



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ÉDER WILTON GUSTAVO FELIX CALADO

**O SERMÃO DO MONTE SOB O OLHAR DA ANÁLISE DO
DISCURSO:
O (INTER)DISCURSO EM FOCO**

ÉDER WILTON GUSTAVO FELIX CALADO

**O SERMÃO DO MONTE SOB O OLHAR DA ANÁLISE DO
DISCURSO:
O (INTER)DISCURSO EM FOCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem.

Orientadora: Prof. Dra. Rosemeri Passos Baltazar Machado

Londrina
2017

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

Calado, Éder Wilton Gustavo Felix.

O sermão do monte sob o olhar da análise do discurso : o (inter)discurso em foco / Éder Wilton Gustavo Felix Calado. - Londrina, 2017.
104 f.

Orientador: Rosemeri Passos Baltazar Machado.

Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, 2017.

Inclui bibliografia.

1. Análise do Discurso - Tese. 2. Ideologia - Tese. 3. Interdiscurso - Tese. 4. Evangelho de Mateus - Tese. I. Machado, Rosemeri Passos Baltazar. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem. III. Título.

ÉDER WILTON GUSTAVO FELIX CALADO

**O SERMÃO DO MONTE SOB O OLHAR DA ANÁLISE DO
DISCURSO:
O (INTER)DISCURSO EM FOCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Rosemeri Passos
Baltazar Machado
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Esther Gomes de Oliveira
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 02 de Maio de 2017.

Dedico esse trabalho à minha esposa Franciele, a meus pais, Ita e Selma Calado, que me apoiaram e me apoiam em meus estudos, bem como a meu filho Davi, que nasceu durante meu mestrado.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora Rosemeri, pela paciência e amizade, e por toda a orientação e suporte, não só para confecção deste trabalho, mas em todos os meus estudos e pesquisas.

Aos colegas que me acompanharam durante os estudos, principalmente aos amigos e amigas do projeto de pesquisa PAD, Pesquisas em Análise do Discurso.

Aos professores componentes da banca, os quais fizeram observações pontuais que enriqueceram muito o trabalho.

Aos meus pais, que mesmo a distância, sempre me incentivaram em minha vida na universidade.

Agradeço, em especial, à minha esposa Franciele Paula Martignoni. Minha companheira na vida, seja nas lutas ou na felicidade. Ela é minha grande inspiração.

Por fim, agradeço a Deus, pois tudo é Dele, por Ele e para Ele.

CALADO, Éder Wilton Gustavo Felix. **O Sermão do Monte sob o olhar da Análise do Discurso: o (inter)discurso em foco.** 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

RESUMO

O Sermão do Monte – capítulos de 5 a 7 do Evangelho de Mateus – consiste em um texto muito requerido e estudado no meio cristão, inclusive por ser utilizado como catecismo desde os primórdios do cristianismo. Seu texto traz palavras atribuídas pelos cristãos à pessoa de Jesus, as quais consistem em ensinamentos diversos, práticos e morais, muitos deles baseados na Lei mosaica, uma forma de releitura do decálogo. Contudo, mesmo sendo de um texto muito abordado no cristianismo, trabalhá-lo a partir dos pressupostos da Análise do Discurso francesa (AD) é um grande desafio, primeiramente, pela escassez de estudos de AD *corpus* é a Bíblia; foram encontrados trabalhos a partir de teorias literárias, semiótica greimasiana, entre outros, nos quais estão presentes citações de teóricos da AD, mas não como referência básica. Além disso, considerando os materiais encontrados sobre o Sermão, não é possível observar um consenso geral dos autores sobre suas Condições de Produção (CPs). Entretanto, mesmo com esses problemas, este trabalho abordará o Sermão do Monte a partir da teoria da AD, tendo como conceitos-chaves o interdiscurso e a ideologia, por serem básicos e centrais para a AD, pois são constituintes do discurso: a ideologia é a responsável pela constituição dos sujeitos e dos sentidos e o interdiscurso consiste no Outro presente no discurso, a partir de quem este discurso se constitui. Para que o interdiscurso e a ideologia possa ser visualizada, a teoria da AD requer a compreensão das CPs do discurso, a saber, do contexto sócio-histórico-ideológico. A pesquisa das CPs mostra que o Sermão do Monte surgiu em um ambiente de domínio romano (contexto geral) e de domínio do “judaísmo formativo” (que tem esse nome por ser o movimento de reconstrução do judaísmo após a destruição do Templo de Jerusalém por Roma). Contudo, além dessa base teórica, algumas características literárias e retóricas do texto foram levantadas, a fim de auxiliarem o processo de análise. Com todos esses pressupostos, o presente trabalho analisa o Sermão do Monte considerando-o um discurso de oposição ao “judaísmo formativo” e ao Império Romano. Essa constituição discursiva aconteceu porque tanto o “judaísmo formativo” quanto a comunidade de Mateus se consideravam o verdadeiro Israel, os responsáveis por interpretar a Lei mosaica da forma correta, o judaísmo a partir da tradição de seus antepassados, a comunidade a partir daquilo que Jesus teria ensinado, o que pode ser visto nas palavras atribuídas a ele no texto do Sermão. Com relação ao discurso frente ao império, ele ocorre na pregação do chamado Reino de Deus (Reino dos céus), isto é, o Reino dos céus é oposto e superior ao Império Romano.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Ideologia. Interdiscurso. Evangelho de Mateus. Sermão do Monte.

CALADO, Éder Wilton Gustavo Felix. **O Sermão do Monte sob o olhar da Análise do Discurso: o (inter)discurso em foco.** 2017. 102 p. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

ABSTRACT

The Sermon on the mountain – chapters 5 through 7 of the gospel of Matthew – consist of a very studied and required text in the Christian milieu specially for being used as catechism since the beginning of Christianity. The text brings words attributed by Christians to the person of Jesus, which consist of diverse, practical and moral teachings, many of them based on the Mosaic Law, a form of re-reading the Decalogue. Nevertheless, even being a text approached frequently in Christianity. Working it from the assumptions of the French Discourse Analysis (DA) is a great challenge, firstly because of the scarcity of studies of DA corpus in the Bible – there were works from literary theories, greimasian semiotics, among others, in which there are citations of researchers of Discourse Analysis, but not as basic reference. Furthermore, considering materials found about the sermon on the mountain, it was not possible to detect a general consensus between authors about the condition of production (CPs). Nonetheless, even with this problems, this work will approach the sermon on the mountain from the DA theory, holding as key concepts the interdiscourse and the ideology, because they are basic and central to DA, since they are constituents of discourse: ideology is responsible for the constitution of subjects and meanings and the interdiscourse consists in the other present in the discourse, from whom the discourse is constituted. In order for interdiscourse and ideology to be visualized, the DA theory requires the comprehension of the CPs of the discourse, particularly, the social-historical-ideological context. The search of the CPs demonstrates that the sermon on the mountain emerged in a background of roman dominion (general context) and of the “formative Judaism” (movement of the reconstruction of Judaism after the destruction of the second temple of Jerusalem by romans). However, in addition to this theoretical basis, some literary and rhetorical characteristics of the text were raised in order to aid the process of analysis. With all these presuppositions, the present work analyzes the Sermon on the Mount considering it a discourse of opposition to the "formative Judaism" and to the Roman Empire. This discursive constitution happened because both "formative Judaism" and the community of Matthew considered themselves the true Israel, those responsible for interpreting the Mosaic Law in the correct way, Judaism from the tradition of their ancestors, the community from what Jesus Would have taught, which can be seen in the words attributed to him in the text of the Sermon. With regard to discourse before the empire, it occurs in the preaching of the so-called Kingdom of God (Kingdom of heaven), that is, the kingdom of the heavens is opposite and superior to the Roman Empire.

Key words: Discourse Analysis. Ideology. Interdiscourse. Gospel of Matthew. Sermon on the Mount.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Análise do Discurso
ARA	Almeida Revista e Atualizada
CPs	Condições de Produção
Êx	Êxodo
FD	Formação Discursiva
FI	Formação Ideológica
Mt	Evangelho de Mateus
Lc	Evangelho de Lucas
Lv	Levítico
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 DE SAUSSURE À ANÁLISE DO DISCURSO FRANCESA	14
1.1 O FORMALISMO RUSSO E O NASCIMENTO DA LINGUÍSTICA COM SAUSSURE	14
1.2 A CRÍTICA DE MIKHAIL BAKHTIN AO FORMALISMO RUSSO E AO MESTRE SAUSSURE	16
1.3 O ESTRUTURALISMO E SUA CONTRIBUIÇÃO À ANÁLISE DO DISCURSO FRANCESA	18
1.4 O NASCIMENTO DA ANÁLISE DO DISCURSO E SUAS QUATRO FASES	24
1.4.1 Primeira Fase da Ad: Análise Automática do Discurso (1969).....	25
1.4.2 Segunda fase da Ad: <i>Les Vérités de la Palice</i> (1975).....	29
1.4.3 Terceira fase da Ad: O Sujeito e o Outro nele Mesmo	33
1.4.4 Quarta fase da Ad: A Análise do Discurso no Brasil	36
2 APARATO TEÓRICO PARA A ANÁLISE DO CORPUS	39
2.1 O CONCEITO DE IDEOLOGIA E SUA PRESENÇA NO DISCURSO	39
2.2 O PRIMADO DO INTERDISCURSO COMO REVELADOR DA IDEOLOGIA	49
3 ANÁLISE DO CORPUS	59
3.1 O EVANGELHO DE MATEUS E O SERMÃO DO MONTE: AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO	59
3.1.1. Características do Texto, Gênero Textual e Conteúdo.....	59
3.1.2 Contexto Sócio-Político do Evangelho de Mateus.....	67
3.1.2.1 O império (imperialismo) romano e sua atuação nas províncias.....	70
3.1.2.2 O “judaísmo formativo”	74
3.1.2.3 A comunidade de Mateus	78
3.2 O SERMÃO DO MONTE.....	82
4 ANÁLISE DO DISCURSO DO SERMÃO DO MONTE	87
4.1 AS BEM-AVENTURANÇAS (MT 5:3-12): O DISCURSO DOS RECOMPENSADOS	88

4.2	O DISCURSO DA CORRETA INTERPRETAÇÃO E CUMPRIMENTO DA LEI: A FÓRMULA “OUVISTES QUE FOI DITO [...] POIS EU VOS DIGO” (5:17-48).....	89
4.3	ORIENTAÇÕES SOBRE A ESMOLA, A ORAÇÃO E O JEJUM (O EXERCÍCIO DA PIEDADE) (MT 6:1-18): O DISCURSO DE UMA PRÁTICA RELIGIOSA	97
4.4	INSTRUÇÕES GERAIS PARA A COMUNIDADE DE MATEUS: OS EXAGEROS ORIENTAIS (MT 6:19-7:29).....	99
4.5	O DISCURSO DO REINO DE DEUS (MT 6:33)	100
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
	REFERÊNCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso ganha, dia após dia, mais espaço como objeto de estudos de diversos ramos do saber. Isso se dá pelo fato de a religião ser tema presente na sociedade e se fortalecer a cada dia, ou seja, as pessoas, mesmo com o avanço científico e tecnológico continuam presas às suas crenças e às suas práticas religiosas. Além disso, e devido à curiosidade que o fenômeno religioso traz, a Bíblia, que é o livro mais lido e traduzido do mundo, é cada vez mais estudada, não só em círculos teológicos (católicos e protestantes), mas também por estudiosos de outras áreas: como da literatura, da história, da antropologia, entre outras. Entretanto, os trabalhos de Análise do Discurso Francesa (doravante AD) pouco abordam o discurso do texto bíblico, mesmo com o crescente aumento de pesquisas/análises voltadas para o discurso religioso, porém são produções que versam sobre discursos de expoentes da religião, discursos que causam polêmica ou discursos religiosos sobre temas tabus. Os poucos trabalhos de AD que têm como interesse a Bíblia utilizam da teoria juntamente com outros aportes teóricos, por exemplo, a semiótica greimasiana, o que pode acarretar em problemas conceituais, por exemplo, o conceito da intencionalidade, considerada pela semiótica, porém não fundamental na AD, que parte da noção de assujeitamento do sujeito. Todos esses fatores nos fazem entender que trazer a AD para o estudo do texto bíblico é relevante para aqueles que têm a religião como campo de estudos, porém consiste em algo desafiador, uma vez que utilizar a Bíblia como objeto de pesquisa acadêmica pode significar buscar inimigos, por tratar-se de um texto que é entendido, antes de tudo e por aqueles que nela creem, como palavra de Deus.

Dessa forma, o fenômeno religioso, sobretudo a Bíblia e Jesus, seja ele o objeto da fé cristã ou uma figura que se faz presente no imaginário da sociedade, são objetos que motivam a pesquisa acadêmica. Além disso, nos anos de estudos sobre a linguagem, as teorias do discurso, em especial a AD, trouxeram-nos ferramentas úteis para o estudo da Bíblia. Por isso, neste trabalho, optamos por juntar o desejo por trabalhar com o religioso, com a Bíblia no caso, e o prazer de observá-la através do olhar das ciências da linguagem, no caso, da AD.

Tendo em vista tal opção, nosso referencial consistirá em teóricos da AD francesa, com atenção especial aos conceitos de ideologia e interdiscurso e os conceitos deles derivados. O primeiro conceito, ideologia, é fundamental para a AD,

por entender que a linguagem é o espaço de manifestação da ideologia, o que se dá no processo de constituição dos sentidos, os quais não são neutros, mas determinados ideologicamente. Além disso, a linguagem em ação é discurso, pois consiste no processo de produção de sentidos (ORLANDI, 2007). Assim, no discurso, os sujeitos interagem e apresentam suas ideologias. Dessa forma, analisar um discurso consiste em olhar esses aspectos, a ideologia vigente, o processo de interação e sua condição de produção, pois um discurso somente existe porque a situação assim permitiu.

Ao abordar o tema da ideologia, remetemos aos estudos de Marx e Engels ([1845-1846] 2007), os quais são entendidos com o auxílio de Chauí ([1980] 2004), porém nossas referências básicas são aquelas que sustentam a teoria da AD, a saber, Althusser (1970), sua releitura por Pêcheux ([1975] 2014) e Orlandi (2007), que faz a seguinte afirmação sobre este importante conceito: “Um dos pontos fortes da Análise do Discurso é re-significar a noção de ideologia a partir da consideração da linguagem” (ORLANDI, 2007, p. 45).

Sobre a noção de interdiscurso, partiremos dos textos de Maingueneau ([1984] 2008) e Orlandi (2007), com a contribuição de outros. O interdiscurso, conforme escreve Maingueneau ([1984] 2008), é o primado da AD, pois é nele que se inscreve a heterogeneidade constitutiva que amarra o Mesmo do discurso e seu Outro, ou seja:

[...] um espaço discursivo, um conjunto de discurso (de um mesmo campo discursivo ou de campos distintos) que mantém relações de delimitação recíproca uns com os outros. Assim, para Courtine (1981:54), o interdiscurso é “uma articulação contraditória de formações discursivas que se referem a formações ideológicas antagônicas” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 286).

Esses dois conceitos fundamentais para AD consistem na base teórica para análise do *corpus*, porém a busca pelo entendimento das condições de produção do texto é de suma importância e consiste, também, em um dos pilares da AD. Por isso, pesquisadores das áreas da história e da teologia serão apreciados, isso se faz necessário, devido ao fato de serem esses os estudiosos versados na literatura bíblica. Assim, seus escritos – em diálogo com as teorias da AD – contribuirão para uma análise mais completa.

Referente ao *corpus* de pesquisa, antes de abordá-lo, faz-se necessário entender o conceito de *corpus* para a AD. Nas ciências humanas e sociais, o *corpus* refere-se ao conjunto de dados que servem de base para descrição e análise de algum fenômeno, sendo, por isso, determinante para a pesquisa, já que, a partir de um *corpus* fechado, será analisado um fenômeno mais vasto, ou seja, o *corpus* é a amostra que serve de base para a pesquisa. Para a AD, como para outras ciências sociais, é o *corpus* que define o objeto de pesquisa, isso porque ele não preexiste ao objeto de pesquisa, contudo, é o ponto de vista do analista que constrói o *corpus*, o qual não vem a ser um conjunto pronto para ser transcrito. Devido a isso, na AD, a constituição do *corpus* consiste em um problema, pois coloca em jogo a concepção de discursividade, sua relação com as instituições e o papel da própria teoria. Por isso, a construção do *corpus* é crucial para a AD, porque “delimita e constrói, em um mesmo movimento, dados e teoria do discurso em suas relações com um exterior do discurso” (MAINGUENEAU; CHARAUDEAU, 2014).

Entretanto, ao se tratar de AD, não se pode, em hipótese nenhuma, fechar o *corpus* a ser pesquisado, tanto na construção, quanto na interpretação dele devemos considerar o receptor do discurso, o que abre o texto para o contexto no qual trabalha o intérprete e para as chamadas condições de produção (CPs) do discurso que, dentre outros aspectos, determinam os dizeres e os não dizeres. Esse movimento é necessário, pois o interdiscurso é o primado da AD, ou seja, há presença de outras vozes no discurso, logo, para dar conta dessas outras vozes, faz-se necessário “alargar a investigação em direção ao texto anterior, até esvaziar de seu sentido a noção de *corpus* fechado” (MAINGUENEAU; CHARAUDEAU, 2014, p. 140).

Para terminar de conceituar o que é *corpus* para a AD, há a noção de arquivo, que consiste no *corpus* delimitado a partir de documentos referentes a um determinado assunto, sendo este o caso de nosso trabalho. Entretanto, o arquivo não é dado *a priori*, o que faz a investigação ser orientada pelo viés *genealógico*, isto é, retomar aos discursos outros presentes no discurso analisado, o não permanecer fechado no *corpus*, conforme dito anteriormente (MAINGUENEAU; CHARAUDEAU, 2014).

Com isso em mente, vamos situar nosso *corpus* de pesquisa, o qual consiste em um trecho do livro bíblico de Mateus (capítulos 5, 6 e 7), o denominado *Sermão do Monte* (ou *Sermão da Montanha*), texto que, segundo os cristãos, traz

ensinos éticos, morais e, também, práticos da parte de Jesus para seus seguidores (CARTER, 2002). Porém, seguindo as diretrizes da AD, inevitavelmente o *corpus* será ampliado, pois o interdiscurso nos levará ao discurso da Lei mosaica e ao entendimento das condições de produção (CPs).

O grande objetivo de nosso trabalho consiste em estudar o processo de constituição do discurso do *Sermão do Monte*, observando-o a partir dos diversos interdiscursos que o compõe, a fim de entender os possíveis efeitos de sentido. Para isso, faz-se necessário (objetivos específicos): 1) analisar as condições de produção do *Sermão do Monte*, a saber, o Imperialismo romano, o “judaísmo formativo” e a comunidade de Mateus; 2) refletir a respeito da ideologia presente no texto em análise, a fim de entender sua constituição como um discurso oposto ao de seus rivais; 3) analisar a composição do discurso do *Sermão do Monte* a partir do interdiscurso com os discursos presentes em seu espaço discursivo.

No que diz respeito à metodologia, este trabalho é basicamente construído a partir de pesquisa bibliográfica, seguida pela análise do *corpus* a partir dos conceitos pesquisados. Os passos dessa pesquisa se iniciam com algumas considerações epistemológicas a respeito da Análise do Discurso francesa, feitas por meio do percurso histórico das correntes linguísticas e das ciências humanas que foram cruciais para o desenvolvimento da AD, iniciando com o nascimento da linguística com Saussure, passando pelo formalismo russo e por Bakhtin. Abordamos também a influência do Estruturalismo para a AD nascente. Depois, tratamos do nascimento da AD com Pêcheux, bem como as quatro fases pelas quais ela passou: três com o próprio Pêcheux e a evolução de seu pensamento e a quarta, na qual os estudos em AD realizados aqui, no Brasil, se mostram bastante profícuos, principalmente a partir das produções de Eni Orlandi.

O segundo passo de nossa pesquisa consiste na teorização dos conceitos que servirão de aparato para a análise, são dois, ideologia e interdiscurso, os quais se relacionam entre si e trazem, com eles, uma série de outros conceitos importantes para a AD. Dessa forma, este segundo capítulo de nossa pesquisa é dividido em dois itens: um tópico para o conceito de ideologia e outro para o de interdiscurso.

O capítulo seguinte consiste na análise de nosso *corpus*. Trata-se do capítulo mais longo do trabalho, pois apresenta duas grandes partes, a análise das condições de produção (CPs) do *corpus* e a análise do *corpus* em si. Dessa forma,

primeiramente, procuramos conceituar o Evangelho de Mateus e suas CPs: seu entorno sócio-político-religioso, isto é, o imperialismo romano, uma vez que o Império Romano se constituía como o cenário no qual o *corpus* foi produzido, e o chamado “judaísmo formativo”, que nada mais é do que o movimento judaico posterior à destruição de Jerusalém por Roma. Em seguida, abordamos a chamada comunidade de Mateus, onde o Evangelho de Mateus surgiu. Partimos da hipótese de que o texto de Mateus foi escrito e destinado a essa comunidade, a qual consistia em um grupo de pessoas (em sua maioria judias, mas que acreditavam em Jesus), que, segundo essa hipótese, estavam em embate com o “judaísmo formativo”, bem como com os judeus-cristãos que não viam com bons olhos a influência de gentios dentro do grupo. Essa hipótese está presente em textos de Brown (2004), Kermode (1997) e Overman (1997). As ideias desses pesquisadores estão na seção destinada a isso. De antemão, precisamos ter em mente que é no interdiscurso que reside a rivalidade entre os grupos, pois todos estão sujeitos ao discurso da Lei, porém cada grupo o interpreta a partir de suas condições de produção. Finalizando a primeira parte do capítulo, versamos sobre o Sermão do Monte em si, com um preâmbulo à sua análise.

A segunda parte deste capítulo traz a análise do Sermão do Monte em si, construída a partir dos pressupostos teóricos levantados e das condições de produção analisadas. Nesta etapa do trabalho, procuramos mostrar como o discurso do Sermão (de Mateus como um todo) se constitui a partir do interdiscurso com o discurso romano e, principalmente, com o discurso do “judaísmo formativo”, uma vez que ambos partem da interpretação da lei, da parte hebraica do cânone bíblico (denominado de Antigo Testamento pelos cristãos). A grande diferença entre a comunidade de Mateus e o “judaísmo formativo”, na interpretação, está em sua base ideológica, o “judaísmo formativo” se agarra na tradição dos fariseus, enquanto a comunidade de Mateus apoia sua releitura na figura do Messias, de Jesus Cristo.

Por fim, em resumo, esta dissertação consiste em um trabalho de Análise do Discurso francesa, tendo por *corpus* o Sermão do Monte, a fim de entendê-lo como fruto de seu tempo e condições, por isso, um discurso oposto ao de seus rivais. Com esse pano de fundo, segue a primeira seção de nosso trabalho: o percurso histórico da Análise do Discurso francesa.

1. DE SAUSSURE À ANÁLISE DO DISCURSO FRANCESA

Devido às convergências e divergências teóricas e ao fato de não haver um evento fundador, remontar a história da análise do discurso francesa consiste em algo dificultoso, tanto é que o próprio termo “análise do discurso” vem de um artigo do linguista americano Zellig Harris (publicado em 1952, na revista *Language*, volume 28), o qual, mesmo apresentando-o de um modo diferente do entendido atualmente pelos analistas do discurso da vertente francesa, foi importante para o pensamento nascente da AD.

Porém, para entender o modelamento da AD até os dias atuais, é necessário que remontemos ao ambiente dos anos de 1960 (MAINGUENEAU; CHARADEAU, 2014) e às correntes que fizeram com que este período fosse de efervescência reflexiva no campo da linguagem. Assim, esta etapa de nosso trabalho consiste em um levantamento histórico das ideias que precederam e influenciaram a Análise do Discurso francesa. Entretanto, faremos um recorte que somente adentrará as correntes linguísticas do século XX, o motivo desta escolha é estritamente metodológico.

1.1. O FORMALISMO RUSSO E O NASCIMENTO DA LINGUÍSTICA COM SAUSSURE

No século XX, uma das primeiras manifestações foi a dos chamados Formalistas Russos, um grupo de críticos literários de Leningrado (São Petersburgo) e de linguistas de Moscou, dentre eles, Roman Jakobson. Esse movimento consolidou-se, no início do século XX, na crítica literária e na interpretação. Seus proponentes enfatizaram “a natureza autônoma da literatura e conseqüentemente o seu estudo como não sendo nem uma reflexão sobre a vida do autor nem um subproduto do *milieu* cultural e histórico no qual a obra foi criada” (SOUZA, 2006, p. 22-23). Olhar para os formalistas russos é importante principalmente por eles serem objetos da crítica bakhtiniana, que os retoma em suas formulações teóricas.

Mas, segundo a tradição, Ferdinand Saussure (1857-1913) é considerado o pai da linguística moderna, por isso, concordando com ele ou não, as teorias linguísticas retornam a suas ideias, pois, de uma ou outra forma, fazem parte das discussões linguísticas atuais. Esse retorno ao pensamento saussureano também é

necessário para entender a constituição da AD, pois ela passa pelas ideias do mestre genebrino em diversos momentos (SOUZA, 2006).

A primeira concepção de Saussure que nos interessa fundamentalmente é a distinção entre língua e fala, porque a partir dela surge o objeto da linguística, que é a língua (*langue*), que “É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade de indivíduos” (SAUSSURE, 2006, p. 17).

Assim, em seu pensamento, a língua ganha status de objeto da linguística por ser social e independer do indivíduo, o que não significa que a fala não faça parte dos estudos da linguagem, mas a busca por um objeto palpável para linguística faz Saussure afirmar que a fala é secundária, conforme podemos ver em suas palavras:

O estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem como objeto a língua, que é o social em sua essência e é independente do indivíduo; esse estudo é unicamente psíquico; outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala, inclusive a fonação e é psico-física (SAUSSURE, 2006, p. 27).

O mestre genebrino, contudo, afirma que há interdependência entre língua e fala, além de declarar que é a fala que faz a língua evoluir. Essa afirmação resultou em crítica a seu pensamento, a partir da seguinte questão: como separar esses dois aspectos da linguagem, quando se reconhece que estão estritamente ligados e que a fala faz a língua evoluir? (SOUZA, 2006). Entretanto, devemos sempre ter em mente que Saussure buscava a afirmação da linguística como ciência, por isso a firmeza na definição de seu objeto.

Avançando um pouco em sua teoria, observamos que ele também cita uma ciência que estudaria os signos em meio à vida social, distinta da linguística e da qual esta faria parte, ele a denomina de Semiologia. Seguem suas palavras sobre essa ciência:

Pode-se, então, conceber *uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social*; ela constituiria uma parte da Psicologia social e, por conseguinte, da Psicologia geral; chamá-la-emos de *Semiologia* (do grego *sêmeion*, "signo"). Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem. Como tal ciência não existe ainda, não se pode dizer o que será; ela tem direito, porém, à existência; seu lugar está determinado de antemão. A Linguística não é senão uma parte dessa ciência geral; as leis que a Semiologia descobrir serão aplicáveis à Linguística e esta se achará dessarte vinculada a um domínio bem definido no conjunto dos fatos humanos (SAUSSURE, 2006, p. 24).

Saussure foi fundamental para a linguística em toda sua história, porém a distinção entre a língua como sistema e a língua em uso – relevante para o estabelecimento da Linguística como ciência, uma vez que ela precisaria de um objeto sólido – foi criticada, pois essa separação trouxe consequências para o estudo e o ensino da língua, já que fez surgir práticas pedagógicas que não aceitam as variedades não padrão, dentre outros problemas (SOUZA, 2006). Como veremos a seguir, tais críticas à dicotomia língua e fala já se deram em Bakhtin.

1.2. A CRÍTICA DE MIKHAIL BAKHTIN AO FORMALISMO RUSSO E AO MESTRE SAUSSURE

Nos anos de 1920, na Rússia, Mikhail Bakhtin desenvolveu seus pensamentos a respeito da língua. Foram reflexões contemporâneas à recepção da obra de Saussure, mas que permaneceram encobertas por décadas devido a razões políticas. Dentre suas contribuições estão críticas ao formalismo russo e às dicotomias saussurianas.

A crítica bakhtiniana aos formalistas russos (que apenas resumiremos para entender seu pensamento) se deu pelo fato de o movimento formalista isolar a literatura em relação às outras artes, como, por exemplo: à estética e à filosofia, enquanto Bakhtin a entendia como um ramo nos estudos das ideologias, ou seja, uma representação dos discursos de seu entorno. Além disso, Bakhtin entendia que a distinção entre *linguagem prática e linguagem poética*¹, feita pelos formalistas, não estava correta, uma vez que, em sua ótica, cada enunciado, independentemente de prática ou poética, “é um ato social, um evento histórico” (SOUZA, 2006, p. 27). Assim, a principal distinção entre o pensamento de Bakhtin e do formalismo russo é que este não atribui um lugar ao histórico em seu estudo sobre a linguagem, ao contrário de Bakhtin (SOUZA, 2006).

Referente à crítica feita por Bakhtin ao pensamento de Saussure, podemos observá-la, principalmente, em sua obra *Marxismo e filosofia da linguagem* (1929), na qual é apresentada uma nova forma de se pensar a linguagem. Segundo sua concepção, refletir sobre o objeto da filosofia da linguagem é uma tarefa complicada, por se tratar de algo interdisciplinar, mais que isso, não se poderia somente observar o aspecto fisiológico, físico e psicológico da língua, o que seria

¹ Os formalistas russos entendiam que a linguagem prática era orientada para os resultados do mundo real e a linguagem poética uma violência sobre a linguagem.

muito reducionismo. O ideal seria definir o objeto da filosofia da linguagem observando os aspectos mencionados e a inserção do sujeito da língua no meio social. Mas Bakhtin também critica àqueles que vão ao outro extremo, ou seja, sua crítica possui duas frentes, contra a noção saussuriana da língua como objeto abstrato, bem como em direção àqueles que afirmam um subjetivismo absoluto, que entendem que o sujeito é o agente único da língua (SOUZA, 2006). Conforme suas palavras,

Enquanto que (*sic*), para a primeira orientação, a língua constitui um fluxo ininterrupto de atos de fala, onde nada permanece estável, nada conserva sua identidade, para a segunda orientação a língua é um arco-íris imóvel que domina este fluxo (BAKHTIN, 2006, p. 77).

Assim, a proposta de Bakhtin é a de que a língua une e forma o meio social imediato. Por isso, o contexto da situação de enunciação deve ser objeto da análise linguística. Dessa forma, as condições de produção são elementos fundantes da língua. Conforme escreve Souza (2006, p. 31):

Ao aproximar e associar o lingüístico e o social, Bakhtin necessariamente apresenta a necessidade de se buscar as relações que vinculam linguagem e ideologia, que é o que rege as relações sociais. A compreensão do fenômeno da linguagem rompe, então, a dicotomia proposta por Saussure.

Propondo a associação do lingüístico com o social, Bakhtin altera o conceito de signo proposto por Saussure, entendendo-o não como inerte, mas dialeticamente. Seguem suas palavras:

Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade. Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo. Um signo é um fenômeno do mundo exterior. O próprio signo e todos os seus efeitos (todas as ações, reações e novos signos que ele gera no meio social circundante) aparecem na experiência exterior. Este é um ponto de suma importância. No entanto, por mais elementar e evidente que ele possa parecer, o estudo das ideologias ainda não tirou todas as conseqüências que dele decorrem (BAKHTIN, 2006, p. 31).

Devido às proposições resumidamente expostas acima, podemos afirmar, repetindo as palavras de Souza (2006, p. 32), que essa “é a gênese da noção de

discurso vista como ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos lingüísticos, elemento constitutivo das próprias significações”. Contudo, como já dito, razões políticas levaram Bakhtin a não ser divulgado como merecia em seu tempo, sendo redescoberto somente nos anos de 1960. Este motivo e outras situações da época fizeram com que a tradição estruturalista se desenvolvesse com pouca resistência, lembrando, é claro, que ela também foi de suma importância para os estudos linguísticos ao longo dos anos, justamente por ser uma de suas bases.

1.3. O ESTRUTURALISMO E SUA CONTRIBUIÇÃO À ANÁLISE DO DISCURSO FRANCESA

Conforme exposto acima, o Estruturalismo nasceu com Saussure e, ao longo dos anos, teve sua importância para o desenvolvimento da AD, ora servindo como elemento de negação, ora tendo conceitos retomados. Dentre as ideias iniciais estruturalistas, a dicotomia *langue/parole* saussuriana definiu o que deveria ser levado em consideração ao se fazer uma análise discursiva da linguagem. Para entender esta afirmação, basta lembrarmos que a língua é social e a fala individual na visão de Saussure, lembrando, obviamente, que essa afirmação fora, em certa medida, confrontada por Bakhtin, como mostrado anteriormente.

Antes de abordarmos os autores que desenvolveram efetivamente o Estruturalismo, devemos entender que esta corrente se atém aos fenômenos em busca de suas estruturas, logo interessa-se por suas estruturas profundas, o que está por trás dos fenômenos, de forma semelhante ao pensamento de Marx e de Freud:

Tal como o marxismo e o freudismo, o Estruturalismo diminui a importância do que é singular, subjetivo, individual, retratando a pessoa humana como resultante de uma construção, como sendo a consequência de sistemas impessoais (no marxismo o indivíduo é marionete do sistema capitalista; na psicanálise, se bem que amparado no Ego, ele é regido pelos impulsos do inconsciente; e na antropologia estrutural pelas relações de parentesco determinadas pelo totemismo) (SOUZA, 2006, p. 34).

Brandão (2003) escreve que a linguística viveu um momento eufórico até 1950, quando as dicotomias saussurianas foram questionadas pela necessidade de se abordar a questão histórica dentro da língua, o que levou os pensadores a perceberem a necessidade de estudar a linguagem além do estritamente linguístico.

Porém, os estudos que pretendiam superar esse impasse permaneciam presos à dicotomia língua e fala: crendo que focar na fala resolvesse a questão, entretanto, as primeiras teorizações sofreram com a indefinição de um objeto claro de estudo.

Tratando do conceito de língua especificamente, devemos ressaltar que as diversas posições conceituais a seu respeito foram de grande proveito para a AD. Basta observarmos que a noção saussuriana de língua a descreve como um produto social da faculdade da linguagem, o que a definiu como objeto da linguística, mas esquecido pela maioria dos receptores da obra de Saussure, os quais reduziram a língua à norma apenas, esquecendo o papel do discurso e da massa falante (MAZIÈRE, 2007).

Com isso em mente, vejamos as principais contribuições dos estruturalistas que influenciaram as bases epistemológicas da AD, iniciando por Roman Jakobson, que deu corpo ao pensamento estruturalista iniciado por Saussure.

Roman Jakobson (1896-1982) foi o responsável pelo desenvolvimento inicial do Estruturalismo, após Saussure, quando desenvolveu trabalhos nas áreas da Linguística, da Semiótica e da Literatura. Sua base, não poderia ser diferente, foram as ideias do pensador genebrino, o qual reduziu as proposições formais da língua, de forma didática, o que descobriu em linguística históricos do século XIX. A proposição saussuriana consiste em: 1) natureza sistemática da língua; 2) a concepção relacional dos elementos da linguagem; 3) natureza arbitrária dos elementos da linguagem. Esses pressupostos serviram para aquilo que Jakobson chamou de Estruturalismo (SOUZA, 2006).

No que se refere à sua contribuição para AD, vemos que, a partir de seus trabalhos sobre enunciação, viriam a surgir as questões discursivas. Para entender melhor esta afirmação, precisamos compreender (de forma sucinta, pois não é o foco de nosso trabalho) a situação de comunicação jakobsoniana, porque a crítica a ela foi frutífera para a AD.

Jakobson afirma que há seis elementos constitutivos da situação de comunicação: o primeiro é a própria *situação*, o lugar, a época, o tipo de cultura, dentre outras coisas; o segundo diz respeito aos *interlocutores*, o emissor e o receptor; o terceiro é a *mensagem*, os conteúdos compartilhados pelos interlocutores; o quarto é o *código*, os signos usados na elaboração e transmissão da mensagem; o quinto é o *canal*, os meios pelos quais a mensagem é transmitida,

um jornal por exemplo; o sexto é o *ruído*, qualquer problema que possa ocorrer na transmissão da mensagem. Na ótica jakobsoniana, estes elementos entram em ação em um discurso, assim a linguagem se efetiva por meio da comunicação; durante este processo, a linguagem passa a ter diferentes funções, sendo que cada função da linguagem irá destacar um elemento determinado de comunicação (SOUZA, 2006), o que nos é bem explicado nas palavras do próprio Jakobson:

Cada um desses seis fatores determina uma diferente função da linguagem. Embora distingamos seis aspectos básicos da linguagem, dificilmente lograríamos, contudo, encontrar mensagens verbais que preenchessem uma única função. A diversidade reside não no monopólio de algumas dessas diversas funções, mas numa diferente ordem hierárquica de funções. A estrutura verbal de uma mensagem depende basicamente da função predominante. Mas conquanto um pendor (*Einstellung*) para o referente, uma orientação para o CONTEXTO – em suma, a chamada função REFERENCIAL, “denotativa”, “cognitiva” – seja a tarefa dominante de numerosas mensagens, a participação adicional de outras funções em tais mensagens deve ser levada em conta pelo lingüista atento (JAKOBSON, 1977, p. 123).

Esse modelo jakobsoniano recebeu diversas críticas das teorias discursivas, por afirmar que a língua é única e inteligível. Contudo, foi de grande contribuição para os estudos discursivos por instaurar a comunicação como objeto de estudo científico.

No ano de 1951, nos Estados Unidos, Zellig Harris escreveu um artigo (*Discourse analysis*) de impacto fundante para a primeira fase da AD na França. “Esse artigo foi publicado no número 28 da revista *Language*, em 1952. Foi reimpresso no livro editado por Fodor e Katz – *The structure of language* – em 1964 e teve uma tradução francesa publicada na revista *Langage*, número 13, em 1969”² (FARACO, 2003, p. 247). Neste texto, Harris aplica os procedimentos do distribucionalismo³ norte-americano aos textos, os quais ele chamou de discursos. Essa forma de trabalhar de Harris mostrou que a análise pode ultrapassar os limites da frase (SOUZA, 2006), o que podemos ver na interpretação que Faraco fez de seu texto cinquenta anos depois:

² Utilizamos a edição em inglês de 1964, vide referências.

³ A teoria denominada de Distribucionalismo (Análise Distribucional) propõe que cada unidade da língua tem uma distribuição característica. Assim, ela localiza em unidades maiores a ocorrência de unidades menores. A Análise Distribucional, desta forma, afirma que os elementos da língua não ocorrem de forma arbitrária, mas obedecem a critérios determinados que tenham por objetivo determinar os contextos linguísticos de ocorrência de cada elemento, isto é, sua distribuição.

A Análise do/de Discurso (AD) não seria para Harris, portanto, um novo método, mas a expansão do velho método a um novo objeto, objeto que, no fundo, se distingue do velho objeto apenas na sua extensão. Continua sendo um objeto recortado no estritamente lingüístico e analisado exclusivamente em sua imanência. A AD seria uma análise apenas intralingüística (FARACO, 2003, p. 248).

Para Harris, os elementos lingüísticos são descritos no interior dos textos, logo, as relações entre eles se dão nesta unidade básica, não nas frases isoladamente. Assim, pela falta de o texto apresentar condições diferentes, os elementos lexicais passam a ser descritos de forma diferente a partir de cada unidade básica analisada. Sua forma de analisar faz com que se realize “uma comparação entre a estrutura (a distribuição das classes de equivalência) de um texto e a de outros textos” (SOUZA, 2006, p. 40-41).

Outro aspecto importante a ser levado em consideração para AD, vindo de Harris, é o status que ele atribui à gramática, entendida como um dispositivo de descrição. Isso, porque a gramática não seria apenas uma descritora dos elementos da língua sem se preocupar com as posições ocupadas por eles. Essa conceituação da gramática ocorre a partir de seu método de análise, que tem por objetivo descobrir tudo sobre um texto, o que, segundo Harris, é possível a partir da combinação entre o método distribucional com a gramática descritiva. Vejamos suas palavras a esse respeito:

However, when we are interested not in the method alone but in its results, when we want to use the method in order to find out all that we can about a particular text, then it is useful to combine this method with descriptive linguistics. To this end we would use only those statements of the grammar of the language which are true for any sentence of a given form (HARRIS, 1964, p. 358).⁴

O uso que Harris fazia da gramática fez com que surgisse uma fissura no corpo textual, o que permitia a análise de sua estrutura a partir de seqüências não presentes no texto, o que foi retomado por Pêcheux, o qual desenvolveu, ainda mais, “a relação das seqüências do texto com aqueles que lhe são exteriores” (SOUZA, 2006, p. 41).

⁴ Tradução livre: “No entanto, quando não estamos interessados no método sozinho, mas em seus resultados, quando nós queremos usar o método, a fim de descobrir tudo o que puder sobre um texto em particular, então é útil combinarmos este método com a lingüística descritiva. Para este fim, iria usar apenas aquelas declarações da gramática da língua que são verdadeiras para qualquer frase de uma determinada forma”.

Apesar da contribuição de Harris, ainda na década de 1950, e de todo avanço nos estudos discursivos até hoje, Faraco escreve que parece estarmos ainda no mesmo ponto da discussão, quando tentamos, insistentemente, justificar a necessidade do estudo da relação discurso e situação, quando muitos ainda pensam que ela não faz parte da linguística *stricto sensu* (FARACO, 2003).

O entendimento do texto como unidade fundamental também faz parte do pensamento do linguista inglês Michael Alexander Kirkwood Halliday, que iniciou suas formulações nos anos de 1960, baseando-se no linguista britânico Rupert Firth, que realizou seus estudos entre 1930 e 1950. A Gramática Sistêmica Funcional de Halliday tem como princípio o texto como uma unidade semântica de qualquer tamanho que forma um todo unificado. Em sua ótica, os significados das palavras vêm de sua função e a língua é um conjunto de sistemas, por isso sua teoria carrega a ideia de função e sistema em seu nome. A percepção de Halliday inverte a perspectiva da linguística estruturalista, pois entende que a língua se funda em seu funcionamento. Contudo, sua análise não ultrapassa o nível da descrição e não utiliza o conceito de ideologia, fundamental para a proposta de Pêcheux (SOUZA, 2006).

Os trabalhos de Jakobson, Harris e Halliday foram de suma importância na história dos estudos discursivos, principalmente por fugirem da imanência proposta pelo Estruturalismo, que mantinha os estudos textuais presos aos limites da frase. Esse entremeio levou aos questionamentos transfrásticos, que podemos chamar de um novo horizonte nas análises textuais, resultando mais tarde na AD (SOUZA, 2006).

Outro linguista que inaugurou um período fértil nos estudos discursivos foi Émile Benveniste (1902-1976), que reintroduziu a noção de sujeito dentro da linguística, o que o fez ser barrado por muito tempo entre os linguistas franceses de base estruturalista, os quais se empenhavam em defesa de sua epistemologia. Contudo, é no interior do paradigma estruturalista que ele faz sua proposição teórica do sujeito, fazendo-a por sua abordagem enunciativa, ou seja, surgem as noções de enunciador e de enunciação.

Assim, a contribuição inicial de Benveniste advém de seu entendimento do conceito de enunciação como o processo de apropriação da língua, um processo que ocorre quando a língua expressa sua relação com o mundo, conforme o próprio autor escreve, “Na enunciação consideramos, sucessivamente, o próprio ato, as

situações em que ele se realiza, os instrumentos de sua realização” (BENVENISTE, 1989, p. 83). Com esta noção, “a realidade deixa de estar fora da linguagem para se incorporar à enunciação, passando a construção de sentido pela noção de sujeito” (SOUZA, 2006, p. 43), que é quem se incorpora pela linguagem no processo enunciativo. Com isso, Benveniste define enunciação da seguinte forma: “O que em geral caracteriza a enunciação é a *acentuação da relação discursiva com o parceiro*, seja este real ou imaginário, individual ou coletivo” (BENVENISTE, 1989, p. 87).

Conforme Mazière (2007), a noção de enunciador faz do sujeito de enunciação um índice linguístico, pois ele é aquele que utiliza formas de língua que organizam o tempo e o espaço. As noções de enunciação e enunciador sempre foram muito requisitadas em AD, principalmente a partir dos estudos de Benveniste.

Souza (2006, p. 43) entende que “Benveniste acena discursivamente quando traz para dentro da língua seu exterior como sendo constitutivo”, ou seja, o exterior faz parte da constituição de sentido da língua. Mas é preciso entender que o social deriva do subjetivo nesta concepção, assim, a enunciação consiste na relação discursiva com um parceiro, seja ele imaginário, real, coletivo, individual ou consigo mesmo. É este processo que possibilita a comunicação linguística.

Segundo Brandão (2003), a teoria da enunciação foi a tentativa mais importante de ultrapassar os limites da linguística, pois elaborou um conceito que colocou a língua e a fala em relação, tanto é que, para Benveniste, a língua se transformava em discurso a partir do ato da enunciação, pelo qual o sujeito falante se apropriava do aparelho formal da língua, o que é percebido ao observar os dêiticos⁵, os quais atestam a presença do sujeito na linguagem e no mundo.

Apesar de seus avanços e contribuições para o nascimento da AD, a tentativa da teoria da enunciação não foi capaz de definir um objeto realmente novo, o discurso no caso, pois ainda permanecia presa à dicotomia saussuriana língua e fala, excluindo a história e tendo o sujeito como fonte criadora do sentido, fato questionado por alguns pensadores que objetivavam pensar na língua por outro viés.

⁵ Conforme Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 147), o termo dêitico “designa um dos grandes tipos de referência de uma expressão, aquela em que o referente é identificado por meio da própria enunciação dessa expressão”, ou seja, quando se enuncia o dêitico, ele faz referência a algo, seja o tempo, o espaço ou a pessoa.

1.4. O NASCIMENTO DA ANÁLISE DO DISCURSO E SUAS QUATRO FASES

Denise Maldidier (2003) afirma que a análise do discurso teve dupla fundação na década de 1960 na França. Isso se deu graças aos trabalhos de Jean Dubois e Michel Pêcheux. Estes pensadores, a partir de percursos distintos, apontaram para um mesmo objeto. Dubois era linguista e Pêcheux filósofo, mas ambos atuavam em um mesmo espaço, no marxismo e na política e tinham ideias semelhantes sobre a luta de classes, os movimentos sociais e a história.

No contexto da década de 1960, a linguística vivia seu apogeu, sendo referencial para outras ciências. Foi nesse momento que a AD surgiu. Um fator que colaborou com sua consolidação foi a chegada da Gramática Gerativa na França, encarada como uma injeção de ânimo nas discussões linguísticas. Com a efervescência no campo da linguística e também nas ideias marxistas e na política, o nascimento da AD é promovido, seu objetivo é a utilização da linguística no estudo da questão política, entretanto Pêcheux e Dubois seguiam propostas estratégicas diferentes para o cumprimento desse objetivo: “Dubois propõe que a AD substitua a subjetividade do leitor pelo aparelho da ‘gramática’. Pêcheux aponta para uma teoria não-subjetiva de sujeito, rompendo com as práticas de explicação de texto” (SOUZA, 2006, p. 79).

A relação social-linguagem constitui o ponto nodal entre Pêcheux e Dubois, contudo suas abordagens são diferentes, pois Dubois procura relacionar os modelos linguísticos e sociológicos e Pêcheux pretende articular o discurso ao sujeito e à ideologia. Porém o que faz as abordagens, mesmo diferentes, serem fundadoras da análise do discurso é o fato de o objeto discurso ser pensado ao mesmo tempo em que é construído como dispositivo de análise (SOUZA, 2006). Foi assim que nasceu a AD,

Linguistas em torno de Dubois, pesquisadores das ciências humanas em volta de Pêcheux. O surgimento da disciplina desloca o modo da Linguística trabalhar a relação linguagem-história e questiona o Marxismo para além da filosofia marxista da linguagem, que vê a língua como veículo através do qual as pessoas são levadas a acreditar em idéias que não são verdadeiras ou que não interessam à sua classe (SOUZA, 2006, p. 80).

Os limites teóricos entre o pensamento de Pêcheux e de Dubois, aos poucos, foram sendo desconstruídos e reconfigurados. Mas é necessário reconhecer a contribuição de Dubois e seu grupo. A respeito desta contribuição,

Francine Mazière (2007, p. 29-30) afirma: “Geralmente se admite que as técnicas linguísticas da AD foram institucionalizadas por Jean Dubois, que fazia parte da ‘escola Nanterre’” – Escola Francesa de Análise do Discurso implantada na universidade de Parix X, responsável por estabelecer métodos e impor objetos de análise. Contudo, este grupo de pesquisadores finalizou suas atividades em 1983, quando se esgotou a colaboração pluridisciplinar entre linguistas e historiadores.

Mas a AD experimenta longevidade até os dias atuais, o que se deve ao fato de ela ter sido ampliada e repensada pela continuidade das atividades dos pesquisadores em torno de Michel Pêcheux (MAZIÈRE, 2007). Por esse motivo e por um recorte metodológico, nosso foco estará concentrado nas configurações e reconfigurações que se deram na vertente iniciada por Pêcheux ([1983] 1993). Com finalidade didática e seguindo a divisão feita pelo próprio Pêcheux em 1983⁶ e pelos historiadores da AD, trataremos da AD pechetiana em quatro fases, ou seja, do início com Pêcheux até os dias atuais no Brasil.

1.4.1. Primeira fase da Ad: Análise Automática do Discurso (1969)⁷

A primeira fase da AD com Pêcheux teve seu início quando da publicação da obra *Análise automática do discurso*, em 1969 (AAD69). Porém, desde o início de sua produção acadêmica, Pêcheux mostrou-se preocupado com a questão do sujeito, tanto na perspectiva do materialismo histórico quanto na perspectiva da psicanálise, mas a obra AAD69 pouco traz sobre a teoria das ideologias e sobre a teoria do inconsciente.

Apesar desta ausência, Pêcheux não deixou de abordar esses assuntos na mesma época em dois artigos publicados sob o pseudônimo de Thomas Herbert – o uso de pseudônimo se deve à imposição da política acadêmica, uma vez que seu livro foi publicado em uma coleção dirigida por dois importantes psicólogos e seu conteúdo foi, inicialmente, apresentado como uma tese de doutorado, ou seja, foi uma estratégia de Pêcheux para o cumprimento da exposição de suas ideias –, intitulados *Réflexion sur la situation théorique des sciences sociales, spécialement de*

⁶ Em 1983, Pêcheux escreveu um artigo intitulado *Análise de discurso: três épocas*. Utilizamos o texto em português de 1993, conforme se encontra nas referências ao final do trabalho.

⁷ O texto utilizado neste trabalho foi retirado da obra *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*, publicada em 1993. A referência completa está ao final do trabalho.

la psychologie sociale e Remarques pour une théorie générale des idéologies (SOUZA, 2006). A respeito desses artigos, Maldidier (2003, p. 20) escreve:

Michel Pêcheux escreve dois artigos nos quais diferentemente do que faz em seu livro, ele se refere abertamente ao materialismo histórico e à psicanálise. São, em 1966, “Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais, especialmente da psicologia social”, e, durante o verão de 1968, “Notas para uma teoria geral das ideologias”. Ao mesmo tempo, sob o modo mais político que sugere a retomada da expressão Lenine, ele dá à revista marxista *La Penseé* um artigo intitulado “As ciências humanas e o momento atual”. Essas lembranças sublinham o terreno sobre o qual emerge *Análise Automática do Discurso*: o terreno da epistemologia e da crítica das ciências humanas e sociais.

Esse percurso trilhado por Pêcheux tinha por objetivo abrir uma fissura teórica e científica no campo das ciências sociais, uma espécie de “cavalo de Tróia destinado a ser introduzido nas ciências sociais para aí produzir uma reviravolta”, como afirma Paul Henry a Maldidier (MALDIDIER, 2003, p. 19).

Quanto ao conteúdo encontrado nos artigos publicados sob o pseudônimo de Thomas Herbert, vale ressaltar dois pontos importantes, o primeiro advém do entendimento de Pêcheux de que a linguística deveria se reinventar, uma vez que um objeto científico, quando é transferido para uma outra ciência, não é apenas assimilado, mas reinventado, fazendo da atividade científica uma prática. O outro ponto, o qual pode ser encarado como uma afirmação fundante, é a de que o instrumento da prática política é o discurso (SOUZA, 2006).

Paralelamente, em AAD69, Pêcheux remete a Saussure, uma vez que o tem como o ponto de origem da linguística. Primeiramente, Pêcheux entende que o deslocamento operado por Saussure, a passagem de função para funcionamento, é irreversível. Depois, ao se interrogar sobre o efeito da metáfora, que é sua primeira formulação sobre o efeito de sentido, é a Saussure que ele retorna. Pêcheux também busca no mestre genebrino a dicotomia língua e fala, sem querer superá-la, apenas rejeita o sujeito psicológico do Estruturalismo de sua época (SOUZA, 2006). Por fim, Pêcheux desenvolve o conceito de “discurso como uma reformulação da fala saussuriana, desembaraçada de suas implicações subjetivas” (MALDIDIER, 2003, p. 22).

Na AAD69, Pêcheux não apenas busca em Saussure suas bases, remete (também) às contribuições do linguista americano Harris, a partir do qual adota a

redução de textos a enunciados elementares, o recurso às transformações e substituições e a regularização dos discursos com vista à substituição de um domínio semântico (SOUZA, 2006, p. 86). Conforme escreve Denise Maldidier (2003, p. 24), “Harris era o lingüista necessário a Michel Pêcheux para analisar os ‘efeitos de sentido’”, pois visava encontrar o sentido para além da unidade que um sujeito dá a seu texto. Além disso, recorrer a Harris era necessário para o momento, pois Benveniste – trazido por Pêcheux posteriormente – soaria como um retrocesso ao sujeito psicológico naquele momento, por isso a afirmação de Maldidier quanto a ele ser o linguista necessário para Pêcheux.

A respeito do método que Pêcheux apresenta na AAD69, primeiramente, vemos o registro da superfície discursiva, ou seja, hipoteticamente, os traços discursivos foram produzidos a partir de um domínio único, uma máquina discursiva apenas. Em segundo lugar, o método objetiva desmontar a sintaxe e reduzir o *corpus* a classes distribucionais, o que é claramente uma influência de Harris. Além do método novo, Pêcheux apresenta conceitos fundamentais para a AD até hoje, são eles, *deslizamento de sentido* e *condições de produção*: o primeiro parte do efeito metafórico de Saussure e o segundo de uma reformulação do conceito marxista de *circunstâncias* (SOUZA, 2006).

Todo processo proposto por Pêcheux, tanto na AAD69, como nos artigos de Thomas Herbert, faz com que surja um novo objeto, o qual vai além da linguística tradicional, logo, exige um deslocamento teórico para unidades mais complexas. Neste deslocamento teórico, um dos conceitos mais marcantes da AD nascente é o de sujeito, que não vai colher suas influências na linguística, mas na leitura que Althusser faz de Marx, ou seja, é um sujeito *assujeitado* pela ideologia (SOUZA, 2006), conforme veremos mais adiante.

Outro conceito que se estabeleceu na AAD69 foi o de *discurso*, que desde então, até a AD atual, “deve ser tomado como um conceito que não se confunde nem com o discurso empírico sustentado por um sujeito nem com o texto, um conceito que estoura qualquer concepção comunicacional da linguagem” (MALDIDIER, 2003, p. 21).

O livro AAD69, conforme Maldidier (2003, p. 21) afirma, “deve ser lido como um conjunto de proposições alternativas”, como a proposta de um “primeiro modelo de uma máquina de ler que arrancaria a leitura da subjetividade”. Conforme

a própria Malidier: “A teoria do discurso, ainda que a expressão não figure com todas as letras, está ainda por nascer” (2003, p. 21).

Entretanto, mesmo que se trate de primeiro modelo, esse período inicial foi de afirmação de uma teoria que deixou muito explícito seus posicionamentos: 1) a produção discursiva é uma máquina fechada sobre si mesma, a ponto do sujeito-estrutura determinar os sujeitos como produtores de seus discursos, o que se denomina *assujeitamento*; 2) uma língua natural é a base, invariante, sobre a qual se desdobra os processos discursivos. Assim, a AD recusa a ideia de uma “metalíngua universal inscrita no inatismo espírito humano”, proposta pelo gerativismo, bem como o sujeito como origem de seu discurso (PÊCHEUX, 1993, p. 311).

O fato da AAD69 e da proposta da primeira fase da AD ser uma máquina discursiva fechada faz com que ela não consiga dar conta do exterior discursivo. O que levou ao surgimento da necessidade de relacionar o exterior (o entorno discursivo) à constituição do sentido e de compreender a relação do *intradiscurso*⁸ com o *interdiscurso*⁹. “Esses questionamentos teóricos e suas possíveis respostas dão origem ao que Pêcheux chamou da segunda fase da AD” (SOUZA, 2006, p. 88), a qual abordaremos na seção seguinte.

Contudo, antes de fecharmos esta seção, e para ser justo com aqueles que participaram do processo de nascimento da AD, precisamos lembrar que o trabalho de Pêcheux não foi solitário, já que a AD surgiu na França entre intelectuais militantes engajados na leitura política da situação que viviam. É óbvio que Pêcheux desempenhava papel preponderante na reunião do grupo de trabalho a sua volta, advindo de pesquisadores de Nanterre e de outras universidades. Assim, conforme vemos em Francine Mazière (2007, p. 46), devemos replicar sempre que a AD foi fundada por um coletivo intelectual, “Um coletivo inquieto com as questões da ciência e de sua história, da ideologia, do sujeito”, dessa mesma forma, a AD prosseguiu sua caminhada ao longo de seu desenvolvimento como disciplina. Com isso em mente, partimos para próxima seção.

⁸ O intradiscurso consiste nas relações entre os constituintes de um mesmo discurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2014). Por meio do intradiscurso, pode-se observar a coerência discursiva.

⁹ Segundo Charaudeau e Maingueneau (2014), o interdiscurso consiste nas unidades discursivas com as quais um discurso em particular entra em relação. Para a AD, todo discurso é atravessado por interdiscursos que o constituem.

1.4.2. Segunda fase da Ad: *Les Vérités de la Palice* (1975)

A segunda fase da AD, segundo Brandão (2003), inicia-se em 1975 e foi fruto de críticas pertinentes que levaram a reconfigurações teóricas surgidas dentro do momento político francês. Neste momento, a dificuldade de trabalhar a língua relacionada à história foi objeto de reflexão, já que não era algo contemplado pelo método da AAD69 (SOUZA, 2006). Dessa forma, era preciso pensar sobre detalhes da máquina discursiva da AAD69.

Entretanto, como toda formulação teórica, as mudanças que viriam ao longo dos anos foram resultados de processos, os quais se deram a partir dos estudos que Pêcheux fez sobre a linguística, levando-o de volta a conceitos abandonados na AAD69, dentre eles, o de enunciação, ou seja, há um retorno a Benveniste, muito presente nas ideias de Antoine Culioli, que influenciou Pêcheux e assinou, junto com ele e Catherine Fuchs, o texto *Considerações teóricas a propósito do tratamento formal da linguagem*, publicado na França, em 1970. Denise Maldidier (2003) escreve que neste texto se vê uma primeira menção ao conceito que marcará este período da AD, o de formação discursiva (FD).

No ano de 1971, no número 24 da Revista *Langages* (dedicado a Benveniste, morto há pouco tempo e no qual se via colocada a questão da urgência de uma epistemologia da linguística), Pêcheux, em colaboração com Claudine Haroche e Paul Henry, apresenta o artigo intitulado *A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem e discurso*. Nesse texto, ele intervinha, pela primeira vez, no campo da linguística e em torno de Saussure, mas contra a semântica. Pêcheux apresenta então, um estruturalismo não geral, mas pautado nas relações sociais trabalhadas pelo materialismo histórico, que deixaram claro seu posicionamento quanto à relação entre significação e condições sócio-históricas. Foram reflexões, não autônomas, que desembocaram na teoria do discurso, que ele aprofundou posteriormente (MALDIDIÉ, 2003).

Entretanto, não foi apenas em Saussure que Pêcheux se pautou neste texto de 1971. Ele buscou, também, no materialismo histórico e na teoria das ideologias, o fundamento para a primeira formulação de uma teoria do discurso (MALDIDIÉ, 2003). Conforme escrevem Haroche, Henry e Pêcheux ([1971] 2008):

[...] as formações ideológicas assim definidas comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas, que determinam o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) a partir de uma posição dada numa conjuntura dada: o ponto essencial aqui é que não se trata apenas da natureza das palavras empregadas, mas também (e sobretudo) de construções nas quais essas palavras se combinam, na medida em que elas determinam a significação que tomam essas palavras: como apontávamos no começo, as palavras mudam de sentido segundo as posições ocupadas por aqueles que as empregam[21]. Podemos agora deixar claro: as palavras “mudam de sentido” ao passar de uma formação discursiva a outra.

No ano de 1970, na revista *La Pensée*, foi publicado um artigo de Louis Althusser – *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* (notas a uma pesquisa) – que influenciou toda reflexão de Pêcheux naquela década. Neste artigo, Althusser faz uma leitura de Marx que leva Pêcheux a entender o discurso como o ponto de encontro entre a língua e a ideologia. Dessa forma, Pêcheux se coloca contra todas as elaborações que voltam ao sujeito individual, e afirma que as ideologias interpelam os indivíduos em sujeitos (MALDIDIER, 2003), o que veremos mais adiante, na seção sobre ideologia.

Ainda neste processo de reformulação teórica, é publicado no número 37 da revista *Langages* (março de 1975), um artigo de Pêcheux com Catherine Fuchs, denominado *A propósito da análise automática do discurso: atualizações e perspectivas*¹⁰. Este, conforme Maldidier afirma, tinha por objetivo “preencher o atraso tomado em relação à teoria pelos ‘procedimentos práticos do tratamento dos textos’” da AAD69. Nenhum texto de Pêcheux, até então, trouxe tão vigorosamente as relações entre análise de discurso e teoria do discurso, pois trata-se de um texto que retorna as reflexões anteriores de Pêcheux, atualizando-as, retificando-as e remanejando-as. Além disso, neste artigo, é definido um quadro epistemológico em torno de quatro referências (MALDIDIER, 2003, p. 38):

- O materialismo histórico como teoria das formações sociais e de suas transformações, aí compreendida a teoria das ideologias;
- A lingüística como teoria ao mesmo tempo dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação;
- A teoria do discurso como teoria da determinação dos processos semânticos;

¹⁰ Utilizamos o título conforme traduzido em português pela editora da Unicamp em 1993.

- Uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica).

Esse artigo de Pêcheux e Fuchs repercute o importante texto de Althusser, do ano de 1970. Isso influenciou bastante as bases epistemológicas da linguística até então, principalmente quando a fórmula althusseriana de que “a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos” é proferida (MALDIDIÉ, 2003, p. 39). Uma questão retomada e aprofundada neste texto é o de formação discursiva (FD), no qual são fornecidas observações que ajudam a sua apreensão. Contudo, é preciso ressaltar que é um conceito que rompe com a noção de máquina estrutural fechada da AAD69, pois uma FD consiste no entendimento de que regularidades marcam o discurso, ou seja, mecanismos de controle determinam o que lhe pertence. Assim, “Uma FD é o que pode/deve ser dito a partir de um determinado lugar definido socialmente” (SOUZA, 2006, p. 89), isto é, o que pode/deve ser dito é determinado pelo exterior. Segundo Maldidier (2003), em síntese, este artigo consistia na AAD69 se desambiguizando a cada instante.

Junto com a reformulação da FD, Pêcheux desenvolve a noção de interdiscurso, que remete a outros dois conceitos chaves para AD, a saber, a memória e os esquecimentos, que serão trabalhados no capítulo sobre a intertextualidade e o interdiscurso, quando abordaremos a FD mais profundamente. Mas, para que haja compreensão desses conceitos, que se integram, vale ressaltar que, conforme Souza (2006, p. 90-91): 1) “interdiscurso é o espaço ideológico onde se desenvolvem as formações discursivas em função de relações de dominação, subordinação, contradição”; 2) a memória consiste nos saberes compartilhados socialmente, mas têm sua historicidade apagada; 3) os esquecimentos são dois: o primeiro, um esquecimento que o sujeito tem que o leva a esquecer que é um sujeito determinado ideologicamente, ou seja, ele esquece que é dominado por uma FD; o segundo, é quando o sujeito escolhe uma forma de enunciar seu discurso, mas esquece o que motivou a escolha.

Esse pano de fundo teórico leva à seguinte compreensão, conforme Mazière (2007, p. 63): “O indivíduo não está na fonte do sentido. E o sentido não aparece na conclusão das estatísticas. Mas o sentido é explicável por um dispositivo que não é transparente nem às intenções nem às mensagens dos interlocutores”. Assim, o analista, em seu processo de análise, deve buscar a presença do interdiscurso no intradiscurso e analisar a memória presente nos enunciados (SOUZA, 2006).

A teorização até aqui proposta modifica o papel do analista, que, a partir desse momento, deve procurar descrever as regras de formação que regem um discurso. Com isso, há uma mudança no objeto da AD, que se desloca da máquina discursiva da AAD69 para a relação entre máquinas discursivas. Conforme escreve Souza (2006, p. 90), “os discursos estabilizados da AD1 dão lugar, na AD2 a discursos menos estabilizados por serem esses produzidos a partir de condições de produção menos homogêneas”.

A nova proposta de Pêcheux ganha corpo em sua obra *Les vérités de la Palice*, de 1975¹¹, que para Mالدیدیر (2003, p. 37) é a grande obra de Pêcheux e na qual ele apresenta o estado mais acabado de sua teoria, além disso, o discurso é a figura central de toda obra, porque é o que liga os fios “da lingüística e da história, do sujeito e da ideologia, da ciência e da política” (Mالدیدیر, 2003, p. 45).

Esta obra de Pêcheux consiste em leituras filosóficas e em um mergulho na história, que tem seu ponto de partida na semântica, alvo de seu ataque, por ser 1) o ponto nodal em que se condensam as contradições da linguística, e 2) por ser o ponto de encontro entre a linguística, a filosofia e as ciências das formações sociais, sem que haja o reconhecimento deste encontro (Mالدیدیر, 2003).

Michel Pêcheux prossegue por uma viagem que vai de Aristóteles à semântica moderna, um percurso que ele faz para mostrar que o cerne dos problemas da semântica consiste na reprodução do idealismo filosófico. Entretanto, sua leitura materialista do filósofo alemão Frege (1848-1925) levou-o à análise de dois funcionamentos, o *pré-construído* e a *articulação de enunciados*, noções que fizeram com que Pêcheux passasse da lógica-linguística para a teoria do discurso, conforme Mالدیدیر (2003).

Outra reflexão de suma importância, na obra *Semântica e discurso*, se dá no momento em que Pêcheux recorre a Althusser, expondo sua teoria – parte três do livro, denominada “Discurso e ideologia (s)”. Nesta seção, Pêcheux ancora seu projeto na tese althusseriana da interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia, ou seja, temos aí a teoria materialista do discurso propriamente dita (Mالدیدیر, 2003).

Por fim e fechando esta seção, na parte quatro do livro, Pêcheux trata dos processos discursivos nas ciências e na política. É um texto no qual ele trabalha as

¹¹ Nesse trabalho, foi utilizada a 5ª edição em língua portuguesa, intitulada *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*, publicada em 2014 e referenciada ao final do trabalho.

questões propostas nas páginas que o antecedem, apresentando e trabalhando diversos conceitos. Conforme Maldidier (2003, p. 54), é o momento de “ordenação” dos conceitos dentro da obra *Semântica e discurso (Les vérités de la Palice – 1975)*.

1.4.3. Terceira Fase da Ad: O Sujeito e o Outro Nele Mesmo

A terceira fase da AD teve sua forma delimitada em abril de 1980, em Nanterre, no Colóquio “Materialidades Discursivas”. Foi um evento que tratou a materialidade discursiva em um espaço de confronto entre diversas disciplinas que se ocupam do discurso. Neste espaço, a AD era apenas uma disciplina dentre outras (MALDIDIER, 2003). Segundo Souza (2006), esta nova fase da AD é marcada pela presença da alteridade na identidade discursiva, juntamente com a noção de heterogeneidade.

Nesse colóquio, em que Pêcheux foi o mestre dos debates, animando a discussão, vários nomes novos tiveram destaque, foram os casos de Jean-Marie Marandin e Jacqueline Authier. O primeiro, já conhecido de Pêcheux, que foi membro do júri de sua tese dois anos antes na Universidade de Vincennes, apresentou uma forma de pensar o discurso sem utilizar a referência marxista, mas a partir de Foucault, o que levou a análise para o campo do acontecimento discursivo. Marandin acompanhou o grupo de Pêcheux desde 1978, mostrando que no seio da AD ideias poderiam ser mexidas (MALDIDIER, 2003).

Já o trabalho de Authier abordava as rupturas no fio do discurso, o surgimento de um discurso outro no interior de próprio discurso. Ela foi responsável por trazer para AD elementos essenciais para a questão da heterogeneidade do discurso. Maldidier afirma que sua presença no colóquio marcou o início de uma colaboração que seguiu até o fim (2003). Pêcheux escreve que “O primado teórico do *outro* sobre o *mesmo* se acentua, empurrando até o limite a crise da noção de máquina discursiva estrutural” (PÊCHEUX, [1983] 1993, p. 315).

O colóquio de Nanterre foi, em suma, uma atualização da AD, um processo de construção e reconstrução. Souza (2006, p. 93), usando palavras de Maldidier e ampliando-as, escreve o seguinte sobre o evento:

O colóquio de Naterre promove um *aggiornamento* na teoria da análise do discurso. A questão do discurso passa a ser vista desde então sob o signo da heterogeneidade. Esse momento de

reconstrução ou redirecionamento teórico vai gerar novos procedimentos que irão desconstruir as ‘maquinarias discursivas’ das fases anteriores. Esse redirecionamento, apoiado na discussão sobre interpretação, aprofunda a noção de interdiscurso, afasta a AD do dogmatismo althusseriano e a levam ao encontro de Bakhtin e Foucault, principalmente a partir da leitura feita por J. J. Courtine.

Assim, Nanterre foi o início de novas reflexões sobre a AD, especificamente a respeito de brechas não contempladas pelo paradigma althusseriano de até então. As reflexões desse momento, incluindo as de Pêcheux, podem ser entendidas como severas críticas à AD. Contudo, não levaram à renúncia da teoria, mas mexeu com objetos próprios da Análise do Discurso. Como dito por Souza na citação acima, Courtine merece destaque nesse processo.

Jean-Jacques Courtine traz à tona a questão da memória no discurso político em um trabalho sobre o discurso comunista endereçado aos cristãos no período de 1936 a 1976. Neste, ele apresenta *A ordem do discurso* de Foucault como a ordem do *enunciável*, e afirma que o enunciável é exterior ao sujeito enunciadador. A partir deste referencial, Courtine desenvolve a noção de *interdiscurso* como sendo formulações que marcam enunciações distintas e dispersas, mas que se articulam entre formas linguísticas determinadas (SOUZA, 2006).

Além do conceito de interdiscurso, Courtine atualiza Foucault ao dizer “que o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”. Assim, a memória, discursivamente tratada, consiste em “um conjunto complexo, preexistente e exterior ao organismo, constituído por uma série de tecidos lisíveis, que constitui um corpo sócio-histórico de traços” (SOUZA, 2006, p. 94). Essas reformulações, como dito acima, fizeram com que Pêcheux também progredisse e reformulasse algumas de suas concepções. A respeito das ideias de Courtine, não foi diferente seu posicionamento, entretanto, Pêcheux partiu de Bakhtin em sua abordagem, uma vez que via o dialogismo como o caráter mais importante, porém mais ignorado de todo enunciado. É importante ressaltar que algo significativo foi mexido em sua concepção, pois, a partir de Bakhtin, Pêcheux passou a entender que o sujeito, mesmo que assujeitado às ideologias que lhe preexistem, pode posicionar-se frente ao interdiscurso, ou seja, é uma sujeição que já admite abertura (SOUZA, 2006), algo muito diferente da concepção da AD até então.

Dessa forma, os últimos trabalhos de Pêcheux aproximam-se, cada vez mais, das propostas de Bakhtin e Foucault, logo, distanciam-se de Althusser, porém

a noção de ideologia jamais foi abandonada. Essa aproximação o fez problematizar o radical assujeitamento ideológico e a pura reprodução dos sentidos das ADs anteriores, uma vez que a falha e o lapso não faziam parte do estruturalismo de Althusser (SOUZA, 2006). Conforme se vê na seguinte passagem de *O discurso: estrutura ou acontecimento*:

Este caráter oscilante e paradoxal do registro do ordinário do sentido parece ter escapado completamente à intuição do movimento estruturalista: este nível foi o objeto de uma aversão teórica que o fechou totalmente no inferno da ideologia dominante e do empirismo prático, considerados como ponto-cego, lugar de pura reprodução de sentido (PÊCHEUX, 1990, p. 52).

Com isso, Pêcheux se junta à crítica que antes rebatia. Essa mudança de perspectiva leva a duas mudanças fundamentais na AD, a primeira diz respeito à localização do *corpus* de trabalho e a outra refere-se ao procedimento de análise, isto é, “o *corpus* passa a ser considerado não mais inaugural na análise, mas uma construção, um fato”, e considerá-lo como um fato significa observá-lo em seu funcionamento, não como dados apenas. Quanto ao procedimento de análise, este vai preocupar-se com “os vestígios da memória discursiva que se inscrevem no interdiscurso”. Assim, a análise linguística e a análise discursiva se alternam no processo de análise, por levar em consideração a “desestabilização discursiva do ‘corpo’ das regras sintáticas e das formas ‘evidentes’ de seqüencialidade” (SOUZA, 2006, p. 99).

Este processo no pensamento de Pêcheux – a partir de influências de Foucault e Bakhtin, bem como das ideias de nomes como o de Marandin, Courtine e Authier – consiste em um deslocamento de noções fechadas para abertas, sendo uma mudança de conceitos importante dentro da AD, conforme escreve Souza (2006, p. 100):

[...] de um certo determinismo althusseriano para uma certa determinação do real da história, de procedimentos analíticos teleológicos para procedimentos analíticos centrífugos e centrípetos, da ênfase no um para a ênfase no outro e seu papel na constitutividade do um.

Entretanto, Pêcheux jamais deixou de lado a questão do sujeito e da produção de sentidos. Mas, suas reflexões na década de 1980, sobretudo, balizadas nas teorias de Foucault e Bakhtin, é o que nos permite, hoje, pensar, de forma

menos transparente, “as relações entre língua-história-discurso, subjetividade-alteridade, intertextualidade-interdiscursividade. Enfim, a relação homem-mundo”. Contudo, desde o início de seu pensamento até seu desaparecimento em 1983, Pêcheux sempre pensou na informática como parte de sua teoria, a informática como capaz de “desfazer o fechamento dos sentidos” (SOUZA, 2006, p. 100).

Como conclusão dessa seção, o que fica muito claro com toda reformulação em conceitos chaves da AD é que esta disciplina é inquieta em suas estruturas, que são sólidas, porém prontas a encarar os novos pensamentos e se reinventar diante das conjunturas enfrentadas. Isso pode ser visto na AD que chegou ao Brasil. Uma vez que a teoria pechetiana é sua base, entretanto somente sua teoria da linguagem, pois, devido a questões conjunturais, a AD brasileira não pôde adotar sua teoria informatizada. Esta nova fase da AD, a fase desenvolvida no Brasil, é o tema da seção seguinte.

1.4.4. Quarta Fase da Ad: A Análise do Discurso no Brasil

A Análise do Discurso, que teve seu início em 1969, tem pouco tempo de existência, não suficiente para sua consolidação. O desaparecimento de Pêcheux (1983) fez com que houvesse um esvaziamento do grupo de pesquisa liderado por ele na França, tanto é que o nome de Pêcheux quase não é mais remetido pelos denominados analistas do discurso franceses. Contudo seu nome e suas ideias ainda são lembradas em outras partes do mundo, inclusive na América Latina, destacando-se o Brasil. Aqui, um dos nomes mais proeminentes da AD pechetiana é Eni Orlandi, da Universidade de Campinas, atuando na área da AD como professora, orientadora e pesquisadora (FERREIRA, 2003). Conforme podemos ver nas palavras de Souza:

A prática teórica da AD no Brasil a qualifica como tendo configurado igual e diferente daquela de Michel Pêcheux. Igual no solo teórico em comum, diferente na utilização de procedimentos informatizados para implementar sua teoria. Ao mesmo tempo, sabemos que sem a teoria de discurso de Pêcheux, a prática do que chamamos de Escola Brasileira de Análise do Discurso apontaria para outros caminhos, talvez bem diferentes dos agora trilhados. É, materializada na prática científica, a heterogeneidade constitutiva (SOUZA, 2006, p. 102).

Assim, no Brasil desenvolve-se uma AD filiada a Pêcheux, mas diferente da AD que se desenvolveu na França. “É a continuação de uma ‘aventura teórica’ de nunca acabar” (SOUZA, 2006, p. 102).

Desde seu início em solo brasileiro, a AD bateu de frente com a linguística e foi alvo de crítica daqueles que a acusavam de se fixar exclusivamente no campo político. O fato é que a AD não pretende ser uma linguística discursiva, uma vez que possui pontos de contato com ela, porém há diferenças entre ambas as áreas, tanto é que a AD não trabalha com a língua da linguística, transparente, autônoma e imanente. “A língua do analista de discurso é outra. É a língua da ordem material, da opacidade, da possibilidade do equívoco como fato estruturante, da marca da historicidade inscrita na língua” (FERREIRA, 2003, p. 42), contudo, não se pode pensar em AD sem a linguística, ainda mais quando lembramos a filiação da AD brasileira às propostas de Pêcheux.

Tratando dos trabalhos de Eni Orlandi, devemos ressaltar que eles foram fundamentais à AD brasileira, por serem análises que, ao mesmo tempo, teorizaram novas compreensões dos sentidos, ou seja, sua obra fez diversos deslocamentos por lacunas deixadas pela AD desde a AAD69 de Pêcheux até seus últimos textos e empreitadas, mostrando que Orlandi, mesmo filiada a Pêcheux, soube olhar as lacunas de seu pensamento e a necessidade da AD brasileira, teorizando neste espaço.

Um exemplo de sua teorização é a apresentação da *tensão entre processos parafrásticos e polissêmicos*. Nela, a possibilidade de polissemia na paráfrase é o espaço necessário para o não fechamento das *formações discursivas*, este fechamento consistia em um problema na AD1 de Pêcheux. Outro exemplo é a diferenciação que Orlandi faz entre *recorte* e *segmentação*, ou seja, a utilização do *corpus* de forma não linear e segmentada, mas em *espiral*, seguindo a proposição de Pêcheux na AD3 (ORLANDI, 2007).

Uma das maiores contribuições de Orlandi para a AD é a distinção entre *Dispositivo Teórico* e o *Dispositivo Analítico* da interpretação. Segundo a referida pesquisadora, no Dispositivo Teórico da interpretação há aquilo que é de responsabilidade do analista e que provém do método e do alcance teórico da própria AD, ou seja, o dispositivo teórico é sempre o mesmo, mas o dispositivo analítico não, este é de competência de quem está procedendo com a análise. Isso se dá porque o dispositivo analítico nada mais é que a teoria individualizada,

aplicada, pelo analista. No presente trabalho, nosso dispositivo teórico, a AD, será particularizado por meio dos conceitos chamados interdiscurso e ideologia e aplicado ao *Sermão do Monte*, a fim de observar sua constituição e efeitos de sentido.

Em conferência proferida no Rio Grande do Sul em 2003, Orlandi afirmou que a AD que pratica parte da noção saussureana da língua como fato social: “Pensamos a língua como fato e significamos o que é social, ligando a língua e a exterioridade, a língua e a ideologia, a ideologia e o inconsciente” (ORLANDI, 2003, p. 3), isto é, ela deixa clara sua concordância com as ideias de Pêcheux. Além de sua filiação a Pêcheux, em momento anterior e escrevendo sobre a constituição da Análise do Discurso, Orlandi afirma:

[...] a AD é uma espécie de antidisciplina, uma desdisciplina, que vai colocar questões da lingüística no campo de sua constituição, interpelando-a pela historicidade que ela apaga do mesmo modo que coloca questões para ciências sociais em seus fundamentos, interrogando a transparência da linguagem sobre a qual elas se assentam (ORLANDI, 1998, p. 25).

Entretanto, a configuração atual da AD no Brasil mostra que a AD descolou-se da lingüística, ou seja, outras áreas das ciências humanas recorrem a sua epistemologia. Porém, há perigo nessa aproximação, já que pode resultar em banalização dos conceitos da AD (FERREIRA, 2003). Contudo, independente desse perigo, o que vemos hoje são pesquisadores de várias áreas interessados em olhar seus objetos “utilizando a linguagem como referencial. Mas não qualquer linguagem. A linguagem que é atravessada pelo histórico, pelo social, pela ideologia” (SOUZA, 2006, p. 106). O que não é diferente nesse trabalho, o qual utilizará a AD na análise de um texto bíblico.

Concluindo esta seção, constatamos, neste processo da AD brasileira, que o legado de Pêcheux ficou e, certamente, sempre persistirá. Mas houve desdobramentos e deslocamentos, mostrando que a AD brasileira possui sua autonomia – muito graças Orlandi e seu pioneirismo e audácia na teorização feita nos espaços existentes na AD francesa, desde seu início na AAD69 – uma vez que é uma disciplina que lida com as contingências de seu contexto.

2. APARATO TEÓRICO PARA A ANÁLISE DO CORPUS

2.1. O CONCEITO DE IDEOLOGIA E SUA PRESENÇA NO DISCURSO

No âmbito da literatura especializada, a palavra ideologia foi utilizada pela primeira vez em um livro do filósofo francês Destutt de Tracy (fundador e líder do Instituto Nacional Francês – instituto que tinha por intuito ajudar o governante a legislar), em 1801, denominado *Élément d'idéologie*, neste, o conceito seria definido como a ciência das ideias. Para Tracy, o conhecimento era feito de ideias, logo, para haver compreensão, seria necessário a decomposição dessas ideias. Segundo comentários de Bauman (2000), a intenção do filósofo era fazer com que somente surgissem ideias com a chancela da razão.

Tracy fazia parte de um movimento que era partidário, em seu início, de Napoleão Bonaparte, contudo se opôs a ele por julgá-lo um restaurador do Antigo Regime. Essa oposição fez com que Napoleão desse poder aos inimigos dos ideólogos, além de declarar, no ano de 1812, que as desgraças que ocorriam na França eram culpa deles. O discurso napoleônico feito nessa ocasião, também, foi o responsável por dar o sentido pejorativo aos termos ideologia e ideólogos, definindo ideologia como uma metafísica tenebrosa, que utiliza de sutileza para fundar suas bases sobre a legislação dos povos. A acusação feita por Napoleão, hoje entendida como descabida, foi o que transformou o termo ideologia em algo negativo. Essa acusação foi a mesma feita por Marx aos ideólogos alemães, entretanto, neste caso, devidamente fundamentada, já que o ideólogo é quem inverte a relação entre as ideias e o real (CHAUÍ, [1980] 2004).

Para a filósofa Marilena Chauí, o termo ideologia voltou a ser empregado em sentido próximo ao do original por Augusto Comte. Nesse momento, o termo passou a ter dois significados, a saber, ideologia como a atividade filosófico-científica que estuda a formação das ideias e ideologia como o conjunto de ideias de uma época, sendo, neste caso, tanto a “opinião geral” como a elaboração teórica dos pensadores dessa época. Comte, então, afirma que a ideologia é o conjunto de ideias que explicam cada fase do espírito humano, ou seja, a passagem da fase fetichista ou teológica para a metafísica e, depois, para a fase positivista, que era a proposta de Comte, contudo esse não é o foco de nosso trabalho, entretanto, é relevante notar que, na ótica de Comte, cada fase do espírito humano leva-o a criar

um conjunto de ideias para explicar a realidade dos fenômenos naturais e humanos: essas explicações seriam a constituição da ideologia de cada fase. É isso que faz o pai do positivismo afirmar que a ideologia é uma teoria, pois é elaborada pelos sábios, os quais pegam as opiniões correntes, sistematizando e corrigindo-as para eliminar os elementos religiosos e/ou metafísicos e depois as difundem. Para Comte, a ideologia como teoria tem papel de comando sobre as práticas humanas, uma vez que as pessoas devem se submeter aos seus critérios teóricos antes de agir. Essa elaboração positivista traz a falsa sensação de harmonia entre a teoria e a ação, contudo, nas entrelinhas desse pensamento está o dizer de que o poder pertence a quem possui o saber. Assim, o que o positivismo faz é apenas anunciar o advento da tecnocracia, o que ocorreu no século XX; entretanto, a concepção positivista de ideologia, por si só, é ideológica (CHAUÍ, [1980] 2004).

Ainda segundo Chauí ([1980] 2004), um outro pensador a versar sobre o conceito de ideologia foi Durkheim, em seu livro *Regras para o método sociológico*, no qual ele tem a intenção de criar a sociologia como ciência, como um conhecimento racional, objetivo, observacional e necessário da sociedade. Por esse motivo, há a necessidade de tratar o fato social como um objeto, semelhante ao que se faz nas ciências da natureza. Com isso em mente, Durkheim chama de ideologia tudo aquilo que não se encaixe nos critérios de objetividade da ciência, ou seja, seriam ideias pré-científicas, conforme podemos ver em suas palavras:

É que, de fato, a reflexão é anterior à ciência, que apenas se serve dela com mais método. O homem não pode viver em meio às coisas sem formar a respeito delas idéias, de acordo com as quais regula sua conduta. Acontece que, como essas noções estão mais próximas de nós e mais ao nosso alcance do que as realidades a que correspondem, tendemos naturalmente a substituir estas últimas por elas e a fazer delas a matéria mesma de nossas especulações. Em vez de observar as coisas, de descrevê-las, de compará-las, contentamo-nos então em tomar consciência de nossas idéias, em analisá-las, em combiná-las. Em vez de uma ciência de realidades, não fazemos mais do que uma análise ideológica. Por certo, essa análise não exclui necessariamente toda observação. Pode-se recorrer aos fatos para confirmar as noções ou as conclusões que tiram. Mas os fatos só intervêm então secundariamente, a título de exemplos ou de provas confirmatórias; eles são o objeto da ciência. Esta vai das idéias às coisas, não das coisas às ideias (DURKHEIM, 2007, p. 16).

Esta concepção já é um pouco diferente da noção formulada por Tracy, e de acordo com Chauí, consiste em uma concepção de ideologia altamente ideológica, da mesma forma que a concepção de Comte, pois o pensador age de forma subjetiva, sem se distanciar da sociedade que vai estudar, também por ir das ideias aos fatos, não dos fatos às ideias, ou seja, é uma afirmação baseada em pré-conceitos e, também, devido ao cientista não substituir os fatos que deveria observar por palavras vazias, sendo, então, a ciência substituída por invenção pessoal (CHAUÍ, [1980] 2004).

Contudo, o que faltou nas reflexões de até então foi a tentativa de explicar a questão das transformações históricas e sociais, se elas são exteriores aos seres humanos ou se são eles que fazem a história. Essa pergunta começou a ser respondida pelos filósofos do Idealismo Clássico alemão, dentre eles Hegel, para quem o sujeito tinha a função de criador de sua própria realidade. Foi a partir de Hegel que Marx e Engels formularam sua noção de ideologia, fazendo isso a partir da crítica da noção de Estado hegeliana, conforme escreve Souza (2006, p. 48):

Nas críticas feitas por Marx à concepção de Estado de Hegel, a existência de um Estado que submete a sociedade ao seu controle é sintoma de alienação. [...] Marx afirmava que não cabia aos homens aceitar o papel passivo de observador da história pronta. Afirmava ainda que eles, por meio da compreensão de suas reais condições materiais de existência, poderiam produzir sua história. A concepção hegeliana estaria, pois, posta de cabeça para baixo, à semelhança do que busca fazer a ideologia, segundo Marx: inverte a realidade.

O texto de Marx que caracteriza a ideologia em geral é a obra escrita em parceria com Engels chamada *Ideologia alemã* (cujo manuscrito ficou pronto em 1846). Esse título mostra que eles tinham um objetivo, criticar os pensadores alemães posteriores a Hegel. Ter isso em mente é válido, pois nos deixa claro que Marx e Engels não separavam a produção das ideias das condições históricas nas quais são produzidas. Além disso, é necessário que se saiba que a crítica de Marx pressupõe a filosofia de Hegel. Com isso em mente, podemos ver duas críticas de Marx aos ideólogos alemães, os quais tinham por pretensão demolir o pensamento hegeliano apenas atacando um ponto de sua filosofia, sendo esta a primeira crítica de Marx e Engels. Já a segunda baseia-se no fato de cada um desses ideólogos selecionarem um aspecto da vida humana e convertê-la em universal, de forma idealizada. A partir disso, os ideólogos imaginavam estar criticando Hegel e a

realidade alemã, quando, na verdade, ignoravam a filosofia de Hegel e não criticavam coisa alguma, sobretudo, ignoravam a realidade da história alemã. Porém, para entender a ideologia alemã, Marx e Engels afirmam que se deve sair da Alemanha, a fim de compreender, de maneira geral, o fenômeno da ideologia, sendo o alvo, então, a sociedade capitalista europeia do século XIX, contudo, a questão central consiste no conhecimento histórico, uma vez que as ideologias se reduzem ou a uma concepção distorcida da história ou a uma abstração completa dela (CHAUÍ, [1980] 2004).

A partir desses pressupostos, Marx e Engels discorrem mostrando que a ideologia consiste em um conjunto de ideias da classe dominante para dominar a classe dominada. Essa classe dominante é sempre aquela que detém os modos de produção, são os que possuem os meios de produção material e os meios de produção espiritual da sociedade, conforme escrevem Marx e Engels ([1846] 2007, p. 47):

A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. [...] Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época.

Isso mostra que a ideologia surge no momento em que há distinção entre classes sociais, e ocorre no mundo real do trabalho, quando alguns dominam a técnica e outros executam, quando uns dominam o pensar e outros executam este pensar. A respeito do conceito marxista de classe social, Chauí ([1980] 2004, p. 21) escreve:

As classes sociais não são coisas nem ideias, mas são relações sociais determinadas pelo modo como os homens, na produção de suas condições materiais de existência, se dividem no trabalho, instauram formas determinadas da propriedade, reproduzem e legitimam aquela divisão e aquelas formas por meio das instituições sociais e políticas, representam para si mesmos o significado dessas instituições através de sistemas determinados de ideias que

exprimem e escondem o significado real de suas relações. As classes sociais são o fazer-se classe dos indivíduos em suas atividades econômicas, políticas e culturais.

Dessa forma, quando há divisão de classes, surgem formas de propriedade que legitimam a divisão social do trabalho. Essas divisões, porém, por mais que pareçam legítimas escondem o significado real das relações entre as classes, é o que Marx e Engels chamam de processo de alienação, que acontece pelo fato de a ideologia colocar as ideias como a origem da atividade material, enquanto, na realidade, ela é fruto do mundo material, ou seja, as ideias são anteriores à práxis, não o contrário (CHAUI, [1980] 2004). Esse é o processo de inversão da realidade provocado pela ideologia, como bem explica os pensadores alemães:

A produção de idéias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. [...] Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX; ENGELS, [1846] 2007, p. 94).

Em síntese, a concepção marxista de ideologia mostra que ela é o ocultamento da realidade social, isto é, ela esconde como as relações sociais foram produzidas e consiste na origem das formas de exploração econômica e da dominação política. Essa forma de pensar é reproduzida pela sociedade e entendida como normal, garantindo a manutenção e a perpetuação do sistema. Essa forma de pensar de Marx influenciou diversos pensadores, dentre eles Louis Althusser. Foram nas ideias althusserianas que Michel Pêcheux buscou o conceito de ideologia e trouxe ao cabedal da AD.

Althusser, assim como Marx, entendia que a classe dominante criava mecanismos de perpetuação de sua forma de vida, pois o não fazê-lo representava a não duração da manutenção de seu *status quo*, isso envolvia a reprodução de suas condições materiais, políticas e ideológicas, para isso o Estado desempenha

papel fundamental como mantenedor da ordem, já que ele intervém pela repressão e pela ideologia. Com isso em mente, Althusser (1970) escreve sobre os ditos ARE (Aparelhos Repressivos de Estado) e AIE (Aparelhos Ideológicos de Estado), os quais asseguram a reprodução das condições de produção. Dentro dos ARE, podemos colocar o governo, os tribunais, a polícia, entre outros; dentro dos AIE, a religião, a escola, a política, os sistemas de informação e outros. Apesar da distinção, os aparelhos funcionam pela repressão e pela ideologia ao mesmo tempo, isso quer dizer que, muito provavelmente, um determinado aparelho possa ter ou exercer, dependendo da condição, um duplo posicionamento.

Ao versar sobre os AIE, Althusser vai ao conceito de ideologia e propõe uma teoria geral a respeito desse aspecto. Sua concepção parte da premissa de que a ideologia sempre representa uma posição de classe, independentemente se a ideologia em questão for a religiosa, a política ou qualquer outra. Para sua proposta, Althusser apresenta três teses fundamentais, a primeira delas é a de que a ideologia representa a relação imaginária do indivíduo com suas reais condições de existência. Nas palavras do pensador, “Na ideologia, o que é representado não é o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária destes indivíduos, com as relações reais em que vivem” (ALTHUSSER, 1970, p. 82), isto é, a ideologia é, antes de tudo, uma relação não real, mas aquilo que se acredita como real, aquilo que se pensa sobre as condições de vida.

A segunda tese althusseriana afirma que a ideologia tem uma existência material, ou seja, o sujeito age por acreditar naquilo que o faz agir. Dessa forma, toda prática é ideológica, isto porque é motivada pelo imaginário (ALTHUSSER, 1970). Por fim, a tese mais importante: “A ideologia interpela os indivíduos em sujeitos” (ALTHUSSER, 1970, p. 93). Esta mostra que toda ideologia tem por função transformar os indivíduos em sujeitos, o que ocorre por meio de um processo de interpelação e reconhecimento, uma vez que o sujeito sempre se insere em meio às práticas reguladas pelos aparelhos ideológicos, entretanto, ele jamais conseguirá reconhecer que isso é um processo ideológico, afinal, a ideologia é ocultação.

É justamente das ideias de Louis Althusser que Michel Pêcheux desenvolve sua teoria materialista do discurso, sendo a noção de interpelação do sujeito por meio da ideologia, de Althusser, o ponto de maior debruçar de sua parte, enriquecendo sua teoria com contribuições da psicanálise e da linguística. Sua teoria é encontrada na célebre obra *Les vérités de la Palice*, de 1975.

Pêcheux entende que a instância ideológica existe sob o conceito de *formação ideológica*, o que se deduz referir-se aos aparelhos ideológicos de Estado. Essas formações ideológicas possuem um caráter “regional” (entendamos regional, segundo os propósitos desse trabalho, como as instâncias Deus, Moral, Lei, Família, entre outros) e comportam-se como posições de classe. Com isso em mente, Pêcheux escreve que, na complexidade da relação entre essas regiões, ocorre “o vínculo contraditório entre reprodução e transformação das relações de produção com o nível ideológico”. Isso significa que as formações ideológicas, que variam de classe para classe, não podem ser tomadas individualmente, mas sempre observadas em sua relação complexa umas com as outras, pois é o desmembramento em regiões e as relações de desigualdade-subordinação entre essas regiões que constitui a cena da luta ideológica de classes. Contudo, podemos argumentar a respeito da dominação da ideologia da classe dominante; para Pêcheux, ela ocorre nesse meio complexo, pois a ideologia dominante necessita das demais em seu processo de imposição. Assim, ele entende que a luta para a transformação das relações de produção se localiza na luta para impor, nos complexos AIE, novas relações de desigualdade-subordinação (PÊCHEUX, [1975], 2014, p. 132-133). O próprio Pêcheux resume as ideias acima da seguinte forma:

Resumindo: a objetividade material da instância ideológica é caracterizada pela estrutura de desigualdade-subordinação do “todo complexo com o dominante” das formações ideológicas de uma formação social dada, estrutura que não é senão a da contradição reprodução/transformação que constitui a luta ideológica de classes (PÊCHEUX, [1975] 2014, p. 134).

Pêcheux faz toda essa contextualização das ideias de Althusser com a finalidade de apresentar sua teoria materialista do discurso. Para isso, ele parte para a tese althusseriana da interpelação do sujeito pela ideologia, fundamental para AD, antes, contudo, ele diferencia *formação ideológica* (FI), *ideologia dominante* e *Ideologia*. A respeito das FI, Gregolin (1995) escreve que, como a ideologia é a representação de uma ordem social, ela é o que determina a linguagem, isso em última instância, pois não há uma relação direta entre as representações e a língua. Dessa forma, não há como dissociar a linguagem em si da ideologia. Essa determinação é o que Pêcheux chamou de formação ideológica, ou de condições de produção do discurso, que nada mais é do que aquilo que se pode dizer em

determinada época, ou seja, aquilo que as condições sócio-histórico-ideológicas permitem¹², isso é o que a AD denomina como formação ideológica (FI), cada FI corresponde a uma formação discursiva (FD)¹³, ambos estão “na fonte da produção dos sentidos e a língua é o lugar material onde se realizam os ‘efeitos de sentido” (GREGOLIN, 1995, p. 18).

A partir de Althusser, Pêcheux entende que a *Ideologia*, em geral, não se realiza por meio dos AIE, assim, não é uma *formação ideológica*, que é historicamente concreta, bem como não coincide com a *ideologia dominante*, que é a que resulta do todo complexo das *formações ideológicas* que nela funcionam, como dito acima. Dessa forma,

O conceito de *Ideologia* em geral aparece, assim, muito especificamente como o meio de designar, no interior do marxismo-leninismo, o fato de que as relações de produção são entre “homens”, *no sentido de que não são relações entre coisas, máquinas, animais não-humanos ou anjos; nesse sentido e unicamente nele* (PÊCHEUX, [1975] 2014, p. 138 – grifos do autor).

Além disso, segundo Pêcheux, é no interior desse processo natural-humano que a Ideologia é eterna, sendo relacionada com a posição de Freud, de que o inconsciente é eterno, ponto do qual surge a relação entre ideologia e inconsciente. Porém, conforme o pensador francês, essa relação ainda é um vislumbre que carece de maior formulação. Mas Pêcheux parte do princípio de que ideologia e inconsciente, como estruturas-funcionamento, dissimulam sua existência no interior de seu funcionamento, produzindo evidências nas quais se constitui o sujeito, bem como o sentido, fazendo urgir a necessidade de uma teoria materialista do discurso (PÊCHEUX, [1975], 2014). O próprio autor explica suas afirmações da seguinte forma:

Todo o nosso trabalho encontra aqui sua determinação pela qual a questão da *constituição do sentido* se junta à da *constituição do sujeito*, e não de um modo marginal (por exemplo, no caso particular dos “rituais” ideológicos da leitura e da escrita), mas no interior da própria “tese central”, na figura da *interpelação* (PÊCHEUX, [1975] 2014, p. 140).

¹² Devemos ter em mente que permitir, nesse caso, está relacionado à possibilidade, ou seja, as condições de produção permitem o surgimento do discurso.

¹³ O conceito de formação discursiva, bem como o de pré-construído, mencionado logo abaixo, serão abordados na seção seguinte sobre interdiscurso, pois estão na base desse conceito.

Devido à afirmação acima, neste momento faz-se necessário entender o que é a denominada interpelação exatamente, uma vez que, como dito na citação, a constituição do sujeito e do sentido acontecem em seu interior. A interpelação, antes de tudo, é o ponto no qual o se convergem o sujeito de direito e o sujeito ideológico, sendo o primeiro aquele que entra na relação com seus iguais e o segundo aquele que fala de si mesmo (“sou eu!”). O efeito da interpelação nos permite observar o que se fala, a quem se fala, antes mesmo de que o sujeito possa dizer (PÊCHEUX, [1975] 2014).

A outra função da interpelação, seu mérito, consiste no paradoxo pelo qual o *sujeito é chamado à existência*. Segundo Pêcheux, a tese da interpelação mostra que o indivíduo é interpelado-constituído em sujeito pela ideologia. Esse paradoxo tem um *efeito retroativo*, que faz com que o sujeito seja “sempre-já sujeito”, que é o fato de sermos indivíduos concretos, inconfundíveis, isso é o que Pêcheux chama de *evidência do sujeito* (PÊCHEUX, [1975] 2014, p. 140).

Nesse sentido, outro conceito importante levantado por Pêcheux é a noção de *pré-construído*, que consiste na chamada memória discursiva, definida por Orlandi como “o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada palavra tomada” (ORLANDI, 2007, p. 31). Esses conceitos são os responsáveis por interpelar o indivíduo em sujeito, dando-lhe a impressão de que ele sempre foi sujeito (PÊCHEUX, [1975] 2014).

Conforme escreve Orlandi (2007, p. 46), a AD redefine o conceito de ideologia a partir das considerações da linguagem, ou seja, é feita uma definição discursiva de ideologia. Segundo ela, a necessidade de haver interpretação no uso da linguagem prova que a ideologia atesta que o discurso é ideológico, pois o sentido é produzido na relação entre história e simbólico, processo que consiste na produção de evidências e coloca o ser humano em “relação imaginária com suas condições materiais de existência” (ORLANDI, 2007, p. 46).

Neste ponto, é clara a influência de Pêcheux, pois é justamente sobre a interpelação do indivíduo em sujeito que Orlandi versa, afirmando que a ideologia é condição para a constituição dos sujeitos e dos sentidos. Porém a ideologia não está sozinha neste processo, o inconsciente tem papel fundamental, ambos, juntos, são entendidos na AD como estruturas-funcionamento, as quais têm por característica produzir evidências do sujeito e dos sentidos. Dessa forma, a ideologia consiste na

relação necessária entre a linguagem e o mundo, mostrando que ela não é necessariamente ocultação. Isso significa, então, que a língua precisa se inscrever na história para que haja sentido, este é o processo que a AD denomina como discursividade (ORLANDI, 2007).

Esse processo descrito acima mostra que não existe discurso sem sujeito e que não há sujeito sem ideologia (a chamada interpelação de indivíduos em sujeitos afirmada por Althusser), bem como não há sentido sem interpretação, uma vez que ela também possui suas determinações, dando-se pelo efeito da memória. Este efeito deve ser dividido em dois, pois se trata de duas formas de memória, a memória institucionalizada (o arquivo) – o trabalho social de interpretação –, e a memória constitutiva, o chamado interdiscurso – que consiste no trabalho histórico de constituição dos sentidos. Assim, o processo de interpretação é feito entre a memória institucional e os efeitos do interdiscurso, este percurso pode estabilizar ou deslocar sentidos: entendamos que sentido determinado não é o mesmo que ser imóvel (ORLANDI, 2007), logo a interpretação só é possível, porque aquilo que se diz já foi dito antes, o pré-construído dito acima, que atesta a força da ideologia na constituição dos sentidos. Por isso é necessário ter em mente que tanto a leitura do mundo (interpretação) como o sujeito são ideológicos. Portanto, os dizeres surgem porque assim lhe é permitido (naquele determinado momento, daquela determinada forma e não de outra), uma vez que a posição do sujeito – “limitada” por suas condições de produção – diz somente aquilo que lhe é permitido dizer, da mesma forma ocorre sua interpretação da realidade, isto é, os significados que ele apreende são determinados pela ideologia. Essas determinações exigem que as condições de produção de um discurso e sua relação com os demais discursos (o interdiscurso) sejam analisados para que se possa visualizar a presença da ideologia.

Finalizando esta seção, podemos observar que a perspectiva teórica desenvolvida por Pêcheux, a partir do marxismo althusseriano, tornou-se a base da Análise do Discurso de linha francesa, conforme escrevem Maingueneau e Charaudeau (2014, p. 268):

Referindo-se ao mesmo tempo ao marxismo e à teoria lacaniana do inconsciente, a maior parte dos fundadores do que se chama correntemente a análise do discurso “à francesa” inscrevem-se no quadro dessa teoria. É em torno de Pêcheux que, de 1969 a 1983, linguistas, historiadores e filósofos se esforçam para articular teoria do discurso e teoria das ideologias. Elaborada progressivamente e

não sem tateios, retornos e contradições, essa articulação se cristaliza em algumas fórmulas que marcaram época.

Entretanto, mesmo com pesquisas fundamentais para a AD, o conceito de ideologia não é, atualmente, objeto de teorização tão ostensiva como era na década de 1970, mas sua importância ainda se faz latente, sobretudo na AD brasileira, conforme verificamos nas diversas palavras de Gregolin e, principalmente, de Orlandi.

2.2. O PRIMADO DO INTERDISCURSO COMO REVELADOR DA IDEOLOGIA

Dominique Maingueneau, em sua obra *Gênese dos discursos* ([1984] 2008), teoriza dois tipos de heterogeneidade na enunciação, chamada por ele como a presença do “Outro”. A primeira delas é a heterogeneidade mostrada, a saber, uma citação, autocorreções, o uso das aspas, entre outros, sendo esta aceitável para os aparelhos linguísticos. Contudo, há uma outra heterogeneidade, que não é visível, pois consiste em uma presença do Outro tão arraigada que não pode ser dissociada do texto e analisada por uma interpretação somente linguística, é a chamada heterogeneidade constitutiva, que faz Maingueneau ([1984] 2008) afirmar que o primado da AD é o interdiscurso, pois a heterogeneidade constitutiva amarra “o Mesmo do discurso e seu Outro”.

Porém, conforme Maingueneau ([1984] 2008), essa hipótese precisa ser bem elaborada, a fim de não haver confusão com teorias do campo da análise textual que observa as características de um texto que o colocam em relação com outros textos, a chamada arquiteitualidade. Para ele, a proximidade entre as teorias não é um absurdo, por tratar-se de formulações que servem para suscitar uma busca pelos precursores dessas ideias, os quais afirmam que a relação com o outro está na base da discursividade. Essa busca leva-nos a Bakhtin e sua noção de polifonia.¹⁴

Mikhail Bakhtin foi o primeiro a empregar o conceito de polifonia, ele o fez na obra *Problemas da poética de Dostoiévski* (1927), na qual o romancista russo colocava uma multiplicidade de vozes distintas que resistiam ao discurso do autor.

¹⁴ Conforme Maingueneau e Charadeau (2014, p. 388), o conceito de polifonia foi formulado de diversas formas depois de sua menção por Bakhtin, tem-se assim a polifonia linguística, elaborada por Ducrot, a polifonia de Genebra, em torno de Roulet. São concepções que divergem em pontos essenciais, mas que podem colaborar umas com as outras. Aqui abordaremos as ideias de Bakhtin para balizarmos a noção de interdiscurso.

Este conceito de Bakhtin estendeu-se a todo o romance dostoievskiano, bem como a todos os romances, levando-o ao *status* de essencial a toda enunciação, devido ao fato de todo discurso ser formado por diversos discursos (PIRES; TAMANINI-ADAMES, 2010).

Porém o conceito de polifonia leva-nos a outro conceito mais abrangente na obra de Bakhtin, o chamado dialogismo, que, por sua vez, consiste na afirmação de que a palavra está em constante movimento, isto é, a palavra é um espaço de interação no dialogismo esta é a noção de heterogeneidade, ou seja, há, na palavra, a presença do outro. Segundo Bakhtin ([1975] 1997, p. 346), “A relação dialógica é uma relação (de sentido) que se estabelece entre enunciados na comunicação verbal”. Este dialogismo tem como uma de suas principais características:

[...] conceber a unidade do mundo como polifônica, na qual a recuperação do coletivo se faz via linguagem, sendo a presença do outro constante. A linguagem, na concepção bakhtiniana, é uma realidade intersubjetiva e essencialmente dialógica, em que o indivíduo é sempre atravessado pela coletividade (PIRES; TAMANINI-ADAMES, 2010, p. 67).

Entretanto, para Bakhtin, o dialogismo é uma característica dos enunciados, não das unidades da língua, e somente eles têm destinatários. Dessa forma, para compreendê-los, é necessário que se busque por seu contexto correspondente, conforme o próprio Bakhtin ([1929] 2006, p. 135) escreve: “A cada palavra da enunciação que estamos em processo de compreender, fazemos corresponder uma série de palavras nossas, formando uma réplica. Quanto mais numerosas e substanciais forem, mais profunda e real é a nossa compreensão”. Assim, só podemos compreender um enunciado quando reagimos às palavras dele que chegam a nós, ou seja, “A compreensão é uma forma de diálogo; ela está para a enunciação assim como uma réplica está para a outra no diálogo. Compreender é opor a palavra do locutor uma contrapalavra” (BAKHTIN, [1929] 2006, p. 135). O dialogismo, nesse sentido, deve ser entendido como o espaço de interação entre o eu e o tu ou entre o eu e o outro, no texto, por isso o outro é fundamental na constituição do sentido, isso ocorre devido ao fato de a palavra trazer sempre a voz do outro (BARROS, 1999).

Contudo faz-se necessário diferenciar dialogismo de polifonia, pois são conceitos, muitas vezes, confundidos. Segundo Barros (1999), o termo polifonia

deve ser usado para se referir aos textos que permitem a visualização de muitas vozes em sua constituição, seria o oposto dos textos monofônicos, aqueles que escondem os diálogos que fazem parte de sua constituição. Mas esconder os diálogos não faz um texto deixar de ser dialógico, pois o dialogismo é um princípio constitutivo da linguagem. Vejamos as palavras de Barros (1999, p. 6) a esse respeito:

Em outras palavras, o diálogo é condição da linguagem e do discurso, mas há textos polifônicos e monofônicos, segundo as estratégias discursivas acionadas. No primeiro caso, o dos textos polifônicos, as vozes se mostram; no segundo, o dos monofônicos, elas se ocultam sob a aparência de uma única voz. Monofonia e polifonia de discurso são, dessa forma, efeitos de sentido decorrentes de procedimentos discursivos que se utilizam em textos, por definição, dialógicos. Os textos são dialógicos porque resultam do embate de muitas vozes sociais; podem, no entanto, produzir efeitos de polifonia, quando essas vozes ou algumas delas deixam-se escutar, ou de monofonia, quando o diálogo é mascarado e uma voz, apenas, faz-se ouvir.

Assim, todos os processos enunciativos são dialógicos, possuem a presença do outro em sua constituição (esse ponto é essencial para AD), porém alguns discursos revelam esse processo, são os discursos polifônicos, outros não o revelam, são os monofônicos. Entender essa diferença leva-nos a compreender os discursos autoritários (discurso religioso) e discursos não autoritários (poético, por exemplo), o primeiro, apesar de não ser monológico, busca esconder o dialogismo, pois não permite questionamentos, já o segundo permite a visualização das várias vozes (BARROS, 2006).

Segundo a autora, da concepção bakhtiniana de dialogismo decorrem duas vertentes, uma que encara a enunciação de forma não subjetiva e a outra parte para a enunciação dialógica. A AD encaixa-se na primeira vertente, pois não concebe o sujeito como o centro do discurso, nem aceita uma liberdade discursiva individual do sujeito, livre do inconsciente, da ideologia e de uma classe. Dessa forma, para este trabalho e para a AD, o importante é a compreensão de que o outro está presente no processo enunciativo, ou seja, há a heterogeneidade. Com isso em mente, voltamos às ideias de Maingueneau ([1984] 2008), que procede com sua elaboração teórica afirmando que é preciso substituir a noção de interdiscurso por

uma tríade, para que se possa compreendê-la melhor, são esses os conceitos: *universo discursivo, campo discursivo, espaço discursivo*.

O conceito de *universo discursivo* consiste no conjunto de todas as formações discursivas que estão em processo de interação em uma determinada conjuntura. É um conjunto finito, embora não se possa apreendê-lo em sua globalidade. Para Maingueneau ([1984] 2008), o *universo discursivo* é de pouca utilidade para o analista, pois apenas define os domínios que poderão ser estudados, esses são os chamados *campos discursivos*, os quais Maingueneau define como:

[...] um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo. “Concorrência” deve ser entendida da maneira mais ampla; ela inclui tanto o confronto aberto quanto a aliança, a neutralidade aparente etc... entre discursos que possuem a mesma função social e divergem sobre o modo pelo qual ela deve ser preenchida (MAINGUENEAU, [1984] 2008, p. 34).

Assim, é no campo discursivo que o discurso se constitui, entretanto, não se pode afirmar que um discurso se constitua da mesma forma que outro dentro de um mesmo campo, isso devido à heterogeneidade constitutiva de cada um, pois uma hierarquia estável opõe discursos dominantes e dominados e todos não se situam em um mesmo plano. Dessa forma, “Não é possível, pois, determinar, *a priori*, as modalidades das relações entre as diversas formações discursivas de um campo” (MAINGUENEAU, [1984] 2008, p. 34). Por isso, faz-se necessário que o analista isole *espaços discursivos* (subconjuntos de formações discursivas) dentro do campo em questão conforme o propósito de análise (MAINGUENEAU, [1984] 2008).¹⁵

Entender, a partir das explicações acima, que o interdiscurso é o primado da AD, consiste em construir uma rede na qual o discurso se circunscreve nas relações com seu Outro, havendo, assim, no nível das condições de possibilidades semânticas, um espaço de trocas não fechado. É uma noção que vai contra a dos enunciadores discursivos, pois esses reivindicam a autonomia de seu discurso. Para Maingueneau ([1984] 2008), esta é uma ilusão inelutável, ainda mais quando se

¹⁵ Como se verá na análise, o espaço discursivo analisado será a Comunidade de Mateus, que constitui seu discurso a partir e em oposição a Roma e à comunidade judaica da cidade de Antioquia, na qual a comunidade de Mateus estava inserida.

trata do discurso religioso, pois discurso supõe para si sua conformidade com a palavra divina. Assim, como afirma Fiorin (1999, p. 33), “O discurso constrói-se sobre o princípio da antítese e é, portanto, atravessado pela exclusão de seu outro. As mesmas palavras podem estar presentes nos dois, mas, com as mesmas palavras, eles não falam das mesmas coisas”.

Dessa forma, o Outro do discurso se encontra na raiz de um discurso, sendo seu Mesmo, isto é, o discurso já nasce descentrado, logo, não pode requerer para si (pelo menos não conscientemente) nenhum estatuto de autonomia, muito menos de originalidade. Por esse motivo, o Outro é aquele que faz falta ao discurso, é “aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade”. Essa necessidade deixa evidente o caráter dialógico de todo enunciado discursivo e mostra que todo enunciado rejeita um enunciado de seu Outro no espaço discursivo. Logo, todo enunciado possui seu “direito” e seu “avesso” indissociáveis, é preciso decifrá-los no processo de análise, relacionando-os com sua própria formação discursiva ou observando sua oposição e rejeição de seu Outro. Além disso, segundo Maingueneau ([1984] 2008, p. 37-39), “o Outro do espaço discursivo representa a intervenção de um conjunto textual historicamente definível, que se encontra no mesmo palco do discurso”.

Quando se trata de observar qual discurso é o Outro, se é o primeiro ou o segundo, para Maingueneau ([1984] 2008), afirmar que o discurso primeiro é o Outro, pelo fato de o segundo se constituir através dele, não pode ser uma afirmação tão precisa e óbvia, pois, na realidade, essa relação é muito mais complexa. Isso acontece devido ao fato de o discurso primeiro ser ameaçado em sua constituição quando permite a constituição de discursos segundos. Como o discurso seguinte é fruto das condições de possibilidades semânticas do discurso primeiro, e é um discurso concorrente dele, entende-se que o discurso segundo é uma expressão privilegiada do outro do discurso primeiro. Porém, o discurso primeiro também foi constituído a partir de um espaço discursivo anterior, logo, remete-se a ele, ao menos em parte. Por esse motivo, em um mesmo processo, o chamado discurso primeiro recusa seu anterior e seu posterior, inevitavelmente. Além disso, é preciso lembrar que não se pode definir uma alternância perfeita entre os sistemas discursivos, assim, vários discursos podem derivar de um sistema primeiro.

Essa alternância imprecisa e a possibilidade de vários discursos segundos leva-nos à gênese de um discurso precisamente. A esse respeito, devemos ter em mente que o período de coexistência entre discursos varia muito e pode ser mais ou menos conflituoso. Por isso Maingueneau considera o espaço discursivo como “um modelo simétrico de interação conflituosa entre dois discursos para os quais o outro representa totalmente ou em parte seu Outro” ([1984] 2008, p. 40). Além disso, quando (se) o discurso primeiro deixa de existir, o discurso segundo ainda necessitará de uma fase de conservação; nessa fase, mesmo sem a presença do Outro constitutivo, o discurso segundo será observado e analisado por meio da grade do primeiro. Contudo, o fato é que dificilmente um discurso desaparece totalmente, ele apenas vai para a periferia, já que a área semântica que ele recobria foi coberta por outro discurso. Dessa forma, mesmo sem uma relação entre o discurso primeiro e o discurso segundo, ainda assim será possível ler no segundo a figura de seu outro (MAINGUENEAU, [1984] 2008).

Eni Orlandi também escreve sobre a noção de interdiscurso, assemelhando suas concepções às de Maingueneau, mas levantando conceitos que nos auxiliam na conexão do conceito de interdiscurso ao de ideologia. Segundo Orlandi (2007), o interdiscurso, que seria a denominada memória discursiva, é parte da produção do discurso, é ela que aciona as condições de produção. Além disso, as condições de produção devem ser consideradas em sentido amplo, ou seja, não apenas o contexto imediato, mas o contexto sócio-histórico-ideológico. Orlandi define assim o interdiscurso:

[...] é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada (2007, p. 31).

A partir dessa afirmação, Orlandi mostra que o já-dito é o que sustenta o dizer, sendo ele fundamental para se compreender o funcionamento discursivo, a relação existente entre os sujeitos e a ideologia. Isso nos leva a entender que o já-dito e o que se vai dizer estão relacionados, ou seja, o interdiscurso corresponde aos dizeres que podem ser ditos (eixo vertical – já-ditos), estes podem ser formulados em determinados momentos, em condições específicas (eixo horizontal -

formulação). Assim, para Orlandi (2007, p. 33), “Todo dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação). E é desse jogo que tiram seus sentidos”.

O efeito da memória, dessa forma, baseia-se na existência de formulações feitas anteriormente e que dão sustentação aos sentidos. Entretanto, os enunciadores não se lembram das formulações anteriores, porque há o efeito dos esquecimentos, que, na teoria do discurso de viés pechetiano, são estruturantes do interdiscurso. Por esse motivo, faz-se necessário que adentremos aos esquecimentos, a fim de entendê-los.

Os esquecimentos foram conceitos desenvolvidos por Michel Pêcheux em duas obras fundamentais para a AD: *Analyse automatique du discours*, 1969 e *Les vérités de la Palice*, 1975. São efeitos da memória que criam no sujeito uma realidade discursiva ilusória. O esquecimento número um, que consiste naquele em que o sujeito se coloca como a origem do que diz; e o esquecimento número dois, que é quando o sujeito retoma seu discurso para explicar a si mesmo o que diz. Começando pelo esquecimento número dois, Pêcheux ([1975] 2014, p. 161) escreve:

Concordamos em chamar esquecimento nº 2 ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e seqüências que nela se encontram em relação de paráfrase – *um enunciado, forma ou seqüência, e não outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada* (grifo do autor).

O esquecimento nº 2, conforme Pêcheux e Fuchs (1993), consiste no ponto de articulação entre a linguística e a teoria do discurso, pois é nele que ocorrem os processos de enunciação. Nesse esquecimento, o sujeito tem a ilusão de que o discurso reflete o seu conhecimento objetivo da realidade (BRANDÃO, 1997). Para Magalhães (2003), o sujeito tenta controlar o discurso, mesmo com este sendo fruto do processo histórico. Para a autora, isso faz surgir a possibilidade do novo, um não aprisionamento total do sujeito à ideologia e ao inconsciente.

Quanto ao esquecimento nº 1, selecionamos as seguintes palavras de Pêcheux ([1975] 2014, p. 162):

Por outro lado, apelamos para a noção de “sistema de inconsciente” para caracterizar um outro “esquecimento”, o esquecimento nº 1, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, o esquecimento nº 1 remetia, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que – como vimos – esse exterior determina a formação discursiva em questão.

Por meio deste esquecimento é apagado do sujeito, de forma inconsciente, qualquer elemento que o remeta para fora de sua formação discursiva. Isso o faz pensar que é o criador absoluto de seu discurso. Entretanto, a teoria da ideologia mostra que os sentidos não se originam nos sujeitos, mas são determinados pela forma como os indivíduos são inscritos na língua e na história, sendo assim, um processo inconsciente e ideológico. Esse esquecimento é o ponto de encontro da linguagem com a teoria da ideologia. Sobre esse esquecimento, Orlandi (2007, p. 35) afirma:

[...] por esse esquecimento temos a ilusão de ser a origem do que dizemos quando, na realidade, retomamos sentidos preexistentes. Esse esquecimento reflete o sonho adâmico: o de estar na inicial absoluta da linguagem, ser o primeiro homem, dizendo as primeiras palavras que significam apenas e exatamente o que queremos. Na realidade, embora se realizam em nós, os sentidos apenas se representam como originando-se em nós: eles são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história e é por isto que significam e não pela nossa vontade.

No que se refere ao discurso religioso, por exemplo, esse tipo de esquecimento se mostra bem definido, ou seja, ao proferir determinado discurso, há um sujeito que se julga dono e produtor único e original das palavras ali comunicadas, como se aquele discurso, o uso/produção daqueles determinados efeitos de sentido nunca tivessem sido proferidos/construídos, como se aquela forma de interpretar (“revelar”) o divino fosse a correta e revelada, apenas, naquele momento. Essa forma de surgimento do discurso religioso faz-nos refletir sobre a tentativa de se fazer certos discursos religiosos se mostrarem mais “corretos e/ou verdadeiros” do que outros.

Em resumo, é por meio dos esquecimentos que as palavras adquirem sentido, ou seja, que ocorre o efeito da memória, que nada mais é do que as palavras fazendo sentido por sempre terem feito sentido, porém, o sujeito tem

sempre a ilusão de ser a origem de seu discurso. Esse é o processo do interdiscurso, ou seja, todo discurso é atravessado por outros.

Essa formulação nos leva, inevitavelmente, a outro conceito importante nesse processo de associação do interdiscurso à ideologia: a denominada Formação Discursiva (FD). Este conceito é importante para essa relação, pois uma FD sempre corresponde a uma FI – Formação Ideológica. Porém, é um conceito polêmico na AD, e isso se deve à sua dupla origem, os pensamentos de Foucault e Pêcheux, quase na mesma época. Dessa forma, remontemos à sua fundação.

O conceito de formação discursiva, na ótica foucaultiana, consiste em “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam em uma época dada, e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa” (CASTRO, 2009, p. 177). Esse conceito está ligado ao arqueológico de Foucault, que consiste na análise das condições históricas de possibilidade, ou seja, em uma época específica, somente determinados enunciados são possíveis, outros não (CASTRO, 2009).

A concepção foucaultiana não reduz FD a objetos linguísticos como atos de fala ou frases, mas são princípios reguladores que validam os enunciados constituintes, os quais instauram os objetos sobre os quais se fala. Dessa forma, este importante conceito é descrito “mais exatamente como uma unidade de distribuição que abre um campo de opções possíveis e permite a arquiteturas diversas que se excluem aparecerem lado a lado ou cada uma por sua vez” (FOUCAULT, 2008, p. 73).

Contudo, como escrevem Charaudeau e Maingueneau (2014), a noção foucaultiana de FD não chegou a ser um procedimento da AD, pois esta não poderia dissociar formação discursiva e estudos das marcas linguísticas e da organização textual. Esse motivo fez com que a noção pechetiana (desenvolvida a partir do quadro teórico do marxismo althusseriano) tivesse maior aceitação, afinal, uma das características da AD francesa é ser linguística.

Na ótica de Pêcheux, a formação discursiva consiste naquilo que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada em uma conjuntura social: desta forma, Pêcheux parte de um ponto diferente de Foucault, sendo, então, para Pêcheux, a ideologia e a luta de classes centrais no entendimento da FD. Seguem as palavras de Grangeiro (2005) a este respeito:

[...] quando Pêcheux traz para a AD a noção de formação discursiva, ele faz as adaptações relacionando tal conceito à questão da ideologia e da luta de classes. Trata-se, segundo o próprio Pêcheux de extrair da noção de Foucault o que 'ela tinha de materialista e revolucionária', justamente a concepção foucaultiana de discurso com prática.

Assim, a noção pechetiana entende que, para se analisar um discurso, deve-se sempre observar o conjunto de discursos possíveis em dada situação de produção, ou seja, para Pêcheux, deve ser pensado na sua estreita relação com as condições de produção (BARONAS, 2011). Contudo, para Pêcheux, há uma contradição de dois mundos, ou seja, “uma ideologia que não é idêntica a si mesma, ela só existe sob a modalidade da divisão, e não se realiza a não ser na contradição que com ela organiza a unidade e a luta dos contrários” (PÊCHEUX, 2000, p. 11). Essa afirmação remete-nos à heterogeneidade constitutiva de um discurso, isto é, a FD, como correspondente a uma FI, possui o outro em si, e isso faz parte de sua constituição, é um jogo de identidade que é construída a partir, também, da diferença.

Orlandi (2007) também traz importantes contribuições para o conceito de Formação Discursiva, isto é, “A formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito” (ORLANDI, 2007, p. 42), isso implica na apreensão dos sentidos, uma vez que o sentido é determinado pela posição ideológica ocupada pelo indivíduo nas condições em que as palavras são produzidas, dessa forma, as palavras mudam de sentido conforme são mudadas suas condições de produção.

Portanto, segundo Orlandi (2007), dois pontos devem ser observados. O primeiro deles é que a constituição dos sentidos se deve à forma como o que é dito pelo sujeito se inscreve em determinada FD e não em outra, assim, os sentidos são determinados ideologicamente. Isso mostra que as palavras não possuem sentido nelas mesmas, os sentidos são derivados da FD em que a palavra se inscreve.

O outro ponto a ser observado (ORLANDI, 2007) é que somente em referência à FD que podemos compreender os diferentes sentidos, dessa forma, palavras iguais possuem sentidos diferentes em FD diferentes. Assim, para se entender o sentido, o analista deve remeter às condições de produção, pois é a

partir da verificação das condições de produção e do interdiscurso que se é possível remeter o dizer a uma determinada FD e compreender seu sentido.

Portanto, nesse emaranhado de conceitos, todos completamente conectados, podemos entender que o discurso do sujeito é determinado ideologicamente, o que o situa em uma FI e, conseqüentemente, em uma FD. Além disso, seus dizeres já foram ditos em outro momento, logo, os sentidos sempre estiveram presentes, por isso quando o sujeito discursa, seu discurso já revela um sentido. Por fim, as palavras têm sentidos diferentes quando estão em FD diferentes, logo, o analista deve observar as condições de produção e a FD correspondente para entender/apreender o sentido presente no objeto em análise.

3. ANÁLISE DO CORPUS

3.1. O EVANGELHO DE MATEUS E O SERMÃO DO MONTE: AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

3.1.1. Características do Texto, Gênero Textual e Conteúdo

O Evangelho de Mateus alcançou notoriedade cedo, por ter em seu nome o de um apóstolo mencionado duas vezes no livro (Mt 9:9 e 10:3). Contudo, hoje, sabe-se que grande parte do Evangelho de Mateus reproduz o Evangelho de Marcos (não literalmente, pois Marcos é uma de suas fontes), levando os especialistas a entenderem que Mateus não foi o autor do livro, mais especificamente, do texto em grego que chegou para a Igreja Cristã. Provavelmente, ele tenha sido o responsável por copiar os dizeres de Jesus em aramaico. Escritos que, talvez, façam parte da tradição dos evangelhos, estando nas fontes dos textos que chegaram à igreja (VIVIANO, 2011). Tendo isso em mente,

É melhor compreender o evangelho na forma em que o temos como uma obra de síntese amadurecida, combinando o evangelho mais antigo, Marcos, com uma coleção antiga de ditos de Jesus (a chamada "Fonte dos Ditos" [Q] Logien-Quelle)¹⁶, que compartilha com o Evangelho segundo Lucas (VIVIANO, 2011, p. 132).

¹⁶ A fonte Quelle (fonte em alemão) ou fonte Q consiste em uma hipotética fonte de textos que foram utilizados na composição dos Evangelhos de Mateus e Lucas. O Evangelho de Marcos não seria proveniente de Q, mas fonte de Mateus e Lucas juntamente com Q.

Como podemos notar, essas hipóteses não respondem à pergunta sobre quem foi o escritor do evangelho de Mateus, em grego, e que chegou até hoje. É fato que os escritos do período da patrística¹⁷ não nos trazem muita informação, o que é feito, neste caso, é procurar pistas no interior do próprio texto do Evangelho de Mateus. Há algumas evidências, a primeira delas é a de que o escritor foi um mestre e líder da igreja primitiva local. Por exemplo, Mateus 13:52 – “E Jesus lhe disse: ‘Assim, pois, todo escriba instruído acerca do Reino dos céus é comparável a um dono de casa que tira do seu tesouro coisas novas e antigas’”¹⁸ – faz com que estudiosos suponham que se trata de um escriba, já que o verso pode estar descrevendo o trabalho do evangelista. Esse verso, para os biblistas, seria mais informativo do que o texto que retrata a conversão do apóstolo Mateus (Mt 9:9-13) para se evidenciar o autor do texto (VIVIANO, 2011).

Além disso, ainda há a possibilidade de que o texto seja fruto de um trabalho cooperativo, uma espécie de escola, aceita e apoiada por uma igreja local. Essa possibilidade existe por haver trechos supostamente contraditórios dentro do próprio texto, como a missão dos gentios (Mateus 15:24 e 10:6 com 28:19), o que poderia ser fruto de diferentes correntes de opinião dentro da mesma comunidade. Por fim, existe a possibilidade de haver duas fases de redação, a compilação de tradições antigas, mas todas canceladas por um redator final (VIVIANO, 2011).

Com relação à data da escrita do Evangelho de Mateus, os estudiosos dos textos bíblicos não chegam a um denominador comum, pelo menos não há unanimidade, devido às divergências quanto à própria autoria, o que, também, situaria o texto em épocas diferentes. Entretanto, muitos estudiosos fixam o Evangelho de Mateus no final do primeiro século, anos após a redação do livro de Marcos (entre 64 e 69) e antes do ano 110, para Viviano (2011) seria por volta do ano 90 d.C., isso se for considerada a relação entre o texto de Mateus e o movimento rabínico de Jâmnia (a respeito do qual falaremos a seguir), conforme podemos observar em suas palavras: “Se se admitir que o evangelista dialogava com a academia rabínica de Jâmnia/Yavneh, reunida aproximadamente entre 75 e 90 d.C., seria razoável datar o evangelho entre 80 e 90, e mais para o final do que para o início dessa década” (VIVIANO, 2011, p. 133).

¹⁷ Patrística corresponde aos primeiros séculos da era cristã, período em que foram formuladas as primeiras elaborações teóricas e doutrinárias do cristianismo pelos primeiros Padres (ou Pais) da igreja.

¹⁸ As citações bíblicas feitas neste trabalho foram retiradas da Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), uma tradução feita em comum acordo por exegetas de diferentes confissões.

A respeito do local de escrita do texto, os mesmos pesquisadores que situam a data por volta do ano 90 d.C. situam-no na cidade de Antioquia da Síria, o que se deve a grande importância que é dada ao apóstolo Pedro no texto de Mateus, afinal ele foi para Antioquia após o concílio de Jerusalém (Atos 15), permanecendo naquela igreja. Helmut Koester (2005) entende que Mateus seja um evangelho escrito debaixo da tradição do apóstolo Pedro, construída devido à sua presença na Síria. Kümmel (1982) concorda com essa hipótese, baseando-a no fato de ser Inácio de Antioquia¹⁹ a testemunha mais antiga a falar do Evangelho de Mateus de quem se tem notícia.

Sobre o conteúdo do livro, Viviano (2011) escreve que o evangelista de Mateus é um transmissor das tradições que recebeu da igreja sobre Jesus e a vida cristã, ao mesmo tempo em que a molda, de forma criativa, dando novas ênfases, a fim de, talvez, exortar, fornecer material para leituras litúrgicas e sermões, oferecer um discurso missionário aos não cristãos, bem como fazer apologia contra os críticos e rivais. Para isso, – na concepção de Viviano (2011) – o texto apresenta cinco divisões, o Sermão da Montanha (caps. 5-7 – *corpus* deste trabalho), o Discurso Missionário (10), o Discurso em parábolas (13), o Discurso sobre a Comunidade (18) e os Discursos Apocalípticos de Juízo (23-25), além disso, e em meio a essas partes, o evangelista inseriu o relato sobre Jesus Cristo, a fim de mantê-lo como central em todo o discurso. Analisando discursivamente essa informação, a inserção da figura de Jesus é o que, certamente, dá autoridade às afirmações do texto.

Contudo, a fim de se entender melhor o texto do Evangelho de Mateus, faz-se necessário abordar a respeito de seu gênero textual e das características do texto. Mateus é classificado como evangelho, trata-se do gênero dos quatro primeiros livros da parte grega do cânone bíblico, da porção denominada Novo Testamento. Sobre isso, podemos encontrar (na abertura do livro de Marcos) a sugestão da já existência da substância de um evangelho, ou seja, os evangelhos seriam uma versão de um primeiro evangelho, mais antigo, por isso em seus inícios aparece a expressão “o Evangelho segundo...” (KERMODE, 1997). Esse evangelho já existente poderia ser a chamada fonte Q, ou outras fontes.

¹⁹ Inácio de Antioquia foi bispo da igreja de Antioquia da Síria, talvez o segundo ou o terceiro bispo depois do apóstolo Pedro.

Porém, Zabatiero e Leonel (2011) escrevem que o gênero evangelho não é autêntico do texto bíblico, mas já existia há muito, trata-se do gênero biografia greco-romana, muito comum na cultura helênica²⁰, utilizado para falar da vida de pessoas notáveis: reis, filósofos, grandes guerreiros, dentre outros. A adoção desse gênero para se falar de Jesus, certamente se deve a influência da cultura helênica nas colônias romanas, além da necessidade do autor do texto e de seus receptores. Porém, para balizarmos essa informação, é preciso, de antemão, saber que a cultura helênica já existia em boa parte do mundo antigo, antes mesmo da conquista por Roma. Além disso, o Império Romano apropriou-se da língua grega e da cultura helênica, levando-a por onde passou.

Em Antioquia da Síria, local entendido como sendo o da redação de Mateus, a influência helênica é mais facilmente compreensível, pois a cidade foi fundada por Seleuco, rei do Império Seleucida, que batizou a cidade em homenagem a seu pai (Antíoco) e a colocou como capital de seu império, surgido após a morte de Alexandre, o Grande, e a divisão do Império Macedônico. Posteriormente, Antioquia foi conquistada por Roma, tornando-se a capital da província romana da Síria. Essa influencia helenística foi determinante no processo de produção do Evangelho de Mateus (ZABATIERO; LEONEL, 2011).

Podemos conceituar o gênero biografia greco-romana a partir das palavras de Zabatiero e Leonel (2011), os quais afirmam que os estudiosos não estão em acordo sobre uma definição desse gênero. Porém existem características definidoras do gênero biografia greco-romana, algumas primárias outras secundárias (por poderem não estar presentes em todas as obras do gênero). As características primárias são duas, a primeira consiste na distinção ou notoriedade do biografado, tendo por objetivo principal a exposição da essência dessa pessoa. A segunda característica refere-se à seletividade com a qual a biografia é escrita, ou seja, “A seletividade procura realçar o caráter do biografado. Para atingir esse fim, um dos principais critérios de seletividade era a descrição ética do indivíduo” (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 53). São duas características facilmente observadas em Mateus, entretanto, antes de observarmos no texto bíblico suas ocorrências, vejamos abaixo as características secundárias da biografia greco-romana. Essas características são em número de sete (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 53-56):

²⁰ A cultura helenística é resultado da fusão da cultura grega com a cultura oriental. Ela foi promovida e expandida por meio das conquistas do Império Macedônico, com Alexandre, o Grande.

1. A biografia greco-romana não pode ser entendida como um relato que vai do nascimento até a morte do biografado.
2. O herói é descrito por meio de suas ações e através de suas palavras (muitas vezes insignificantes), para que se possa identificar a natureza da pessoa, não somente seus feitos.
3. Não há interesse em traçar o desenvolvimento do biografado, com etapas cronológicas para emoldurar sua vida. Muitas biografias se iniciavam e terminavam na fase adulta da pessoa.
4. Algumas biografias tinham por objetivo afetar o comportamento das pessoas, seja positivamente ou negativamente. Positivamente quando se tentava levar as pessoas a imitarem o biografado, negativamente quando a exposição do biografado visava ao ridículo.
5. A biografia poderia ser escrita em termos mitológicos. Exemplos são as biografias de *Rômulo*, por Plutarco, e a de *Augusto*, por Suetônio.
6. A forma literária é variável. A predominante é a narrativa em prosa, mas existem biografias em diálogo por exemplo.
7. As biografias tinham diversas funções sociais: 1) apresentar o biografado como figura ideal; 2) defendê-lo contra o entendimento equivocado por parte das pessoas; 3) desacreditar o biografado expondo-o ao ridículo; 4) indicar onde se encontra a verdadeira tradição no presente; 5) servir como ferramenta hermenêutica para legitimar o ensino do biografado.

Seguindo, ainda a partir de Zabatiero e Leonel (2011), necessitamos abordar a relação entre o Evangelho de Mateus e o gênero biografia greco-romana, a fim de entendermos o porquê de classificá-lo como tal.

O primeiro aspecto apresentado pelos autores diz respeito à forma-conteúdo do texto. E o primeiro ponto a ser observado consiste na seletividade feita pelo autor do material a que teve acesso. Essa certeza existe, pois o Evangelho de Marcos é mais antigo que Mateus e é uma de suas fontes. Isso fica claro para os biblistas quando se observa que o texto de Mateus mantém quinhentos e oito versículos de Marcos (quase o livro todo). Porém o escritor de Mateus amplia, retoca e altera a fonte, a fim de atender aos propósitos relevantes para seu contexto. Um exemplo disso está na apresentação feita por Mateus da infância de Jesus, mostrando sua genealogia (Mt 1 e 2). Essa apresentação realça o caráter biográfico

do texto, além disso, traça a descendência nobre de Jesus – com destaque para o rei Davi –, nisso se observa a notoriedade e nobreza do personagem biografado (ZABATIERO; LEONEL, 2011).

Outro aspecto da seletividade do texto de Mateus pode ser observado na forma como estão dispostas as ações e discursos de Jesus. Isto é, como é típico da biografia greco-romana, não há o seguimento de uma ordem cronológica, e sim a disposição do texto de forma a construir a biografia a partir das ações e palavras do biografado (ZABATIERO; LEONEL, 2011).

Segundo Zabatiero e Leonel (2011), devido ao objetivo da biografia ser o caráter do biografado, a descrição se dá de forma acabada, o que pode ser observado em Mateus, pois o texto retrata Jesus adulto, exceto nos dois primeiros capítulos, sobre os quais já versamos. Isso, segundo os autores, é visível em diversas biografias do mundo greco-romano, as quais iniciavam e terminavam retratando a fase adulta do biografado apenas. Nessas, o caráter do biografado era descrito por meio de suas palavras e ações.

Zabatiero e Leonel (2011) escrevem, também, que o texto de Mateus, enquanto biografia, tem a função de apresentar Jesus como o verdadeiro representante de uma tradição, pressupondo a existência de uma tradição falsa. Essa afirmação baseia-se em trechos do texto do Evangelho de Mateus, nos quais se pode enxergar oposição aos fariseus, por exemplo, quando Jesus afirma que não veio revogar a lei (lei mosaica presente nos primeiros livros do Antigo Testamento), mas sim cumpri-la (Mt 5:17). A esse respeito, Zabatiero e Leonel (2011, p. 70) escrevem:

O evangelho tem, enquanto biografia, o propósito de apontar Jesus como o representante da correta compreensão do texto sagrado. Assim, como nas escolas filosóficas, o objetivo é prover seus discípulos com o ensino a ser seguido e, ao mesmo tempo, indicar o ensinamento equivocado.

Finalizando a respeito das ideias encontradas em Zabatiero e Leonel (2011), devemos ressaltar que o evangelho enquanto biografia aponta para os objetivos com os quais o texto foi escrito, isto é, o texto aponta para os horizontes da história e dos leitores. Assim, Mateus é um texto que apresenta atualizações de grande relevância para o conhecimento a respeito de Jesus àqueles que o leem.

Por fim, antes de seguir para as questões sociais, políticas e ideológicas do momento de confecção do livro de Mateus, queremos versar sobre seu conteúdo, a fim de ressaltar alguns temas e características encontrados no texto e que serão de grande valia para a análise do *corpus*. A esse respeito e em complemento e concordância com o que se viu até aqui, Frank Kermode (1997) observa o texto de Mateus no que diz respeito à sua associação com os escritos hebraicos da Bíblia (Antigo Testamento ou Bíblia judaica). Porém, em sua ótica, mesmo sendo um gênero organizado de forma semelhante a da Bíblia judaica, isto é, misturando narrativa, lei e poesia, é inútil procurar provar que Mateus se organize a partir dela – como é o caso de alguns pesquisadores que associam Mateus ao Pentateuco (cinco primeiros livros da Bíblia judaica) –, no entanto, não se deve perder de vista o Antigo Testamento como uma referência modeladora, pois há alusões de Mateus a seu texto, mas isso não significa dependência literária em grande escala, e sim uma relação de alusão e superação. Portanto, Mateus entende a santidade e força do Antigo Testamento, mas supõe que se trata de algo não completo em si mesmo, pois aquilo que seria dito e antecipado no texto antigo, somente seria cumprido no novo, assim o novo é validado pelo antigo, ao mesmo tempo, que o supera, o transcende.

Esse tipo de argumentação acarreta em excessos, porque a superação exige transformação, ou seja, o excesso do novo é o que transforma o antigo. Para Kermode (1997), podemos observar essa operação, que ele denomina de “retórica dos excessos”, na forma como Mateus lida com a Lei judaica, contudo, faremos isso na seção de análise do texto do Sermão do Monte adiante. Porém, com o propósito de elucidação, demonstramos o excesso na diferença de tratamento dado por Mateus em relação aos outros evangelhos ao mesmo tema, vejamos:

Onde Marcos diz: Muitos dos primeiros serão últimos, e os últimos serão primeiros (10:31) e Lucas: “Há últimos que serão primeiros” (13:30), Mateus, seguindo Marcos ao usar pela primeira vez a expressão, conta a parábola dos trabalhadores na vinha e, fortalecido por esse exemplo narrativo, reforça o dito: “Assim, os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos” (20:16) (KERMODE, 1997, p. 421).

Algo que decorre da questão do excesso, segundo Kermode (1997), é a autoridade. Para ele, o excesso em Mateus não pode ser observado somente nas palavras de Jesus, mas em seus atos, esses trazem à tona a questão da autoridade.

Isso se dá quando, por exemplo, é apresentado um milagre de Jesus, pois traz o questionamento sobre com que autoridade ele faz o milagre. Conforme Kermode (1997, p. 422), “O poder demonstrado em milagres procede da mesma autoridade que o poder demonstrado na linguagem de Jesus; ‘ele ensinava com autoridade [*exousian*] e não como os escribas’ (7:29)”.

A questão da autoridade de Jesus no texto relaciona-se com o fato de tentar mostrá-lo como o representante verdadeiro de uma tradição, conforme exposto acima a partir de Zabatiero e Leonel (2011). Opinião semelhante encontramos em Overman (1997), o qual afirma que, em comunidades sectárias (ele entende que Mateus se encaixa nesta denominação) era muito comum a atribuição de autoridade reveladora da Lei a alguém. Em Mateus isso é visível, pois o texto afirma ser Jesus o revelador da correta interpretação da Lei. Essa associação dá autoridade à forma como a Lei era interpretada pelos destinatários de Mateus, bem como a própria comunidade, afinal foi o Filho de Deus quem afirmou tais coisas.

Voltando às ideias de Kermode (1997), as exposições dos temas do excesso, da transformação e da autoridade ocorrem várias vezes e de formas diversas no Evangelho de Mateus. Certamente, essas ocorrências servem para associação dos ensinamentos de Mateus ao da Lei e dos Profetas (que seria a Bíblia toda para o escritor de Mateus). A relação com os escritos antigos era uma necessidade de todos os evangelistas, os quais a trabalhavam à sua maneira. Vejamos o que esse autor diz a esse respeito:

Mateus queria mostrar que Jesus era o novo Israel, suas palavras e feitos ecoando a história do antigo. Sua história deve ter detalhes que a situem em seu próprio momento no tempo; mas ela careceria de significado se não parecesse também a transformação de uma história mais antiga conhecida por garantia divina, como explicada pelo comentário diligente dos eruditos, sendo plena de promessas, oráculos a serem esclarecidos somente mais tarde por eventos divinos correspondentes. Não haveria sentido em uma narrativa que carecesse dessas correspondências confirmatórias, testemunhos do controle divino da história. A narrativa deve, dada a extraordinária novidade da vida e do sacerdócio, ser nova e assombrosa; mas ela deve também estar de acordo com dados a serem procurados no Antigo Testamento. Na verdade, essa concordância é a fonte mais profunda de sua assombrosa novidade (KERMODE, 1997, p. 424).

Com base nessas perspectivas, Kermode (1997) propõe que o texto de Mateus seja observado a partir de fases que refletem temas, seriam esses: a Natividade, a Tentação, a Transfiguração, a Entrada Triunfal e Purificação do

Templo. Porém, como nosso objetivo é analisar o Sermão do Monte, não remeteremos a esses temas.

3.1.2. Contexto Sócio-Político do Evangelho de Mateus

Outro ponto importante na análise das condições de produção do Evangelho de Mateus consiste em seu entorno, ou seja, nas relações sociais, históricas e ideológicas existentes na ocasião da redação do evangelho, pois o texto é produto desse momento, conforme observado acima. Além disso, conforme os pesquisadores mencionados, o Evangelho de Mateus consiste em um produto de uma comunidade que visava afirmar seus valores, preservá-los e proteger-se. Porém, antes de seguir, é preciso observar a não existência de consenso entre os estudiosos sobre a existência de uma divisão marcada entre judeus e judeus-cristãos em Mateus, contudo, divergências existiam, segundo a ótica de todos os pesquisadores. Entretanto, devido a evidências encontradas no texto, partiremos da hipótese de um início de cisma, o que nos leva a afirmar a presença de uma comunidade judaica e de uma comunidade judaico-cristã (com possível grande presença de gentios, responsável por outro cisma posterior, talvez visível no texto de Mateus) (BROWN, 2004). Juntamente a isso, nos apegaremos a uma evidência encontrada na própria Bíblia, em Atos 11:26, segundo este texto, foi em Antioquia que os discípulos foram, pela primeira vez, chamados de cristãos. Talvez se trate de todos os convertidos ao cristianismo, independentemente de serem judeus ou não.²¹

Partindo dessa hipótese, melhor explicada na sequência, encontramos em Overman (1997) a denominação desse grupo judeu-cristão como comunidade de Mateus. O texto bíblico de Mateus teria, então, por objetivo servir a essa comunidade e protegê-la dos embates com seus opositores. Para o próprio

²¹ As leituras de Brown (2004), Overman (1997), Kermode (1997) e Kümmel (1992) nos mostraram que um consenso geral sobre a divisão em cristianismo e judaísmo em Mateus é complicada. Contudo, os autores pesquisados partem de passagens de Mateus para afirmar a existência dessa divisão (mesmo que inicial). Além disso, Kümmel (1982) (o único a fazer essa menção) remonta ao texto de Atos 11:26 para mostrar que, em Antioquia da Síria, os seguidores de Cristo foram, pela primeira vez, chamados de cristãos. Os textos de Mateus nos quais nos baseamos são: Mateus 5:17ss, o qual mostra a obediência à Lei mosaica, porém interpretada a partir das palavras atribuídas a Jesus, e textos que tratam os judeus como sendo de outro grupo, de fora da comunidade de Mateus, por exemplo: Mateus 28:15 (sobre a compra dos soldados romanos para que esses dissessem que o corpo de Jesus havia sido roubado do sepulcro) e textos que chamam as sinagogas de “suas” (ou deles), isto é, não é o local da comunidade de Mateus (Mt 10,17; 23,34).

Overman (1997), o embate aconteceria com o chamado “judaísmo formativo”, conforme ele escreve:

Na época da escritura do Evangelho de Mateus, os dois grupos, o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus, estavam evidentemente em competição e, ao que parece, o judaísmo formativo estava ganhando terreno. Isso tem um impacto significativo na forma e no conteúdo do Evangelho de Mateus. Muitos dos desenvolvimentos na vida da comunidade de Mateus ocorriam em resposta ao impacto que um judaísmo formativo em organização e consolidação estava tendo sobre as pessoas da comunidade e sobre seu mundo (OVERMAN, 1997, p. 14).

As palavras de Overman (1997) possuem sua relevância, principalmente quando, conforme Brown (2004), entendemos o período, pós ano 60, como de muitas mudanças sócio-políticas tanto na Palestina como em outros locais de forte presença judaica. Nesse período, anterior à redação de Mateus, as modificações ocorrem após a execução de Pedro em Roma e de Tiago em Jerusalém. Além disso, houve a expulsão dos cristãos (entenda-se aqueles que criam em Jesus, mesmo sendo judeus) da cidade de Jerusalém com a revolta judaica (anos de 66-70). Em Antioquia, certamente, a antipatia dos judeus para com os judeus-cristãos, também, aumentou, devido ao fato de eles, assim como em Jerusalém, não apoiarem seus compatriotas na revolta contra Roma.

Pouco após esse período, na década de 70, depois da revolta judaica, que resultou da repressão romana e na destruição do Templo de Jerusalém, surge em Jâmnia, costa da Palestina, uma escola de doutores com grande influência. Eles tinham pensamentos semelhantes aos dos fariseus e veneravam os “rabis”, além disso, eram aceitos por Roma. Porém, nesse mesmo contexto, devido ao fato de os gentios terem se tornado maioria na comunidade cristã, os judeus-cristãos (radicais) romperam a comunhão e separam-se (BROWN, 2004).

As situações ocorridas no contexto de redação de Mateus não são tão fáceis de entender, contudo, de forma semelhante a Overman (1997), Brown (2004) chega à conclusão de que “Mateus foi escrito como uma resposta cristã ao judaísmo que estava surgindo, depois do ano 70 d.C., em Jâmnia” (2002, p. 314), entretanto o texto, com as afirmações morais baseadas na Lei, exortava os gentios a respeito da libertinagem (Mt 19:9, por exemplo), além disso, também se posiciona frente às práticas judaicas extremas dos chamados judeus-cristãos. Para Brown (2004), essas constatações encaixam-se perfeitamente no contexto de Antioquia da época.

Contudo, diferentemente de Overman (1997), Raymond Brown (2004) não é tão enfático em afirmar, a partir do texto de Mateus, a exclusão dos cristãos das sinagogas. Porém entende que em algum momento isso se deu – algo talvez representado em passagens que afirmam que Jesus ensinava na sinagoga *deles* (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54).

Entretanto, antes de se abordar mais sobre as condições sócio-políticas-religiosas de Mateus, devemos observar que o embate entre o “judaísmo formativo” e a comunidade de Mateus não representa a totalidade dos fatos da época se pensarmos na imensidão do Império Romano. Ao contrário disso, havia diversos movimentos (baseados na crença judaica) de revolução e resistência espalhados pelo império, esses contavam com apoio popular e tinham a crença de serem os verdadeiros representantes e intérpretes da Lei. Mas, nesse entremeio, pode-se afirmar que as autoridades precursoras do judaísmo da Antiguidade, o chamado judaísmo rabínico, surgiram a partir do “judaísmo formativo” (movimento de Jâmnia), porém não se deve confundir os dois movimentos, pois o judaísmo rabínico consiste em um movimento cem anos mais recente (OVERMAN, 1997).

Voltando a versar sobre Mateus, a partir de Brown (2004) e Overman (1997), precisamos reter que o “judaísmo formativo” e a comunidade de Mateus estavam inseridos em um mesmo ambiente, compartilhando de uma mesma matriz religiosa, cultural e social, logo, ambos tinham muito em comum. Tanto é que a comunidade de Mateus não se entendia como não judaica, ao contrário, via-se como o verdadeiro Israel, oposto ao falso povo da aliança, os quais seguiam líderes que iriam desencaminhar o povo. Essas afirmações podem ser vistas em trechos do Evangelho de Mateus, alguns já mencionados acima.

Em suma, havia uma única comunidade judaica em Antioquia, porém, com o tempo, alguns se converteram a Jesus, assim, passou a existir judeus e judeus-cristãos dentro dessa mesma comunidade. A hipótese de Overman (1997) e Brown (2004) é a de que, talvez em época próxima à redação de Mateus (pós ano 70), esses dois grupos passaram a ter atritos mais sérios, levando a cismas dentro da comunidade. O livro de Mateus teria, então, a função de proteger a crença dos membros da comunidade para qual o livro se destinava.

Contudo, há muito que ser explicado para se entender todo processo. Por isso, devido aos motivos já expostos e a fim de complementarmos, vamos entender separadamente a comunidade de Mateus, o “judaísmo formativo” e o grande pano

de fundo, o Império Romano, pois compreender a relação de Roma com os povos conquistados também é fundamental para o bom entendimento do Evangelho de Mateus, bem como de todo Novo Testamento.

3.1.2.1. O império (Imperialismo) romano e sua atuação nas províncias

O livro Evangelho de Mateus, por sua data de composição, deve ter sido escrito por volta do ano 90 d.C., ele relata episódios que teriam se passado durante o Império Romano. Foi o período de uma grande potência, que, por meio de seu imenso aparato militar, dominou as localidades ao seu redor de forma avassaladora, expandindo seus territórios em todas as direções. Roma era o modelo exato de poder imperial, pois buscava por poder e conquista. Conforme escreve Le Roux (2010, p. 8):

[...] o Império Romano representava uma forma institucional e territorial do exercício de um poder monárquico, mas ao qual eram associados os valores aristocráticos tradicionais, o direito público como fonte de legitimidade e uma dimensão religiosa que correspondia ao ponto de vista ideológico e à forma como raciocinavam as elites romanas e as de suas províncias.

O Império expandia seus territórios para todos os lados e não encontrava resistência à altura nos territórios conquistados. Nesse processo, o exército romano tinha papel fundamental, pois era quem garantia seus objetivos. Contudo, mantê-lo gerava grandes gastos para Roma, que encontrou como saída repassar os custos para as colônias, implementando e inflacionando tributos aos subjugados. Mas o Império justificava tais práticas por meio da presença de seu exército, o qual garantiria a tranquilidade para os grandes comércios e a paz para as regiões ocupadas; entretanto, isso interessava, antes de tudo, a Roma, muito mais que aos conquistados (SILVA, 2015). Além disso, Roma se utilizava de estratégias de controle que passavam por questões políticas, significando, na prática, exploração dos recursos humanos, por meio da violência física, sexual e psicológica, além de construir suas bases sobre o trabalho escravo e a imposição de impostos e tributos. De acordo com Reimer (2006, p. 74):

O patriarcado romano, portanto, é de dominação e ocupação geopolítica, de exploração de recursos naturais e humanos, de violência física, sexual e psicológica contra todas as pessoas, de expansão e construção na base do trabalho escravo e da imposição de impostos e tributos. Esse patriarcado é a macroestrutura, dentro da qual se organizará a vida, a convivência e a resistência a partir de microestruturas como a casa, a comunidade, a associação profissional.

Dessa forma, o poder imperial romano mostrava que os subjugados deveriam construir suas vidas a partir das imposições do Império. Entretanto, em alguns lugares houve tentativa de resistência, nestes casos, Roma massacrava os rebelados, escravizava, tomava suas terras e as dividia entre as elites do império e as elites locais, aliadas a Roma. Por isso, há de se destacar que nem todos os conquistados estavam na mesma situação, pois Roma tratava de maneira diferente cada colônia, ou seja, quem se dobrava ao Império tinha direitos mantidos, aqueles que se rebelavam eram vitimados com altos impostos, feitos escravos ou mortos (FUNARI, 2001).

Em terras já ocupadas, Roma propagava os ideais de uma “nova ordem mundial”, a qual consistia em um processo de pacificação, contudo, baseado na exploração dos povos conquistados. Esta nova ordem mundial, conforme se consolidava, mostrava que seus valores não eram compatíveis com o valor da vida. A fim de justificar os caminhos desta nova ordem mundial, Roma procurava convencer os povos subjugados por meio de argumentos em prol da civilização e do desenvolvimento, ou por meio de valores nobres, como a chamada *Pax Romana* (SILVA, 2015). Segundo Serique (2011), *A Pax Romana* consistiu em um período isento do ambiente de guerra civil, durou de 29 a.C. até 180 d.C. O mesmo autor prossegue:

Entretanto, a *pax romana* deve ser considerada muito mais do que um mero período histórico. Existem nesta expressão, primeiramente, ações políticas e militares que procuraram garantir uma relativa estabilidade neste tão extenso Império; e, em segundo lugar, há um forte teor ideológico que procurava mascarar o sistema de perseguição, exploração, morte e assimetrias existentes no Império (SERIQUE, 2011, p. 120).

Devido a esse mascaramento, essa paz afirmada e implantada por Roma era um tanto quanto contraditória, porque era implementada por meios militares, gerando discórdia por onde passava: além disso, havia discriminação e privilégios

latentes em favor das classes superiores. “Esta paz que Roma traz é paz-de-vitória para os romanos; para os vencidos, paz de submissão” (WENGST, 1991, p. 23).

Roma baseava, também, seu discurso na ideia de que estava levando o progresso para os locais conquistados, um fato, se olharmos por um lado apenas, pois muitas localidades ao redor do Mediterrâneo não possuíam infraestrutura adequada. Contudo, por detrás deste discurso estava o ideal progressista romano, que a fazia buscar lucro e enriquecimento, a qualquer custo. Dessa forma, Roma também baseava suas práticas com respaldo na Lei do direito adquirido no campo de batalha, ou seja, “assumiam o controle pleno da terra conquistada e o direito comercial do que nela se produzia” (SILVA, 2015, p. 52-54).

Dentre as formas de exploração exercida pelos romanos sobre os povos conquistados destaca-se o privilégio dado às elites locais, os quais reproduziam a forma de extorsão romana em prol de manutenção de direitos e privilégios, logo, eram opressores de seu próprio povo. Roma e a elite local tentavam usar de discursos ideológicos para justificar suas ações, e parecia funcionar em alguns lugares, uma vez que o povo entendia a dominação como algo, até certo ponto, benéfico, pois “trazia” desenvolvimento. Isso levava algumas províncias a serem classificadas por Roma como amigas. Contudo, nem todas as localidades aceitaram a dominação romana, algumas aceitaram por algum tempo, depois rebelaram-se. A fim de não perder seu controle, Roma intensificava suas ações, sempre com demonstrações de autoritarismo (SILVA, 2015).

Neste processo de dominação e expansão, o exército foi uma das principais armas romanas, por manter a ordem e o absolutismo territorial. Para isso, Roma manteve exércitos permanentes nas províncias, facilitando sua fiscalização como autoridade única. Além disso, essa tática de exércitos permanentes complicou ainda mais a vida dos camponeses, uma tática que Roma desenvolveu por meio da ocupação das localidades conquistadas com soldados camponeses, os quais eram alocados em terras tomadas do povo local, gerando escravidão, ou seja, o camponês se tornava escravo em sua própria terra (SILVA, 2015), como bem escreve Reimer (2006, p. 87):

Após a ocupação militar, os funcionários do Império Romano colonizavam a maioria das cidades (colônias) mediante o assentamento de cidadãos romanos nas províncias, em sua maioria veteranos de guerra. Esses recebiam, dos funcionários romanos,

pequenas propriedades rurais, habitadas e trabalhadas anteriormente pelo povo da terra, que fora escravizado, transportado para outros lugares e periferias de cidades como mão-de-obra escrava ou diarista.

Além de toda repressão, o Império Romano, por meio de suas legiões, desenvolvia uma atmosfera de invulnerabilidade. Para isso, a propaganda imperial explorava ao máximo sua grandeza, celebrando seus feitos em praça pública, recompensando os generais vitoriosos, e mostrando os inimigos acorrentados antes de executá-los (HORSLEY, 2004). Isso fazia com que o povo conquistado escolhesse a única alternativa possível, a submissão. Assim, o discurso romano “tratava-se de uma espécie de propaganda ideológica capaz de propagar o medo e reforçar o poder e a força do Império e com isso constranger qualquer tentativa de reação ou resistência” (SILVA, 2015, p. 71).

A máquina imperial romana marchava sobre a noção da vontade divina para suas conquistas, devido à sua piedade e justiça. Esta ideologia do sucesso acabava por exigir novos sucessos e era isso, justamente, o que fazia Roma: conquistas atrás de conquistas (WENGST, 1991). Vejamos as palavras de Silva (2015, p. 72):

Acatar de forma submissa as imposições dos poderosos se tornava legítimo uma vez que os deuses estavam ao lado dos detentores do poder. Ou seja, entrava em jogo uma espécie de ideologia religiosa capaz de gerar entre os subjugados um discurso de alienação e subordinação. Esse discurso se construía a partir dos interesses de Roma que se apropriava da religião oficial local de cada província usando-a como mecanismo de manipulação.

Além de exploração, o espaço aberto pelas legiões romanas era o que Roma precisava para o desenvolvimento do comércio internacional, o qual era lucrativo e garantia a concentração econômica. Porém, mesmo assim, o custo dos exércitos nas terras conquistadas foi se tornando alto com o passar do tempo, obrigando o Império a novas ações, que se deram a partir da incorporação das elites locais, como já dito, ao sistema de exploração. Essa ação atribuiu às elites locais o direito de explorar os recursos naturais; em troca, eles vigiavam qualquer tentativa rebelde de levante contra Roma, permitindo a diminuição dos gastos romanos com os exércitos (LE ROUX, 2010).

Portanto, o controle exercido por Roma se dava a partir do uso e abuso de seu poder. Era um discurso baseado nos pilares da vontade divina e do direito do mais forte, conquistado no campo de batalha, e da justiça e paz em todos os lugares do Império. Foi neste cenário que foi escrito o livro do Evangelho Segundo Mateus e os discursos formulados.

3.1.2.2. O “judaísmo formativo”

Conforme vimos acima, a destruição do Templo de Jerusalém (ano 70), da cidade em si, foi um choque imenso para Israel, pois o Templo representava a ordem sócio-política do local, uma vez que religião e sociedade não eram dissociadas para o judeu. Segundo Overman (1997, p. 45), passou de um golpe político, significando “também a destruição do centro cultural e religioso do povo”. Principalmente pelo fato de o Templo ser a base da estrutura social e cósmica dos israelitas (OVERMAN, 1997). Por isso, havia a necessidade dos israelitas formarem uma nova síntese religiosa e cultural, para que o judaísmo sobrevivesse, foi quando houve o surgimento de uma nova forma de judaísmo, deslocado do Templo (devido à sua não mais existência). Essa nova síntese consiste no “judaísmo formativo”, o qual leva esse nome por não consistir em algo consolidado, mas na formação do judaísmo que veio a se firmar alguns séculos depois. Conforme escreve Overman (1997, p. 45):

Essa síntese e o processo de sua construção e emergência no período pós-70 são conhecidos como *judaísmo formativo*. Esse termo enfatiza a natureza fluída do judaísmo desse período e também o fato de que, por algum tempo, o judaísmo esteve no processo de *vir a ser*, isto é, de consolidar-se, organizar-se e obter uma estrutura para garantir sua existência.

Devido à natureza fluída existente dentro dos movimentos judaicos da época, não se pode afirmar que o “judaísmo formativo” seja fruto de um único ramo, na realidade, acompanhando Overman (1997) em sua argumentação, o “judaísmo formativo” nasceu de uma coalizão, foi um movimento inicial para o processo de união de diversos grupos sectários judaicos, levando ao judaísmo rabínico, consolidado entre os séculos III e IV da era cristã.

Porém um partido foi de suma importância nesse processo, trata-se do partido dos fariseus, grupo surgido no século II a.C. (no período helenístico, logo por

ele foi influenciado), este, com o passar dos anos foi ganhando força, estando bem posicionado socialmente e religiosamente por volta do ano 70. Além disso, seu padrão religioso e de conduta “colocava-os em uma boa posição para ganhar influência depois da destruição de Jerusalém e do Templo” (OVERMAN, 1997, p. 45), tendo, ao que parecia, apoio popular. Por esse motivo, os grupos judaicos olharam para os fariseus quando queriam encontrar um modo de vida para substituir aquele destruído por Roma e pudesse ser aplicado a todo Israel (OVERMAN, 1997). Sobre a interpretação da Lei por parte dos fariseus, vejamos as palavras de Koester (2005, p. 242):

Os fariseus não procuraram dificultar ainda mais o cumprimento da lei, de forma nenhuma; pelo contrário, os ensinamentos deles, como também os dos seus sucessores (judaísmo rabínico), queriam tornar o cumprimento possível – em vista do governo de Deus! O seu método de interpretação, chamado halakha (“como se deve caminhar”), consiste em argumentos e contra-argumentos sobre o cumprimento exequível de cada mandamento sob condições alteradas. Esse método hermenêutico pressupõe que a antiga Escritura foi composta para ser válida para um novo tempo.

Ainda segundo Koester (2005), os fariseus eram um grupo de pessoas unidas por interesses em comum. Seu laço institucional estava na casa-escola (uma espécie de escola filosófica que instruía os jovens, influência helênica). Essa casa-escola foi fundamental para a reconstrução do judaísmo segundo a tradição após o conflito entre Roma e os judeus (destruição do Templo), sendo sua base até o judaísmo rabínico.

Dessa forma, constata-se “um forte elemento farisaico na síntese do judaísmo formativo pós-70” (OVERMAN, 1997, p. 47). Entretanto, há o estabelecimento de um evento fundador por parte do judaísmo, que seria o chamado concílio de Jâmnia (Jabne) – Jâmnia era um centro romano a oeste de Jerusalém, perto da costa do Mediterrâneo –, onde teria acontecido um concílio que estabeleceu bases para o judaísmo pós-70. Vejamos as palavras de Overman (1997, p. 48):

Jabne foi considerado um divisor de águas na história do judaísmo pelo fato de ter estabelecido os rabinos como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento no judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo. O suposto concílio de Jabne tem sido freqüentemente considerado a divisão oficial dos caminhos do cristianismo primitivo e do judaísmo.

Apesar de sua importância, segundo Overman (1997), alguns autores entendem Jâmnia como uma lenda rabínica, um mito de origem, o qual remonta aos eventos que cercaram a destruição de Jerusalém. Contudo, é atribuído a esse concílio o marco de fim do sectarismo, pois (como já dito) foi nele que se estabeleceram bases para o judaísmo.

No entanto, a menção a Jâmnia, comum em textos sobre a época, inclusive, é atribuída a essa academia a formulação final do cânon judaico, também adotado por Lutero (SANCHES, 2015). Dessa forma, a possibilidade do evento Jâmnia é grande, mesmo que seja apenas a fuga de seu fundador, Yohanan Ben Zakkai, de Jerusalém para lá, onde permaneceu escondido durante o cerco de Jerusalém. Em Jâmnia, Ben Zakkai teria conseguido adeptos e reputação, seja entre outros refugiados ou entre pessoas da própria localidade. Soares (2016) escreve de forma sucinta sobre esse evento, vejamos:

O local para onde se mudaram muitos dos mais eminentes líderes religiosos do povo judeu foi a pequena cidade de Jâmnia (Yavneh), seguindo a liderança de Yohanan Ben Zakkai, o qual tendo escapado de Jerusalém quando ainda o cerco romano não lograva êxito em penetrar a cidade, elegeu Jâmnia como a sede de seu trabalho intelectual em prol da reconstrução e ressignificação do judaísmo – e as contribuições de sua escola em Jâmnia foram medulares e basilares para o reavivamento da religião judaica na sua forma que prevaleceu: o judaísmo rabínico.

Assim, o episódio de Jâmnia, seja o concílio de fato ou qualquer outro episódio, representa a tentativa de reestruturação e ordem social no período pós-70, mas não se pode, de forma alguma, afirmar a reestruturação rápida da sociedade judaica, inclusive, provavelmente, os primeiros efeitos tenham demorado uma geração para aparecer. Sendo assim, a história de Jâmnia representa o início desse processo, de forma alguma sua conclusão. Conforme escreve Overman (1997, p. 51): “Na época da comunidade de Mateus, encontramos um judaísmo formativo, nascente, que começava a se consolidar e tentava ganhar influência e controle em seu ambiente imediato”.

Após esses episódios, aos poucos o “judaísmo formativo” foi se institucionalizando. Não se trata de um processo rápido, nem com data precisa, mas que deve ser apreciado por nós, a fim de entender melhor as CPs de Mateus. Porém, a institucionalização do “judaísmo formativo” não aconteceu rapidamente, mas conforme as necessidades foram se apresentando.

O primeiro fato de institucionalização que merece destaque, conforme Overman (1997), é o estabelecimento da função do rabino como figura de autoridade dentro do judaísmo. O termo “rabi” existia antes de seu uso pelo “judaísmo formativo”, mas designava um mestre e era um título honorífico, era comum no meio farisaico e no judaísmo antigo, tratava-se de alguém com conhecimento da Lei e sabedoria na resolução de conflitos. Com o passar do tempo, seguindo a tradição de Jâmnia, “rabi” passou a designar um cargo, uma função de autoridade. No Evangelho de Mateus, podemos perceber resistência ao uso do termo, isso se deve à relação que o texto faz do termo com os líderes judaicos, os quais eram acusados de desvios de condutas e de levarem o povo ao erro.

O segundo fator de institucionalização do “judaísmo formativo” é aquilo que Overman (1997, p. 57) chama de “bênção para os dissidentes”, a saber, a exclusão, excomunhão do grupo daqueles que não se encaixavam no programa proposto (o programa adotado por Jâmnia). Os critérios para exclusão mostram que o processo de institucionalização se faz presente, pois o banimento protege e define o grupo e é algo comum a muitos grupos; acontecia, inclusive, na comunidade de Mateus (18:15ss).

O terceiro e último fator de institucionalização levantado por Overman (1997) foi a definição do local de reunião para os judeus. Tratava-se de locais simples, denominados sinagoga (termo que significa reunião), entretanto, a sinagoga também não foi um fenômeno daquele momento, pois, quinhentos anos antes, no Exílio Babilônico, os judeus também fizeram cultos em sinagogas, devido à inexistência do Templo. Esse estabelecimento foi crucial, pois definia um local de culto para um povo que perdeu sua referência, o Templo de Jerusalém. Contudo, por sinagoga significar apenas reunião, precisamos pensar em locais simples, até mesmo em casas, as grandes sinagogas da antiguidade são provenientes de um período mais recente, do judaísmo rabínico, por volta do século IV e V d.C. Sobre as referências encontradas no texto de Mateus a respeito das sinagogas, vemos a menção sinagoga deles (grego *auton*), esta realça a hipótese a qual nos firmamos de que havia uma comunidade de Mateus e o “judaísmo formativo”, afinal o termo “deles” visa à diferenciação. Além disso, o livro de Mateus apresenta a palavra igreja (*ekklesia*) como local de reunião da comunidade de Mateus (por exemplo, Mt 16:18) (OVERMAN, 1997, p. 68). Porém a oposição entre Mateus e o “judaísmo formativo” será mais bem detalhada na sequência.

3.1.2.3. A comunidade de Mateus

A comunidade de Mateus iniciou seu desenvolvimento concomitantemente à afirmação do “judaísmo formativo”, que se consolidava após o ano 70, ganhava força e adeptos, porém ainda tentava se estabelecer no ambiente tão conturbado para os judeus, principalmente depois da destruição do Templo. Por esse motivo, semelhantemente ao “judaísmo formativo”, a comunidade de Mateus desenvolveu papéis dentro do grupo, estabeleceu posições de autoridade e “articulou uma defesa de sua posição em relação à lei judaica” (OVERMAN, 1997, p. 79), sendo todas as construções formas de se defender dos desafios e oposições impostas à comunidade, principalmente por parte do “judaísmo formativo”.

A forma de defesa mais forte vista no texto de Mateus consiste interpretação da lei pela comunidade de Mateus, que baseia sua leitura no ministério, na figura de Jesus, isto é, a comunidade de Mateus se agarrava na autoridade do nome de Jesus para defender sua interpretação da Lei do Antigo Testamento. Para isso, era aplicada a ideia de cumprimento, ou seja, Jesus e a comunidade Mateus (com sua interpretação da Lei) cumpriam aquilo que foi dito nas profecias do Antigo Testamento; podemos observar essa noção com facilidade no texto do evangelho, principalmente nos capítulos iniciais, por exemplo, no texto sobre a linhagem de Jesus (Mt 1:1), o qual cumpriria Jeremias 23:5, bem como outros textos, dos quais podemos destacar Mateus 28:6, sobre a ressurreição, um cumprimento de Salmos 16:10. Ainda sobre a interpretação da lei por Mateus, merece destaque a passagem de Mateus 5:17-20. Trata-se de um texto no qual Jesus teria afirmado que não veio revogar a Lei ou os Profetas, mas cumpri-los. No entanto, como se trata de uma passagem pertencente ao nosso *corpus*, adentraremos aos seus detalhes na análise do *corpus* (OVERMAN, 1997).

Nesse sentido, entendendo que a comunidade de Mateus se via como o verdadeiro povo de Deus, pois, conforme Luz (1993), semelhantemente aos outros autores citados, o Evangelho de Mateus seria uma resposta ao movimento de Jâmnia (Jabne), bem como uma resposta a Israel, dessa forma, a destruição de Jerusalém, na visão da comunidade de Mateus, seria a confirmação do juízo de Deus sobre Israel, sobre todo o judaísmo, como Jesus havia anunciado.

Contudo, para Luz (1993), existe semelhança entre o texto de Mateus e diversas passagens que são remetidas ao “fundador” do judaísmo – Johanan Ben

Zakkai, levando-o a afirmar que Mateus e Ben Zakkai seriam representantes da consolidação judaica pós ano 70, porém, mesmo com tanta proximidade, a comunidade de Mateus e o “judaísmo formativo” estavam em oposição, cada um se entendia como o verdadeiro povo de Deus, traço típico do sectarismo.

Outra questão interessante a ser observada na comunidade de Mateus é o fato de ela ter desenvolvido funções dentro de seu escopo semelhante ao “judaísmo formativo”, o que pode ser observado em várias passagens do texto do Evangelho de Mateus. Essas funções serviam para organizar a vida da comunidade, bem como para instruir os membros da comunidade na defesa de sua fé. Muitos desses papéis se assemelham aos desempenhados pelos líderes do “judaísmo formativo”, contudo, “Mateus incentiva a comunidade a rejeitar alguns deles” (OVERMAN, 1997, p. 177).

A primeira função que devemos destacar como existente na comunidade de Mateus é a de escriba. Antes de explicá-la, cabe-nos dizer que os escribas são acusados, junto aos fariseus, de muitos desvios. No entanto, as críticas e oposições que o texto apresenta voltam-se aos fariseus e aos escribas associados a eles, tanto é que em comparação com o texto de Marcos, Mateus apaga “escriba do material de Marcos, mantendo apenas fariseus”. Vejamos as palavras de Overman (1997, p. 118) a esse respeito:

Em inúmeras passagens, Mateus apagou “escriba” do material de Marcos e inseriu ou manteve apenas “os fariseus” (9,11; 12,24; 17,14; 21,23; 22,35,41; 26,3.47; 27,1). Os escribas, porém, não são completamente removidos de todas as cenas de conflito em Mateus (9,3; 12,38;15,1).

Assim, Overman (1997) sugere que o termo escriba seja neutro em Mateus, ou seja, o escriba associado ao fariseu seria um opositor, já o escriba da comunidade, alguém de respeito. A afirmação do autor é melhor compreendida quando observamos algumas passagens do evangelho, por exemplo Mateus 7:28, a qual se refere aos escribas do partido dos fariseus utilizando o termo grego *auton* “seus”. Além disso, há passagens que remetem aos escribas “verdadeiros”, os quais foram perseguidos nas sinagogas dos fariseus e rejeitados (Mt 23:34). Esses, considerando um determinado efeito de sentido, seriam aos escribas que vieram a ser relevantes na comunidade de Mateus (OVERMAN, 1997).

Sobre essa função, a passagem mais notável está em Mateus 13:52: “E Jesus lhes disse: ‘Assim, pois, todo escriba bem instruído acerca do Reino dos céus é comparável a um dono de casa que tira do seu tesouro coisas novas e antigas’”. Sendo este o versículo que mais referencia os escribas que decidiram se juntar à comunidade de Mateus. A respeito dessa passagem, Overman escreve:

Esse versículo, porém, reflete a presença de judeus da comunidade de Mateus que possuem as mesmas instrução e habilidades que os da oposição. Mas essas habilidades estão agora sendo empregadas para o Reino dos céus. O escriba é treinado ou ensinado (*matheteutheis*) a respeito do Reino dos céus. Ele é como um líder (*oikodespotes*) que tira de seu tesouro coisas velhas e novas. Coisas velhas e novas referem-se aos ensinamentos da comunidade de Mateus. O elemento novo é a tradição de Jesus e esta foi aplicada e serve como o guia interpretativo por meio do qual a comunidade irá compreender as coisas velhas, ou seja, a Lei e os Profetas (OVERMAN, 1997, p. 119).

Nesse ponto, apenas para elucidação, precisamos lembrar sempre o que já explicamos acima, que o texto de Mateus é fruto de seu meio e fala para seu meio; contudo, utiliza de fontes que retratam a vida de Jesus (seus ensinamentos e ações) supostamente, utilizando as passagens atribuídas a ele para afirmar sua crença, defender-se e atacar os opositores. Então, quando utiliza o termo “fariseus”, Mateus está atacando o “judaísmo formativo”, descendentes desse movimento.

Outra função que se faz presente na comunidade de Mateus é a de profeta (Mt 10:41; 23,34). Contudo, não é um papel de destaque dentro da comunidade, inclusive o texto de Mateus não traz passagens suficientes para evidenciar o que seria o profeta dentro dessa comunidade, podendo, assim, entendê-lo como profeta clássico²² (23:34), um fazedor de milagres (7:15) ou um missionário (10:41). A passagem mais significativa para essa função seria a de 7:15, focada nos falsos profetas, possivelmente pessoas vindas de fora, mas agora membros da comunidade de Mateus. Na passagem podemos ver a afirmação de que membros da comunidade de Mateus não herdarão o Reino dos céus (7:21), algo similar à afirmação da existência de joio em meio ao trigo (13:24ss), isto é, Mateus parece sugerir que no meio do povo, que verdadeiramente era de Deus, havia pessoas que aparentavam ser, mas não eram. Essa afirmação pode se dirigir aos falsos profetas (OVERMAN, 1997). Como essa passagem faz parte de nosso

²² O profeta clássico seria alguém semelhante aos profetas do Antigo Testamento, alguém que proferia o juízo de Deus sobre o povo.

corpus, voltaremos a ela na análise. No momento, cabe dizer que a crise com os falsos profetas se deve, não ao fato deles serem milagreiros, mas a não observância da prática da lei, da qual ninguém estava isento.

Por fim, o último papel visto nas passagens de Mateus é o do missionário. O texto, principalmente no capítulo 10, parece versar sobre aqueles que fazem o trabalho de evangelização, contudo, anteriormente sugere a existência de poucas pessoas nessa atividade, quando Jesus diz aos discípulos que a seara era grande, mas que são poucos os trabalhadores (9:37-38), isto é, havia um número reduzido de pessoas para desenvolverem o trabalho evangelístico. Dessa forma, podemos apreender que a atividade missionária existia em Mateus, mas não era central, apesar da chamada do texto para outras pessoas se atentarem para a atividade (OVERMAN, 1997).

Finalizando sobre os papéis na comunidade de Mateus, precisamos observar que o título de mestre é repellido com veemência no texto de Mateus 23:8, texto que versa sobre os escribas e fariseus, dizendo que eles gostam de serem chamados assim. Vejamos o texto a partir do verso 6:

Gostam de ocupar os lugares de honra nos jantares e os primeiros assentos das sinagogas, de ser saudados nas praças públicas e de se fazer chamar de 'mestre' pelos homens. Quanto a vós, não vos façais chamar de 'mestre': porque tendes um só Mestre e sois todos irmãos (Mt 23:6-8).

Isso se deu, por ser um título requerido e ostentado pelos líderes do “judaísmo formativo”, algo herdado da tradição dos fariseus. Como exposto acima, o título de mestre (“rabi”, do qual surge rabino) existe desde antes do “judaísmo formativo”, contudo, nesse momento passou a significar mais que um título honorífico, e sim uma função e cargo de autoridade, resultando em reivindicação por parte de muitos (OVERMAN, 1997). Por esse motivo, em Mateus, há a exortação para a não existência do título dentro da comunidade, pois certamente havia quem o requeresse. Isso resultaria em competição e soberba, como no “judaísmo formativo” (segundo a ótica de Mateus), algo que talvez já até ocorresse.

Apesar dos problemas, o desenvolvimento de papéis dentro da comunidade foi útil para sua manutenção, organização e sobrevivência, principalmente para seu fortalecimento frente ao “judaísmo formativo”, e por que não, frente ao império. Entretanto, esse embate com os líderes do “judaísmo

formativo” é muito forte no texto de Mateus e revela a hostilidade que havia dentro da comunidade para esses líderes. Isso torna-se, na observância do texto de Mateus, até evidente, pois a crítica presente nas passagens do evangelho chega a ser ofensiva, segundo Freyne (1988), fruto de muita emoção. Vejamos suas palavras:

Como é típico, nas relações humanas, especialmente em situações adversas, caricaturar nossos inimigos e seus argumentos como tática para desacreditá-los, devemos ter consciência de que mesmo um evangelista cristão não está imune a semelhante fraqueza (FREYNE, 1988, p. 48).

Ainda a esse respeito, o capítulo 23, mencionado logo acima, é o ápice desse atrito. Trata-se de uma atitude típica de uma comunidade sectária contra o dominante, produzida por meio de uma linguagem também comum a um grupo dominador. Nessa esfera, o discurso é sempre de que o dominador é injusto, corrupto, iníquo e hipócrita, já a comunidade sectária é justa e fiel, o verdadeiro povo de Deus, quem interpreta a lei corretamente. A forma como o texto transparece essa oposição está na forma como representa a conduta dos discípulos de Jesus em contraste com a conduta dos fariseus. Os discípulos representam a comunidade, enquanto os fariseus são a representação do “judaísmo formativo” (OVERMAN, 1997).

No entanto, ao observar o texto de Mateus, aparentemente esses líderes tinham autoridade no meio dessa comunidade, afinal, Mateus 23:4 diz que eles têm autoridade para amarrar fardos pesados nos ombros das pessoas. Essa menção remete-nos ao fato da crítica de Mateus em relação aos fariseus não estar na forma como interpretavam a Lei, mas em sua conduta, assim, “os membros da comunidade devem fazer o que eles mandarem. São as ações dos escribas e fariseus que devem ser evitadas (23,3)” (OVERMAN, 1997, p. 145).

Finalizando essa seção, a luta contra o “judaísmo formativo” é o que domina o horizonte de Mateus, tanto é que a comunidade de Mateus define sua leitura da Lei em relação à liderança judaica. Isso, utilizando a linguagem da AD, mostra a presença do interdiscurso, da chamada heterogeneidade discursiva, ou seja, o outro está presente no discurso e dele é constituinte.

3.2. O SERMÃO DO MONTE

O Sermão do Monte é o primeiro dos cinco discursos contidos em Mateus. Segundo Brown (2002, p. 269), ele consiste na “mais grandiosa composição de Mateus”, sendo uma obra de ensino ético e religioso. Este autor afirma que o Sermão do Monte é composto por materiais retirados da fonte Q, juntamente com trechos somente encontrados em Mateus²³. Para ele (BROWN, 2004, p. 270), ao lado dos Dez Mandamentos, “as oito bem-aventuranças (Mt 5,3-12) têm sido reverenciadas como expressão sucinta dos valores priorizados por Jesus” (grifo do autor).

Com relação ao gênero literário em que ele se encaixa, não há concordância entre os especialistas, porém, do ponto de vista da literatura bíblica, podemos defini-lo como um discurso de sabedoria, apresentando ensinamentos éticos e legais (lei enquanto instrução). Tendo como temas dominantes o reino e a justiça (VIVIANO, 2011). Segundo o mesmo autor, sua estrutura pode ser assim esboçada:

[...] um exórdio ou preâmbulo (5,3-16) formado pelas bem-aventuranças e os ditos sobre o sal e a luz (que manifestam o sentido missionário da vida dos discípulos); a nova ética (5,17-7,12): seus princípios legais básicos (5,17-20); suas seis hiperteses (5,21-48); sua reforma das obras de piedade (6,1-18); e suas instruções adicionais (6,19-7,12) - como amar a Deus com todo o coração, amor e força (instruções frouxamente organizadas em torno das necessidades da vida e culminando na regra de ouro); uma conclusão (7,13-27), um ensinamento sobre os dois caminhos, a fórmula da aliança que faz de Mateus uma extensão da teologia deuteronômica da história no NT; e uma parábola conclusiva (VIVIANO, 2011, p. 149).

Sobre as interpretações feitas do Sermão do Monte, Jeremias (2006) escreve que três foram as mais influentes dentro da teologia ao longo dos anos. Todas elas partem da relação entre o Sermão do Monte e a lei mosaica. A primeira delas consiste na denominada de *concepção perfeccionista*, a qual entende que o Sermão consiste naquilo que Jesus exige de seus discípulos, o que resultaria em obras de obediência a Lei. Esta interpretação ganha força quando se observa semelhança entre o Sermão e os escritos do Talmude.

A segunda interpretação é a chamada de *ideal inatingível*. Ela afirma que o Sermão não pode ser lido com seriedade, porque seus ensinamentos são impossíveis de

²³ Devido a trechos somente encontrados em Mateus, alguns estudiosos afirmam a existência de uma fonte somente de Mateus, a chamada fonte M, porém a ideia não é compartilhada por todos os especialistas.

serem seguidos. Para os adeptos dessa vertente, o propósito do Sermão é mostrar que o ser humano não consegue realizar as obras por sua própria força, logo, depende de Deus para isso. Contudo, Jeremias (2006) não concorda com esta interpretação; para ele, o uso de hipérboles era muito comum na linguagem oriental, logo, os exageros seriam apenas uma forma de mostrar o real ensino de Jesus, não a exigência de algo inalcançável.

Já a terceira interpretação seria uma *ética da emergência*. Trata-se de uma corrente exposta no final do XIX. Tal interpretação parte da noção da urgência, ou seja, os ensinamentos de Jesus vêm ao encontro de uma possível catástrofe, que se daria devido aos grandes problemas decorrentes do imperialismo romano. Para Jeremias (2006), trata-se de um avanço, pois o livro de Mateus apresenta a noção de fim iminente nas palavras de Jesus. Porém, no Sermão do Monte em si, não se pode observar esse fim ou o que ele chama de “moral dos últimos momentos” (2006, p. 89).

As três correntes são relevantes, segundo Jeremias (2006), além disso, situa o discurso na esfera do judaísmo tardio. Porém, o autor entende que as palavras atribuídas a Jesus, no Sermão, não podem ser entendidas como leis, mas como ensinamentos para uma vivência da fé. A discussão teológica, em si, não nos interessa diretamente, mas são úteis para melhor compreensão do Sermão e daquilo que ele representa para a fé cristã. Contudo, o autor citado, de Jeremias (2006), traz teses relevantes para nosso trabalho, por isso seguimos em suas ideias.

Segundo Jeremias (2006), o escritor do texto de Mateus tinha à sua disposição muitos textos não existentes no Evangelho de Marcos, seria a Fonte Q, partilhada com Lucas, bem como uma fonte própria (Fonte M) (BROWN, 2004). Essas fontes fizeram com que o texto de Mateus tivesse diversas particularidades, além de assemelhar-se muito aos escritos do Antigo Testamento. Essas particularidades fizeram os estudiosos levantar hipóteses sobre o propósito de o evangelista querer assemelhar seu texto ao Pentateuco. Contudo, como já observamos em Kermode (1997), não se pode afirmar isso.

Essa semelhança também leva a outras buscas por parte dos pesquisadores. Por exemplo, muitos estudiosos, ao longo dos anos, têm procurado comparar os ensinamentos do Sermão do Monte, atribuídos a Jesus, aos ensinamentos dos antigos rabinos (posteriores a Jesus), chegando à conclusão de que são muito parecidos. Alguns entendem que os antigos rabinos copiaram discursos atribuídos a

Jesus, outros atribuem à semelhança ao fato de tanto os ensinamentos de Jesus como os ensinamentos dos antigos rabinos basearem-se na Lei (Antigo Testamento). Contudo, segundo Elisson (2012), mesmo com todas as semelhanças, a composição do Sermão do Monte é única em sua forma de expor os ensinamentos de modo concentrado, tendo semelhança com o trecho do Evangelho de Lucas denominado de Sermão da Planície (Lc 6:17-49). Segundo esse autor, a semelhança deve-se à possibilidade de Jesus repetir suas falas, com algumas variações, porém nós, junto a diversos outros pesquisadores – como Brown (2004) e Jeremias (2006) –, entendemos que Mateus e Lucas compartilharam de uma mesma fonte (Fonte Q).

Jeremias (2006) compara as composições de Mateus e Lucas, observando a existência de diferenças nas fraseologias, por exemplo: ao comparar Lucas 6:20 (“Bem-aventurados vós que sois pobres”) com Mateus 5:3 (“Bem-aventurados os pobres de espírito”)²⁴, ele observa que o primeiro texto está na segunda pessoa, enquanto o de Mateus na terceira, além disso há a inserção da expressão “de espírito”, o qual, provavelmente, seja um acréscimo de Mateus. Discursivamente analisado, a inserção da expressão “de espírito” deve-se ao fato dos membros da comunidade de Mateus não serem pobres financeiramente, logo reproduzir Lucas não teria o mesmo efeito, assim, a inserção da expressão deve-se às CPs do discurso de Mateus. Sobre as demais passagens de Mateus frente a Lucas, a maioria dos trechos apresentam pequenas variações, levando Jeremias (2006) a entender que elas se devem a divergências de tradução de uma única fonte em aramaico, uma coleção de ditos de Jesus, compilados em aramaico e traduzidos de forma diferente para o grego pelos diversos evangelistas, conforme sua necessidade e realidade. Pensando a partir da teoria da AD, podemos entender as diferentes traduções como frutos de suas CPs, ou seja, Mateus, devido às suas necessidades, compilou e traduziu suas fontes, a fim de defender-se de seus opositores. Possivelmente tenha sido essa a causa do uso da expressão “de espírito”, afinal a comunidade de Mateus não era constituída de pobres financeiramente, porém era um povo, segundo Overman (1997) e Brown (2004), oprimido religiosamente e que, devido a isso, enfrentava injustiças.

Ainda segundo Jeremias (2006), o Sermão do Monte consiste em um documento para os já convertidos, pois trata-se de um ensino, não da pregação para

²⁴ Neste trecho mantivemos a tradução bíblica utilizada pelo autor, a fim de manter a fidelidade do exemplo dado por ele.

conversão. Para balizar essa tese, ele escreve sobre o trecho de Mateus 6:5-15, o qual versa sobre a oração (comparando-o) ao de Lucas 11:1-13. Em sua ótica, o ensino de Mateus seria para pessoas provenientes do judaísmo (judeus-cristãos) enquanto o de Lucas a judeus convertidos do paganismo. Isso porque o de Mateus inicia-se com a instrução “Quando orardes”, já a de Lucas com o pedido dos discípulos “Ensina-nos a orar”. Essa diferença mostraria que o público de Mateus sabia o que era uma oração, o de Lucas não. Conforme suas palavras:

Como se vê, a *didaquê* de Mateus se dirige a pessoas que pertencem a um mundo no qual a oração não é desconhecida, mas exposta a certos abusos; sem dúvida alguma, temos aqui uma *didaquê* judeu-cristã. A *didaquê* de Lucas, ao contrário, se destina a pessoas que ainda devem aprender a orar e devem ser encorajadas a fazê-lo: podemos ver aí um ensinamento para cristãos convertidos do paganismo (JEREMIAS, 2006, p. 99).²⁵

Essa constatação de Jeremias (2006) também nos auxiliará na análise do texto, pois, também, mostra-nos que o texto é influenciado por suas CPs, logo, o escritor de Mateus fez inserções e alterações em suas fontes, a fim de atender as necessidades de seu público.

Por fim, Jeremias (2006) escreve sobre a finalidade do Sermão do Monte. Para ele, o Sermão apresenta como temática central o que se vê em Mateus 5:20: “Pois eu vos digo: se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e dos fariseus, de modo algum entrareis no Reino dos céus”. Para o autor, precisamos entender que escribas e fariseus não podem ser colocados em pé de igualdade: os escribas eram mestres em teologia, se formavam depois de anos de estudo; os fariseus eram leigos, e sim leigos piedosos, somente seus líderes eram teólogos. Os fariseus, no século I d.C., chegaram a seis mil pessoas. Essa diferenciação entre escribas e fariseus nos leva a interpretar a existência de três espécies de justiça no Sermão do Monte: a justiça dos teólogos, a dos leigos e a dos discípulos de Jesus. Por isso, Jeremias (2006, p. 100) afirma: “A temática dessa *didaquê* tripartida é, portanto, o comportamento do cristão em oposição ao dos seus contemporâneos judeus”. Toda essa constatação faz com que o autor finalize com a tese de que o Sermão destinava-se à instrução e à doutrinação dos recém-convertidos, aos membros da comunidade de Mateus.

²⁵ Jeremias utiliza dos termos gregos *didaquê* (ensino) e *querigma* (proclamação) em seu texto, diferenciando a pregação para conversão do ensino para instrução dos já convertidos.

Corroborando com Jeremias, Brown (2004, p. 270) afirma:

Aparentemente, a comunidade de Mateus comporta pessoas que não são materialmente pobres e famintas, e o evangelista quer que elas saibam que existe algo mais de Jesus para elas também, desde que tenham atitudes sintonizadas com o reino. Jesus ensina essas bem-aventuranças aos discípulos que estão destinados a ser o “sal da terra” e “a luz do mundo” (Mt 5,13-16).

No mesmo sentido, Carter (2002) esclarece que o sermão consiste em um indicador de direção diante de um mundo hostil e de opressão do Império Romano. Seria, então, a apresentação de uma forma de viver alternativa, uma justiça diferente da dos judeus e dos romanos.

Sendo assim, nossa análise partirá da noção de que o Sermão do Monte consiste em palavras atribuídas a Jesus, porém moldadas e ampliadas pelo evangelista de Mateus para atender as necessidades de sua comunidade (CPs). Por isso, trata-se de um discurso em oposição ao estilo de vida vigente, mundo romano, e (de forma mais direta) um discurso em oposição ao “judaísmo formativo”, rival direto da comunidade de Mateus, aqueles acusados constantemente de perverter a Lei.

4. ANÁLISE DO DISCURSO DO SERMÃO DO MONTE

Como estudamos, o Sermão do Monte consiste em um texto, segundo Jeremias (2006), catequético, um ensino para a comunidade de Mateus. Por seguirmos essa hipótese e por situarmos o texto no horizonte da disputa entre comunidade de Mateus e “judaísmo formativo”, essa análise terá como ponto de partida as CPs de Mateus, a saber, o Império Romano, o “judaísmo formativo” e a própria comunidade de Mateus. Além disso, entendemos que o interdiscurso e a ideologia, como constituintes do discurso, são marcantes no Sermão, por isso, o pressuposto teórico da AD, ou seja, os dois conceitos mencionados e aqueles que deles derivam, estarão na base dessa análise.

A análise será desenvolvida a partir de trechos do texto, trabalhando as partes conforme a necessidade da análise. Dessa forma, partes serão trabalhadas individualmente em alguns casos, juntas em outros. Por tratar-se de uma análise discursiva, não de uma exegese, não comentaremos o texto versículo a versículo,

pois a metodologia da AD não se baseia no plano textual, mas no plano discursivo. Por esse motivo, tematizaremos algumas partes e as trabalharemos individualmente, com exceção de todo o capítulo 5, que será dividido em duas partes e trabalhado por inteiro.

Assim, nossa análise será feita respeitando as seguintes partes: 1) As bem-aventuranças (Mt 5:3-12); 2) O cumprimento da Lei: a fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Pois eu vos digo” (5:17-48); 3) Orientações sobre a esmola, a oração e o jejum: o exercício da piedade (Mt 6:1-18); 4) Instruções gerais para a comunidade de Mateus: os exageros orientais (Mt 6:19-7:29); e 5) O discurso do Reino de Deus (Mt 6:33). Este parte da expressão “Reino de Deus”, a qual afirma que existe um Reino diferente do romano, ou seja, consiste em uma oposição entre os crentes em Cristo e o Império Romano.

4.1. AS BEM-AVENTURANÇAS (MT 5:3-12): O DISCURSO DOS RECOMPENSADOS

O Sermão da Montanha inicia-se com as chamadas bem-aventuranças²⁶, que aparecem logo após o texto dizer que Jesus viu a multidão, sentou-se e começou a ensiná-la. Este trecho é construído em paradoxos, introduzindo os diversos paradoxos e exageros encontrados em todo o livro de Mateus (KERMODE, 1997), conforme podemos ver no texto:

Felizes os pobres de coração: deles é o Reino dos céus.
 Felizes os mansos: seu quinhão será a terra.
 Felizes os que choram: eles serão consolados.
 Felizes os misericordiosos: eles alcançarão misericórdia.
 Felizes os corações puros: eles verão a Deus.
 Felizes os que agem em prol da paz; eles serão chamados filhos de Deus.
 Felizes os perseguidos por causa da justiça: deles é o Reino dos céus.
 Felizes vós sois quando vos insultam, vos perseguem e mentindo dizem contra vós toda a espécie de mal por minha causa. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque grande é a vossa recompensa nos céus: foi assim, com efeito, que perseguiram os profetas que vos precederam (Mt 5:3-12).

Segundo Ellison (2012), nas bem-aventuranças está o ápice do contraste entre a Lei e o os evangelhos, pois podemos observar as bem-aventuranças como um espelho dos Dez Mandamentos. Isso nos mostra que a comunidade de Mateus

²⁶ A versão bíblica utilizada traz “felizes” em lugar de “bem-aventurados”, contudo não há alteração de sentido.

tinha a Lei como seu pano de fundo, a Lei presente em sua formação discursiva (FD), logo era a partir dela que a comunidade discursava.

Porém, ampliando a análise, apreendemos, por meio dessa passagem, que o discurso vai contra um outro discurso, de opressão, tratava-se da oposição sofrida por parte do “judaísmo formativo”. É possível chegarmos a tal constatação, devido ao último verso (Mt 5:12): “Alegrai-vos e regozijai-vos, porque grande é a vossa recompensa nos céus: foi assim, com efeito, que perseguiram os profetas que vos precederam”, neste verso, é aludida a perseguição sofrida por profetas do Antigo Testamento, isto é, à perseguição àqueles que interpretaram e seguiram a Lei corretamente, da mesma forma, aqueles que seguem a Lei, a partir da interpretação e ensino de Jesus, também serão perseguidos, mas devem se alegrar, pois grande será a recompensa deles. Essa escrita traz à tona o intertexto com o opositor, o Outro presente e constitutivo do discurso, conforme escreve Maingueneau (2008). Isso pode ser visto, na menção feita ao passado de Israel, aos profetas, ou seja, um passado semelhante aos dois grupos e que constitui aquilo que ambos são, judeus. Por outro lado, vemos a FD baseada no Messias, no texto, principalmente porque remete à recompensa nos céus, isto é, Mateus, como um grupo cristão, acreditava, de fato, na recompensa prometida por Jesus àqueles que o seguissem e sofressem com ele.

4.2. O DISCURSO DA CORRETA INTERPRETAÇÃO E CUMPRIMENTO DA LEI: A FÓRMULA “OUVISTES QUE FOI DITO [...] POIS EU VOS DIGO” (5:17-48)²⁷

A comunidade de Mateus, conforme todos os especialistas pesquisados, sempre teve a Lei mosaica em seu horizonte, tendo-a como objeto de zelo e cumprimento, semelhante ao “judaísmo formativo”. Entretanto, as CPs nos mostram, havia divergência na forma de interpretá-la por parte da comunidade e do “judaísmo formativo”. Por isso, o início desse trecho merece destaque em nossa análise. Assim, vejamos o que diz Mateus 5:17-18 (TEB): “Não penseis que vim suprimir a Lei ou os Profetas: não vim suprimir, mas cumprir. Pois em verdade eu vos declaro, antes que passem o céu e a terra, não passarão da lei um *i* nem um ponto do *í*, sem que tudo haja sido cumprido”.

²⁷ Este trecho é dividido em trechos diferentes conforme a tradução bíblica. Em nosso caso, trataremos como um único bloco, transcrevendo os trechos conforme a necessidade de análise. Dessa forma, e também devido à extensão, não será transcrito todo o texto como na análise anterior.

Partindo do plano textual para o plano discursivo, Jesus faz uma declaração sobre si, mostrando que ele veio dar cumprimento à palavra de Deus, sendo uma espécie de último mensageiro, aquele que interpretaria corretamente a mensagem de Deus e coloca em ordem o cumprimento da Lei, diferente dos falsos profetas, do falso Israel, daqueles injustos que se declaravam os guardiões da lei, no caso, o “judaísmo formativo”.

Nesse sentido, vale observar o final do texto transcrito (Mt 5:18), no qual se vê que nem um ponto sequer da Lei passará. A esse respeito Kermode (1997, p. 419) escreve:

Aqui o “i” (iota) e a “vírgula” (keraia) referem-se à Tora, um escrito tão sagrado que nem mesmo a menor letra ou indicação extratextual menos importante pode ser dispensada. Elas próprias são sagradas. A letra da Lei é completa nos mínimos detalhes; é preciso acreditar nisso, exatamente como um judeu devoto acredita, e contudo acreditar também que a Lei deve ser transformada, deve inesperadamente suportar o peso do excesso gnômico de Jesus, e, embora já completa, ser completada (KERMODE, 1997, p. 419).

Dessa forma, conforme Kermode (1997), Mateus não tem por objetivo a superação da Lei, ao contrário, preocupa-se com seu cumprimento, o qual se daria por meio de sua transformação, contudo, jamais por meio de uma superação. Noção corroborada por Brown (2004, p. 270), vejamos: “O Jesus mateano apresenta a exigência de Deus não descartando a Lei, mas pedindo uma observância mais profunda que alcança a razão pela qual aquela foi formulada, ou seja, ‘ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito’ (Mt 5,48)”.

Adentrando ao plano discursivo, tanto a leitura do texto quanto a observação dos especialistas nos levam para o mesmo ponto: o discurso é de uma comunidade judia (independentemente de convertida a Jesus ou de possuir pessoas de origem gentílica), por isso, ela jamais negará a Lei, ao contrário, a cumprirá por completo, até a vírgula deverá ser observada. Entretanto, entende-se como a verdadeira comunidade de Deus, o verdadeiro Israel, por isso, interpreta a Lei à sua maneira e afirma ser essa a correta, com isso, a fim de balizar sua autoridade, atribui a interpretação a Jesus, Filho de Deus, logo, alguém com mais poder que qualquer rabino, conforme Jeremias (2006, p. 101), “a medida de Deus”. Porém o fato dos dois lados do conflito afirmarem que obedecem a mesma Lei, terem o mesmo ponto de partida, é o que traz a luta à tona, conforme Overman (1997, p. 94):

O entendimento da Lei por Mateus está mais próximo da concepção dos antagonistas judaicos do que o de Marcos, por exemplo. Isso, porém, é o que provoca o conflito. A proximidade (tanto geográfica como ideológica) causou essa tensão e essa luta entre a comunidade de Mateus e a liderança judaica. O fato de ambas as partes assegurarem sua obediência à Lei e acusarem a outra parte de falhar em seu cumprimento monta o palco para a luta e o conflito.

Essas constatações são reforçadas quando voltamos ao texto, agora aos versos 19 e 20:

Portanto, no Reino dos céus, aquele que transgredir um só desses mínimos mandamentos e ensinar os homens a fazer o mesmo será declarado o mínimo; pelo contrário, quem os puser em prática e os ensinar, no Reino dos céus será declarado grande. Pois eu vos digo: se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e dos fariseus, de modo algum entrareis no Reino dos céus (Mt 5:19-20)

Nesses versos a obrigação do cumprimento da Lei é intensificada. Sendo dada uma sentença àqueles que transgredirem a Lei ou a ensinarem de maneira errada. Da mesma forma é mostrada uma recompensa aos que a seguirem e a ensinarem corretamente (conforme a comunidade de Mateus). Essa forma correta consiste em uma justiça além da pregada e vivida pelos fariseus e pelos escribas, caso não seja, não se entrará no Reino dos Céus.

Semelhantemente aos trechos anteriores, a análise nos conduz à afirmação da existência do interdiscurso e de uma FD semelhante em seu ponto de partida, a Lei, porém diferente em seu ponto de chegada, isto é, os líderes judaicos interpretavam a Lei a partir da tradição dos mestres (rabinos) do farisaísmo, os quais consistem em pilares do “judaísmo formativo”, já a comunidade de Mateus interpretava a Lei à luz de Jesus (Messias, Filho de Deus), o qual teria interpretado a Lei da forma correta, a seguida pela comunidade de Mateus. Essa constatação faz-nos observar que a primeira FD era a da tradição judaica, já a segunda a FD do Messias, fruto de uma ideologia messiânica. Para cada grupo, sua ideologia é a verdadeira e tem seus pontos de ancoragem, afinal, a ideologia é a responsável pela constituição dos sujeitos e dos sentidos (ORLANDI, 1997), assim, a ideologia messiânica de Mateus faz com que a comunidade entendesse que aquilo que vem dele é o correto, o mesmo ocorre com o “judaísmo formativo” e a atribuição de autoridade aos mestres do farisaísmo.

Após o discurso do cumprimento da Lei por parte da comunidade de Mateus, a partir daquilo que o Messias teria dito, o texto do Evangelho de Mateus traz seis antíteses a respeito da interpretação da Lei. Segundo Jeremias (2006, p. 102), essas antíteses “são a primeira coisa que lembramos ao ouvirmos falar do Sermão da Montanha”. Nelas são abordadas atitudes do dia a dia dos membros da comunidade: a atitude para com o irmão, para com a mulher e o matrimônio; a veracidade no falar, a conduta com referência ao inimigo (5.21-48) (JEREMIAS, 2006).

Nesse trecho (Mt 5:21-48), observamos aquilo chamado por Kermode (1997, p. 421) de “retórica dos excessos”, já mencionada acima, melhor entendida agora. Precisamos, porém, atentar ao fato de que, por trás dessa releitura, está a noção de cumprimento, ou seja, a comunidade de Mateus cria nesse ensino excessivo, superior ao dos mestres do “judaísmo formativo”, por entender que era algo vindo do próprio Deus, pois Jesus era o cumprimento das promessas e ensinamentos do Antigo Testamento, ou seja, essa crença era fruto de um discurso messiânico.

Esses ensinamentos são um total de seis, e são marcados pela fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Pois eu vos digo”, a partir da qual os ensinamentos da Lei são modificados explicitamente por palavras atribuídas a Jesus. Segundo Brown (2002), “Com outras palavras, o Jesus mateano, falando com mais segurança do que qualquer rabino do século I, dá a entender que tem mais autoridade do que Moisés, e parece legislar com toda convicção do Deus do Sinai” (BROWN, 2004, p. 271).

Assim, cada uma das seis vezes em que aparece a fórmula, vemos o cumprimento de um ponto da Lei (a maior parte está nos Dez Mandamentos, mas há outras duas passagens do Pentateuco), porém com o excesso e superação que se dá por meio das palavras atribuídas a Jesus.

A seguir, vejamos um esquema que mostra esse paralelo entre a Lei e o Sermão do Monte nesse trecho; contudo, não será exposta a antítese que gera o exagero, deixaremos isso para a análise de cada parte:

Dez Mandamentos	Sermão do Monte
Êx 20:13 – “Não cometerás homicídio”.	Mt 5:21 – “Ouvistes que foi dito aos antigos: <i>Não cometerás homicídio</i> ”.
Êx 20:14 – “Não cometerás adultério”.	Mt 5:27 – “Ouvistes que foi dito: <i>Não</i>

	<i>cometerás adultério</i> ".
Êx 20:14 – “Não cometerás adultério”.	Mt 5:31 – “Por outra parte foi dito: <i>Se alguém repudiar sua mulher, dê-lhe um certificado de repúdio</i> ”.
Lv 19:12 – “Não pronuncieis falso juramento acobertados sob o meu nome; profanarias o nome do teu Deus. Eu sou o Senhor”.	Mt 5:33 – “Ouvistes ainda que foi dito aos antigos: <i>Não julgarás, mas cumprirás os teus juramentos para com o Senhor</i> ”.
Êx 21:24-25 – “olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, contusão por contusão”.	Mt 5:38 – “Ouvistes que foi dito: <i>Olho por olho e dente por dente</i> ”.
Lv 19:18 – [...] “amarás teu próximo como a ti mesmo”.	Mt 5:43 – “Ouvistes que foi dito: <i>Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo</i> ”.

O primeiro dos ensinamentos trazidos por Mateus é sobre o homicídio. Nas palavras do Jesus de Mateus, podemos observá-lo de uma forma extremada. Vejamos o texto:

Pois eu vos digo: todo aquele que se encolerizar contra seu irmão responderá por isso no tribunal; aquele que disser a seu irmão: ‘Imbecil’ estará sujeito ao julgamento do Sinédrio; aquele que disser: ‘Louco’ será passível da *geena*²⁸ de fogo (Mt 5:22).

Esse ensinamento mostra que a cólera é tão grave quanto o homicídio, conforme Ellison (2012, p. 1071) escreve:

Jesus quer dizer que a corte local deveria julgar a ira tanto quanto o homicídio, enquanto o fato de um homem negar o seu próprio respeito deveria ser uma causa para a corte suprema. Negar a posição moral de um homem diante de Deus é algo tão sério que somente a corte celestial é competente para lidar com isso.

Analisando discursivamente o trecho, podemos inferir duas situações: 1) havia contenda moral dentro da comunidade de Mateus, entre os membros; 2) havia litígio entre um membro da comunidade e alguém de fora que estivesse a caminho de iniciar uma ação na justiça contra essa pessoa. Essa questão é mais uma vez

²⁸ *Geena* significa inferno, destino dos pecadores após o juízo final.

levada ao excesso quando vemos a orientação da reconciliação antes do ato cúltico. A esse respeito, Ellison (2012, p. 1074) afirma: “Dar a outra pessoa um motivo justo para nos acusar é algo tão sério que resolver essa situação é mais importante do que a adoração e culto (v. 23)”. Dessa forma, o restabelecimento da paz é importante, ainda mais, como escreve Overman (1997), quando o objetivo da reconciliação também está no impedimento de que a questão seja julgada pelo tribunal, uma instituição que, possivelmente, não era boa para a comunidade de Mateus (Mt 5:26).

O trecho de Mateus 5:27-32 é o próximo e trata da questão do adultério e do divórcio, trazendo a fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Pois eu vos digo” duas vezes, logo, trata-se de dois ensinamentos. Porém, devido a um derivar do outro, trataremos de ambos ao mesmo tempo. Vejamos os versos 27-28, 31-32:

Ouvistes que foi dito: Não cometerás adultério. Pois eu vos digo: qualquer um que olha para uma mulher cobiçando-a, já cometeu adultério com ela, em seu coração (Mt 5:27-28). [...] Por outra parte foi dito: Se alguém repudiar sua mulher, dê-lhe um certificado de repúdio. Eu, porém, vos digo: quem quer que repudie sua mulher – exceto em caso de união ilícita – expõe-na ao adultério; e se alguém se casa com uma repudiada, é adultério (Mt 5:31-32).

Nesse trecho, como em toda a passagem de Mateus 5:21-48, também temos a retórica dos excessos. Inicialmente, aparentemente, Jesus está abrindo uma exceção para o divórcio, contudo, vemos as palavras exigirem algo maior, ou seja, o adultério está consumado no simples fato de alguém desejar sexualmente outra pessoa que não seu esposo ou esposa (Mt 5:28). Esse é um caso, que nos leva a entender o porquê de muitos discípulos entenderem o ensino da Lei como algo colocado acima da capacidade humana (Mt 19:25), sendo uma exigência de perfeição (KERMODE, 1997). Contudo, conforme Ellison (2012), os partidos judaicos sempre trataram da questão do divórcio com certa inflexibilidade, tendo-o como algo condenável e indecente, logo a intensificação dada pelas palavras do texto de Mateus não fugiam tanto à regra.

Dessa forma, partindo das CPs, podemos entender o ensino voltado exatamente para a comunidade de Mateus em si, a fim de que a moralidade sexual e a manutenção das famílias acontecessem. Algo diferente parecia acontecer no “judaísmo formativo”, o qual, mesmo tratando o divórcio com algo desprezível, permitia a emissão de cartas de repúdio.

Com relação ao que encontramos no trecho seguinte, Mateus 5:33-37, acerca do juramento, que é a interpretação de Levíticos 19:12, para Ellison (2012), as pessoas juravam quando suas palavras não possuíam comprovação de veracidade. Devido a isso, os rabinos criaram juramentos com esse fim. Assim, provavelmente, o discurso do Evangelho destina-se à diferenciação, isto é, a comunidade de Mateus, diferentemente dos judeus, não juraria, afinal, o juramento é um apelo a Deus, por isso o membro da comunidade não poderia jurar, afinal, como diz o verso 36, ninguém tem poder para fazer um fio de seu cabelo ficar branco ou preto, a não ser Deus, por isso não se pode jurar por ele, a palavra do cristão deve ser sim ou não.

O quinto ensino refere-se à lei de Talião, ou seja, sobre o código civil. Vejamos o texto: “Ouvistes que foi dito: *Olho por olho e dente por dente*. Eu, porém, vos digo: Não resistais ao mau. Pelo contrário, se alguém te esbofeteia na face direita, vira-lhe também a outra” (Mt 5:38-39).

Segundo Jeremias (2006), a lei de Talião não era mais cumprida literalmente na época de escrita de Mateus, mas era a base do direito civil, pois estabelecia o grau de punição para cada delito. As interpretações deste texto, de maneira geral, associam-no à humilhação, porém Jeremias (2006) propõe outra leitura, baseada não no submeter-se a um espancamento ou humilhação, mas em não apresentar queixa contra alguém que comete uma ofensa, ou seja, utilizando a imagem do tapa com o dorso da mão, Mateus estaria orientando os membros da comunidade a não se levantarem contra seus opressores. Vejamos suas palavras:

Jesus, ao contrário, diz a seus discípulos: no tocante à vossa proteção legal através da lei civil, eu vos proíbo de apresentar queixa quando se vos ofende. E escolheu como exemplo uma ofensa particularmente grave, pois a bofetada na face direita, a bofetada com o dorso da mão, é ainda hoje no Oriente a mais humilhante (JEREMIAS, 2006, p. 106).

Entretanto, como já observamos, Mateus é produto de uma comunidade em formação e que enfrentava perseguição de um grupo maior, “o judaísmo formativo”. Observando as palavras de Jeremias (2006), juntamente com as CPs do discurso, entendemos que as palavras atribuídas a Jesus, neste caso, vão ao encontro da necessidade da comunidade, a qual passava por humilhação, porém não deveria buscar a força legal para se defender, mesmo se tratando de algo

aparentemente impossível, pois, como já vimos, os tribunais não eram favoráveis aos membros da comunidade de Mateus. Assim, utilizando Jeremias (2006), podemos entender o discurso da seguinte maneira:

Se te desonram chamando-te de herege – diz Jesus – não busques a proteção da lei; ao contrário, sendo capaz de sofrer o ódio e o ultraje, de vencer o mal, de perdoar a injustiça, tu te mostrarás verdadeiro discípulo meu. Aqui, de novo, é mister que alguma coisa tenha precedido: a pessoa se pôs a seguir a Jesus, confessou publicamente sua adesão a ele e é isto que provoca o ódio fanático (JEREMIAS, 2006, p. 106).

Essa interpretação de Jeremias acaba por ser altamente teológica e religiosa, mas ajuda-nos a entender que o discurso é frente a um inimigo que ofende e oprime, além disso, vem ao encontro do ensino sobre o homicídio, o qual orienta ao estabelecimento da paz, não da justiça terrena, pois o discurso messiânico atribui a justiça a Deus, talvez por não vê-la como uma possibilidade para o momento, uma vez que o prestígio perante os tribunais era do “judaísmo formativo”.

O próximo ensino (Mt 5:43-48) fecha o uso da fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Pois eu vos digo”, concluindo o exposto e corroborando com os ensinamentos anteriores. Trata-se da ordem para que se ame os inimigos: “Ouviste que foi dito: *Amarás o teu próximo* e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem” (Mt 5:43-45a).

Em nenhum trecho da Lei mosaica existe a referência a se odiar os inimigos, porém alguns rabinos entendiam que isso seria possível, ou seja, se amava o próximo, os patrícios judeus e se odiava os inimigos, os gentios (Ellison, 2012). A interpretação teológica procura mostrar que o amor de Jesus é incondicional a todos, por isso devemos fazer o mesmo. Pensando na disputa entre a comunidade de Mateus e o “judaísmo formativo”, podemos entender (discursivamente) que Mateus procurava mostrar uma ética além daquela expressa por seus opositores que o perseguiram. Se eles assim o faziam, Mateus, ao contrário, orava por seus perseguidores.

Nossa interpretação é feita a partir das CPs apresentadas, pois o material encontrado escreve sobre o Sermão, normalmente, do ponto de vista da religião. Contudo, em certo sentido, a interpretação teológica de Jeremias (2006) nos é útil. Segundo ele, que afirma estar sendo exagerado neste ponto, todo o Sermão do Monte deve ser lido com a premissa do perdão dos pecados por parte de

Deus (Mt 9:2). Logo, se os pecados são perdoados, os ouvintes deveriam, então, amar os inimigos e orar pelos que os perseguem (Mt 5:44). Essa leitura de Jeremias (2006), de certa forma, nos é importante para intensificar a compreensão de que a comunidade era perseguida por rivais (não estamos afirmando qual lado estava correto), maiores e mais fortes. Contudo, a comunidade não deveria odiá-los, o que talvez ocorresse, mas amá-los e orar por eles. Relacionando todo o exposto à teoria da AD (as CPs e a ideologia, neste caso baseada no Messias), é exigido que a comunidade resista à opressão, pois oprimido e destruído foi Jesus quando esteve no mundo, logo seus seguidores também serão. Esse discurso era útil para um grupo que não tinha no que se abrigar, logo, crer na intervenção divina e nas promessas de Deus poderia ser alicerces para sua sustentação.

ORIENTAÇÕES SOBRE A ESMOLA, A ORAÇÃO E O JEJUM (O EXERCÍCIO DA PIEDADE) (MT 6:1-18)²⁹: O DISCURSO DE UMA PRÁTICA RELIGIOSA

Neste trecho, o texto escreve sobre como deve ser a conduta dos membros da comunidade de Mateus quando der esmolas, orar e jejuar, pois certamente havia quem praticasse os atos de piedade da religião de maneira a se gabar de sua prática. Esses são chamados de hipócritas no texto de Mateus.

Antes de analisar discursivamente a passagem, versamos sobre os textos. A primeira orientação é sobre a prática de dar esmolas (Mt 6:1-4). Nesse ponto, Mateus orienta o segredo neste ato: “não façais tocar trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas nas sinagogas e nas ruas” (v. 2). A menção da palavra sinagoga, inevitavelmente, nos conduz aos membros do “judaísmo formativo”. Dessa forma, os membros da comunidade de Mateus devem dar esmola em secreto, pois “teu Pai, que vê em segredo, te retribuirá” (v. 4).

A segunda orientação refere-se à oração (Mt 6:5-14). Trata-se de um trecho famoso da Bíblia, pois nele está a oração do Pai Nosso (v. 9-13). O ensino assemelha-se ao anterior, isto é, consiste em manter-se em secreto quando orar, não “de pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos homens” (v. 5). Além disso, os membros de Mateus não devem multiplicar palavras, pois Deus sabe a necessidade deles, antes que peçam (v. 8). Essas palavras introduzem a oração do Pai Nosso, o qual consiste em um ensino sobre como orar.

²⁹ Semelhantemente ao tópico anterior, somente transcreveremos os textos essenciais para a análise.

A oração do Pai Nosso apresenta-nos dois pontos importantes de análise: 1) a expressão “teu Reino”, a qual trabalharemos juntamente com Mateus 6:33; e 2) o perdão a quem cometeu uma ofensa, algo visto anteriormente, mas que deve ser retomado.

Sobre o perdão às ofensas sofridas, segundo Jeremias (2006), o discurso do Sermão nesse ponto, refere-se às ofensas sofridas pelos membros da comunidade de Mateus por parte de seus opositores. O ensino é para que esses opositores sejam perdoados, afinal os seres humanos são pecadores e foram perdoados por Deus (JEREMIAS, 2006). Como dito anteriormente, a leitura de Jeremias é teológica, entretanto, reforça o discurso de uma ética superior da comunidade de Mateus em relação aos seus ofensores. Contudo, nesse trecho, o discurso volta-se para a comunidade em si, a qual, certamente, possuía seus conflitos, os quais deveriam ser resolvidos por meio do perdão, afinal, se Deus perdoou os pecados, uns deveriam perdoar aos outros. Nesse caso, temos a ideologia do Messias salvador o qual exige que as pessoas perdoem umas as outras como ele fez.

Por fim, o último ensino presente nessa primeira parte do capítulo 6 é sobre o jejum (Mt 6:16-18). Aqui o ensino se assemelha aos anteriores, isto é, o membro da comunidade de Mateus deveria jejuar, mas não adotar uma aparência sombria, que mostrasse o jejum. Segundo o texto, somente Deus deveria saber de tal ato, logo, não seria necessário mostrá-lo às pessoas.

Pensando nas três orientações, sobre a esmola, a oração e o jejum, voltamos às palavras de Kermode (1997). Para ele, nesses versículos (também) está presente a retórica dos excessos. Seguem suas palavras:

Ao dar esmolas, você deve fazê-lo secretamente, ultrapassando assim o excesso do doador mais ostensivo. “Não saiba tua mão esquerda o que faz a tua direita” (6:3) tornaria o feito secreto mesmo para você. Você deve também rezar em segredo, alcançando assim mais do que a exibição pública do hipócrita alcança. E rezar em linguagem simples é um tipo de excesso retórico paradoxal, uma vez que a simplicidade requer a supressão engenhosa de toda a persuasão rebuscada (6:7-13) (KERMODE, 1997, p. 421).

Essas palavras reforçam nossa tese de que o discurso de Mateus visa à superação, concretizada por meio da autoridade atribuída por Mateus à pessoa de Jesus, o qual apresenta um discurso a partir do mesmo ponto (interdiscurso) de

seus opositores, porém mais poderoso, excessivo, um discurso segundo a Lei, mas que a interpreta de outra forma, pois quem o faz é o próprio Filho de Deus. Essa constatação é reforçada por Brown (2004), para ele o Jesus do texto de Mateus não é contra as práticas piedosas ensinadas no Antigo Testamento, mas sim contra a ostentação de tais práticas, tanto é que, em Mateus 23:1-27, os fariseus e escribas são chamados de hipócritas. Segundo Brown (2004), caracterizar escribas e fariseus como hipócritas consiste em ensinar a comunidade de Mateus a não adotar as condutas deles quando der esmolas, orar e jejuar, pois a ostentação de tais práticas mostrava o corrompimento de seus propósitos, algo que podemos supor que acontecia na comunidade de Mateus.

4.3. INSTRUÇÕES GERAIS PARA A COMUNIDADE DE MATEUS: OS EXAGEROS ORIENTAIS (MT 6:19-7:29)

Segundo Brown (2004), o trecho de Mateus 6:19-7:27 consiste em um único bloco com instruções sobre o comportamento apto para o reino. Isto é, “referem-se à total dedicação a Deus em oposição à preocupação com as coisas deste mundo” (BROWN, 2004, p. 272). Dentre esses conselhos, temos o primeiro bloco sobre a confiança em Deus (Mt 6:18-34), o segundo a respeito do tratamento com os outros (Mt 7:1-12), o terceiro (Mt 7:13-27), no qual se vê contrastes entre “os dois caminhos” (v. 13-14), o quarto sobre “o verdadeiro e o falso fruto” (v. 15-23) e o quinto sobre “a verdadeira resposta” (v. 24-27). Após esses conselhos, o Sermão do Monte se encerra com dois versículos sobre a autoridade de Jesus (v. 28-29).

Trata-se de um trecho longo, repleto de alegorias, apresentando, segundo Kermode (1997), os chamados exageros orientais, os quais consistem em formas hiperbólicas de se expressar, a fim de transmitir um ensinamento. Para esse autor, esses exageros consistem em outra forma de manifestação da retórica dos excessos, tão comum no Sermão do Monte e no livro de Mateus como um todo. Esses exageros são vistos de várias formas, um exemplo é na expressão “quanto mais” (Mt 6:30; 12:12, entre outras), outro exemplo pode ser visto em perguntas absurdas, Mateus 7:9-10: “Ou então, quem dentre vós, se o seu filho lhe pede pão, lhe dará uma pedra? Ou, se pede um peixe, lhe dará uma serpente?”, os quais visam mostrar que Deus dá o necessário a seus filhos. Vejamos as palavras de Kermode (2006) sobre os exageros orientais:

A fórmula “quanto mais...?” é um dispositivo retórico usado pelos rabinos bem como pelos gregos, e as perguntas absurdas e as perguntas que requerem respostas “não” são também estratégias familiares nos discursos do lugar e da época. Mas, cumulativamente, no Sermão da Montanha e em outras passagens de Mateus, eles têm uma intensidade bastante incomum. Às vezes é o homem reto que deve desafiar o sentido comum – deixe seus mortos insepultos, ofereça a outra face; às vezes os outros é que são mostrados como tolos, construindo suas casas na areia, escolhendo o portão amplo que leva à destruição, recusando-se a ser como criancinhas. Podemos lembrar que a palavra inglesa “*silly*” (“tolo”) já significou “*holy*” (“sagrado”), e que a tolice do sagrado é uma questão bem diversa da tolice do sábio. Mateus, à sua própria maneira, insiste tanto quanto Paulo nessa distinção (KERMODE, 1997, p. 422).

Devido à sua extensão e temática, nem todas as passagens de Mateus 6:19-7:29 precisam ser destacadas para o cumprimento de nosso propósito: mostrar o interdiscurso entre a comunidade de Mateus e o “judaísmo formativo” e o discurso de Mateus como uma reação a seus opositores, ou seja, como fruto de suas CPs, diferentemente das passagens do capítulo 5, as quais, mesmo consistindo em ensinamentos, necessitavam ser observadas por mostrarem o interdiscurso com passagens do Antigo Testamento, além da noção de cumprimento vista na fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Pois eu vos digo”. Contudo, uma pequena passagem (Mt 6:33), por trazer a expressão “Reino de Deus”, deve ser contemplada. Sua análise é o tema do próximo tópico.

4.4. O DISCURSO DO REINO DE DEUS (MT 6:33)

Vejamos o texto: “Procure primeiro o *Reino e a justiça de Deus*, e tudo isso vos será dado por acréscimo” (Mt 6:33 – grifo nosso). Nosso foco de análise neste versículo bíblico está na afirmação do Reino de Deus. Talvez seja essa a grande temática do Evangelho de Mateus. Contudo, no Sermão do Monte, tal temática aparece em 5:10, 6:10 (Pai Nosso) e 6:33. Algumas traduções bíblicas trazem também no verso 6:13 (também no Pai Nosso), mas trata-se de um trecho não presente em todos os manuscritos da Bíblia (BROWN, 2004), por isso nem todas as traduções o trazem. A TEB, Bíblia que estamos utilizando nesse trabalho não o traduz, por exemplo.

Além disso, esclarecemos que, no texto de Mateus (em grego), neste trecho aparece apenas a palavra reino, não aparece “de Deus”. Além disso, vê-se, no Evangelho de Mateus, a expressão “Reino dos Céus”, diferentemente dos outros evangelhos presentes na Bíblia, que trazem “Reino de Deus”. Isso pode ser explicado pelo fato de se tratar de uma comunidade judaica e os judeus evitarem falar o nome de Deus (CPs). Entretanto, diversas traduções bíblicas traduzem “Reino dos Céus” por “Reino de Deus”, e, no caso deste trecho, é acrescentado “de Deus” pelos tradutores.

Porém, antes de seguir com a análise discursiva, voltemos ao plano textual para entender a passagem (Mt 6:25-34). Nela, Jesus orienta os crentes a não se preocuparem com roupas e com comida, pois Deus os sustentaria, assim como faz com lírios dos campos (v. 28). Assim, eles deveriam buscar o “Reino e a justiça de Deus” (v. 33), pois todas as outras coisas lhes seriam acrescentadas por Deus. Os comentadores não versam muito sobre esse trecho, porém sabe-se, por meio de Overman (1997) e Brown (2004), que a comunidade de Mateus não necessariamente passava por necessidades, o que possivelmente ocorreria era a busca por riqueza, levando o Evangelho de Mateus a tocar nesse ponto. Porém o termo “justiça” leva-nos a outro horizonte, a justiça romana em suas colônias, muitas vezes, injusta, bem como a injustiça do “judaísmo formativo” em relação à comunidade de Mateus. Dessa forma, já estamos no plano discursivo, o que nos leva a transcender o horizonte da oposição entre comunidade Mateus e “judaísmo formativo” e adentrarmos a uma esfera superior: o Império Romano. Porém há bases sólidas para isso, basta retomarmos às chamadas condições de produção, à constituição e atravessamentos da própria história e nos lembrarmos de que o “judaísmo formativo”, aos poucos, foi autorizado por Roma, enquanto as outras formas de judaísmo não (OVERMAN, 1997).

No espectro discursivo, podemos entender o discurso sobre o Reino de Deus como um discurso em oposição ao discurso do Império Romano. Este possível efeito de sentido se dá, pois Roma se considerava como o único Império soberano sobre todos os outros. Logo, se há outro reino, este seria oposto ao romano.

Pensar que há esse interdiscurso, para muitos especialistas pode parecer forçar uma distorção, mas precisamos lembrar que o próprio Sermão do Monte orienta que a comunidade de Mateus procure sua própria forma de vida, desligando-se do “judaísmo formativo” em suas práticas e de Roma, inclusive nas questões

legais, basta observarmos que existe a orientação de não se procurar os tribunais (Mt 5:40), pois neles, certamente, não estaria presente a justiça do Reino.

Analisando o trecho a partir dos conceitos da AD, tratados anteriormente, podemos interpretar que o discurso referente o Reino de Deus constitui-se a partir do discurso do Império Romano, isto é, há o reino de Roma, justo (Roma se orgulhava de seu sistema jurídico), forte, poderoso, mas há o Reino de Deus, maior, mais poderoso e mais justo. Possivelmente, para a comunidade de Mateus, pensar o Reino de Deus seria sinônimo de esperança, mas para Roma, provavelmente, seria a afirmação de uma oposição. A partir dessa ótica, constatamos o interdiscurso no discurso do Reino de Deus, levando-nos a olhar para o Outro, conforme escreve Maingueneau (2008, p. 37), “é aquele que faz sistematicamente falta a um discurso e lhe permite encerrar-se em um todo. É aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade”, ou seja, é o sentido do discurso que está oculto, que existe, pois sem ele o visível não faria sentido.

Além disso, podemos versar sobre a ideologia, sobre a oposição ideológica observada nesta passagem. O discurso sobre o Reino de Deus está alicerçado na noção do Messias, a saber, a crença da comunidade de Mateus em Jesus Cristo, a qual, por meio da fé da comunidade, é crido como Deus, Filho de Deus, o Ungido, o único Deus. Assim, a comunidade de Mateus afirma suas verdades com base na representação do Messias, afinal, o discurso só tem validade como verdadeiro por ter sido proferido por alguém que é a base da verdade para quem o afirma. Dessa forma, não importa para a comunidade de Mateus se César diz ser Deus e expande Roma baseado na ideologia do destino manifesto, pois há um Messias, é maior que César e Roma. Portanto, o discurso sobrepõe uma ideologia a outra, uma ideologia supostamente verdadeira a uma ideologia supostamente falsa. Algo semelhante ao que podemos ver no discurso da comunidade de Mateus frente ao “judaísmo formativo”. Essa oposição entre ideologias leva-nos a analisar a FD e a FI do discurso do Reino de Deus.

Como nos mostra Pêcheux (2011), toda FD corresponde a uma FI, ou seja, a ideologia é o que determina os sujeitos e os sentidos, logo, determina a FD. Analisando o texto, a partir desses conceitos, a FD da comunidade de Mateus determina não só os sentidos da comunidade, mas também aquilo que se pode dizer (ORLANDI, 2007, p. 43). Portanto, o discurso da comunidade de Mateus foi dito porque sua FD, bem como suas CPs permitiram, ou seja, Mateus afirmou o Reino de

Deus porque era uma comunidade que cria no Deus dos judeus, que para esta fé é o Rei sobre o universo.

Essa noção é confirmada pelo biblista Júlio Zabatiero (2000), o qual afirma, que na literatura apocalíptica, encontrada no chamado Antigo Testamento da Bíblia cristã, e na literatura judaica escrita no chamado período inter-testamental³⁰, Reino de Deus é a crença de que o Deus dos judeus é soberano sobre o universo, mas somente quando os seres humanos se submetem voluntariamente a ele. Isso reforça a FD da comunidade de Mateus, isto é, Mateus afirmou o Reino de Deus por ser uma comunidade judaica e crer nisso, algo que certamente era crido pelos membros do “judaísmo formativo”, mesmo estando debaixo da autorização de Roma. Porém, podemos ver que as CPs dessa comunidade fizeram-na ressignificar o conceito, afirmando Deus como o rei sobre todos independentemente da submissão voluntária dos seres humanos. Isso pode ser explicado pelo fato de Mateus querer afirmar para Roma que a soberania de seu Deus é maior que a desse Império.

Além disso, a comunidade de Mateus afirma a chegada do Reino por meio de Jesus, por crer no Messias, que seria o rei, mas não o rei político esperado pelos judeus em geral, e sim o rei de um reino transcendente, outro ponto que mostra a FD de Mateus, ou seja, a comunidade de Mateus concorda que o Reino de Deus se faz presente, discursa assim por sua FD conter o discurso judaico, mas ressignifica o discurso quando afirma que o rei é Jesus, algo impensado para o judeu que não reconheceu o Messias, o que é possível por sua FD conter, também, o discurso messiânico. Essa divergência explicaria o porquê de a comunidade de Mateus, mesmo sendo judaica, ter sido excomungada pelos judeus do movimento de Jâmnia, afinal, isso levou-os a não só se opor a Roma, mas também aos judeus que não criam no Messias.

Sendo assim, temos no discurso do Reino de Deus, presente nesta passagem do Sermão do Monte, o interdiscurso com o discurso romano, não que o discurso do Reino de Deus copie a forma romana de discursar, mas, como observado acima, constitui-se a partir dele, surge como oposição a ele, como explica a AD, a voz do discurso romano se faz observável no discurso de Mateus. Temos também o embate de posições ideológicas, a ideologia da comunidade de Mateus,

³⁰ Período inter-testamental seria o período correspondente aos escritos que estariam situados em uma época posterior aos escritos do chamado Antigo Testamento e anterior aos escritos do Novo Testamento.

messiânica, frente à ideologia romana, e frente à ideologia dos judeus (“judaísmo formativo”). O que ocorre devido ao fato de a ideologia ser um posicionamento, fruto da relação do sujeito com a língua e com a história, isto é, “Atravessado pela linguagem e pela história, sob o modo do imaginário, o sujeito só tem acesso a parte do que diz” (ORLANDI, 1997, p. 49), ou seja, o posicionamento ideológico dos membros de Mateus gera um discurso oposto ao do discurso do Império Romano (baseado em seu destino manifesto e na *Pax Romana*) e ao discurso do “judaísmo formativo”, baseado nas tradições dos mestres do judaísmo farisaico.

As correspondências históricas que permitem essas hipóteses podem ser encontradas no fato de Roma ser uma potência imperialista, uma nação que visa crescer territorialmente, conquistando povos vizinhos. Independentemente se as conquistas eram mais ou menos violentas, Roma oprimia os povos subjugados. Assim, a comunidade de Mateus discursa sobre um reino maior, justo, mas transcendente, não visível ao olho humano. Quanto aos judeus, a FD da comunidade de Mateus tem a presença dos judeus em sua constituição, mas tem a presença da crença no Messias, uma ideologia que os colocou em oposição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Evangelho de Mateus não pode ser estudado, como todo e qualquer texto, sem contemplá-lo como fruto de seu tempo, pois, suas condições de produção (CPs) – seu entorno sócio-histórico-ideológico – fazem com que seu discurso venha ao encontro de uma necessidade.

Com isso em mente, esse trabalho procurou analisar um trecho desse livro, o chamado Sermão do Monte (capítulos 5-7), utilizando, para isso, a teoria da Análise do Discurso francesa, mais especificamente, os estudos a respeito dos conceitos de ideologia e de interdiscurso. A fim de mostrar que o texto do Sermão, como de todo o livro bíblico, está sempre em relação interdiscursiva com aqueles que seriam seus opositores, o chamado “judaísmo formativo”, denominado dessa forma por ser a tentativa de reorganização da religião judaica, nessa época ainda em formação, mas que veio a ser a base para consolidação do judaísmo rabínico de séculos posteriores.

Procuramos mostrar que a ideologia e o interdiscurso estão na base de todos os discursos: a ideologia por ser constitutiva do sujeito e o interdiscurso por ser a voz do Outro presente na constituição do discurso. Esses dois conceitos estão completamente relacionados, afinal, a voz do outro que se faz presente no interdiscurso é ideológica em sua essência.

Ideológica, devido ao fato de a ideologia interpelar os indivíduos em sujeitos, bem como constituir os sentidos (ORLANDI, 2007), assim, o discurso de Mateus apresenta seus efeitos de sentido devido à ideologia messiânica que o atravessa. Portanto, a ideologia baseada no Messias faz com que a comunidade de Mateus interprete a Lei a partir da autoridade atribuída à pessoa de Jesus, tendo-o como o cumprimento das promessas do Antigo Testamento, logo, como aquele que tem a verdadeira e única interpretação da Lei. Essa forma de produzir o discurso consiste na defesa da comunidade de Mateus frente ao “judaísmo formativo”, discursando contra ele, mas a partir de um mesmo ponto.

Sobre o interdiscurso, procuramos mostrar que o Outro (MAINGUENEAU, 2008) está presente no discurso do Sermão, constituindo-o, isto é, o discurso de Mateus tem em si contido o discurso do “judaísmo formativo”, o que pode ser atestado justamente na oposição que Mateus faz aos seus adversários na interpretação da Lei. A diferença de interpretação da Lei é de FDs diferentes,

constituídas por ideologias diferentes (FI), assim, Mateus discursa a partir da ideologia messiânica e o “judaísmo formativo” a partir da tradição dos rabinos do judaísmo farisaico.

Contudo, de forma menos visível, mas presente. O discurso da comunidade de Mateus também é uma reação ao discurso de seu opressor mais poderoso, o Império Romano. Isso pode ser visualizado por meio da expressão “Reino de Deus”, que aparece em alguns pontos do Sermão do Monte e que, para Brown (2004), talvez seja a grande temática do Evangelho de Mateus. Esse discurso sobre o Reino procura mostrar que existe um reino maior que o romano, mais poderoso e mais justo, o qual tem Deus como rei. Essa referência é possível a partir da referência direta às CPs, pois, se há um certo dizer, uma determinada forma de se expressar, ou não, é porque existe uma determinada condição que permite/possibilita/propicia o dizer. Conforme escreve Pêcheux (1993, p. 77), “um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas”. Dessa forma, saber que Roma oprimia suas colônias e expandia seu império por meio da força faz com que entendamos a afirmação do “Reino de Deus” como oposição a ela.

Por fim, procuramos mostrar que o discurso presente nesse Sermão está em relação interdiscursiva com o do “judaísmo formativo” e com o romano, sendo, ao mesmo tempo, uma reação a eles e uma forma de resistir à opressão por parte de ambos.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado*. Trad. de Joaquim José de Moura Ramos Lisboa: Presença 1970.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal* [1975]. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Coleção Ensino Superior).

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem* [1929]. Trad. Michel Lahud; Yara Frateschi Vieira. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski* [1927]. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BARONAS, Roberto Leiser. Formação discursiva e discurso em Foucault e em Pêcheux: notas de leitura para discussão. *Anais do V Seminários de Estudos em Análise do Discurso*. Porto Alegre, UFRGS, 2011. Disponível em: <http://anaisdosead.com.br/5SEAD/SIMPOSIOS/RobertoLeiserBaronas.pdf>.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Dialogismo, polifonia e enunciação. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz (Orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. (Ensaio de Cultura, 7). p. 1-9.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Trad. Trad. Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. Análise do discurso: um itinerário histórico. In: PEREIRA, Helena B.C. e ATIK, Maria Luiza G. *Língua, Literatura, Cultura em diálogo*. São Paulo, SP: Ed. Mackenzie, 2003.

_____. *Introdução à análise do discurso*. 6. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997. (Série Pesquisas).

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Bíblia e história, Série Maior).

CARTER, Warren. *O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Trad. Walter Lisboa. São Paulo, Paulus, 2002. (Grande comentário bíblico).

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. Trad. Fabiana Komesu et al. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. [1980] 2004. Disponível em:

<http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Marilena%20Chau%ED-1.pdf>

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. Revisão da tradução. Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção tópicos).

ELISSON, H. L. Mateus. In: BRUCE, F. F. (Org.). *Comentário NVI: Antigo e Novo Testamento*. 2. ed. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Editora Vida, 2012. (p. 1071-1104).

FARACO, Carlos Alberto. Zellig Harris: 50 anos depois. *Revista Letras*. n. 61. Especial. Curitiba: Editora UFPR, 2003. p. 247-252.

FERREIRA, Maria Cristina Leonardo. O quadro atual da análise de discurso no Brasil. *Letras*. n. 27. Santa Maria: UFSM, dez. 2003. p. 39-46. Disponível em: <http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/letras/article/viewFile/11896/7318>

FIORIN, José Luiz. Polifonia textual e discursiva. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de;

FIORIN, José Luiz (Orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1999. p. 29-36.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREYNE, Sean. Opressão da parte dos judeus – O Evangelho de Mateus como primitiva resposta cristã. Trad. Gentil Avelino Titton. *Concilium 220: a verdade e suas vítimas*. 1988/6. Petrópolis, RJ: 1988. p. 46-53.

FUCHS, Catherine; PÊCHEUX, M. (1975). A propósito da Análise Automática do Discurso. In: GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. Bethania S. Mariani et al. 3. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. p. 163-252.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001. (Repensando a História).

GRANGEIRO, Cláudia Rejanne Pinheiro. A propósito do conceito de formação discursiva em Michel Foucault e Michel Pêcheux. *Anais do II SEAD - Seminário de Estudos em Análise do Discurso [recurso eletrônico]* – Porto Alegre: UFRGS, 2005. Disponível em:

<http://anaisdosead.com.br/2SEAD/SIMPOSIOS/ClaudiaRejannePinheiroGrangeiro.pdf>

GREGOLIN, Maria do Rosario Valencise. Análise do discurso: conceitos e aplicações. *Alfa: revista de linguística*. 39. São Paulo: Unesp, 1995. p. 13-21.

Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/viewFile/3967/3642>

HAROCHE, Claudine; HENRY, Paul; PÊCHEUX, Michel. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. Trad. Roberto Leiser Baronas; Fábio César Montanheiro. *Revista linguagem*. 3. ed. Universidade Federal de São Carlos, Outubro e Novembro de 2008. Publicado em:

http://www.letras.ufscar.br/linguasagem/edicao03/traducao_hph.php

HARRIS, Zellig S. Discourse analysis. In: FODOR, Jerry A.; KATZ, Jerrold J. (Orgs.). *The structure of language: readings in the philosophy of language*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1964. p. 355-383.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein; José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1977.

JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*. Tradução. Itamir Neves de Souza. São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2006.

KERMODE, Frank. Mateus. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Guia literário da bíblia*. Tradução. Raul Fiker. Revisão de tradução. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. (Prismas). p. 417-431.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. Tradução. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução. Paulo Feine; Johannes Behm; Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixo Neto. 17. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LE ROUX, Patrick. *Império Romano*. Tradução. William Lagos. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

LUZ, Ulrich. *El evangelio segun San Mateo: Mt 1-7*. Vol. 1. Salamanca: Ediciones Sigueme: 1997. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 74).

MAGALHÃES, Belmira. O sujeito do discurso: um diálogo possível e necessário. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão. Unisul, v. 3, Número Especial, p. 2003. (p. 73-90).

MAINGUENEAU, Dominique. Analisando discursos constituintes. Trad. Nelson Barros da Costa. *Revista do GELNE*. v.2. n.2. Fortaleza: 2000. p.167 – 178.

_____. *Gênese dos discursos*. Trad. Sírio Possenti. 2. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

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

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846) [1846]*. Trad. Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAZIÈRE, Francine. *Análise do discurso: história e práticas*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2007. (Na ponta da língua; 14).

ORLANDI, Eni. *Interpretações*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. *Anais do I SEAD – Seminário de Estudos em Análise do Discurso [recurso eletrônico]* – Porto Alegre: UFRGS, 2003. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/1SEAD/Conferencias/EniOrlandi.pdf>

_____. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 7. ed. Campinas, SP: Pontes, 2007.

OVERMAN, J. Andrew. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 1997. (Coleção Bíblica Loyola, 21).

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução. Eni Pulcinelli Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 1990.

_____. Análise do discurso: três épocas [1983]. In: GADET, Françoise; HAK, Tony (Orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. Bethania S. Mariani et al. 3. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993. p. 311-316.

_____. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, Françoise; HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Tradutores Bethania. 3. ed. Campinas, SP: Unicamp, 1993. p. 61-162.

_____. *Remontemos de Foucault a Spinoza*. Trad. Maria do Rosário Gregolin. Campinas: Unicamp/Mimeo, 2000.

_____. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Orlandi et al. 5. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2014.

PIRES, Vera Lúcia; TAMANINI-ADAMES, Fátima Andréia. Desenvolvimento do conceito bakhtiniano de polifonia. *Estudos semióticos*. v. 6. no. 2. Usp: nov. de 2010. p. 66-76. Disponível em:
http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es/eSSe62/2010esse62_vlpires_fatamanini_adames.pdf

REIMER, Ivoni Richter. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. REIMER, Ivoni Richter (Org.). São Leopoldo, RS: CEBI/Sinondal, 2006. (p. 72-97).

SANCHES, Elissa Gabriela Fernandes. Religião e política no Antigo Israel. *INTEGRATIO*. vol. 1, n. 2, jul.- dez. 2015. (p. 78-93). Disponível em:
<http://fnbonline.com.br/revista/integratio/index.php/INT/article/viewFile/23/26>

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. Antônio Chalini et al. 27. ed. São Paulo: Cutrix, 2006.

SERIQUE, Israel. Pax Romana e a Eirene do Cristo. *Fragmentos de Cultura*. vol. 21, n. 1. Goiânia, GO: 2011. (p. 119-134). Disponível em:
<http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/1667/1057>

SILVA, Flávio H. O. *Poder e violência nos dias de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva Anti-Imperial*. Londrina, PR: Descoberta, 2015.

SOARES, André Galvão. O processo de canonização da Bíblia Hebraica: sua história, critérios e consequências. Diss. Universidade de São Paulo. 2016. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-13122016-114712/publico/2016_AndreGalvaoSoares_VOrig.pdf

SOUZA, Sérgio Augusto Freire de. *Conhecendo análise de discurso: linguagem, sociedade e ideologia*. Manaus, Editora Valer, 2006.

VIVIANO, Benedict T. O Evangelho Segundo Mateus. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Brown, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Tradução, António M. da Torre; revisão, José Joaquim Sobral, Honório Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. (Coleção Bíblia e Sociologia).

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. O Reino de Deus nos Evangelhos Sinóticos. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2034-2053.

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