua fé, tanto porque recebeu esse toque divino quanto por ter enfrentado provações e superado seus suplícios de modo fiel.

É segundo a mesma lógica que podemos verificar o dinamismo presente na série de ações realizadas por Daniel, que se mantém frequentemente em movimentações que corroboram suas atitudes de fé. O profeta nega a cultura babilônica e repete diariamente seus hábitos judaicos, como conferimos por meio de seus costumes alimentares (capítulo 1) e de suas orações realizadas três vezes por

dia (capítulo 6). Daniel age com firmeza em suas convicções, características identificadas pelos próprios líderes que o denunciam ao rei (Dn 6:4-5), e seu posicionamento rejeita a infidelidade a Deus e a idolatria.

Em outras palavras, Daniel realiza obras por e em nome de seu Senhor. Esse atributo que configura a fé é ressaltado em outras passagens bíblicas, como em Tg 2:26: “Porque, assim como o corpo sem espírito é morto, assim também a fé sem obras é morta”. Logo, a paixão manifestada pela personagem não é apenas uma crença otimista e paciente, mas é carregada de propriedades espirituais, dinamismo e ações concretas no plano físico.

Daniel resiste por meio de sua fé e de sua obediência e é instrumento do Senhor, o qual deseja demonstrar seu poder diante da humanidade. Não à toa os imperadores acabam por temê-Lo e proclamam Sua providência e soberania. Podemos localizar esses acontecimentos em diversos episódios do livro de Daniel (2:47-48, 3:29, 4:37), além do citado decreto de Dario ao final do capítulo 6.

É importante ressaltar também a característica de homem justo frequentemente reafirmada sobre Daniel, no universo escriturístico. O episódio que narra a história de Susana (Dn 13:1-63), por exemplo, é uma grande prova do senso de justiça do profeta. Este recebe a iluminação de um anjo do Senhor, interfere no julgamento da jovem e revela a verdade sobre a falsa acusação de adultério recaída sobre a mulher. Na passagem em questão, encontramos tanto mais uma manifestação de Deus na vida de Daniel como o profeta como instrumento divino de ação e de libertação dos fiéis. Ação, por um lado, porque Daniel age interferindo na injusta sentença de Susana; libertação, por outro, porque ele a redime da penalidade desmerecida, evitando sua condenação injustificável. Encontramos o senso de justiça explicitamente ligado à fé em Romanos 1:17: “O justo viverá por fé”. Daniel vive por meio de sua fé e é igualmente um homem justo, como reconhecem os próprios presidentes e sátrapas que não encontram motivos para acusá-lo ante o rei.

Se o sentido primordial da Escritura é garantir a salvação da alma dos que são fiéis (a isotopia temática), isto é, um lugar no paraíso junto de Jesus Cristo, o modelo de fé judaico-cristã a ser seguido, por sua vez, é compatível com a identidade apresentada por Abraão e por Daniel.

Desse modo, chegamos às outras duas personagens marcadas pela fé: o centurião de Cafarnaum e a mulher hemorroíssa. Em comparação à condição das análises de Mt 8:5-13 e de Mc 5:25-34, sabemos que são menores no quesito

extensão e que a conceituação da fé de ambos os protagonistas possui menos elementos a serem discutidos. Todavia, é perfeitamente possível notarmos muitas das mesmas características nas quatro personagens.

O que se refere ao sentido de movimentação e de dinamismo particular à fé, em ambas as narrativas, é delineado logo no começo das passagens. O centurião desloca-se até Jesus, apresenta-se a ele e verbaliza sua súplica, concretizando uma sequência de ações. Já a mulher enferma realiza os atos de adentrar-se e de abrir espaço na multidão para conseguir tocar as vestes de Jesus. Nesse ponto, gostaríamos de retomar e explorar um atributo da fé citado na narrativa de Abraão. Àquela altura, mencionamos que há a dimensão dos planos cognitivo e pragmático na fé. O excerto de Lucas 23:39-43 nos auxilia a expor duas questões, uma delas relativa às dimensões abordadas:

<sup>39</sup>Um dos malfeitores crucificados blasfemava contra ele, dizendo: Não és tu o Cristo? Salva-te a ti mesmo e a nós também. <sup>40</sup>Respondendo-lhe, porém, o outro, repreendeu-o, dizendo: Nem ao menos temes a Deus, estando sob igual sentença? <sup>41</sup>Nós, na verdade, com justiça, porque recebemos o castigo que os nossos atos merecem; mas este nenhum mal fez. <sup>42</sup>E acrescentou: Jesus, lembra-te de mim quando vieres no teu reino. <sup>43</sup>Jesus lhe respondeu: Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso.

A narrativa sobre os malfeitores crucificados junto de Jesus nos mostra que um dos ladrões demonstrou fé em Cristo. A personagem, que repreendeu o homem que blasfemou contra o Messias, dá-nos a pista sobre sua fé em vários momentos de seu dizer (performance): quando ele fala sobre temer a Deus; quando afirma que ele e o outro malfeitor merecem o castigo que estão recebendo e, assim, assume seus pecados e demonstra humildade e senso de justiça; quando reconhece Jesus como rei (“no teu reino”), bem como reconhece a inocência de Jesus; e quando pede ao Messias que se lembre dele no paraíso. Jesus responde que o malfeitor, naquele mesmo dia, estaria nos céus com ele. A partir da fala de Cristo, percebemos que a personagem, que demonstrou fé e reconhecimento de seus pecados, recebe a misericórdia divina, por meio de Jesus, e a salvação de sua alma (sanção positiva).

Essa narrativa nos mostra também que, a princípio, o ladrão poderia ser presumido como um pecador indigno da misericórdia divina, por ter cometido crimes e por, provavelmente, não ter sido um seguidor de Cristo. Contudo,

compreendemos que a fé também se remete ao desejo de salvação da alma (o lugar no paraíso junto de Deus, objeto valor do malfeitor), que é alcançável para aqueles que agem com legítima fé. Desse modo, o ladrão, que agiu com fé, encontra a redenção, de acordo com as palavras de Jesus: “Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso”.

A chave que nos remete à segunda questão concernente ao relato de Lucas está nas próprias palavras que utilizamos na última frase: o ladrão *agiu* com fé. Ainda que o malfeitor estivesse crucificado, portanto, impossibilitado de mover o seu corpo, compreendemos que as suas falas (a performance) estão imbuídas de atitudes de fé, conforme mencionamos no parágrafo anterior. Ele comprova que a ação está em seu dizer, em seu posicionamento, em sua atitude e revela a dimensão dos planos cognitivo e pragmático na fé. Ele crê e age em consonância com essa paixão. Enquanto a crença ocorre apenas no grau cognitivo, ou seja, não impõe a competência prática, logo, somente a confiança experimentada nos âmbitos mental e intelectual, a fé implica, obrigatoriamente, a integração das duas dimensões. O ladrão, mesmo com seu corpo preso à cruz e, por conseguinte, estático, une em seu ato de falar e em suas palavras as esferas do pragmático e do cognitivo, ao demonstrar sua fé. Esta, portanto, funde a crença à ação, conforme verificamos nas análises do *corpus*.

Damos sequência, então, ao exame da fé do centurião e da mulher enferma. A característica de reconhecer a autoridade de Jesus é encontrada nos dois protagonistas. O centurião acredita no poder de Cristo e reconhece a autoridade de Jesus, crendo que ele é capaz de, com apenas uma palavra, curar seu servo. Ele admite-se como indigno de que o Filho de Deus entre em sua casa, em um sinal de temor a Deus e de humildade, outras características fundamentais à fé.

Enquanto isso, a mulher hemorroíssa também acredita em Jesus como uma poderosa autoridade espiritual, capaz de realizar a cura que não foi possível alcançar por meio de médicos, representantes do mundo físico e humano. Esse reconhecimento é indicativo, ao mesmo tempo, do temor a Deus anteriormente comentado, presente na fé. Além disso, percebemos a persistência da mulher, que, em 12 anos, não desiste da cura e busca auxílio divino.

Em relação à humildade demonstrada pela protagonista, citamos o fato de que a mulher não se manifesta de imediato e demonstra hesitação em se revelar, quando Jesus pergunta quem tocou em suas vestes. O interesse dessa

personagem, portanto, não é exaltar-se pela cura realizada por meio de sua fé e do poder de Jesus. Ela não teve a pretensão de gabar-se mostrando quem era que havia tido parte da responsabilidade em “fazer sair poder de Jesus”. Assim, a legítima fé é modesta e busca exaltar o poder de Deus, não a si mesmo.

Além disso, nenhuma outra personagem demonstra perceber que é a mulher que toca em Jesus, ela o faz em silêncio e pensando alto consigo mesma, retratando o relacionamento de respeito e de intimidade com Deus. Ela abre-se e se entrega a essas profundas e sinceras conexão e crença que promoveram a sua cura. Ademais, a narrativa afirma que ela “prostrou-se” diante de Jesus, reafirmando o temor e a reverência devotados ao Filho de Deus.

Tanto o centurião quanto a mulher são reconhecidos por sua fé pelo próprio Jesus. Em Mt 8:5-13, afirma-se que os fiéis desfrutarão de um lugar privilegiado no paraíso, junto de personagens modelares, segundo as Escrituras. Portanto, compreendemos que o tema da salvação da alma do fiel é igualmente presente nas duas últimas narrativas examinadas. Entendemos que a mulher enferma, que se salvou por conta de sua fé, conforme Jesus disse-lhe: “Filha, a tua fé te salvou; vai-te em paz e fica livre do teu mal” (Mc 5:34), também desfrutaria dessa salvação, segundo a lógica pregada por Cristo.

Outra característica identificada a respeito dos dois protagonistas remete-se às provações vividas, segundo os mesmos parâmetros mencionados sobre as dificuldades de Abraão e de Daniel. O centurião vivia seu suplício ao ver o servo doente, ao passo que a mulher enferma sofria há doze anos de uma hemorragia, padecia “na mão” de muitos médicos, tendo gastado todos os seus recursos financeiros, contudo, tendo piorado. Todavia, ambos não desistiram das curas e demonstraram persistência ao procurarem Jesus. Assim, também se capacitaram em sua fé.

Outra questão central característica da fé é a participação do crente na concretização dessa paixão. Como vimos, o centurião e a mulher desempenharam funções na recuperação da saúde do servo e dela mesma, respectivamente. Desse modo, nas entrelinhas dos textos, observamos que é necessário o ato daquele que tem fé para a consumação desta, condição estreitamente relacionada à particularidade da fé como dinâmica, uma vez que envolve as ações do fiel.

Para concluirmos este tópico, recorreremos à obra teológica de cunho cristão intitulada *O homem à procura de Deus* (1981), cuja autoria pertence a Paul-Eugène Charbonneau. Acreditamos que, para além de nossa análise semiótica e da própria Bíblia, uma bibliografia doutrinária poderia nos auxiliar a complementar e a corroborar questões referentes à fé discutidas nesta pesquisa.

Na obra referenciada, o autor afirma que “[...] a razão, iluminada pela revelação, e aderindo às verdades que esta propõe, encontra na fé o caminho da certeza e da quietude que nasce dela” (CHARBONNEAU, 1981, p. 423). O teólogo explica um ponto que ainda não havíamos refletido a respeito da fé, ou seja, a razão. Segundo o autor, esta é iluminada pela revelação, que, por sua vez, consiste na manifestação divina em meio aos tantos mistérios guardados por Deus. Assim, a revelação traz consigo verdades que, abraçadas pelo fiel, promovem a confiança e a obediência dedicadas a Deus. Desse modo, “A fé vive, pois, a racionalidade na transcendência. Ela não é contra a razão; ao contrário, ela lhe é tão favorável que a eleva acima dela própria e lhe confere uma dimensão que lhe permite atingir o Infinito e mover-se no seu mistério” (CHARBONNEAU, 1981, p. 421).

Além do tema da razão, a explicação do autor converge com algo que compreendemos a partir da história de Abraão. Em Gn 22, o tempo, ao final da narrativa, é atualizado para o infinito (RAMOS, 2004), revelando a continuidade do patriarca por meio dos inúmeros descendentes, o que foi proporcionado por sua fé. Isto é, a fé permitiu que Abraão atingisse o Infinito (que também pode ser entendido como o próprio Deus) e se movesse em seu mistério, ou seja, nos desígnios divinos, que são desconhecidos pela personagem. Esse fator nos faz retornar ao ponto já mencionado por Charbonneau: isso só foi possível porque Abraão confiou e obedeceu a Deus, encontrou na fé “[...] o caminho da certeza e da quietude que nasce dela” (CHARBONNEAU, 1981, p. 423).

Ademais, é interessante sublinharmos como as palavras do teólogo nos remetem ao sentido de movimentação existente na fé, em “[...] mover-se no seu mistério” (CHARBONNEAU, 1981, p. 421), o que já sugere a acepção do autor encontrada em outras citações: a fé “[...] está sempre em marcha. É por isso que é conveniente convidar o crente a velar por ela e estimulá-la” (CHARBONNEAU, 1981, p. 425); ela constitui uma “quietude que não é amorfa, mas eminentemente dinâmica; plenitude que não é auto-satisfação, mas movimento constante de procura do inesgotável” (CHARBONNEAU, 1981, p. 427). Desse modo, confirmamos, também

na concepção do autor, a ideia do dinamismo inerente à fé. Percebemos, igualmente, que ela é algo em constante construção e aperfeiçoamento, conforme exploramos em nosso exame. De acordo com o teólogo, ainda, “[...] se estivéssemos fixos, a fé estaria parada, irreversível, invulnerável” (CHARBONNEAU, 1981, p. 425). Assim sendo, ela está em frequente capacitação, porque é fortalecida pelos desafios, e em incessante movimentação.

Por fim, o teólogo coloca que a fé “[...] é uma graça. Nesse sentido, a teologia clássica dizia que ela era um dom” (CHARBONNEAU, 1981, p. 421). Conforme verificamos na conceituação da fé judaico-cristã, ela é recebida por intermédio de Deus, isto é, como um dom, que significa justamente a graça recebida por uma divindade. Entendemos, assim, que nossa aceção de fé encontrada na Bíblia e analisada sob a fundamentação da semiótica das paixões vai ao encontro das concepções teológicas a respeito da fé, conforme as apresentadas por Charbonneau.

Dessa maneira, as características do indivíduo marcado pela fé correspondem aos atributos aqui discutidos. Estes derivaram da paixão analisada, segundo nosso exame embasado na perspectiva semiótica, e projetam a identidade do crente, construída a partir da análise do percurso narrativo de Abraão, de Daniel, do centurião de Cafarnaum e da mulher hemorroíssa. A fé apresentada por tais protagonistas condiz com o conceito de fé judaico-cristã, e eles são concebidos, nas Escrituras, como exemplos de fé a serem seguidos por seus fiéis.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capítulo 11 de Hebreus mostra que a fé é “o coração da Bíblia”, um dos seus maiores núcleos semânticos, que integra do Antigo ao Novo Testamento. Após analisarmos a fé judaico-cristã, concluímos que seu conceito não se altera ao longo de toda a Bíblia. Porque tomamos a Escritura em sua composição atual e buscamos conceituar a fé com base nela, o fato de os diferentes livros analisados e citados pertencerem ao Antigo Testamento ou ao Novo Testamento, ou um anteceder temporalmente a escrita do outro, não influenciou o resultado de nossa pesquisa. Isso porque objetivamos compreender como o efeito de sentido do *corpus* é gerado para o leitor que tem o Livro atual em mãos e, no discurso e nas imanências do texto, buscamos entender o que constitui essa fé. Assim, Hebreus 11 condensa a história de Abraão, conforme referência já citada no último tópico, e menciona o percurso de fé de muitas personagens compreendidas como exemplos de fé:

<sup>1</sup>Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem. <sup>2</sup>Pois, pela fé, os antigos obtiveram bom testemunho. <sup>3</sup>Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem. <sup>4</sup>Pela fé, Abel ofereceu a Deus mais excelente sacrifício do que Caim; pelo qual obteve testemunho de ser justo, tendo a aprovação de Deus quanto às suas ofertas. Por meio dela, também mesmo depois de morto, ainda fala. <sup>5</sup>Pela fé, Enoque foi trasladado para não ver a morte; não foi achado, porque Deus o trasladara. Pois, antes da sua transladação, obteve testemunho de haver agradado a Deus. <sup>6</sup>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. <sup>7</sup>Pela fé, Noé, divinamente instruído acerca de acontecimentos que ainda não se viam e sendo temente a Deus, aparelhou uma arca para a salvação de sua casa; pela qual condenou o mundo e se tornou herdeiro da justiça que vem da fé (Hebreus 11:1-7).

O trecho, em sua totalidade, ainda cita Isaque, Jacó, Esaú, José, Moisés, Raabe, entre muitos outros. Todavia, faz-nos compreender que, no universo bíblico, “sem fé é impossível agradar a Deus” e, por isso, ela é essencial para compreendermos o Livro, inclusive em seu aspecto literário e discursivo, conforme verificamos nesta dissertação.

No que tange à abordagem semiótica, tanto a discursiva como a das paixões, averiguamos que os sujeitos são dotados das quatro modalidades relativas

ao fazer. Além disso, verificamos que não somente as modalidades definem a paixão, mas que é preciso, igualmente, a realização da performance. Assim, com base no caráter dinâmico da paixão, obtivemos, nas quatro narrativas, a oposição semântica fé *versus* inércia, contida no nível fundamental. Ademais, os aspectos pouco tenso e durativo-prospectivo caracterizam a fé.

Vimos que a Bíblia contém possibilidades plurais de abordagens e, em diversas situações, a exemplo desta pesquisa, não é possível isolar seus conteúdos como religioso, literário ou discursivo. Suas classificações se imbricam e se complementam.

No que toca ao âmbito literário discutido no primeiro capítulo, a partir de nossa análise, encontramos paridades nas características da Bíblia como literatura, conforme os estudos de Auerbach (2004), Alter (2007) e Magalhães (2009). Articulamos tais particularidades que confluíram com nossos exames das narrativas de Gn 22, de Dn 6, de Mt 8:5-13 e de Mc 5:25-34. Os paralelismos encontrados podem ser resumidos às seguintes características: no texto bíblico, encarnam-se doutrina e promessa inseparavelmente reunidas e, conseqüentemente, ele possui um caráter oculto e obscuro, abrange um segundo sentido; ele demanda uma atribuição de sentido a ser parcialmente dado pelo leitor; a Escritura possui uma rede de associações que se ramificam pelo texto; a narrativa bíblica evoca situações e ações pares, de modo que uma se remete a outra; ela apresenta a ausência da descrição minuciosa a respeito de objetos, de cenários etc., e retrata tais aspectos somente a partir do essencial para que o leitor se localize; a Bíblia destaca a identidade singular de alguns atores e concebe um tipo de continuidade às “biografias” de algumas de suas personagens.

Conforme apontou Zabatiero (2011), a identidade é concebida como um processo sociodiscursivo. O texto constrói a identidade do indivíduo marcado pela fé por meio dos efeitos de sentido transmitidos por ele. A identidade passa pelo processo de classificação, determinado pelo conjunto de atributos mencionados como pertencentes às personagens que têm fé. Assim, a fé judaico-cristã é caracterizada: pelos sentidos de ação, de movimentação e de dinamismo; pela confiança nas palavras e nas promessas de Deus (a Bíblia<sup>66</sup> tomada como crença e como verdade, que devem ser aplicadas às ações do fiel); pela humildade, pela obediência, pela

---

<sup>66</sup> No caso da religião judaica, a Torah.

intimidade e pelo temor perante Deus; pelo monoteísmo devotado ao Deus apresentado nas Escrituras; pela exaltação desse Deus; pela passagem por provações e capacitações; pela confiança na providência divina acima de qualquer outro fato ou circunstância (crença nos desígnios divinos); pelo toque e pela manifestação divina como intermédio para a consumação da verdadeira fé e, conseqüentemente, para a salvação da alma daquele que crê de modo legítimo, tal qual creem as personagens Abraão, Daniel, o centurião de Cafarnaum e a mulher enferma.

Cientes de que poderíamos explorar as histórias de diversas personagens bíblicas movidas pela fé, compreendemos que tal possibilidade corrobora a pluralidade do texto escriturístico – discorrida na introdução desta pesquisa. Desse modo, a partir do presente estudo, pudemos reafirmar a abundância analítica da qual a Bíblia se faz passível, sem, contudo, ignorar o aspecto religioso inerente ao texto sagrado. Conciliarmos os estudos literários e linguísticos, buscando estabelecer pontes com a própria Teologia, faz-nos concluir que a Bíblia, ainda que seja um dos livros mais antigos e mundialmente difundidos, é uma obra digna de constantes estudo e (re)visitação.

## REFERÊNCIAS

A PAIXÃO de Cristo. Direção: Mel Gibson. Produção: *Icon Productions*. Estados Unidos, 2004. 1 DVD (127 min.).

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALTER, Robert. Introdução ao Antigo Testamento. In: ALTER, Robert; Kermode, Frank (Orgs.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997. p. 23-24.

ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

ASHERI, David. *O Estado persa*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Esau e Jacó*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. São Paulo: EDUNESP, 1998.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Peixões e apaixonados: exame semiótico de alguns percursos. *Cruzeiro Semiótico*, Porto, n. 11-2, p. 60-73, jul./jan. 1989/90.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Sintaxe narrativa. In: OLIVEIRA, Ana Claudia; LANDOWSKI, Eric (Eds.). *Do inteligível ao sensível: em torno da obra de Algirdas Julien Greimas*. São Paulo: Educ, 1995. p. 81-99.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 2005.

BATISTA, Maria de Fátima B. de M. A semiótica: caminhar histórico e perspectivas atuais. *Revista de Letras*, v. 1, n. 25, p. 60-68, jan./dez. 2003.

BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral I*. São Paulo: Pontes, 1995. p. 284-293.

BENVENISTE, Émile. O aparelho formal da enunciação. In: BENVENISTE, Émile. *Problemas de Linguística geral II*. São Paulo: Pontes, 2006. p. 81-90.

BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003.

BÍBLIA. Português. *Antigo Testamento: os livros proféticos*. Volume III. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2017.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo Almeida*. Edição Revista e Atualizada. Barueri: São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BÍBLIA. Português. João Ferreira de Almeida: vida e obra. *In: Bíblia de estudo Almeida*. Edição Revista e Atualizada. Barueri: São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2006. p. 299-302

BÍBLIA. Português. *Novo Testamento: os quatro Evangelhos*. Volume I. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CARDOSO, Silas Klein. Religião do livro, não da leitura: concepções da Torah no Israel Antigo. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, v. 9, n. 1, p. 329-350, jan./abr. 2017.

CHARBONNEAU, Paul Eugène. *O homem à procura de Deus*. São Paulo: EPU, Editora Pedagógica e Universitária, Edições Loyola, 1981.

DANIEL. *In: HIRSCH, Emil G.; KÖNIG, Eduard; GINZBERG, Louis; SELIGSOHN, M. Jewish Encyclopedia*. Disponível em: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4871-daniel>. Acesso em: 26 jul. 2019.

DRURY, John. Marcos. *In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 433-448.

EVANGELHO. *In: Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

FIORIN, José Luiz. A noção de texto na Semiótica. *Organon*, Porto alegre, v. 9, n. 23, p. 163-176, 1995.

FIORIN, José Luiz. A pessoa desdobrada. *Alfa*, São Paulo, v. 39, p. 23-44, 1995.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2005.

FIORIN, José Luiz. Semiótica e História. *Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Linguagens em diálogo*, n. 42, p. 15-34, 2011.

FOKKELMAN, Jan P. Gênesis. *In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997. p. 49-68.

FORSTER, Michael. "Johann Gottfried von Herder". *In: ZALTA, Edward N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition)*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/herder/>. Acesso em: set. 2019.

FRYE, Northrop. *Código dos códigos: a Bíblia e a Literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

GÊNESE. In: *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

GOHN, Carlos; NASCIMENTO, Lyslei. *A Bíblia e suas traduções*. São Paulo: Humanitas, 2009.

GREIMAS, Algirdas Julien. *Sobre o sentido II: ensaios semióticos*. São Paulo: Edusp, 2014.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Editora: Cultrix, 1979.

HJELMSLEV, Louis. *Ensaio linguísticos*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

KERMODE, Frank. Mateus. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997. p. 417-431.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. Temor e tremor. In: *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 191-310.

LEONEL, João; ZABATIERO; Júlio Paulo Tavares; NOGUEIRA, Paulo. *A Bíblia sob três olhares*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

LIMA, Anderson de Oliveira. A Bíblia como literatura - A Bíblia como ficção. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1, p. 153-168, jan./jun. 2015.

LIMA, Anderson de Oliveira. A Bíblia como literatura no Brasil: história e análise de novas práticas de leitura. 2015. 210f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2015.

LIMA, Eliane Soares de. A semiótica das paixões e a análise da dimensão passional dos enunciados. *Revista de Estudos da Linguagem*, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 841-871, 2017.

LOURENÇO, Frederico Maria. Prefácio; Introdução; Nota introdutória a Daniel. In: BÍBLIA. Português. *Antigo Testamento: os livros proféticos*. Volume III. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2017a. p. 9-15; p. 17-32; p. 933-936.

LOURENÇO, Frederico Maria. Introdução aos quatro Evangelhos; Nota introdutória ao Evangelho segundo Mateus; Nota introdutória ao Evangelho segundo Marcos. In: BÍBLIA. Português. *Novo Testamento: os quatro Evangelhos*. Volume I. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b. p. 21-38; p. 53-57; p. 159-161.

MAGALHÃES, Antonio. A Bíblia na crítica literária recente. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 133-143. 2012.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

MELLO, Luiz Carlos Migliozi Ferreira de. Da semiótica da ação à semiótica das paixões. *Moara*, Belém, n. 22, p. 123-142, jul./dez. 2004.

MELLO, Luiz Carlos Migliozi Ferreira de. Sobre a semiótica das paixões. *Signum: Estudos da Linguagem*, Londrina, n. 8/2, p. 47-64, dez. 2005.

MENDES, Mariza Bianconcini Teixeira. *No princípio era o poder: uma análise semiótica das paixões no discurso do Antigo Testamento*. 2004. 246 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual Paulista Júlio De Mesquita Filho, São Paulo, 2003.

MENDES, Mariza Bianconcini Teixeira. *No princípio era o poder: uma análise semiótica das paixões no discurso do Antigo Testamento*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

MILES, Jack. *Deus, uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILTON, John. *Paraíso perdido*. Tradução de Daniel Jonas. São Paulo: Editora 34, 2015.

MOREIRA, Maria Eunice. Cânone e cânones: um plural singular. *Letras: Língua e Literatura – limites e fronteiras*, Santa Maria, n. 26, p. 89-94, jan./jun. 2003.

NEVES, Maria Helena de Moura; LOPES, Mariú Moreira Madureira. Texto bíblico e “tradução”: a “voz divina” no plano humano da coenunciação. *Cadernos de Tradução*, v. 36, n. 2, p. 205-236, 2016.

NORTON, David. *A History of the English Bible as Literature*. Cambridge University Press: Virtual Publishing, 2003.

PROSTRAR. In: *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

RAMOS, Karin Adriane Henschel Pobbe. *Análise semiótica da narrativa bíblica “A prova de Abraão”*. 2004. 193 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Assis, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/102479>. Acesso em: 20 jul. 2018.

RECTOR, Monica. *Para ler Greimas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

REI. In: *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0*. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

ROSENBERG, Joel. "*Meanings, morals, and mysteries: Literary approaches to the Torah*". In: *Response*, 9.2, verão de 1975, p. 67-94.

SILVA, Severino Celestino da; SILVA, Valmor da. O messias no judaísmo e no cristianismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 249-267, jul./dez. 2017.

TALMON, Shemaryahu. Daniel. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997. p. 369-391.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Construindo a identidade messiânica de Jesus. Uma leitura literário-semiótica de Marcos 1, 1-3, 35. In: ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 183-214.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.