



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

WILDER KLEBER FERNANDES DE SANTANA

**RELAÇÕES AXIO(DIA)LÓGICAS NA ARQUITETÔNICA DO
DISCURSO DE JESUS SOBRE O PÃO DA VIDA**

João Pessoa

2017

WILDER KLEBER FERNANDES DE SANTANA

**RELAÇÕES AXIO(DIA)LÓGICAS NA ARQUITETÔNICA DO
DISCURSO DE JESUS SOBRE O PÃO DA VIDA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Linguística.

Área de concentração: Discurso e Práticas Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Farias Francelino.

João Pessoa

2017

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S232r Santana, Wilder Kleber Fernandes de.

Relações axio(dia)lógicas na arquitetura do discurso
de Jesus sobre o pão da vida / Wilder Kleber Fernandes
de Santana. - João Pessoa, 2017.
124 f. : il.

Orientação: Pedro Farias Francelino.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Linguística. 2. Linguagem - Bakhtin. 3. Enunciação -
linguística. 4. Discurso religioso - Jesus. 5. Jesus -
Pão da vida. I. Francelino, Pedro Farias. II. Título.

UFPB/BC

WILDER KLEBER FERNANDES DE SANTANA

RELAÇÕES AXIO(DIA)LÓGICAS NA ARQUITETÔNICA DO DISCURSO DE JESUS SOBRE O PÃO DA VIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Linguística.

Área de concentração: Discurso e Práticas Sociais.

Orientador: Prof. Pós-Dr. Pedro Farias Francelino.

Data de aprovação: ____/____/____

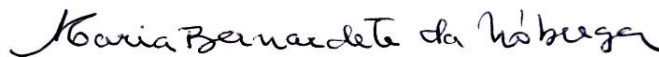
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Pedro Farias Francelino – UFPB
Orientador



Prof.^a Dr.^a Maria de Fátima Almeida – UFPB
Examinador 1 – Prof.^a. Convidada



Prof.^a Dr.^a Maria Bernardete da Nóbrega – UFPB
Examinador 2 – Prof.^a. Convidada



Prof. Dr. Paulo Dalla-Déa – UNIESP
Examinador 3 – Prof. Convidado

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, ao meu Senhor e Salvador, e ao seu Filho Jesus Cristo pelo qual adquirimos a Vida Eterna. Sou Grato ao Senhor da minha vida, por ter me concedido uma família maravilhosa, a qual me apoiou sempre no sentido de eu vencer mais essa batalha.

Agradeço a minha mãe, amada minha, tesouro para mim, a qual sempre fez de tudo para que eu e meu irmão pudéssemos ter aconchego, carinho, e bons momentos que uma vida com Deus nos proporciona. Também esta mulher, guerreira, nunca desistiu de nos mostrar o caminho da Verdade, do Amor, da Justiça que provém de Deus. Aos meus queridos pai e irmão por integrarem nossa família, a qual decidi servir a Jesus como Único senhor e salvador.

Aos meus familiares, minha avó, minhas tias e tios, primos, primas, e todo o conjunto de pessoas sem as quais eu não estaria aqui. Financeiramente falando, devo gratidão eterna a minha tia Alda, que nos momentos mais difíceis de minha vida esteve ao meu lado, não desamparando. Amo-te, tia Alda Fernandes.

Agradeço ao professor Pedro Francelino, meu orientador, por ter me ensinado tantas coisas essenciais e por ter direcionado os passos certos para a construção de uma dissertação saudável e potentemente apta para ser aprovada pelo Programa de Pós-Graduação. A Pedro por ser exemplo para mim a ser seguido. Agradeço aos professores, amigos e integrantes do grupo GPLEI, do qual faço parte, em menção especial a professora Maria Bernardete da Nóbrega, pessoa tão ímpar e insubstituível na minha vida. Esta querida minha, desde meus momentos primeiros na UFPB, agiu como alguém que ama verdadeiramente, e a tenho eterna em meu coração. Professores como Zélia Bora, Graça Vieira, Júlia Cristina, Fabíola Nóbrega, dentre outros, com certeza estão no meu coração, por viabilizarem o trilhar de minha carreira.

Também nos momentos finais de minha dissertação, obtive imenso apoio da professora Fátima Almeida, alguém que se mostrou muito especial, ao me ajudar em momentos imprescindíveis ao meu desenvolvimento acadêmico.

Uma pessoa de extrema importância também foi o professor e pastor Andress Moraes, que fez questão de direcionar boa parte dos livros os quais eu precisei para escrever minha dissertação. A este grande homem, um cordial abraço.

RESUMO

Uma das premissas do pensamento bakhtiniano é o de que a linguagem consiste em uma atividade essencialmente social e heterogênea, a qual se apresenta perante o pesquisador/orador/expositor/ouvinte de forma multifacetada, em sua dimensão plural, múltipla, densa. Nessa perspectiva, o sujeito é constituído pela alteridade, numa relação intersubjetiva mediada por múltiplos pontos de vista os quais concretizam os lugares sociais ocupados por esses sujeitos na esfera sócio-ideológica. Numa perspectiva enunciativo-discursiva da linguagem, no escopo do discurso religioso, este estudo pretende analisar as relações dialógicas e axiológicas na arquitetônica do discurso de Jesus Cristo em sua exposição oral (sermão) sobre o pão da vida, segundo o relato do evangelho de João (capítulo 6). Objetiva, ainda, a) identificar, na materialidade linguística, as estratégias enunciativas criadas pelo sujeito para desconstruir o discurso alheio acerca do rito judaico da instituição do maná e b) averiguar como o posicionamento axiológico de Jesus se estabelece em situações sociocomunicativas orais do uso da língua, como é o caso do gênero sermão expositivo. O *dado* constitui-se de 38 (trinta e oito) versículos bíblicos relatados por João em seu evangelho acerca de palavras de Jesus. Trata-se, portanto de uma produção de cunho qualitativo-interpretativo. A versão bíblica que se adotou como suporte e referência para a composição deste trabalho foi a Bíblia de Jerusalém (*Nova Edição Revista e Ampliada*), cuja tradução foi realizada direto dos textos originais (hebraico e grego). A base teórica que fundamenta o nosso trabalho orientará a discussão e análise na perspectiva da abordagem da Análise Dialógica do Discurso (BRAIT, 2005), que reinsere no campo das produções filosófico-científicas a teoria formulada por Bakhtin (2006, 2010, 2012), Medviédev (2016 [1928]) e Bakhtin/ Volochinov (2012 [1929]) e seus interlocutores no cenário das pesquisas desenvolvidas tanto no Brasil quando em esfera internacional, representados pelos trabalhos de Brait (2006, 2012), Faraco (2001, 2003) Fiorin (2006), Francelino (2013), Sobral (2009), dentre outros. As análises evidenciam que o discurso religioso, compreendido como um dos fenômenos das ideologias, estabelece-se no gênero sermão expositivo. Assim se dá o efetivo processo de constituição intersubjetiva no discurso religioso.

Palavras-chave: Linguagem. Enunciação. Discurso religioso. Jesus. Pão da vida.

ABSTRACT

One of the premises of Bakhtin's thought is that language consists in an essentially social and heterogeneous activity, which presents itself to the researcher / speaker / listener / listener in a multifaceted way, in its plural, multiple, dense dimension. In this perspective, the subject is constituted by otherness, in an intersubjective relationship mediated by multiple points of view which concretize the social places occupied by these subjects in the socio-ideological sphere. In an enunciative-discursive perspective of the language, in the scope of the religious discourse, this study intends to analyze the dialogical and axiological relations in the architecture of the discourse of Jesus Christ in its oral exposition (sermon) on the bread of the life, according to the account of the gospel of John (chapter 6). It also aims to identify in the linguistic materiality the enunciative strategies created by the subject to deconstruct the discourse of the manna institution and b) to investigate how the axiological positioning of Jesus is established in oral socio-communicative situations of the use of the language, as is the case with the expository sermon genre. The data consists of 38 (thirty-eight) Bible verses reported by John in his gospel about Jesus' words. It is, therefore, a qualitative-interpretative production. The biblical version that was adopted as support and reference for the composition of this work was the Jerusalem Bible (New Revised and Enlarged Edition), which was translated directly from the original texts (Hebrew and Greek). The theoretical basis for our work will guide the discussion and analysis in the perspective of the Dialogical Discourse Analysis approach (BRAIT, 2005), which reinserts in the field of philosophical-scientific productions the theory formulated by Bakhtin (2006, 2010, 2012), (1998, 2003) and Bakhtin / Volochinov (2012 [1929]) and their interlocutors in the scenario of research developed both in Brazil and in international sphere, represented by the works of Brait (2006, 2012) Fiorin (2006), Francelino (2013), Sobral (2009), among others. The analyzes show that the religious discourse, understood as one of the phenomena of ideologies, establishes itself in the expository sermon genre. Thus the effective process of intersubjective constitution in religious discourse takes place.

Keywords: Language. Enunciation. Religious speech. Jesus. Bread of Life.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Fenômeno geral das Ideologias.....	59
---	-----------

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Orientação discursiva	56
Quadro 2 - Falas de Jesus através dos evangelhos sinóticos.....	72
Quadro 3 - Jesus através de registros históricos.....	74
Quadro 4 - Pontos peculiares da narrativa joanina	79
Quadro 5 - Atos declarativos distintivos do sujeito Jesus Cristo	80

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1	16
PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA	16
1.1 O objeto de estudo	18
1.2 O problema de pesquisa, a hipótese, a justificativa e os objetivos	19
1.3 Procedimentos metodológicos da pesquisa	20
1.3.1 Um breve panorama de “gêneros do discurso”	20
1.3.2 Considerações sobre o dado e a pesquisa	27
1.4 Pressupostos teóricos da pesquisa: Análise Dialógica do Discurso	29
1.5 Estrutura espacial do trabalho	29
CAPÍTULO 2	31
DA LINGUÍSTICA ESTRUTURAL À LINGUÍSTICA DA ENUNCIÇÃO	31
2.1 – Bakhtin e o princípio dialógico da linguagem	36
2.2 Compreensão dialógica de sujeito	43
2.2.1 O sujeito social Jesus Cristo	49
2.2.2. O sujeito João Evangelista.....	51
2.3 Ambiente dialógico de transmissão: o discurso citado	51
2.3.1 Essência da apreensão apreciativa: o discurso interior	53
2.3.2 Estilo Linear e Estilo Pictórico	54
2.4 Discurso citado de Jesus: um discurso linear	57
CAPÍTULO 3	58
3. O DISCURSO RELIGIOSO	58
3.2 Bakhtin e o Círculo: breves incursões sobre o discurso religioso	62
3.3 Pontos de vista sobre o Evangelho de João	66
3.4 Evangelhos como Testemunhos de testemunhas oculares: uma perspectiva historiográfica	69
3.4.1.1 As enunciações de Jesus segundo os Evangelhos sinóticos: Mateus, Marcos e Lucas.....	71
3.4.2 Falas de Jesus através de registros históricos.....	73
3.5 Arquitetônica do discurso de Jesus: sermão do “Pão da Vida” segundo João	75
3.6 A singularidade e a insubstituíbilidade do Evangelho de João	77
3.7 Descrição dos dados e Interpretação	81
CAPÍTULO 4	83
4. ANÁLISE AXIO(DIA)LÓGICA DO SERMÃO SOBRE O “O PÃO DA VIDA”	83

4.1 Relações axio(dia)lógicas de Acusação e Correção: é necessário crer para obter a Vida Eterna.....	85
4.2 Relação axio(dia)lógica de Afronta: o maná no deserto	89
4.2.1 O Maná dado por intermédio de Moisés.....	90
4.2.2 Compreensão da afronta acerca do Maná	91
4.3 Relações axio(dia)lógicas de Negação e Redirecionamento argumentativo: Deus dá o verdadeiro Pão do Céu.....	93
4.3.1 Condições discursivo-históricas para que Jesus seja o Pão que desce do Céu	94
4.3.2 Propósito(s) em Jesus ter vindo à terra	96
4.4 Relação axio(dia)lógica de Auto-afirmação: Jesus como fonte de Vida Eterna.....	98
4.5 Relação axio(dia)lógica de Inseparabilidade:.....	100
4.6 Relação axio(dia)lógica de Justificação:	101
Fragmento bíblico 2	105
4.5 Relação axio(dia)lógica de Outrificação: Jesus nada pode fazer sem Deus	105
4.6 Relações axio(dia)lógicas de Reafirmação e Complementação: Jesus enquanto pão que vivifica	107
4.7 Relação axio(dia)lógica de Auto-oferecimento: carne enquanto ensinamentos concretos	109
Fragmento bíblico 3	112
4.8 Relações axio(dia)lógicas de Silenciamento, Observância e Escuta.	112
4.9 Relação axio(dia)lógica de Condicionalidade. Carne e Sangue enquanto metáforas doutrinárias	113
4.10 Relação axio(dia)lógica de permanência pós-decisiva	115
4.10.3 Relações axio(dia)lógicas: entornos conclusivos.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

As tonalidades dialógicas preenchem um enunciado e devemos levá-las em conta se quisermos compreender até o fim o estilo do enunciado. Pois nosso próprio pensamento — nos âmbitos da filosofia, das ciências, das artes — nasce e forma-se em interação e em luta com o pensamento alheio, o que não pode deixar de refletir nas formas de expressão verbal do nosso pensamento.

Mikhail Bakhtin

A linguagem, na medida em que integra uma dimensão existencial humana, se apresenta perante o pesquisador/orador/expositor/ouvinte de forma bastante multifacetada, em sua dimensão plural, múltipla, densa. Por sua vez, a linguística, embora tenha o seu aparato teórico-metodológico edificado ao longo de cerca de cem anos *como ciência*, não conseguiu apreendê-la em sua totalidade. Isso se justifica pelo caráter dinâmico e responsivo-ativo da língua, em que o próprio homem a utiliza nas mais variadas situações das relações sociais.

Dessa forma, diferentemente dos estudos pautados na forma e na estrutura vigentes durante segunda metade do século XIX e parte do século XX, o homem entra em cena como pivô – centro axiológico – de toda a mudança de concepção de língua. Há, portanto, uma ruptura entre a linguística da primeira metade do século XX, caracterizada pela ênfase na forma e na estrutura, e a linguística desenvolvida na segunda metade desse mesmo século, marcada pela temática do sujeito nos estudos linguísticos.

Essa inserção, precisamente após a década de 1960, inaugura uma nova época, em que se apresentam disciplinas que contemplam a exploração de categorias como contexto, sentido, sujeito e discurso. Dentre elas, a Análise do Discurso, doravante AD, busca foco na linguagem em situações de uso, e constitui um aspecto determinante para a compreensão do próprio modo de ser do homem. Porém, realizamos aqui um recorte fundamental para este estudo: nossa preocupação não se volta apenas para as posições-sujeito sócio-historicamente determinadas e para os lugares de fala- ocupação em um espaço social, conforme postulam algumas perspectivas discursivas, como a Análise do Discurso Francesa. Além disso, nosso foco se dá em analisar a constituição do sujeito em sua arquitetônica cronotópica (subjetividade-objetividade/eu-outro) no processo de enunciação.

Esse período vislumbra uma série de futuras produções dentro das ciências humanas, e constitui aspectos determinantes para a compreensão de um sujeito responsável pelos seus atos, conforme postula Bakhtin (1993, p. 81), quando afirma que

Temos em vista não o *minimum* linguístico abstrato da língua comum, no sentido do sistema de formas elementares (de símbolos linguísticos) que assegure um *minimum* de compreensão na comunicação prática. Tomamos a língua não como um sistema de categorias gramaticais abstratas, mas como uma língua *ideologicamente saturada*, como uma concepção de mundo, e até como uma opinião concreta que garante um *maximum* de compreensão mútua, em todas as esferas da vida ideológica. (Grifos do autor).

Assim, compreende-se que o funcionamento da linguagem consiste na própria natureza ativa do ser humano, já que este, para que possa estabelecer relações sociais com outro, o faz

por meio da interação, em suas mais diversas formas de manifestação. Esta pesquisa está inserida em uma conjuntura de estudos, ainda embrionária no Brasil, que busca investigar os fenômenos de linguagem presentes no discurso religioso e, principalmente, quando se trata de oralidade. Apesar da importância do discurso oral nas mais diversas sociedades, os impulsos de investigação acerca dos fenômenos *dessa modalidade humana* parecem restringir-se às áreas da Literatura e Oralidade, Cultura Popular (principalmente na Idade Média), e em disciplinas ligadas às condições de produção da fala e de enunciados.

Ao longo da segunda metade do século XX, encontramos a circularidade de algumas produções que têm se voltado para este estudo, de forma específica, nos Estudos Dialógicos da Linguagem¹, desenvolvidos por Mikhail Bakhtin e o Círculo, e estes privilegiam análises voltadas para a enunciação do sujeito. As ideias desenvolvidas por Bakhtin e o Círculo acerca da linguagem fornecem dados imprescindíveis para a elaboração de diversas formas de relações constitutivas em múltiplas esferas da sociedade.

Na produção *O discurso no romance*, escrito por volta de 1934-1935 (publicado tardiamente em 1975), Bakhtin já dava indícios para o fato de que o discurso religioso era um discurso autoritário, e deste provinha o enquadramento: “palavra autoritária”. Uma das características dessa palavra seria a de não permitir alterações, “ela entra na nossa consciência como uma massa compacta e só cabe a nós confirmá-la ou rejeitá-la” (BAKHTIN [1975], 2010, p. 144). É assim que essa análise filia-se aos Estudos Dialógicos da Linguagem, que têm como base a proposta dos filósofos russos do chamado Círculo de Bakhtin, ao conceberem a linguagem humana como um fenômeno de natureza dialógica.

Porém, aqui, cabe destacar que há uma grande diferença entre a *autoridade que é vista e exercida na atualidade*², e a autoridade exercida pelo sujeito Jesus Cristo nas condições de divulgação discursiva em que se encontrava [*na era dos Mártires ou era Apostólica* (cf. GONZÁLEZ, 2011)], ou seja, há diversos contrapontos entre o discurso autoritário que é produzido nos séculos XX e XXI pelas lideranças eclesiais, e a autoridade (efeito) sob a qual se revestia o sujeito Jesus, em suas produções discursivas, enquanto instância enunciativa.

¹ A partir de Brait (2005), temos que os Estudos Dialógicos impeliram Bakhtin na busca de compreensão das formas de produção e do sentido da Linguagem, em seu funcionamento e significação, na direção de uma estética e ética da linguagem para uma nova perspectiva acerca da comunicação humana e seus estudos. Assim, “o conceito de linguagem que emana dos trabalhos desse pensador russo está comprometido não com uma tendência linguística ou uma teoria literária, mas uma visão de mundo que busca formas de construção e instauração do sentido, resvala pela abordagem linguístico-discursiva, pela teoria da literatura, pela filosofia, pela teologia, por uma semiótica da cultura, por um conjunto de dimensões entretecidas e ainda não inteiramente decifradas” (p. 88).

² Com o termo atualidade demarcamos as formas de disseminação do discurso religioso a partir da década de 80 do século XX até os dias atuais, ano de 2017.

O *discurso autoritário* exercido na atualidade, o que na verdade representa uma continuidade da doutrina e da postura mecanicista e monológico-unicista de diversas instituições eclesiais, dentre as quais a Igreja Católica durante a Inquisição, foi estudado e desenvolvido tanto por Bakhtin (1965 [2010], 2011) quanto por Eni Orlandi em *Linguagem e Seu Funcionamento: as formas do discurso* (1983 [1987]).

Apesar de a estudiosa ter realizado análises acerca do discurso religioso cristão em práticas situadas da Igreja Católica, por meio de arcabouços teóricos da Análise do Discurso de base francesa, nossa pesquisa se ambienta na proposta de investigar relações dialógicas e axiológicas na arquitetura do discurso de Jesus acerca do Pão da Vida, e assim filia-se aos Estudos Dialógicos da Linguagem, que têm como fundamento a proposta de Bakhtin e o Círculo, que concebem a linguagem humana como um fenômeno de natureza dialógica.

Esta convergência entre análises de vertentes perpendiculares nos conduziram a uma indagação (a ocorrência do dialogismo no discurso religioso): Que estratégias linguístico-enunciativas são utilizadas por Jesus na recuperação de outras vozes que se fazem constituintes na arquitetura do discurso sobre o *Pão da Vida*?

Na relação transmissor (pregador)/receptor/discurso religioso, existe uma simetria dialógica, centrada no aspecto enunciativo, o que pode nos revelar metodologias ainda não desenvolvidas dentro de estudos linguísticos no âmbito do discurso religioso, uma vez que há muitas possibilidades de ocorrência deste, no interior do campo de atividade humana aqui elencado, o sermão expositivo.

Nessa linha interpretativa, buscamos fornecer subsídios aos estudos sobre os fenômenos da axiologia e do dialogismo no discurso religioso, mais especificamente no modo como esse acontecimento pode surgir e ser determinante para a compreensão da pregação Cristã na “Era dos Mártires”³ (cf. GONZÁLEZ, 2011).

³ Cronologicamente, de acordo com Justo González (p.11-13), a Era Dos Mártires compreende um período que se estende desde a Ascensão do Imperador Augusto (27 a.C. 14 d.C) [Filo como escritos e documentos/ Jesus como o principal acontecimento] até o Império de Licínio (307 – 323 d.C) [época de papado de Melquíades (310 – 314) e Silvestre I (314 – 335), em que se promulga o Edito de Milão (313)].

CAPÍTULO 1

PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Ciências humanas – ciências do Espírito – ciências filológicas (o discurso é parte e ao mesmo tempo comum a todas elas).

Historicidade. Imanência. Fechamento da análise (do conhecimento e da interpretação) em um dado texto. A questão dos limites do texto e do contexto. Cada Palavra (cada signo) do texto leva para além dos seus limites. Toda a interpretação é o correlacionamento de dado texto com outros textos. O comentário. A índole dialógica desse correlacionamento.

(BAKHTIN, 2011).

A segunda metade do século XX, especificamente a demarcação temporal que se inicia na década de 1960 e vem até a atualidade, concebe, no âmbito das pesquisas em Linguística, *um marco teórico-metodológico* na maneira como o pesquisador deve se relacionar com seu objeto. E é a partir dessa instância temporal que será situada a temática abordada nesta pesquisa, destacando-se a relevância e imprescindibilidade que terá a produção científica⁴ a respeito desse objeto tão labiríntico e multifacetado. Assim, será constituído um cenário a partir do qual demonstraremos o caráter responsivo-ativo da ciência em questão.

Nessa perspectiva, atribui-se enfoque contínuo à linguagem, não apenas nos seus aspectos estruturais *fonomorfofossintáticos* (componentes fonológicos, morfológicos e sintáticos), mas sobretudo a seus aspectos históricos sociopolíticos e às relações axio(dia)lógicas⁵ constitutivas de efeitos de sentidos por sujeitos que também são *social, histórica e ideologicamente* constituídos.

Posto que seja uma das questões basilares da linguística contemporânea a inclusão do sujeito na pauta de discussões da linguística desenvolvida nestes últimos 30 anos, esta tem permitido o vislumbre do funcionamento da linguagem sob uma ótica pluridimensional e diversa, assim superando a linguística imanente, que não dava conta de questões relacionadas ao sujeito social e à história, mesmo com todo seu aparato teórico-metodológico.

Portanto, é preciso que atentemos para a necessidade de investigação acerca da linguagem, principalmente a que se desenvolve nesse segundo momento, a partir da segunda metade do século XX. Diante da multiplicidade de perspectivas e de abordagens sobre esta, é necessário demarcar as fronteiras, pois só assim teremos subsídios para circunscrever o objeto que será apresentado.

⁴ Esse termo faz referência às investigações acerca da linguagem a partir do início do século XX, desde as proposições saussurianas, atravessando os principais momentos e estudiosos das correntes linguísticas estrutural e funcional, com suas variadas abordagens teórico-metodológicas.

⁵ A expressão designa tanto relações de ordem dialógica quanto as que condicionam o valorar, ou a axiologia (processamento de valor), categorias bakhtinianas. A axiologia é uma categoria utilizada por Bakhtin, estudioso do Ato e dos atos humanos (em processo), em demonstração da linguagem humana e seus meios de diálogo vivo, o qual classifica como necessário à condição concreta da vida. Para a composição dos estudos propostos por Bakhtin, faz-se necessário reacentuar que a língua, os enunciados, os discursos, não são trabalhados como um sistema de categorias gramaticais abstratas. Na compreensão deste, a língua deve ser “(...)ideologicamente preenchida, a língua enquanto cosmovisão e até como uma opinião concreta que assegura um *maximum* de compreensão mútua em todos os campos da vida ideológica. Por isso a língua nunca exprime as forças da unificação verbo-ideológica concreta e da centralização que ocorre numa relação indissolúvel com os processos de centralização sociopolítica e cultural”. (BAKHTIN, 2015, p. 40)

1.1 O objeto de estudo

Para a decorrência de nosso objeto de estudo, partimos de uma reflexão de Bakhtin (2003, p. 401) acerca da produção discursiva nas ciências humanas:

“Se transformarmos o diálogo em um texto contínuo, isto é, se apagarmos as divisões das vozes (a alternância dos sujeitos falantes) – o que é extremamente possível (a dialética monológica de Hegel) – o sentido profundo (infinito) desaparecerá (bateremos contra o fundo, poremos um ponto morto)”.

Algumas de nossas convicções teóricas são atestadas pelas concepções de linguagem e de língua. Partimos do pressuposto fundamental de que a linguagem é um ato que tem sua circunstância histórica e social concreta no momento da atualização dos enunciados. Além disso, tal concepção de linguagem é centrada nos interlocutores, apresentando, dessa forma, seu caráter ativo nos atos verbal e extraverbal em que o discurso é produzido. Trazendo a assertiva de que “a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV 2012, p. 116), todo e qualquer texto, seja ele verbal ou não-verbal, tem uma natureza social interativa, pois quem o produz possui uma intenção comunicativa.

A natureza dialógica da linguagem, como definição teórica, desempenha papel importantíssimo nas obras de Bakhtin e o Círculo. O dialogismo, na perspectiva dos integrantes do Círculo, é considerado o princípio constitutivo da linguagem, em sua dimensão concreta, viva, real. Nesta linha de compreensão, segundo Sobral, essa concepção é chamada de dialógica porque “propõe que a linguagem (e os discursos) têm seus sentidos produzidos pela presença constitutiva da intersubjetividade (a interação entre subjetividade) no intercâmbio verbal, ou seja, as situações concretas do exercício da linguagem”. (SOBRAL, 2009, p. 32)

Em outras palavras, são as situações concretas e reais na esfera comunicativa de interação que determinarão o aspecto e o sentido de toda a palavra direcionada, dirigida, lançada. Com isso, tendo em vista as informações percorridas na introdução, este trabalho, que tem por tema as relações axio(dia)lógicas presentes na arquitetura do discurso de Jesus Cristo acerca do Pão da Vida, pretende trabalhar com as temáticas do dialogismo e da axiologia, ao observar como os diversos enunciados proferidos pelo sujeito-autor são revestidos de estratégias linguístico-enunciativas para o alcance dos efeitos de sentido, em situações sociocomunicativas orais do uso da língua, como é o caso do gênero *sermão expositivo*.

1.2 O problema de pesquisa, a hipótese, a justificativa e os objetivos

Em relação ao **problema de pesquisa**, verificamos que a maioria dos enunciados proferidos em âmbito religioso não permite a interferência de outros interlocutores atuantes durante sua propagação, o que não é contemplado no ato expositivo de Jesus, que o faz por meio da interação e da dialogismo, deparando-se com constante afronta e alternância interlocutiva, e a conseqüente interferência de outros. Pensando que a maioria das exposições orais, como no gênero sermão, em pleno século XXI, ocorre de forma monológica, (ou seja, um orador ativo, [detentor da voz autoritária e dominante] que se dirige a fieis ouvintes passivos), **que relações dialógicas e axiológicas presidem a construção de sentidos do enunciado do sujeito Jesus, na era apostólica, acerca do sermão do Pão da Vida?**

Partimos da seguinte **premissa**: o sujeito-autor, ao utilizar-se de estratégias linguístico-enunciativas, em seu discurso, arquiteta-o de forma pluridimensional, optando por alcançar o seu *público ouvinte* de forma interativa, recuperando enunciados que fazem parte do sistema político-ideológico-cultural daquela massa social, despertando seu interesse e posicionando-se de maneira firme perante os mesmos. Assim, considera-se que o sujeito formula suas enunciações de forma plural, heterogênea, e, ao utilizar a linguagem, **estabelecem-se diversas relações axio(dia)lógicas**.

Quando nos reportamos, mesmo com um pequeno levantamento, às principais pesquisas disponíveis no Brasil sobre os gêneros discursivos da oralidade, percebemos a precisão de mais visibilidade e atenção à temática, e isso se dá pela sua complexidade. Uma segunda observação nos coloca mediante o fato de que a maioria dos trabalhos privilegiam o uso de gêneros discursivos da escrita, conforme breve levantamento realizado por Francelino (2013, p. 9): “...Possenti (2002), Orlandi (1988, 1997, 2000, 2001a, 2001b), Gallo (1992), Gregolin (2001), Tfouni (2001, 2005), Magalhães (2003), Coracini (1999), para citar alguns dos principais”.

É perceptível a falta de um diagnóstico de cunho enunciativo-discursivo que descreva coerentemente o processo do dialogismo e apresente o atravessamento de vozes no discurso oral, como é o caso do sermão expositivo selecionado para esta pesquisa. Este estudo pretende, portanto, sanar esta deficiência. Nossa análise busca, por conseguinte, alcançar dois atos principais: responder a discursos anteriores (complementando-os) e servir de resposta para outros trabalhos (suscitando a curiosidade científico-filosófica) que privilegiem os gêneros discursivos orais.

O objetivo geral desta pesquisa é *analisar as relações dialógicas e axiológicas na arquitetura do discurso de Jesus Cristo em sua exposição oral (sermão) sobre o Pão da Vida*, segundo o relato do evangelho de João (capítulo 6). Fazemo-lo por entendermos que, no gênero discursivo sermão expositivo, os sujeitos criam (no ato da comunicação e da interação verbal) o efeito de sentido desejado de compreenderem-se responsivamente, uma vez que incorporam nos seus discursos os discursos de outrem. Dessa maneira, nossa proposta é de ordem teórico-analítica, já que tal tema ainda é carente de análises, principalmente em terreno brasileiro, sobre a forma como o dialogismo se instaura no discurso religioso.

Para realização do estudo, procuramos delimitar como **objetivos específicos**:

- a) identificar, na materialidade linguística, as estratégias enunciativas criadas pelo sujeito para desconstruir o discurso alheio acerca do rito judaico da instituição do maná.
- b) compreender como ocorre a apreensão das vozes sociais pelo sujeito e observando os efeitos discursivos a partir dos enunciados que se atualizam.
- c) analisar como o posicionamento axiológico de Jesus no *discurso do Pão da Vida* se estabelece em situações sociocomunicativas orais do uso da língua, como é o caso do gênero sermão expositivo.

1.3 Procedimentos metodológicos da pesquisa

Nossa metodologia se perfaz em duas seções: a primeira com fundamentos enunciativos consideráveis acerca do gênero *sermão expositivo*; a segunda, em que se discorrerá acerca do *corpus* selecionado para o desenvolvimento desta pesquisa.

1.3.1 Um breve panorama de “gêneros do discurso”

No Brasil, o conceito de gênero tem adquirido visibilidade de forma intensa em documentos oficiais de ensino/aprendizagem e em materiais didáticos, e isso implica, em relação aos que o mobilizam didática e/ou academicamente, que tenham a responsabilidade de considerar as suas dimensões sócio-históricas e de produção discursiva.

Reconhecendo-se a amplitude alcançada pela dimensão (teórico-prática) da dimensão de gênero discursivo, concordamos com Brait (2012, p. 371) sobre a necessidade de que haja “o reconhecimento de que, em suas múltiplas filiações, a concepção de gênero implica

dimensões teóricas e metodológicas diferenciadas, cujas consequências para a compreensão de textos e discursos não podem ser ignoradas”. É então que, dentre as múltiplas e produtivas reflexões existentes, delimitamos o nosso arcabouço analítico conforme o que foi desenvolvido ao longo de várias décadas pelos trabalhos de Bakhtin (1895-1975) e de outros membros do Círculo, tais como Medviédev (1891-1938) e Volochinov (1895-1936).

De igual modo, não limitamos o conceito de gêneros ao que é proposto no clássico “Os gêneros do discurso”, (BAKHTIN (1979 [2011])⁶. Entendemos como um reducionismo racional focalizar o conceito de gênero do discurso a três elementos: *forma de composição*, *conteúdo temático e estilo*. Conforme se demonstrará (em linhas breves), os gêneros do discurso transcendem essa conceituação.

No clássico: “O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária⁷”, Bakhtin (1975 [2010]) discute, dentre outras coisas, um aspecto essencial à concepção do gênero: a diferença entre forma composicional e forma arquitetônica.

Bakhtin, em relação aos conceitos de *forma composicional* e *forma arquitetônica*, apresenta a visão do Círculo em relação à forma, ainda na primeira parte do texto. Diferencia os dois tipos de forma exemplificando: enquanto o drama seria uma forma composicional, o trágico e o cômico seriam formas arquitetônicas. Com isso, pretende mostrar que cada forma arquitetônica é realizada por meio de formas composicionais definidas.

O teórico russo afirma, no concernente ao gênero romance, que as formas arquitetônicas são as formas dos valores morais e físicos do homem estético, as formas do acontecimento em seu aspecto de vida particular, social e histórico, são realizações e aquisições. Consistem em formas de existência estética na singularidade de uma obra. A forma arquitetônica, então, escolhe uma forma composicional.

Medviédev (1928 [2016])⁸, outro estudioso e integrante do círculo, fornece informações valiosas para uma concepção de gênero na perspectiva de que a linguagem se materializa por meio de enunciados concretos, articulando *interior* e *exterior*, “viabilizando a noção de sujeito histórica e socialmente situado” (BRAIT, 2012, p. 373). Ao expor de forma

⁶ O texto “Os gêneros do discurso”, de Bakhtin, escrito entre 1951-53, aparece na coletânea cuja primeira edição russa é de 1979, e foi traduzido por Paulo Bezerra. Está junto a outros textos no livro “Estética da Criação Verbal”.

⁷ Texto escrito entre 1923/1924 e inserido na coletânea “Questões de literatura e de estética - A teoria do romance”, publicada em 1975.

⁸ Especificamente na obra “O método formal nos estudos literários - Uma introdução crítica a uma poética sociológica”, no capítulo “Os elementos da construção artística/O problema do gênero”.

crítica o último problema abordado pelos formalistas russos, *o gênero*, Medviédev afirmará que o significado de gênero formulado através do método formal alcançou um retardamento como “uma consequência direta e inevitável do fato de que o objeto inicial de sua teoria foi a linguagem poética, e não a construção da obra”. (MEDVIÉDEV, 2016, p. 193). Partirá dessa articulação para afirmar que

...o gênero é uma forma típica de todo o enunciado. Uma obra só se torna real quando toma a forma de determinado gênero. O significado construtivo de cada elemento somente pode ser compreendido na relação com o gênero... o gênero é uma totalidade típica do enunciado artístico... (MEDVIÉDEV, 2016, p. 193).

Em mesma perspectiva analítica, Bakhtin/Volochinov (1929 [2012]), no capítulo “Relação entre infraestrutura e superestruturas” tratam da articulação entre formas e temas de cada ato de fala e como estes se vinculam às condições e tipos de comunicação verbal - os gêneros. Em outro capítulo, “A interação verbal”, retomam a discussão sobre as categorias dos atos de fala e sua ligação com a criação ideológica – o diálogo ininterrupto e inacabado na cadeia de comunicação verbal em seus vários tipos. Ganha, então, contundência, essa discussão, no artigo intitulado “A construção do enunciado/ enunciação” (1930), em que os estudiosos referem-se novamente aos tipos de enunciados comunicativos aos quais denominam gêneros.

Ao mencionar palavras que se enquadram em um gênero do discurso valorativo, que expressam, por exemplo, elogio, entusiasmo e encorajamento, Bakhtin (2011, p. 291) nos explanará que “Em todos esses casos, não estamos diante de uma palavra isolada como unidade da língua, nem do significado de tal palavra, mas do enunciado acabado e com um *sentido concreto*: do conteúdo de um dado enunciado” (Grifos do autor). A significação da palavra, portanto, estará se referindo à realidade efetiva nas condições reais da comunicação verbal. Assim, na ótica do teórico russo, a entonação expressiva, que se entende distintamente na execução oral, é compreendida como um dos recursos para expressar a relação emotivo-valorativa do locutor com o objeto do seu discurso.

No processo de *expor oralmente*, um dos pontos fundamentais é o que está ligado aos fenômenos psíquicos de simpatia e antipatia entre os homens em contato direto (BAKHTIN, 2011). A temática da simpatia é explorada em Bakhtin (quanto a aspectos de interação) tanto na reenunciação freudiana (de ordem biológico-ética) quanto estético-discursiva. Assim, afirma o teórico que não há possibilidade de alguém ser autor de seu próprio valor, do mesmo modo que ela não pode levantar-se pelos cabelos. “A vida biológica do organismo só se torna um

valor apenas na *simpatia* e na compaixão do outro (materna) por ele; assim, ela se insere em um novo contexto axiológico”. (BAKHTIN, 2011, p. 51).

Dessa forma, percebemos a transposição do valor de um ser enquanto elemento biológico para um novo centro de valores. Ainda que esteja falando acerca do plano estético, em críticas à estética expressiva, afirma Bakhtin que é justamente a simpatia, ou empatia simpática, e só ela, “que tem força para combinar harmoniosamente o interior e o exterior de um plano único”. (Idem, p. 75). Nessa linha expositiva, percebemos o quanto a empatia se torna chave tanto no estético-ético quanto no cognitivo, na obra bakhtiniana.

Dentro de uma perspectiva enunciativo-discursiva da linguagem, esta análise pretende compreender o *sermão expositivo* a partir da abordagem dialógica da linguagem, analisado sob a forma de diferentes dimensões (extra)verbais, e de propostas de atuação e circulação deste gênero discursivo. Procuramos observar as possibilidades de sentido presentes no sermão, na busca de compreender como ocorre a apreensão das vozes sociais pelo sujeito e observando os efeitos discursivos a partir dos enunciados que se atualizam. Sob o viés do dialogismo, buscamos, assim, discorrer sobre o gênero em questão.

Primeiro vamos observar o que Lachler (1990) e Silva (1992) nos disponibilizam sobre a importância do sermão expositivo em diversos casos, e depois observar o que é refletido sobre este gênero, aqui elencado para estudo.

A eventicidade da *boa apreensão* das nossas palavras, envolvendo um ajustamento delicado da sua enunciação e até da sua escolha, sob o aspecto acústico, em vista das condições do auditório, são elementos imprescindíveis no processo comunicativo. Esses elementos de teor ético-cognitivo, quando nutridos, tornam-se virtuosos (ou não) para ocorrência do dialogismo.

1.3.1.2 O sermão expositivo: entre Lachler e Silva

Verifiquemos, então, o que nos disponibiliza Lachler (1990, p. 15) acerca de como deveria acontecer tanto a pesquisa quanto a composição do sermão, para o alcance uma exposição interativa:

I PESQUISA

1. Familiarização: percepções globais...
2. Exegese: no vernáculo e nos textos originais
3. Estudo bíblico indutivo do texto
4. Proposição Central

III COMPOSIÇÃO

1. As divisões principais
2. As ilustrações (luzes)
3. Conclusão (foco na decisão)
- Introdução (o ouvinte é fisgado)
4. Esboço do sermão (uma direção clara para todos)

Diante de tal método disposto pelo estudioso, observa-se que esse processo lógico dos passos de pesquisa e composição para as mensagens expositivas é importantíssimo na construção semântica, pois este direcionamento impulsiona a ocorrência do dialogismo no gênero em questão. Na perspectiva de Lachler (1990, p. 18), “O importante é que a mensagem seja esboçada, levando-se em conta que os ouvintes não podem visualizá-la. O pregador-mestre (Efésios 4.11) deve estimular a imaginação do grupo com palavras vívidas a uma lógica fluente”.

No momento em que o ouvinte é fisgado, significa que a atenção dele está filtrada naquilo que está sendo enunciado pelo pregador, as palavras não estão simplesmente flutuando, mas elas estão penetrando e atravessando o âmago dos receptores. Esse *movimento discursivo* ou deslocamento semântico [na construção do dialogismo cf. Bakhtin], na perspectiva de Frédéric François (1994) é utilizado aqui para significar as ações dos interlocutores quanto à construção dos sentidos possíveis. O ato de compreensão ativa é constituído no momento de interação entre pregador/ouvinte/sermão que partilham o dito e o não dito.

As interações no processo de exposição do sermão revelam a importância de construir coletivamente o sentido da enunciação e de considerar os lugares e papéis ocupados pelos interlocutores no espaço eclesial. As práticas religiosas ou os *modos de enunciar* em Igreja ou outro lugar refletem não só a concepção de linguagem/leitura do pregador, mas também a relevância da interação expositor/ouvinte, expositor/enunciado e ouvinte/enunciado. Adotamos, aqui, a perspectiva dialógica ou linguagem como interação, e a atividade enunciativa no ambiente eclesial deverá pautar-se pela interação.

Ao considerarmos que os estudos linguísticos perpassam várias áreas do conhecimento, propomos, aqui, o sermão pautado na proposta dialógica de Bakhtin (1993, 1999, 2000), que aborda a linguagem como interação entre os sujeitos marcada pela situação e meio social dos indivíduos. Nessa concepção, a linguagem é considerada interação constitutiva da identidade do sujeito.

É imprescindível que todo pregador seja preparado, possua conhecimento teórico-teológico-bíblico e prático do que irá abordar no sermão e conheça também os aspectos histórico-biográficos dos autores com os quais manterá diálogo, as características de cada carta/obra, e saiba que esses elementos não podem ser dissociados do estudo do gênero escolhido, pois quando estão isolados não têm sentido completo e o ouvinte não compreenderá o texto como um todo, mas como algo fragmentado ou desprovido de significado.

Lachler (1990, p. 26), ao retomar a importância da luz da oratória, afirma que os pregadores “devem aprender a percorrer a todos os seus recursos culturais na tentativa de expor a Palavra de Deus”. Ao elencar algumas categorias *vantajosas* (na ótica do autor) para a eficácia interativa do sermão expositivo (LACHLER, p. 55-57), o escritor e conferencista introduz três pontos fundamentais para que ocorra diálogo pleno entre o pregador e seus ouvintes: 1) A pregação expositiva ser baseada em livros da Bíblia; 2) Eleição de temas espontâneos, para que ocorra interação; 3) O fator da nutrição. Ater-nos-emos, aqui, apenas na terceira categoria, ou *o fator da Nutrição*.

O fator da Nutrição é a terceira vantagem da pregação expositiva. A palavra de Deus é alimento para a alma, mente e espírito. Na pregação expositiva, o pregador não tem de impor categorias “evangelísticas” ou “de edificação” ao seu sermão. A Palavra de Deus destina-se a ser todas as coisas para toda a humanidade. Ela traz o novo nascimento a alguns e concede edificação moral a outros, segundo o desejo do Espírito (LACHLER, 1990, p. 55)

Esse nutrir, na perspectiva bakhtiniana, corresponderia ao dialogismo, interação viva entre duas consciências. *A Palavra de Deus destina-se a ser todas as coisas para toda a humanidade*. Interessante que Bakhtin nos dirá que, acerca da metodologia das ciências humanas, há dois limites existentes, um é o conhecimento da coisa (morta) – quando eu me volto para mim mesmo [monologismo] e outro o conhecimento do indivíduo, enquanto objeto prático e vivo [quando eu me volto para o outro, dialogismo]. Esse segundo limite é “a ideia de Deus em presença de Deus, o diálogo, a interrogação, a prece” (BAKHTIN, 2011, p. 394).

Diante do exposto, vemos que há uma proposta, por parte do autor, de que o sermão seja externado e produzido de forma a alcançar a todos, a voz tem de ser clara, estar entre o objetivo e o subjetivo, deve haver um escorrimento semântico entre a teoria e a prática, para que os ouvintes compreendam tudo o que está sendo exposto pelo pregador. Assim, ao discorrer sobre “O todo semântico da Personagem” (cap. IV de *Estética da Criação Verbal*, 2006), especificamente sobre três valores autobiográficos individualistas (p.143), Bakhtin dirá que

A concepção filosófica, surgida à base dos elementos essenciais do primeiro tipo de biografia, é a filosofia estetizada de Nietzsche; em parte ela é também a concepção de Jacobi (neste caso há o elemento religioso, a fé); a atual filosofia da vida, de orientação biológica, **nutre-se** igualmente dos valores biográficos do primeiro tipo, acrescentados de fora. (BAKHTIN, 2006, p. 147, destaque nosso).

Percebe-se, então, que a nutrição é um plano-ação necessário aos processos axiológicos de criação da personagem porque tal elemento constitui uma gama de valores “comuns na vida e na arte, isto é, pode determinar os atos práticos como objetivos das duas” (BAKHTIN, 2006, p. 140). Assim, engendram, nas próprias palavras do filósofo russo, valores da *estética da vida*.

Em mesma vertente interpretativa de Lachler, um autor em terreno brasileiro que produz elementares considerações acerca do sermão expositivo é Silva (1992). Considerando a grande variação que este gênero pode assumir a partir das condições a que se submete no processo de enunciação, atestará:

O sermão expositivo... necessariamente assume um caráter mais extenso e progressivo. Define-se este tipo de sermão como aquela mensagem em que uma porção mais ou menos extensa das Escrituras é interpretada em relação a um tema ou assunto.

A escolha da passagem

- Deve ter integridade hermenêutica – tudo o que se expõe deve ser fiel ao texto e argumento principal.
- O contexto deve estar em sintonia direta com o texto e se coadunarem cada detalhe do subtexto e outras formas de expressão.
- Deve ter coesão – um colar de pedras preciosas.
- Deve ter movimento e direção – leva o ouvinte para a frente.
- Deve ter aplicação prática na vida. (SILVA, 1992, p. 25-26).

Conforme se pode observar, um dos aspectos que deve ser utilizado para que ocorra compreensão, por parte do auditório, da enunciação do sermão, é a coesão, o que soa como clareza enunciativa. Quanto a esse aspecto, como categoria essencial para a construção do(s) sentido(s), Silva (1992, p. 83) infere que

O pregador, mais que qualquer outra pessoa, tem a sagrada obrigação de usar linguagem muito clara. Isso é de suma importância, quando se expressa uma lei, quando se escreve um título de propriedade ou coisas assim. Com efeito, tem maior importância ainda na proclamação da Palavra de Deus. Os escribas responsáveis pelo ensino divino no Antigo Testamento eram homens dotados de grande saber. Entretanto, exigia-se deles que, ao ministrar seus ensinamentos, fossem claros e objetivos. “E leram no livro, na lei de Deus; e declarando, e explicando o sentido, faziam que, lendo, se entendesse” (Ne 8.8).

O entender, o *compreender*, é uma palavra chave na construção dos múltiplos sentidos que podem surgir, durante o percurso enunciativo. Assim, na apresentação do sermão, requer-se um preparo racional por parte do pregador, e que a mensagem englobe assuntos de variados temas. Além disso, temas e assuntos abordados devem ser bem definidos, de forma que o sermão deve ser abarcado por recursos internos e externos que possibilitem ao expositor apresentação clara e objetiva (SILVA, 1992).

Acerca desse contato entre sujeitos no processo de interação, nos dirá Bakhtin (2011, p. 395/396): “...o ser da expressão é bilateral: só se realiza na interação entre duas consciências (a do eu e a do outro); é o campo de encontro entre duas consciências, a zona do contato interior entre elas.” Em outras palavras, a unilateralidade (eu-para-mim) não provoca diálogos, logo cai no teorismo do monologismo. Em contrapartida, o sermão deve estar, especificamente em sua enunciabilidade, na esfera dialógica do discurso.

1.3.2 Considerações sobre o *dado* e a pesquisa

Quanto à abordagem, esta pesquisa é qualitativa. Com relação aos objetivos, é descritiva e explicativa. No que tange aos procedimentos metodológicos, trata-se de uma pesquisa bibliográfica e documental, em que o *dado* constitui-se de 38 (trinta e oito) versículos bíblicos relatados por João em seu evangelho acerca de palavras de Jesus.

A exposição oral (sermão) geralmente se realiza numa situação de comunicação específica em que o orador (ou expositor) une-se, pela interação verbal, ao(s) seu(s) destinatário(s). Dessa forma, a exposição oral se caracteriza pelas diferentes formas de presença do outro, ou seja, presença de diversas vozes sociais resultantes de interações interdiscursivas. Trata-se, portanto, a pesquisa, de uma produção de cunho qualitativo-interpretativo.

A **versão bíblica** que se adotou como suporte e referência para a composição deste trabalho foi a **Bíblia de Jerusalém**⁹ (2002), cujos direitos são certificados pela *Paulus Editora*.

⁹ Em 1973, a Paulus Editora (outrora Edições Paulinas), empreendeu o exercício de traduzir, para o público brasileiro, a versão *Bíblia de Jerusalém*, considerada em diversos países a melhor edição desta escritura. Exegetas católicos e protestantes passaram três anos em trabalho intensivo de revisão, e primeiramente foi concretizada a tradução do Novo Testamento. Em 1985, a partir de análises minuciosas, a equipe responsável pela revisão exegética realizou um exame completo de toda a tradução, em que se procedeu uma nova revisão literária, em que surgiu a Nova Edição Revista. Os trabalhos da École Biblique continuaram produzindo revisões, e desse trabalho se originou, na França, em 1998, a edição Ampliada e Corrigida, reacentuando a edição de 1973. É então que, em 2002, a Paulus Editora, servindo-se da edição revista e ampliada, publica esse notório texto, aqui apresentado e utilizado para delimitação do *dado* (*corpus*) de pesquisa.

Nesta *Nova Edição Revista e Ampliada*, a tradução foi realizada diretamente dos textos originais (hebraico e grego).

Além de a *Paulus Editora* ter proposto uma nova elaboração, vale salientar o histórico de revisões que esta tradução teve desde 1973 até 1998, por meio dos trabalhos da *École Biblique*. A presente tradução, além de ter passado por um longo processo de revisão entre as décadas de 70 e 90 do século XX, passou por estudos intensos e revisões severas, primeiro do Novo Testamento, e depois do Antigo Testamento. Isto demonstra os cuidados que houve em todo o procedimento de reenunciação nesta edição.

Além disso, em termos semântico-discursivos, a versão *Bíblia de Jerusalém* contém algumas expressões presentes no evangelho de João, especificamente o capítulo seis, que se tornam essenciais para que se compreenda a autoridade com que se revestiu Jesus em suas enunciações/réplicas, a exemplo de: “Trabalhai, não pelo alimento que se perde, mas pelo alimento que permanece até a vida eterna” (6.27); “A obra de Deus é que creiais naquele que ele enviou” (6.29); “Eu, porém, vos disse: vós me vedes, mas não credes.” (6.36).

A base teórica escolhida para esse trabalho orienta para uma concepção de discurso que considera as características de enunciado concreto. Uma das particularidades presentes neste é a *responsividade*, a qual delimita a construção de enunciados existentes em prol de serem resposta ativa a outros que os antecedem.

Elencamos como o *Discurso de Jesus sobre o Pão da Vida*, o escopo arquitetônico da narrativa joanina compreendido entre os versos 22 e 59 de seu Evangelho. MacArthur (2006, p. 7-8) atesta que o objetivo de João era tanto *apologético*, ao credibilizar Jesus enquanto Filho de Deus, como *evangelístico*, no sentido de que a escritura registre elementos tanto factuais quanto representativos.

É necessário atentar para o fato de que, dentro do discurso do *Pão da vida*, em alguns instantes, percebemos a entrada da voz de João, o qual comenta, mas que deixa clara a diferença entre sua voz e a voz do sujeito enunciativo Jesus, pois trata-se de um discurso citado Linear. Aqui, portanto, evidenciamos quando se trata da voz autoral, de João, ou quando se trata da voz do sujeito Jesus.

Salientamos ainda que, para a nossa análise, dividiremos o *dado* em três partes interconstitutivas ou fragmentos discursivos: o primeiro (Jo 6. 26-40) compreende réplicas, por parte do enunciador Jesus Cristo, motivadas pela interrogação feita pelos judeus acerca de sua chegada a Cafarnaum. O segundo momento consiste em uma réplica à murmuração judaica (Jo

6. 41-51), enquanto o terceiro evento decorre de uma discussão político-religiosa deste mesmo povo, consistindo em réplica(s) (Jo 6. 52-59).

O motivo pelo qual subdividimos *o dado* consiste em facilitar e tornar mais dinâmica a leitura de todos os versos analisados, uma vez que seria muito mais difícil para o leitor deter a compreensão das análises do texto como um todo.

1.4 Pressupostos teóricos da pesquisa: Análise Dialógica do Discurso

O eixo teórico norteador da nossa pesquisa circunscreve as relações axio(dia)lógicas no discurso religioso em um espaço que, de forma específica, irá exigir de seu autor coerência com os postulados de sua produção e, além disso, o compromisso ético de fidelidade com o arcabouço teórico-metodológico da teoria. Nessa perspectiva, imbuídos dessa proposta, apresentamos o aporte teórico a partir do qual dar-se-ão as reflexões.

A base teórica que fundamenta o nosso trabalho orientará a discussão e análise na perspectiva da abordagem da Análise Dialógica do Discurso (BRAIT, 2005), que reinsere no campo das produções filosófico-científicas a teoria formulada por Bakhtin (2006, 2010, 2012) e o Círculo (2016 [1928]; 2012 [1929]) e seus interlocutores no cenário das pesquisas desenvolvidas tanto no Brasil quanto em esfera internacional. Tais formulações adquirem visibilidade num campo de investigação científica a partir de conceitos elaborados no âmbito do pensamento do Círculo de Bakhtin. Estes trabalhos se constituem na produção de pesquisadores brasileiros, dentre eles, Brait (2006, 2012), Faraco (2001, 2003) Fiorin (2006), Francelino (2013), Sobral (2009), dentre outros.

1.5 Estrutura espacial do trabalho

Quanto às questões estruturais e espaciais, este trabalho está dividido em 4 (quatro) capítulos. Após a *Introdução* está o *capítulo 1* (um), em que estão os “Pressupostos teórico-metodológicos da pesquisa”.

O capítulo 2 (dois) “Trilhando caminhos: da linguística estrutural à linguística da enunciação” realiza um trajeto histórico da linguística, os horizontes pelos quais trilhou até o momento em que passa, também, a ser analisada através do princípio dialógico da linguagem.

Discute-se sobre o sujeito social e as formas de discurso citado, até que se chegue ao discurso citado de Jesus enquanto um discurso linear.

O capítulo 3 (três) “O discurso religioso” propõe uma análise geral das múltiplas formas de emissão dessa esfera de atividade humana. Após realizarmos um levantamento dos principais estudos acerca do campo religioso que têm influência na atualidade, como os de Eliade e de Otto, recorreremos a Bakhtin e o Círculo em pequenos diálogos sobre o tema da religião. Discorre-se acerca da autenticidade das falas de Jesus tanto através dos Evangelhos bíblicos quanto através de registros históricos.

O capítulo 4 (quatro) dispõe das análises presentes no sermão sobre “o pão da vida”, que foi subdividido em três fragmentos discursivos em que constam os versos bíblicos registrados por João acerca das palavras de Jesus. Nesse ínterim, aparecem as relações axio(dia)lógicas, sejam elas de concordância ou discordância, de recusa ou de aceitação.

CAPÍTULO 2

DA LINGUÍSTICA ESTRUTURAL À LINGUÍSTICA DA ENUNCIÇÃO

Bakhtin se empenha em lançar as bases de uma nova linguística, ou, como dirá mais tarde, “translingüística” (o termo em uso hoje seria antes “pragmática”), cujo objeto já não é mais o enunciado, mas a enunciação, ou seja, a interação verbal. Depois de haver criticado a linguística estrutural e a poética formalista, que reduzem a linguagem a um código e esquecem que o discurso é acima de tudo uma ponte lançada entre duas pessoas, elas próprias socialmente determinadas, Bakhtin formula propostas positivas para esse estudo da interação verbal...

(TODOROV; Prefácio, 2011).

O percurso da historicidade filosófica humana, especificamente os questionamentos levantados desde o “Início da Civilização Ocidental ou Aurora da História” (cf. BURNS, 1979, p.14) traz consigo diversas maneiras de abordar a noção de língua, e basta um pequeno olhar para percebermos algumas peculiaridades, e o porquê esta tem sido alvo de tantos debates entre os cientistas da linguagem. Dos gramáticos gregos aos linguistas modernos, podemos perceber um ativismo gradativo nos estudos linguísticos, tanto de carácter teórico, quanto metodológico.

Cada esfera de fases pela qual atravessaram as pesquisas, acerca da linguagem humana, ateuve-se a uma direcionalidade filosófica, com bases epistemológicas, e trouxe contribuições relevantes para, dentre outros motivos, ascender a linguística ao *status* de ciência-piloto das ciências humanas. Na primeira metade do século XX, pode-se contemplar uma verdadeira reviravolta no *fazer científico* dessa área, pois foi nesse ínterim que a linguística alcançou pleno amadurecimento, despindo-se do rótulo de “disciplina” para alcançar o perfil de ciência.

Tendo em vista a gama de definições que se atribuiu à língua até meados do século XX, somos levados ao conceito de Bakhtin/Volochínov ([1929] 2012), ao afirmarem que toda a consciência individual está impregnada de signos, e estes só emergem na relação entre os indivíduos, na interação entre os sujeitos. Portanto, para os autores russos, todo signo é social e só há consciência onde há signo. Nessa linha interpretativa, a consciência também é social: “a consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico), e consequentemente no processo de interação social” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, p. 34), assim, o signo é produto da interação entre duas consciências individuais.

Ao trazerem a linguagem como um fenômeno social e fruto da interação humana, Bakhtin/Volochínov ([1929] 2012) se opõem a duas tendências linguístico-filosóficas de sua época, por eles designadas como *objetivismo abstrato e subjetivismo idealista*. Na esfera da linguística, a primeira tendência tem Saussure (1857-1913) como seu maior representante, enquanto a segunda, Humboldt ([1769-1859], posto que as contribuições de Saussure estiveram para além dos limites da segunda tendência).

Saussure e Humboldt simbolizam duas grandes tradições do pensamento linguístico-filosófico que criaram raízes, desde os gregos pré-socráticos, em torno das reflexões sobre a linguagem: a primeira traz a língua como expressão do pensamento, e a posterior a arquiteta como instrumento de comunicação.

Esses múltiplos horizontes da língua podem, a partir de uma perspectiva didática, formulada por Geraldi (1984), ser classificados em três grandes tendências, de acordo com os epítomes apresentados:

- 1) a língua como expressão/representação do pensamento;
- 2) a língua como instrumento/ferramenta de comunicação e, por fim,
- 3) a língua como forma de interação.

Após traçar um breve panorama de cada tendência, o nosso enfoque incidirá na terceira concepção de língua, pois é de nosso interesse particular evidenciar a linguagem como fenômeno interativo-dialógico.

A concepção de linguagem *como expressão do pensamento* tem fundamentação, na ótica de Perfeito (2005), na tradição gramatical grega, passando pelos latinos, atravessando Idades Média e Moderna, tendo ruptura efetiva apenas no início do século XX, com Saussure. De acordo com a autora, esta é considerada a visão primeira de linguagem, vez que surge a partir dos estudos de Dionísio de Trácia (século II a.C.), responsável por elaborar a primeira gramática ocidental e por nortear o certo e o errado no uso da língua. Para essa concepção,

as pessoas não se expressam bem porque não pensam. A expressão se constrói no interior da mente, sendo sua exteriorização apenas uma tradução. A enunciação é um ato monológico, individual, que não é afetado pelo outro nem pelas circunstâncias que constituem a situação social em que a enunciação acontece. (TRAVAGLIA, 1996, p. 21).

Assim, observamos que, na mente do indivíduo, primeiramente, há a enunciação e depois a linguagem, fazendo dela uma atividade monológica e individualista (SILVA; COX, 2002). Com isso, segundo Bakhtin/Volochinov ([1929] 2002), demarca-se **a visão de subjetivismo idealista**, em que as leis da criação linguística são essencialmente as da psicologia individual, induzindo a enunciação a trilhar o percurso do interior para o exterior, interditando os fatores externos à comunicação, a exemplo do interlocutor. A língua é concebida, assim, como um “produto acabado (*“ergon”*), enquanto sistema estável (léxico, gramática, fonética), apresenta-se como um depósito inerte...” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 72).

Essa concepção traz forte influência do pensamento racionalista do século XVII, com estudos pautados em René Descartes (1596-1650), o que o levou a compreender a natureza da língua como algo racional e lógico. Dessa forma, a língua serviria para expressar, ainda que de forma imperfeita, o pensamento. Essa maneira de pensar influenciou a escola de Port-Royal, cuja Gramática reflete o trabalho desenvolvido desde os gregos e latinos, que nos deixaram como legado a Gramática tradicional que temos até hoje. Recentemente, em mesma escala,

encontramos a linguística gerativa de Noam Chomsky, a qual busca discutir a relação entre a linguagem e o pensamento/mente.

Na segunda concepção, *em que a linguagem é conceituada como instrumento de comunicação*, a língua “é vista como um código, ou seja, um conjunto de signos que se combinam segundo regras e que é capaz de transmitir uma mensagem, informações de um emissor a um receptor” (TRAVAGLIA, 1996, p. 22). Desse modo, analisa-se uma interligação entre os elementos comunicativos, em que o falante deseja transmitir uma mensagem a um ouvinte e, assim, coloca-a “em código (codificação) e a remete para o outro através de um canal (ondas sonoras ou luminosas). O outro recebe os sinais codificados e os transforma de novo em mensagem (informações). É a decodificação” (TRAVAGLIA, 1996, p. 22-23). Portanto, nessa concepção, a linguagem é concebida como uma ferramenta, cuja função é transmitir uma mensagem.

Postulam Bakhtin/Volochinov (2012, p. 82-83) que, nessa orientação, “a língua é um sistema estável, imutável de formas linguísticas submetidas a uma norma fornecida tal qual à consciência individual e peremptória para esta”. Em outras palavras, é fechada, imanente, cujas leis são específicas e objetivas, sem que haja qualquer encontro entre o seu sistema e a sua história.

Bakhtin e Volochinov se situam em uma *terceira vertente*, que compreende a língua como forma de interação entre os sujeitos socialmente organizados e historicamente situados. É à perspectiva dialógica que está vinculado nosso trabalho.

Para os teóricos russos (2012), a linguagem é uma prática que tem sua situação histórica e social concreta no momento da atualização dos enunciados. Além disso, tal concepção de linguagem é centrada nos interlocutores, apresentando, dessa forma, seu caráter ativo no ato verbal em que o discurso é produzido. Trazendo a assertiva de que “a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV 2012, p. 116), todo e qualquer texto, seja ele verbal ou não-verbal, tem uma natureza social interativa, pois quem o produz tem uma intenção comunicativa. Como afirma Bakhtin (2011, p. 282), “A vontade discursiva do falante realiza-se antes de tudo na *escolha de um certo gênero de discurso*”. (Grifos do autor)

No início de seus escritos, em “Para uma Filosofia do Ato”, na década de 1920, Bakhtin traz pela primeira vez seu pensamento acerca da conceituação de linguagem, aplicada aos atos humanos:

Eu penso que a linguagem está muito mais adaptada a enunciar precisamente essa verdade, e não o momento abstrato da lógica em sua pureza. Aquilo que é abstrato, em sua pureza, é de fato não enunciável: qualquer expressão é muito concreta para o puro significado – ela distorce e ofusca a pureza e validade-em-si do significado. É por isso que no pensamento abstrato nós nunca compreendemos uma expressão em seu pleno sentido. (BAKHTIN, 1993, p. 49).

Assim, entendemos que o discurso só ganha vida na forma de enunciações concretas de determinados falantes, os sujeitos do discurso. Não há um significado pleno para a linguagem, uma significação pura que a distinga das demais manifestações comunicativas – ou até mesmo a essencialize. Ao contrário de um panorama abstrato, os enunciados concretos ocorrem a partir da alternância dos sujeitos dos discursos, e isto se dá porque o sujeito termina seu enunciado para passar a palavra ao outro, tornando-se um ser responsivo e participativo por tudo o que enuncia. Torna-se, assim, um agente produtor de sentidos dos discursos produzidos socialmente em situações concretas. Assim,

Historicamente, a linguagem cresceu a serviço do pensamento participativo e dos atos realizados, e começa a servir o pensamento abstrato apenas em nossos dias¹⁰. A expressão, do interior, de um ato realizado, e a expressão do Ser-evento único e unitário no qual esse ato é realizado, requerem a inteira plenitude da palavra: seu aspecto de conteúdo (a palavra como conceito) tanto quanto seu aspecto palpável expressivo (a palavra como imagem), e seu aspecto emocional-volitivo (a entonação da palavra) em sua unidade. E em todos esses momentos a palavra plena unitária pode ser responsavelmente válida, isto é, pode ser a verdade [*pravda*] em vez de alguma coisa subjetivamente fortuita. (BAKHTIN, 1993, p. 49).

Na perspectiva de Bakhtin, a língua passa a ser conceituada como instância de interação entre sujeitos sócio historicamente situados. O pensamento participativo traz consigo o pressuposto de que há duas consciências que dialogam, e a palavra é plenificada na expressão do Ser-evento único e unitário que, ao enunciar, já dirige para outro e por causa de outro. Para alguns adeptos dessa linha de segmento (BRAIT, SOBRAL, FRANCELENO), os sujeitos, ao falarem, não apenas expressam sua cognição ou o fazem com propósitos comunicativos, mas, sobretudo,

¹⁰ Lembre-se de que, com a expressão “em nossos dias”, o filósofo russo faz referência à primeira metade do século XX, especificamente pautando-se nas produções filosófico-científicas daquele cenário histórico-cultural.

agem uns sobre os outros e produzem pontos de vista (posições axiológicas de sujeito). A língua é concebida como um sistema de formas em funcionamento, constituída por fatores externos como o contexto sociohistórico, a posição ideológica dos sujeitos falantes, enfim, os elementos linguísticos, que já vêm saturados pelas posições sócio-axiológicas de outrem, estão à disposição do sujeito para a produção dos mais diversos efeitos de sentido. (FRANCELINO, 2007, p. 34)

Para a constituição de nosso corte metodológico, é necessário pontuarmos a importância dos estudos desenvolvidos a partir do século XX, posto que Bakhtin/Volochinov construíram sua teoria dialógica do discurso a partir das correntes linguísticas hegemônicas nessa época.

2.1 – Bakhtin e o princípio dialógico da linguagem

Natureza dialógica da consciência, natureza dialógica da própria vida humana. A única forma adequada de expressão verbal da autêntica vida do homem é o diálogo inconcluso. A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc. Nesse diálogo o homem participa inteiro e com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, todo o corpo, os atos. Aplica-se totalmente na palavra, e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal. (BAKHTIN, 2006, p. 348).

A natureza dialógica da linguagem, como definição teórica, desempenha papel importantíssimo nas obras de Bakhtin e o Círculo. Nos anos áureos do filósofo, somos levados à concretude de uma filosofia que se expande na percepção-para-além de sua produção inicial dos anos 20, por exemplo, o que podemos verificar em “Freudismo”, quando reage criticamente tanto ao psicologismo idealista imperante na Alemanha quanto ao positivismo que vigorava em grande parte da Europa. Outra recorrência se averigua em seu texto inacabado “Para uma filosofia do Ato responsável¹¹”. Assim, dada a noção de monologismo, por Bakhtin, como

¹¹ Para Michael Holquist, em prefácio à edição americana “Toward a Philosophy of the Act” (Austin: University of Texas Press, 1993), “Para uma filosofia do Ato é em si um exemplo do que Bakhtin está procurando compreender. Sua ação tinha um significado para ele como um ser único da segunda década deste século sombrio; mas a possível camada de subjetividade que o ato constituía se justifica através da ressonância que ele tem em um tempo diferente e em um lugar diferente” – ecos da cronotopia bakhtiniana. Paralelo a isso, Vadim Liapunov (Prefácio do tradutor da edição Americana) trará que se trata de “uma tradução de um ensaio filosófico inacabado de M. M. Bakhtin (1895-1975) que foi publicado na Rússia em 1986 por S. G. Bocharov sob o título de *K filosofii postupka*.”

“discurso que não se dirige a ninguém e não pressupõe resposta” (2006, p. 323), retornamos às vozes e aos ecos¹² filosóficos deste estudioso russo no contexto inicial de sua produtividade:

O homem contemporâneo sente-se seguro de si, próspero e inteligente, quando ele próprio não está essencialmente e fundamentalmente presente no mundo autônomo de um domínio da cultura e de sua lei de criação imanente. Mas ele se sente inseguro, deficiente e destituído de compreensão, quando se trata dele mesmo, quando ele é o centro emissor de atos ou ações responsáveis na vida real e única. Isto é, nós agimos com segurança apenas quando o fazemos não como nós mesmos, mas como alguém possuído pela necessidade de significado imanente de algum domínio da cultura. (BAKHTIN, 1993, p. 38).

Dado que a consciência individual humana, imbuída no eu-para-mim, faz um trajeto – descrição de auto-sensações internas e de auto-expressividade – de “meu pensamento, inteiramente puro e irrepreensível e totalmente justificado de ponta a ponta” (BAKHTIN, 1993, p. 38), consequentemente o sujeito dessa ação estará em um plano fechado, acabado em si mesmo.

O monologismo nega ao extremo, fora de si, a existência de outra consciência isônoma e isônimo-responsiva, de outro eu (tu) isônimo. No enfoque monológico (em forma extrema ou pura), o outro permanece inteiramente apenas objeto da consciência e não outra consciência. O monólogo é concluído e surdo à resposta do outro, não o espera nem reconhece nele força decisiva. Passa sem o outro e por isso, em certa medida, reifica toda a realidade. Pretende ser a última palavra. Fecha o mundo representado e os homens representados. (BAKHTIN, 2006, p. 348).

Nesse itinerário discursivo, “todos esses contextos e possibilidades de dar sentido estão por si mesmos flutuando num espaço peculiarmente sem ar, e não estão enraizados em nada, nem em alguma coisa unitária, nem em alguma coisa única.” (BAKHTIN, 1993, 38).

Em contrapartida à conceituação de monólogo, para Bakhtin/Volochinov (2012), o que organiza a enunciação – atos de fala dos sujeitos – não é nem o interior subjetivo, com sua consciência individual, nem o aspecto interno do sistema linguístico, mas o exterior, o social:

A atividade mental de tipo individualista caracteriza-se por uma orientação sólida e afirmada. Não é do interior, do mais profundo da personalidade que tira a confiança individualista em si, a consciência do próprio valor, mas do exterior... o pensamento não existe fora de sua expressão potencial e consequentemente fora da orientação social dessa expressão e do próprio pensamento. (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2012, p.121).

¹² Com “ecos” entendemos o ressoar de outras vozes, ou até mesmo os atravessamentos polifônicos constituintes do discurso bakhtiniano, como Kant (1727-1804) ou Cassirer (1874-1945).

Essa conclusibilidade propõe que a evolução da língua acontece a partir da interação social. Bakhtin e o Círculo¹³ discordam do fato de ser a enunciação um ato individual, pois ela é também social: no instante em que fala, o locutor não apenas age, mas interage. A enunciação é sempre direcionada a alguém e esse alguém pode ser uma outra pessoa ou um conjunto amplo de indivíduos: não há enunciação estritamente individual, pois ela é fruto de uma interação social.

E esse é o princípio da interação humana que conduzirá Bakhtin a pensar (ativamente) seu conceito de dialogismo em contraposição à concepção monológica da enunciação. Para o estudioso, um dos problemas da filosofia da linguagem é pensar a enunciação como um ato monológico, como um ato-linguagem da consciência de um indivíduo *sem que haja a interferência de outros sujeitos e de outros discursos*.

Assim, em “Marxismo e Filosofia da Linguagem”, Bakhtin/Volochínov refutam essas concepções, declarando que a palavra é sempre dirigida a uma outra palavra, um indivíduo sempre se dirige a outro(s) indivíduo(s), que não é/são passivo(s), mas responsivo(s) e constitutivo(s) do ato de enunciação de outrem: “a interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua” (2012, p.127).

Cabe, ainda, mencionar que a palavra “interação” no âmbito dos estudos do Círculo de Bakhtin não se restringe à relação face a face entre dois indivíduos. Para deixarem claros seus posicionamentos, Bakhtin/Volochínov (2012) explanam que, tomado o termo diálogo em seu sentido estrito (aquele em que duas pessoas se comunicam face a face ou no caso de dois personagens que dialogam entre si em um conto), há percepção de “uma das formas importantes de interação verbal” (p. 125). Porém, para essa especificidade, o conceito de interação não corresponde ao que o formalismo propõe.

O termo diálogo, ao ser valorado em um sentido mais amplo, estaria presente em todo tipo de comunicação, incluindo aí a conversa face a face. Ao exemplificarem um livro como um ato de fala impresso, os estudiosos russos esclarecem que “o discurso escrito é de certa maneira parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala: ele responde a alguma

¹³ Quanto à expressão “Círculo de Bakhtin”, faz referência a um grupo de intelectuais que se reuniu com frequência entre 1919 e 1929 em cidades russas, como Nevel, Vitebsk e São Petersburgo para debater sobre ideias e propostas filosóficas. Constituíam-se por pessoas de áreas diversificadas e profissões distintas, dentre os quais se destacam Mikhail M. Bakhtin, Valentin N. Volochinov e Pavel N. Medvedev. Outros integrantes eram Matvei I. Kagan, Ivan I. Kanaev, Maria V. Yudina e Lev. V. Pumpianski.

coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas potenciais, procura apoio etc.” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2012, p. 123-124). É este tipo de conduta interacional estabelecida *empaticamente* entre os discursos/enunciados que o Círculo designará relação dialógica.

As raízes responsivo-ativas formuladas por Bakhtin acerca da ideia do dialogismo podem ser encontradas nos postulados da Filosofia do Ato, por exemplo, quando afirma que a alteridade é constitutiva do Ser em seu lugar único. “Esta é a ação que faz o ser dele mais completo, a ação que é absolutamente proveitosa e nova, e que só é possível por mim. Essa ação produtiva única é precisamente o que constitui o seu momento do dever”. (BAKHTIN, 1993, p. 59-60).

Nesse panorama de uma *dialética do movimento filosófico* (da linguagem), em Estética da Criação Verbal – dentre outros – Bakhtin aborda acerca das relações dialógicas, ao afirmar que “são relações (semânticas) entre toda espécie de enunciados na comunicação discursiva”. (2006, p.323) Assim, dois ou mais enunciados, quaisquer que sejam, se forem confrontados em um plano de sentido (não como objetos e não como exemplos linguísticos), resultarão em relação dialógica.

O dialogismo, na perspectiva dos integrantes do Círculo, é considerado o princípio constitutivo da linguagem, em sua dimensão concreta, viva, real. Nesta perspectiva, segundo Sobral (2009, p. 32),

essa concepção é chamada de dialógica porque propõe que a linguagem (e os discursos) têm seus sentidos produzidos pela presença constitutiva da intersubjetividade (a interação entre subjetividade) no intercâmbio verbal, ou seja, as situações concretas do exercício da linguagem. (SOBRAL, 2009, p. 32)

Assim, Bakhtin/Volochinov (2012), ao tratarem da língua em sua natureza real/viva, consideram que esta não é um sistema abstrato de formas linguísticas (fonéticas, gramaticais e lexicais), mas a entendem a partir desses elementos linguísticos num contexto concreto preciso, numa enunciação particular.

Para os teóricos supracitados, decorrem as seguintes proposições:

1. A língua como sistema estável de formas normativas e idênticas é apenas uma *abstração científica* que só pode servir a certos *fins teóricos e práticos particulares*. Essa abstração não dá conta de maneira adequada da realidade concreta da língua.

2. A língua constitui *um processo de evolução ininterrupto*, que se realiza através da *interação verbal social dos locutores*.
3. As leis da evolução linguística não são de maneira alguma as leis da psicologia individual, mas também não podem ser divorciadas da atividade dos falantes. As leis da evolução linguística são essencialmente *leis sociológicas*.
4. A *criatividade* da língua não coincide com a criatividade artística nem com qualquer outra forma de criatividade ideológica específica. Mas, ao mesmo tempo, a criatividade da língua não pode ser compreendida *independentemente dos conteúdos e valores ideológicos que a ela se ligam*. A evolução da língua, como toda evolução histórica, pode ser percebida como uma necessidade cega de tipo mecanicista, mas também pode tornar-se “uma necessidade de funcionamento livre, uma vez que alcançou a posição de uma necessidade consciente e desejada.
5. *A estrutura da enunciação é uma estrutura puramente social*. A enunciação como tal só se torna efetiva entre falantes. O ato de fala individual (no sentido estrito do termo “individual”) *é um contradictio in adjecto* (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, ([1929]2012, p. 131-132, grifos dos autores).

Neste viés interpretativo, diferentemente de Saussure (e dos que se vinculam à perspectiva do objetivismo abstrato), que desconsidera a fala e apenas vê a língua como um sistema fechado de formas normativas imutáveis, Bakhtin/Volochínov (2012) valorizam o aspecto social da fala, a qual está intimamente ligada à enunciação, abordando a intersubjetividade e, conseqüentemente, a interação verbal. Para os estudiosos russos,

Qualquer que seja o aspecto da expressão-enunciação considerado, ele será determinado pelas condições reais da enunciação em questão, isto é, antes de tudo pela situação social mais imediata.

Com efeito, a enunciação é o produto da interação de dois indivíduos socialmente organizados e, mesmo que não haja um interlocutor real, este pode ser substituído por um representante médio do grupo social ao qual pertence o locutor. *A palavra dirige-se a um interlocutor*: variará se se tratar de uma pessoa do mesmo grupo social ou não... (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 116, grifos do autor).

Ou seja, são as situações concretas e reais na esfera comunicativa de interação que determinarão o aspecto e o sentido de toda a palavra direcionada, dirigida, lançada. Para Bakhtin,

É original a natureza das relações dialógicas. A questão do dialogismo interior. O limiar das fronteiras entre os enunciados. A questão da palavra bivocal. A compreensão como diálogo. Aqui chegamos ao extremo da filosofia da linguagem e do pensamento das ciências humanas, em geral, às terras virgens. (BAKHTIN, 2006, p. 325)

A partir dessas considerações acerca da noção de linguagem, torna-se explícita a necessidade de que haja o diálogo Eu/Outro. A conceituação do dialogismo como um ativismo do diálogo integra a atividade dinâmica entre Eu e Outro em uma esfera cronotópica socialmente organizada e em interação discursiva. “A dialética nasceu do diálogo para retornar ao diálogo em um nível superior (o diálogo de *indivíduos*)”. (BAKHTIN, 2006, p. 401). Compreende-se como um movimento dialético a explicar o homem, *vir-a-ser*, (in)acabado por si mesmo, acabado apenas pelo Outro, que o enforma.

Recuperando, heterocientificamente¹⁴ (cf. BAKHTIN, 2006, p. 400) o diálogo do cognoscente ou “o ativismo dialógico do sujeito cognoscível e seus graus” (BAKHTIN, 2006, p. 400), é assim que “Cada palavra (cada signo) do texto leva para além dos seus limites. Toda interpretação é o correlacionamento de dado texto com outros textos. O comentário. A índole dialógica desse correlacionamento”. (BAKHTIN, 2006, p. 400). Engendram-se fases do movimento dialógico da interpretação: “O dialogismo do nosso pensamento sobre obras, teorias, enunciados, em geral, do nosso pensamento sobre os homens”. (BAKHTIN, 2006, p. 326).

Isso faz com que se desencadeie uma pequena reflexão acerca da noção de gênero. No percurso discursivo de Bakhtin (2006, p. 261-262), “Todos esses três elementos – o conteúdo temático, o estilo, a construção composicional – estão indissolivelmente ligados no todo do enunciado e são igualmente determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação”. Assim, compreendemos que, sendo a língua concretizada em forma de enunciados – orais e escritos –, são estes que refletem as condições específicas e as finalidades de cada campo da atividade humana. Nesta construção teórica, para Bakhtin (2006, p. 262), por mais que o enunciado particular seja individual, é cada campo de utilização da língua que compõe seus tipos relativamente estáveis de enunciados, por sua vez denominados de *gêneros do discurso*. (Grifos do autor).

Ao afirmarmos que são notáveis a riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso, assim como o inesgotamento de suas múltiplas esferas, estamos assegurando a sua extrema heterogeneidade, conforme o próprio Bakhtin aponta: “Cabe salientar em especial a extrema heterogeneidade dos gêneros do discurso (orais e escritos), nos quais devemos incluir as breves réplicas do diálogo cotidiano...”. (2006, p. 262). Nesse vetor axiológico,

¹⁴ Este termo é trazido para fazer menção à heterocientificidade do lugar da filosofia, que pode ser definida como metalinguagem de todas as ciências (e de todas as modalidades de conhecimento e consciência).

A orientação dialógica é naturalmente um fenômeno próprio a todo discurso. Trata-se de uma orientação natural de todo discurso vivo. Em todos os seus caminhos até o objeto, em todas as direções, o discurso se encontra com o discurso de outrem e não pode deixar de participar, com ele, de uma interação viva e tensa. (BAKHTIN, 2010, p.88)

Desse modo, “Apenas o Adão mítico que chegou com a primeira palavra num mundo virgem, ainda não desacreditado, somente este Adão poderia evitar essa mútua orientação dialógica do discurso para o objeto”. (BAKHTIN, 2010, p.88). Fora do mito, todo discurso promove uma ressacralização de outros discursos que já falaram sobre o mesmo objeto, enunciados de apreciação, desvalorização ou iluminação de consciências (sob consciências).

[...] o discurso vivo e corrente está imediata e diretamente determinado pelo discurso-resposta futuro: ele é que provoca esta resposta, presenteia e baseia-se nela. Ao se construir na atmosfera do “já-dito”, o discurso é orientado ao mesmo tempo para o discurso-resposta que ainda não foi dito, discurso, porém, que foi solicitado a seguir e que já era esperado. Assim é todo diálogo vivo (BAKHTIN, 2010, p. 89).

Recuperando a afirmativa de que um texto sempre dialoga com outro texto, compreendemos a linguagem como o meio de interação comunicativa pela qual se estabelece a produção de efeitos de sentidos entre interlocutores (em uma dada situação comunicativa e em um contexto sócio-histórico e ideológico). Assim, podemos conceituar os *gêneros discursivos* como fenômenos históricos, profundamente unidos à vida cultural e social, que cooperam no processo de concretização das atividades comunicativas. (Grifos meus). Então, não como coisificação do sentido, mas como o ato-compreensão, chegamos a um resultado.

A compreensão estreita do dialogismo concebido como discussão, polêmica, paródia. Estas são formas externas mais evidentes porém grosseiras do dialogismo. A confiança na palavra do outro, a aceitação reverente (a palavra autoritária), o aprendizado, as buscas e a obrigação do sentido abissal, *a concordância*, suas eternas fronteiras e matizes (mas não limitações lógicas nem ressalvas meramente objetais), **sobreposições do sentido sobre sentido, da voz sobre a voz, intensificação pela fusão** (mas não identificação), combinação de muitas vozes (um corredor de vozes), **a compreensão que completa, a saída para além dos limites do compreensível**, etc. Estas relações específicas não podem ser reduzidas nem a relações puramente lógicas, nem meramente objetais. Aqui se encontram posições integrais (o indivíduo não exige uma revelação intensiva, ela pode manifestar-se por em

um som único, em uma única palavra), precisamente as vozes. (BAKHTIN, 2006, p. 327, grifos meus).

Diante do exposto, tem-se que as ideias de Bakhtin acerca do ser humano e da linguagem são sacralizadas por relações dialético-dialógicas, o que pressupõe o ativismo humano. As fronteiras do diálogo propiciam vários pontos de vista, que, por sua vez, enformam valorações centrífugas. “Por sua precisão e simplicidade, o diálogo é a forma clássica de comunicação discursiva”. (BAKHTIN, 2006, p. 275). O dialogismo, em processo de outrificação nas Ciências Humanas, consiste em um confronto de entonações entre os sujeitos, sob sistemas axiológicos que posicionam as mais variadas visões de mundo dentro de um terreno de visão (possível).

2.2 Compreensão dialógica de sujeito

Quando se abordam as noções de dialogismo e interação, necessariamente falamos dos sujeitos, os quais são partes do processo de construção de sentidos. Ao analisarmos os trabalhos de estudiosos da teoria bakhtiniana da linguagem, em leituras mais detalhadas, percebemos que o Círculo de Bakhtin, na medida em que trata do sujeito social, também discute sobre o sujeito que apresenta sua individualidade.

É dessa forma que se estabelecem relações com outros sujeitos que o constituem e são constituídos por ele. Assim, o sujeito é pensado na interação constitutiva da sociedade: prescinde da sociedade para existir e constitui, em suas relações com outros sujeitos, essa mesma sociedade. Entender o sujeito na perspectiva de Bakhtin e o Círculo é imprescindível para esta análise, uma vez que o indivíduo é configurado como um Ser-Evento¹⁵ dotado de singularidade (sua insubstituíbilidade) no mundo por meio da linguagem.

As proposições basilares do princípio dialógico consistem na *filosofia do diálogo* ou da relação, de Martin Buber¹⁶. Ao afirmar a palavra como dialógica, o filósofo austríaco

¹⁵ A noção de Ser-evento, formulada e desenvolvida por Bakhtin (1993) faz referência ao ser humano que se constitui a partir de um outro responsavelmente, sem que fuja de seus deveres enquanto ser ético-ativo. Desse modo, institui o teórico russo outra categoria, o “não-álibi na existência”.

¹⁶ Um dos principais sujeitos atuantes nas produções filosóficas acerca do diálogo como necessário para as relações humanas foi o austríaco Martin Buber, referenciado por Todorov (1981) como um dos pilares que influenciou o pensamento de Bakhtin sobre dialogismo. A principal obra de M. Buber, *Ich und du*, publicada em 1923, fora traduzida no Brasil em 1977 (Editora Moraes), nomeada “Eu e tu”.

fundamenta a relação “entre” os seres humanos e propõe a vivência da interação - intersecção. Para essa ciência filosófica, o homem não é um ser individual, mas uma relação dialógica entre eu-tu, e assim inaugura-se o parâmetro do “tu” necessário para que haja diálogo. O “tu” é condição de existência do “eu”, pois a realidade do homem é a *realidade da diferença* entre um “eu” e um “tu”. O “eu” não existe individualmente, apenas existe como tradução de vida para o outro. Eis a origem da constituição do par fundador (não-dicotômico) - eu-outro.

Ao pensarmos, por exemplo, em uma *Lebensphilosophie*¹⁷, não transcendental nem imanente, mas centrada na concretude da linguagem e do agir dos sujeitos, estamos imergindo no processo-ação de outras consciências, a filosofia¹⁸ e sua heterocientificidade, “metalinguagem de todas as ciências” (BAKHTIN, 2006, p. 400).

Essa concepção de ressignificação do sujeito não pretende uniformizar os sujeitos da sociedade, pois como afirma Sobral (2009, p. 48), “o sujeito se divide em múltiplos papéis, nos termos de suas relações sociais, e a sociedade se divide em múltiplos grupos e segmentos, nos termos das relações entre esses grupos e segmentos.” Segundo Sobral (2010, p. 24), a filosofia do ato ético de Bakhtin é uma proposta de estudar o agir humano, um *modus* para compreensão teórico-prática de como os indivíduos agem no mundo concreto:

...um mundo social e histórico e, portanto, sujeito a mudanças, não apenas em termos de seu aspecto material, mas na maneira de os seres humanos o conceberem simbolicamente, isto é, o de representarem por meio de alguma linguagem, e de agirem nesses termos em circunstâncias específicas. (SOBRAL, 2010, p. 24).

A relação do homem/mundo – arte/vida, nessa perspectiva semântica, não é vista apenas pelo aspecto natural (biológico), mas em termos de semiotização por meio da linguagem, em situações particulares, no interior dos mais diversos domínios da cultura imaterial. A partir das proposições bakhtinianas, falar de atos é compreendê-los em dois planos

¹⁷ Filosofia da vida, cf. Sobral, 2006, p. 8.

¹⁸ A proposta bakhtiniana estabelece, por exemplo, imersões na filosofia do Processo de Schelling (1775-1854) e na ‘negação da empatia’ de Hegel (1770-1831) com o intuito de complementá-las, uma vez que o idealismo alemão se constituiu por representar o subjetivismo da “filosofia da cultura”. Nesse sentido, posto que os objetos estético-literários eram expressos apenas em níveis de abstração, tal qual uma ideia ou um conjunto circunstancial generalizado, um dos objetivos de Bakhtin foi propor uma análise com base na arquetônica. De modo semelhante, Medviédev realiza críticas às propostas teórico-culturais de Henri Bergson (1859-1941) as quais se designará “estética expressiva” e “filosofia intuitiva da vida” (MEDVIÉDEV, 2016, p. 46).

indissolúveis: o agir humano geral e os atos particulares, que são englobados por aquele. Nesse fluxo enérgico, para Sobral (2009),

O ato como conceito é o aspecto geral do agir humano, enquanto os atos são seu aspecto como particular, concreto. Todos os atos têm em comum alguns elementos: um sujeito que age, um lugar em que esse sujeito age, e um momento em que age. Isso se aplica tanto aos atos realizados na presença de outros sujeitos como os atos realizados sem a presença de outros sujeitos, aos atos cognitivos que não tenham expressão linguística, etc. Falar de ato, portanto, pressupõe dois planos, um plano de generalidade, dos atos em geral, e um plano de particularidade, de cada ato particular, planos esses que estão necessariamente interrelacionados. (p. 24)

Bakhtin traz a necessidade de superar tanto o teoreticismo absoluto quanto o empirismo absoluto, não reduzindo o ato humano nem à abstração geral, nem às particularidades. Destarte, se por um lado “não admite que a teoria apague a vida concreta, prática, por outro, o autor também não admite que a prática concreta apague a teoria, o plano em que se pode generalizar sobre todos os atos” (SOBRAL, 2009, p. 26).

Nesses rastros de compreensão ativa, é preciso, segundo Bakhtin, evitar a separação entre conteúdo (produto), aspecto no qual nos é possível generalizar, e o processo, momento concreto, histórico e social do ato, aspecto que o torna único. Logo no início de “Para uma Filosofia do Ato”, o teórico russo infere que

O momento que o pensamento teórico discursivo (nas ciências naturais e na filosofia), a descrição-exposição histórica e a intuição estética têm em comum, e que é de particular importância no nosso estudo, é este: **todas essas atividades estabelecem uma cisão entre o conteúdo ou sentido de um dado ato-atividade, e a realidade histórica do seu ser, a real e única experiência dele.** E é em consequência disso que o ato dado perde sua validade e a unidade de seu real devir e auto determinação. (BAKHTIN, 1993, p. 19, grifos meus).

A proposta filosófica dessa “dialética do produto-processo” (SOBRAL, 2009, p. 26) sugere a experiencição de um (inter)agente. Por esse motivo, por não excluir o ser que realiza, é que esse processo se materializa no sujeito interdiscursivo. Caso não haja diálogo entre duas consciências, e apenas exista um ser e um ato (eu-para-mim), “apenas esse ato inteiro está vivo, existe completa e inescapavelmente – vem a ser, é completado.” (BAKHTIN, 1993, p. 20). Ainda que esse agente seja um participante real vivo em processo de Ser, e esteja em comunhão com a unidade única do Ser em processo, não atinge-se um acabamento nem uma completude dialogada, pois

...essa comunhão ou participação não penetra seu aspecto de conteúdo-sentido, que pretende ser capaz de alcançar plena e definitiva auto-determinação dentro da unidade deste ou daquele domínio de sentido ou significado (ciência, arte, história), embora, como mostramos, esses domínios objetivos, separados do ato que os põe em comunhão com o Ser, não são realidades com respeito ao seu sentido ou significado. **E como resultado, dois mundos se confrontam, dois mundos que não têm absolutamente comunicação um com o outro e que são mutuamente impenetráveis: o mundo da cultura e o mundo da vida...** (BAKHTIN, 1993, p. 20, grifos meus).

As proposições bakhtinianas engendram o agente como um elemento de extrema importância, pois o enxergam não apenas como aquele que realiza uma ação para adquirir aquela “realidade moral única e unitária como momento constituinte dela” (BAKHTIN, 1993, p. 20), mas que também produz um “pensamento participativo”¹⁹ (BAKHTIN, 1993, p. 26), que media a relação entre o ato (em geral) e os atos particulares, *instância-vetor* em que este não pode ser separado de sua unicidade historicamente valorativa.

Ao tratarem da relação entre cultura e vida, Bakhtin (1993) e Medviédev (2016) propõem a indivisibilidade entre esses dois mundos, assim como era comum nas ciências naturais, filosofia da vida e estética formalista. O sujeito, enquanto *Ser aberto e unitário*, pode ser formador do conteúdo-sentido abstrato do ato-ação. Porém, só pode sê-lo em um ser transgrediente à vida-morte-processo: “não é aquele Ser único no qual nós vivemos e morremos, no qual se realizam nossos atos ou ações responsáveis; ele é fundamentalmente e essencialmente alheio à historicidade viva”. (BAKHTIN, 1993, p. 26).

Quando o sujeito se engaja no discurso, (re)constrói sua identidade. Ele está, ao mesmo tempo em que se configura identitariamente, considerando o discurso do outro (ainda que discorde totalmente das opiniões alheias), visto que o sujeito ocupa na sociedade múltiplas identidades, pois está sempre em contato com diferentes interlocutores. Assim, por exemplo, ora o sujeito assume a identidade de político, ora de religioso, ora de professor e assim por diante. Então, a identidade do sujeito é compreendida como uma construção socialmente organizada por meio dos discursos.

Para Sobral (2009, p. 26), “as práticas supõem grupos humanos, não sujeitos isolados”. Logo, cada ato realiza-se mediante diálogos entre consciências concretas. Essa

¹⁹ Esse pensamento participativo, na ótica de Bakhtin, é o que tem predominância em todos os grandes sistemas de filosofia, “ou conscientemente e distintamente (em especial na Idade Média), ou de uma forma inconsciente e mascarada (nos sistemas dos séculos XIX e XX).” (1993, p. 26).

responsividade/responsabilidade ética do(s) sujeito(s) é confirmada, por exemplo, quando Bakhtin promove a encarnação do “não-álibi na existência”, ou melhor, quando diz que “viver a partir de si não significa viver para si, mas significa ser, a partir de si, responsavelmente participante, afirmar o seu não-álibi real e compulsório no existir” (BAKHTIN, 2012, p. 108), pois cada ato-sujeito é constituinte de sua responsabilidade.

Conforme Faraco (2011, p. 25),

Por tudo isso, a ética bakhtiniana tem lá suas radicalidades: por ser único, por ninguém ocupar ou poder ocupar o lugar que ocupo, não tenho álibi para a existência – diz Bakhtin em *Para uma filosofia* (2010, p.96). Ou seja, eu não posso não agir, eu não posso não ser participante da vida real. Na vida, sou insubstituível e isso me obriga a realizar minha singularidade peculiar: tudo o que pode ser feito por mim não poderá nunca ser feito por ninguém mais, nunca. Assim, o dever encontra sua possibilidade originária lá onde reconheço a unicidade da minha existência e tal reconhecimento vem do meu próprio interior – lá onde assumo a responsabilidade da minha unicidade.

A respeito do sujeito, conforme Sobral (2009, p. 56), “ele não age sozinho, mas não deixa de ser ele mesmo, nas várias ‘posições-sujeito’, nos diferentes papéis que assume diante de diferentes interlocutores”. Em outras palavras, podemos dizer que o sujeito do discurso ocupa um lugar social a partir de onde enuncia, e é este lugar, compreendido como lugar do religioso, do sexólogo, do político, do docente, do publicitário, por exemplo, que determina o que ele pode ou não dizer a partir dali.

Esse sujeito, a partir do instante em que ocupa o interior de uma esfera social, é dominado por uma determinada ideologia. Esta, por sua vez, estabelece previamente as possibilidades de sentido de seu discurso. Vale salientar, por fim, que este sujeito não está submetido à sociedade nem à história como um fantoche. Não age submetido a elas totalmente, nem tampouco de si para si, mas torna-se um agente mediador inserido na sociedade e na história, em processo, um vir-a-ser.

Assim, a abrangência da (in)acababilidade (est)ética do sujeito presume o reflexo integral, inteiro, artístico, ou seja, uma interrelação compreensiva-ativa, que é determinada pelo seu ativismo responsivo:

Mesmo que eu conheça inteiramente uma dada pessoa, e também a mim mesmo, eu ainda tenho de captar a verdade de nossa interrelação, a verdade do evento único e unitário que nos liga e do qual nós somos participantes. Isto é, o lugar e a função meus e dele, e nossa interrelação no evento do Ser em processo, isto é, eu mesmo e o objeto da minha contemplação estética devem estar determinados dentro do Ser unitário e único que nos abrange igualmente e no qual o ato da minha contemplação estética é realmente executada; mas

isso não pode mais ser um ser *estético*. **É apenas dentro desse ato como minha ação responsável que pode haver um caminho para a unidade do Ser**, e não de seu produto, tomado em abstração. (BAKHTIN, 1993, p. 35).

É nesse ínterim que se chega ao que denominamos compreensão empático-estética, em que a eventicidade e a singularidade de cada sujeito são constituídas na interação com outro(s) sujeito(s). Nesse processo, há ocorrência plena do dialogismo, interrelacionamento semântico, identificação entre duas consciências (inter)subjetivas.

Dada a noção de compreensão responsiva ativa desenvolvida por Bakhtin ao longo de sua produção enquanto filósofo (1930 [1983], 1965 [2010], 2011, 2012), foram produzidos níveis esféricos, acerca da inserção do sujeito nos estudos dialógicos: o ético, o estético e o cognitivo. O estético, ligado à arte e às possibilidades de acabamento e representação, está vinculada à noção de compreensão do transgrediente, daquilo que não pode ser alcançado em um nível puramente humano (ético-cognitivo). A compreensão empático-estética é, portanto, a fruição dos sentidos múltiplos, o que vai além da simples significação, na qual há diálogo entre a vida e a arte, entre o acontecimento ético e a história: entre os signos primeiros e a transgrediência alcançada por sua interrelação. Tal compreensão só é alcançada mediante o diálogo vivo, mediante, no mínimo, duas consciências.

Não falamos aqui da compreensão estética formal, que “não pode fornecer o conhecimento do ser único em sua eventicidade” (BAKHTIN, 1993, p. 35), nem a empatia pura, mas falamos de uma *empatia-participatividade*²⁰.

É apenas de dentro da minha participação que a função de cada participante pode ser compreendida. No lugar de um outro, exatamente como em meu próprio lugar, eu estou no meu lugar de falta de sentido. Compreender meu objeto é compreender meu dever em relação a ele (a atitude ou posição que devo tomar em relação a ele), isto é, compreendê-lo em relação a mim mesmo no Ser-evento único, e isso pressupõe minha participação responsável... É apenas dentro de minha participação que o Ser pode ser compreendido como um evento... (BAKHTIN, 1993, p. 35, grifos meus).

²⁰ A empatia-participatividade remete ao processo de vivenciamento do outro em que, após eu ter saído de mim e compenetrado no outro, há o retorno a mim mesmo, para que eu possa enxergar com os olhos do outro, completar seu horizonte, preenche-lo com tons emotivos-volitivos. “Eu devo entrar em empatia com esse outro indivíduo, ver axiologicamente o mundo de dentro dele tal qual ele o vê, colocar-me no lugar dele e, depois de ter retornado ao meu lugar, completar o horizonte com o excedente de visão que desse meu lugar se descortina fora dele, convertê-lo, criar para ele um ambiente concludente a partir desse excedente de minha visão, do meu conhecimento, da minha vontade e do meu sentimento”. (BAKHTIN, 2006, p. 23).

A concepção de sujeito, para o Círculo, consiste em que este assume um caráter de “responsabilidade/responsividade” e de “participatividade” que institui um aspecto responsivo do agente pelo seu ato. Este aspecto envolve o conteúdo e um dado processo por meio da valoração/avaliação responsável do agente pelo seu próprio ato, e o caráter responsivo a outros sujeitos que estão envolvidos neste ato. Nesse direcionamento, Sobral (2009, p. 54) afirma que, segundo o Círculo,

(...) o sujeito é essencialmente um agente responsável pelo que faz, agente que, em suas relações sociais e históricas com outros sujeitos igualmente responsáveis (inclusive apesar de si mesmos), constitui a própria sociedade sem a qual ele mesmo não existe.

O sujeito, dessa forma, constitui um agente mediador entre os sentidos socialmente possíveis e os discursos produzidos em situações concretas.

Desse modo, unem-se o individual e o social. O sujeito pretende ser entendido pelo outro, porém, para isso, tem que considerar este outro, porque depende dele para ser reconhecido, ou seja, para se constituir socialmente. Acerca disto, faz-se importante também destacar que a realidade do sujeito se apresenta como um mundo de vozes sociais em diversas relações dialógicas: “relação de aceitação e recusa, de convergência e divergência, de harmonia e de conflitos, de intersecções e hibridizações.” (FARACO, 2003, p. 80). É nessas condições de produção de suas enunciações que o sujeito vai se “formando” discursivamente, pois vai apreendendo as vozes sociais, bem como suas inter-relações axio(dia)lógicas.

2.2.1 O sujeito social Jesus Cristo

Acerca de Jesus, as pesquisas aqui realizadas pautar-se-ão tanto no que trazem os Evangelhos sinóticos²¹ quanto no próprio Evangelho de João. Em um campo extra-bíblico, reportar-nos-emos a alguns teólogos e estudiosos da Bíblia, como Boyer e Losch, dentre outros.

²¹ Griesbach (2010 [1776]), pesquisador alemão e estudioso da Bíblia, ao publicar, em Halle, a obra *Synopsis evangeliorum* (*Sinopse dos evangelhos*), introduziu pela primeira o termo “sinótico” nos escritos relacionados aos três primeiros evangelhos. A origem do termo “sinótico” é grega, oriunda de duas palavras: *syn* (“junto”) e *opsis* (“ver”). Sua obra robusteceu e reenunciou a opinião de Agostinho de Hipona (399), que expusera em seu *De consensu evangelistarum*. Para o bispo de Hipona, os evangelhos teriam sido escritos na ordem em que estão no Cânon.

Portanto, o termo “evangelhos sinóticos” faz referência aos registros de Mateus, Marcos e Lucas acerca de relatos históricos, atos realizados e palavras enunciadas por Jesus Cristo. São designados dessa forma devido a

Jesus (heb. ישוע /ישוע; transl.: *Yeshua*); gr: Ἰησοῦς; transl.: *Iesous*), também chamado Jesus de Nazaré, nasceu em Belém, e seu nascimento fora predito nos registros de Lucas (1.26-38). “Com exceção dos relatos sobre seu nascimento e um incidente quando ele tinha doze anos, nada se sabe sobre a vida de Jesus antes do início de seu ministério” (LOSCH, 2008, p. 239). Ainda segundo Marcos (6.3) e Lucas (2.51), até que se dê a concretude de sua jornada ministerial, aos trinta anos de idade, Jesus trabalha durante dezoito anos como carpinteiro.

Para nosso trabalho, importa o período em que este sujeito atuou publicamente, enquanto pregador e disseminador dos ensinamentos acerca de Deus, a mesma divindade que é registrada por Moisés acerca de Abraão, Isaque e Jacó, conforme Mateus (22.32). Este período de eventos discursivos ministeriais divide-se em quatro anos.

O primeiro ano do ministério público de Jesus reúne eventos peculiares, como seu batismo por João Batista (Mt 3.13-17), a tentação no deserto (Mt 4.1-11) e o primeiro milagre operado em Caná da Galileia (Jo 2.1-2). Também purifica o Templo (Jo 2.13-25) e discursa com a mulher de Samaria no poço de Jacó (Jo 4.1-12).

O segundo ano de seu ministério é marcado pela pregação em Cafarnaum (Mt 4.13-17) e a vocação de Simão, André, Tiago e João (Mt 4. 18-22). Após a escolha dos doze apóstolos (Mc 3.13-19), prega o sermão na montanha (Mt 5;6;7). Seguem-se tais acontecimentos da oração dominical (Mt 6.9-13) e o momento em que uma mulher unge os pés de Jesus (Lc 7.36-50). Após pregar de aldeia em aldeia na Galileia (Lc 8.1-3), atravessa o mar Galileu e acalma uma tempestade (Mt 8.18).

No ano terceiro de seu ministério público, Jesus, após enviar seus apóstolos a apregoar a doutrina que ensinara (Mt 10.1-42), alimenta cerca de cinco mil pessoas (Mt 14.13-21). Há a confissão por Pedro de que Jesus é o filho de Deus (Mt 16.13-20), momento que sucede o “andar sobre as águas” (Mt 12.22-36). O sujeito Jesus, então, fala acerca de sua morte e ressurreição (Mt 16.21-28).

A quarta temporada anual das pregações do sujeito Jesus ganha concretude nos seguintes eventos: 1). Discurso na festa dos Tabernáculos (Jo 7.10-53); 2) envia os setenta

conterem uma grande quantidade de histórias em comum, na mesma sequência, e algumas vezes, utilizando exatamente a mesma estrutura e utilizando até as mesmas palavras.

discípulos para pregarem a doutrina da graça e da justificação (Lc 10.1-24); 3) ressuscita a Lázaro em Betânia (Jo 11. 17-46); 4) última viagem a Jerusalém (Mt 19.1), 5) bênção às crianças (Mt 19.13-15), e 6) predição, mais uma vez, do sujeito enunciativo acerca de sua morte e ressurreição (Mt 20. 17-19).

2.2.2. O sujeito João Evangelista

Este João, conhecido como João evangelista, é o discípulo amado de Jesus (13.23; 19.26; 20.2; 21.7, 20, 24). Irmão de Tiago, constituído apóstolo (Mt 4.21). Torna-se perceptível nas escrituras que ele sempre estava junto a Tiago e Pedro (Mc 5.37; 9.2; 14.33). Com o caráter de, algumas vezes, ser intolerante (Mc 9.38; Lc 9.49-56), ele foi um dos que preparou a Páscoa (Lc 22.8-13).

Esteve presente no decorrer da crucificação de Jesus (Jo 19.26-27) e no sepulcro (Jo 20.2-8). João recebeu o Batismo do Espírito (At 1. 13 – 2.11). Era considerado como um dos alicerces da Igreja, de acordo com um escrito Paulino (Gl 2.9). Escreveu, além do Evangelho, 1, 2 e 3 João, além de narrar as suas visões em Apocalipse (Ap 1.9).

Traz, enquanto autor-narrador, Jesus Cristo enquanto Deus, Messias e Filho de Jeová. Seus escritos testificam da divindade de Jesus em rico simbolismo, o que será profundado em outro tópico²². Assim, em seus registros, é aquele que constrói um sujeito cujos ensinamentos são confirmadores de marcas de divindade, a exemplo de Jo 5.32-37; 8.18 (influência da doutrina da Lei Mosaica).

2.3 Ambiente dialógico de transmissão: o discurso citado

Bakhtin/Volochinov, no capítulo nono de “Marxismo e Filosofia da Linguagem”, trazem uma grande discussão acerca do *discurso de outrem*. Para estes, “o discurso citado é o discurso no discurso, a enunciação na enunciação, mas é, ao mesmo tempo, um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação”. (2012, p. 150). Entretanto, esse discurso não se prende às formas morfossintáticas, mas as transcende. Assim, a unidade estrutural do

²² Procure-se o tópico “A Singularidade e a Insusbtitubilidade do Evangelho de João”.

discurso narrativo integraliza-se, e “a enunciação citada passa a constituir ao mesmo tempo um tema do discurso narrativo”. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 150).

O discurso citado, para o falante, é como a enunciação de um outro sujeito, completamente independente na origem, carregada de um todo construído, e situada fora do contexto narrativo. Dessa forma, a unidade real da língua (que se realiza na fala) passa a ser não apenas uma enunciação monológica individual e isolada, mas o diálogo vivo, ou seja, a interação entre pelo menos duas enunciações. Os autores russos passam a refletir mais sobre isso:

Como, na realidade, apreendemos o discurso de outrem? Como o receptor experimenta a enunciação de outrem na sua consciência, que se exprime por meio do discurso interior? Como é o discurso ativamente absorvido pela consciência a qual a influência que ele tem sobre a orientação das palavras que o receptor pronunciará em seguida? (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 152).

Dir-se-á que nas formas do discurso citado há um documento objetivo a esclarecer esse problema. A partir do instante em que sabemos ler tal documento, este nos dá indicações que ultrapassam os processos subjetivo-psicológicos “passageiros e fortuitos” que se passam na alma²³ do receptor: adentram às tendências sociais, o que caracteriza a estabilidade de apreensão ativa do discurso de outrem (esse que se manifesta nas formas da língua). Esse processo de apreensão do discurso alheio não está preso ao mecanismo individual (situado na alma), mas no corpo social, isto é, na interrelação de elementos de atividade apreciativa.

Assim, compreende-se que a interlocução realizada com os formalistas russos se dá, por parte de Bakhtin e o Círculo, no intuito de não apenas conhecer a forte tendência do método formal, mas também enriquecê-la, complementá-la.

²³ A noção de alma, para Bakhtin, “na medida em que é um todo dado da vida interior do herói e é objeto de uma percepção artística, é transcendente à orientação do sentido em sua vida, à sua autoconsciência... a alma, enquanto todo interior, um todo dado, atual, inserida no tempo, é estruturada através das categorias estéticas; é o espírito tal como ele aparece, visto de fora no outro. (BAKHTIN, 1997, p. 115). Dessa forma, de acordo com Santana, “O filósofo de Oriel inaugura um novo sentido axiológico de alma (semântica) do patamar religioso para o estético-artístico. Assim, entende-a não como um elemento através do qual o homem/personagem/herói possa se comunicar com Outro/outro, ou através do qual emanam sentimentos e emoções, mas como a representação do imediatismo, do ego, de uma individualidade extrema, “eu-para-mim”. (2016, p. 1403). A alma do receptor é um elemento constitutivo em que se passam suas experiências únicas, eu-para-mim, “representa a experiência (pós-retorno) de si mesmo, em que meu horizonte jamais coincide com o horizonte de um outro que contemplo à minha frente”. (SANTANA, 2016, p. 1403).

Para os autores russos, muito mais que a significação do que é dito²⁴ (tema), o discurso citado, mantendo sua autonomia estrutural-semântica, entra no discurso do falante em integralidade, mantendo o percurso linguístico do enunciado que o integrou, mas como passa a assumir o corpo de outro discurso, o texto citado, que outrora comportava o fragmento de outro contexto de enunciação, passa a se tornar *tema de um tema*.

A grande problemática da linguística, no olhar de Bakhtin/Volochinov (2012), foi ter promovido o divórcio entre o discurso citado do contexto narrativo e o enunciado que o transmite, pois é na interrelação entre eles que se concretizam suas existências. O discurso citado não pode viver isoladamente, nem o discurso citante, só em termos abstratos tal fato pode ser verificado. Na realidade da língua, fora da abstração transcendental e também à parte do objetivismo idealista, a todo tempo estamos um recorrendo à(s) palavra(s) do outro, que proclama seu estatuto em nosso enunciado.

2.3.1 Essência da apreensão apreciativa: o discurso interior

No olhar dos estudiosos russos supracitados, “toda a essência da apreensão apreciativa da enunciação de outrem, tudo o que pode ser ideologicamente significativo tem sua expressão no discurso interior” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 153). Assim, aquele que apreende uma outra enunciação não é um ser mudo, destituído de palavra, ao contrário, é um ser constituído de palavras interiores.

Todo o seu fundo perceptivo, isso é, a arquetônica de sua atividade mental, é mediatizado para esse (que recebe a enunciação) pelo discurso interior, e dessa forma é operacionalizada a equação enunciativa: discurso interior + discurso apreendido pelo exterior. “A palavra vai à palavra” (2012, p. 154). Então, é nesse quadro do discurso interior que se efetua o resultado: a apreensão da enunciação alheia, sua compreensão e sua apreciação, ou seja, a orientação responsivo-ativa norteadas pelas enunciações do falante.

²⁴ Na ótica discursiva de Bakhtin/Volochinov (2012), os sentidos sígnicos não são passivos, não estão dados, pois dependem e concretizam-se na interação verbal, como explicitado. Cada palavra ou signo já possui em si mesmo sua potencialidade comunicativa, ou seja, seus sentidos já concretizados historicamente através de seus usos pelas diversas comunidades de falantes, entretanto, a cada nova condição de comunicação, essa significação também se renova, tornando-se única para aquela situação de interação e não outra, sendo então, não reiterável. Nesse sentido, a significação consiste nos sentidos já cristalizados de uma determinada palavra, aqueles que são encontrados nos dicionários, e a atualização, dentro de um determinado contexto de interação particular, é o tema.

Essa ação semântica efetua-se em dois planos: 1) contexto de comentário efetivo: cenário no qual a enunciação de outrem é recolocada no contexto de minhas palavras – nesse ponto, há que se ter cuidado para não confundir com o fundo perceptivo da palavra. Então, na situação (interna e externa), uma conexão é estabelecida com a expressão facial²⁵. 2) Réplica: momento de retorno de expressão ou sentidos externalizados, seria a “*Gegenrede*” (2012, p. 154). Essas duas operações, tanto o *comentário objetivo* quanto a *réplica interior*, são fundidos em sua organicidade da apreensão ativa, o que (des)vela seu percurso para que se chegue à compreensão arquitetônica.

Qualquer que seja a orientação funcional de um determinado contexto – quer se trate de uma obra literária, de um artigo polêmico, da defesa de um advogado, etc. – nele discerniremos claramente essas duas tendências: o comentário efetivo, de um lado, e a réplica, de outro. Habitualmente, um dos dois é dominante. O discurso citado e o contexto narrativo unem-se por relações dinâmicas, complexas e tensas. É impossível compreender qualquer forma de discurso citado sem leva-las em conta. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 154).

Então, “em que direção pode desenvolver-se a dinâmica da inter-relação entre o discurso narrativo e o discurso citado?” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 155). Na perspectiva dos teóricos russos, essa dinâmica reação da palavra à palavra desenvolve-se em duas tendências/direcionalidades.

2.3.2 Estilo Linear e Estilo Pictórico

Quanto ao *Estilo Linear*, constitui-se como uma tendência que visa à conservação íntegra e autêntica do discurso de outrem. A primeiro plano, esta tendência é fundamental à reação ativa ao discurso alheio, e almeja à conservação da integridade do discurso de outrem. Nesse caso, os esquemas linguísticos e suas variantes têm a função de isolar (mais estritamente e de modo claro) o discurso citado, assim protegendo-o de infiltrações pelas entoações próprias de autor.

Nessa primeira orientação, faz-se essencial compreender de que forma (e até que ponto) ocorre a apreensão social do discurso alheio, e assim desdobrar o limite de significação social

²⁵ A significação total ou compreensão responsivo-ativa alcançada através de uma expressão facial só pode ser alcançada, na verdade, em termos estéticos. Como um rosto, um olhar, uma expressão que dialoga com seus elementos complementares (gestos, palavras, emudecimento).

das expressões e particularidades estilísticas do discurso de outrem. Neste quadro de primeira orientação, convém discernir equitativamente o grau de potencialidade ideológica, e os níveis de autoritarismo e dogmatismo que acompanham esse discurso.

Quanto mais dogmática for a palavra, menos a apreensão apreciativa admitirá a passagem do verdadeiro ao falso, do bem ao mal, e mais impessoais serão as formas de transmissão do discurso de outrem. Na verdade, dentro de uma situação em que todos os julgamentos sociais de valor são divididos em alternativas nítidas e distintas, não há lugar para uma atitude positiva e atenta a todos os componentes individualizantes da enunciação alheia. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 156).

Classifica-se, pois, essa orientação primeira, em que há movência de interorientação (entre o discurso narrativo e o discurso citado) como *Estilo Linear*. A tendência principal desse *lineare modus* é criar entornos exteriores nítidos ao retorno do discurso citado, o que se apresenta como uma fraqueza do fator individual interno²⁶.

Por sua vez, o *Estilo Pictórico* propõe a diluição entre fronteiras do discurso citado e discurso citante. Nesta segunda orientação dinâmica, há um esforço em dissolver as fronteiras entre o discurso citado e o discurso citante. Aqui a língua promove a elaboração de meios mais versáteis – densidade semivolúvel – para que o autor infiltre as réplicas e seus comentários no discurso alheio. O contexto narrativo, nessa orientação, persevera, esforça-se para desfazer a estrutura homogeneizada e compacta do discurso citado, na medida em que o absorve e apaga suas fronteiras. “Podemos chamar esse estilo de transmissão do discurso de outrem o *Estilo Pictórico*” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 156, grifos meus).

A tendência desse estilo é atenuar os contornos exteriores visíveis às palavras alheias, além do que o próprio discurso mostra-se mais individualizado. Os diferentes aspectos da enunciação, quando postos em evidência, revelam que não apenas o sentido objetivo é apreendido, mas também a asserção enunciativa, junto às especificidades da língua em sua realização verbal.

Nessa segunda orientação, uma variedade de tipos pode ser encontrada. Por exemplo, “o narrador pode deliberadamente apagar as fronteiras do discurso citado, a fim de colori-lo com as suas entonações o seu humor, a sua ironia, o seu ódio, com seu encantamento ou o seu

²⁶ Nesses casos, em que se tornam perceptíveis enunciações com completa homogeneidade estilística (autor e personagens parecem falar a mesma língua), o discurso que se constrói atinge “sobriedade e plasticidade máximas”, o que denominamos de processo de emoldurarão discursiva.

desprezo”. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 157) Nesse sentido, tanto o dogmatismo autoritário quanto o racionalista tendem a desaparecer completamente. O que passa a imperar, então, são as apreciações sociais relativas, favoráveis ao caráter de apreensão positiva e intuitiva do pensamento, sejam em opiniões ou pensamentos. Nas obras literárias, por exemplo, essa natureza é constante na narração em Dostoievski, Remízov, Sologub, Biéli, dentre outros romancistas russos circundantes ao início século XX.

Em síntese, essas tendências da apreensão ativa do discurso citado devem considerar a arquitetônica das particularidades dos fenômenos linguísticos. Um aspecto imprescindível a considerar é “a posição que um discurso a ser a ser citado ocupa na hierarquia social de valores.” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 159).

Dessa forma, chegaríamos ao seguinte quadro de orientação discursiva:

Quadro 1 – Orientação discursiva

TENDÊNCIA DE APREENSÃO ATIVA DO DISCURSO	TRANSMISSÃO DISCURSIVA
Discurso Literário	O discurso literário transmite com muito mais sutileza todas as transformações discursivas, o que o caracteriza como ápice na interorientação Verbal.
Discurso Retórico	O discurso retórico, diferentemente do discurso literário, pela própria natureza de sua orientação, tem forma inerente, possui direitos de propriedade da palavra e um exagero com a autenticidade nominativa. Dessa forma, esse discurso não é tão livre em seus modos de tratar as palavras alheias.

Fonte: elaboração própria a partir de Bakhtin/Volochinov (2012).

As tendências de orientação dinâmica entre o contexto narrativo e o discurso citado permeiam em suas expressões linguísticas com maior grau de visibilidade nas formas sintáticas do *discurso direto*, *discurso indireto* e *discurso indireto livre*. É necessário atentar, portanto, que, “apenas através da enunciação que a língua toma contato com a comunicação verbal, suas formas e seus métodos de diferenciação são determinados pelas condições sociais e econômicas da época” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 160).

Quando nos referimos ao discurso de outrem, as condições mutáveis da comunicação socioverbal devem ser tratadas axiologicamente, pois atuam como determinantes transmissivas dos sentidos. Na perspectiva dos teóricos russos, as formas pelas quais a língua registra as impressões discursivas conferem certa estabilidade à personalidade do locutor, e desse modo os diversos tipos de comunicação socioideológica se transformam no percurso da história em “relevo especial” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012, p. 160).

2.4 Discurso citado de Jesus: um discurso linear

Nossos apontamentos, até aqui, visam a demonstrar que, quando o autor se apropria do discurso alheio para transmiti-lo, na concretude de sua enunciação, não o faz de forma aleatória: cada ato seletivo, por formas de transmissão, presta valor à relação do discurso tanto com o conteúdo do dizer, quanto com a orientação para o ouvinte. O ouvinte, ser que “reforça a influência das forças sociais organizadas sobre o modo de apreensão do discurso” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2002, p.146) torna-se o outro necessário na orquestração multivocal no(s) percurso(s) da enunciação.

Devido às inumeráveis formas de manifestação do sagrado existentes (cf. ELIADE [2010, 2013]), há a possibilidade de que enunciações citadas, originadas no interior de um campo religioso, não se direcionem ao estilo linear. Em contrapartida, o acontecimento religioso²⁷ específico do *discurso citado de Jesus* se perfaz sob a forma de transmissão do estilo linear, carregado (ou não) de palavra autoritária, apesar de isso não negar a possibilidade de tendência pictórica ou da interiorização persuasiva da palavra. No caso em questão, em que há retomadas de citação/passagem bíblica, por exemplo, o discurso não pode ser transmitido sem fronteiras claras entre o contexto narrativo e o discurso citado. Ou seja, as fronteiras são determinantes da diferenciação discursiva no estilo linear: ora percebemos totalmente a voz do autor, ora percebemos a voz da personagem.

Nesse tipo de apreensão do discurso – o estilo linear – o autor (João, evangelista) dá uma pausa em seus registros e passa a citar fielmente a fala do sujeito enunciativo (Jesus). Com isso, ficam visíveis o intuito que o autor tem em transmitir autenticidade, espontaneidade, distanciamento, e responsabilização por suas palavras e pela existência das palavras do outro.

²⁷ A respeito do conceito de acontecimento religioso, esse é amplamente debatido no capítulo “Discurso Religioso”.

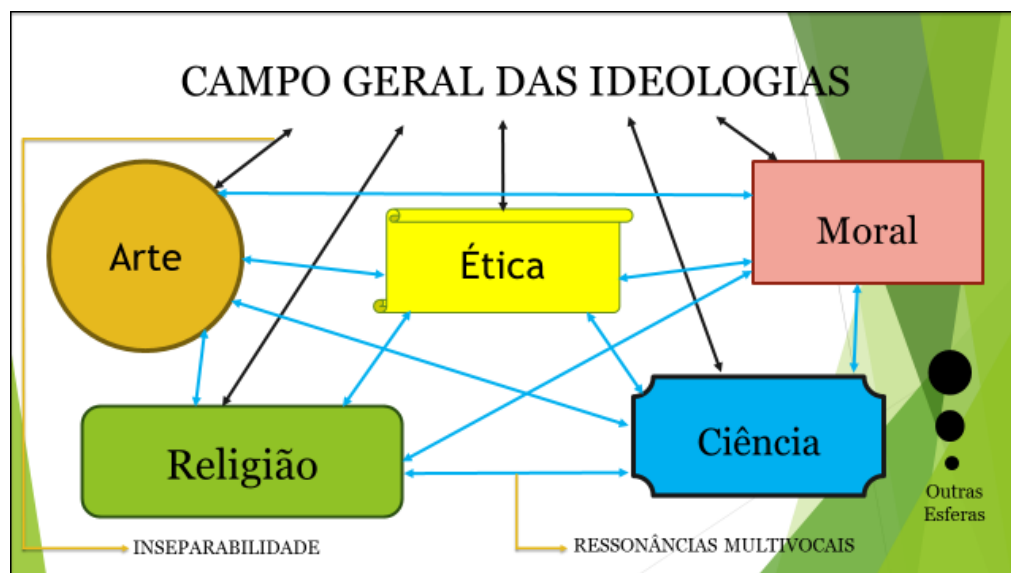
CAPÍTULO 3

3. O DISCURSO RELIGIOSO

Os sacerdotes foram sempre e em toda a parte os primeiros filólogos e os primeiros linguistas. A história não conhece nenhum povo cujas escrituras sagradas ou tradições não tenham sido numa certa medida redigidas numa língua estrangeira e incompreensível para o profano. Decifrar o mistério das escrituras sagradas foi justamente a tarefa dos sacerdotes-linguistas. (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012).

A religião é acentuada, por Medviédev (2016 [1928]), como um dos diversos campos da criação ideológica, estando ao lado da ciência, arte, moral etc. Na perspectiva deste autor, teríamos um campo geral das Ideologias e as especificidades de cada esfera, que entram em contato e se complementam.

Figura 1: Fenômeno geral das Ideologias



Fonte: elaboração própria a partir de Medviédev (1929 [2016]).

Ao refletir sobre as inter-relações entre os fenômenos representados, o estudioso russo afirma que “Todos os atos individuais participantes da criação ideológica são apenas os momentos inseparáveis dessa comunicação e são seus componentes dependentes” (MEDVIÉDEV, 2010 [1929], p. 49), e é esse o motivo pelo qual não podem ser estudados fora do processo social que os compreende como um todo. Assim, entre um fenômeno ideológico e outro podemos perceber ressonâncias multivocais, ou seja, ainda que cada um tenha sua singularidade enquanto campo específico, mantém contato com outras esferas de saber. Pensando nisso, delimitamos como objeto de análise deste capítulo o fenômeno *religião*.

Pelo fato de a religião ser uma esfera bastante polimorfa, faremos um levantamento dos conceitos presentes nas principais áreas deste *domínio de saber*. Após isso, delimitaremos o nosso posicionamento frente às referentes conceituações acerca da religião.

A religião é compreendida como um espaço que envolve duas realidades: uma visível e outra transcendental, ou ainda uma profana e outra sagrada (cf. ELIADE, 2013). A realidade visível se refere ao mundo físico (profano), enquanto a transcendental diz respeito ao mundo metafísico (sagrado).

Concordamos com Otto (2007) quando afirma que o campo religioso é um ambiente da experiência humana que apresenta algo próprio: o fato de a religião não se esgotar em seus enunciados racionais. Ela também é composta pelo enunciado irracional, isto é, por aquilo que é indizível, e que foge às apreensões conceituais científicas, uma vez que nenhum conceito esgota a ideia de divindade. O termo sagrado (*heilig*), para este estudioso, sempre esteve ligado a atributo moral no campo religioso. Porém, Otto esclarece que em línguas antigas esse termo significava algo mais, e que outros significados são reinterpretações racionalistas do termo.

Na perspectiva da Fenomenologia da Religião, o ser humano é, por natureza, um ser religioso. Em via paralela, a Psicologia da Religião atesta que as “expressões religiosas existem praticamente em todos os níveis de civilização” (ROSA, 1979, p. 44). Começemos, então, com uma definição de Jung:

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo “religio”, poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como potências: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu modo próprio, a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos, racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (JUNG, 1999, p. 10).

É diante deste quadro descritivo do fenômeno religioso que o temor ao porvir incógnito e a falta de respostas às investigações humanas fazem com que o próprio humano desenvolva teorias, doutrinas, crenças, rituais, liturgias, dentre outros espaços ideológicos, relacionando-os a uma divindade, que o auxilie na compreensão dos seus anseios.

Spinks (1965) sugere que as práticas e crenças dos vários povos, desde sua antiguidade, são comuns a todos os mortais. A universalidade das necessidades humanas, por exemplo, compõe esferas tanto de ordem física quanto de ordem espiritual. Desse modo, a tendência à unidade e à completude do homem, como ser finito, prevê a consciência da existência de um poder transcendental – sagrado –, que é operante no mundo. Clark (2012, p. 22), por sua vez, ampliando o horizonte do termo Religião, formula que “é a experiência íntima do indivíduo, quando ele sente um Transcendente, e que se expressa em seu comportamento, quando ele ativamente procura harmonizar sua vida com esse Transcendente.” (Grifos do autor).

No intuito de prestar visibilidade analítica ao comportamento dos seres humanos e à sua procura constante pelo sagrado, Durkheim (2000, p. 32), ao elencar e classificar a religião

como um fenômeno coletivo, exibe-a como “[...] um sistema solidário de crenças e de prática relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças de prática que se reúnem numa mesma comunidade moral chamada Igreja”. Por conseguinte, Eliade, pela ótica da Fenomenologia da Religião, atestará que “todo rito, mito, crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e, por conseguinte, implica as noções de *ser*, *de significação* e *de verdade*” (ELIADE, 2010, p. 13, grifos do autor).

As pesquisas de Leuba 2012 (1969), acerca das definições de Religião atestam que estas podem ser classificadas em dois grandes grupos: o primeiro gere definições de religião como o reconhecimento de um mistério, que exige interpretação. O último grupo confere definições formuladas e desenvolvidas por Schleiermacher (1958), que define religião como o sentimento de absoluta dependência de Deus.

É frente a esse cenário de classificações que centramos o direcionamento de nossa pesquisa às perspectivas de Otto e Schleiermacher. Em relação à obra “O sagrado”. Otto (2007) objetivou descrever e analisar *de que forma* as pessoas reagem diante do sagrado. Rompeu com o enfoque tradicional baseado em testemunhos da história da religião e apresentou uma nova perspectiva que transfere *da Teologia e da História para a Religião* indagações acerca das experiências e vivências humanas do sagrado como constitutivas do fundamento da religião.

Ainda que reconheçamos como válidas as diversas expressões religiosas existentes nas raízes culturais dos povos, e as manifestações do sagrado, estabelecemos aqui um recorte, e partimos do termo “re-ligare” produzido no núcleo de produções judaicas, especificamente a Torá, ou a Lei de Moisés. Nas palavras de Rosa,

O povo judeu, dentre todos os povos da antiguidade, salientou-se em suas concepções religiosas. Partindo, talvez, das formas de politeísmo prevalecente no seu mundo cultural e geográfico, esse povo atingiu a forma mais refinada de monoteísmo de que se tem conhecimento na História. (1979, p. 47).

Nos registros do Pentateuco²⁸, a narrativa mosaica evidencia o fato de que homem e mulher tinham sido criados à imagem e semelhança do Deus que os criara (Gn 1. 27). Ainda que a criação humana fosse sem mácula em seu princípio (Sl 8. 6), a desobediência, fruto do

²⁸ O termo Pentateuco provém do grego, *πεντατευχος*, e significa “cinco livros”. O pentateuco compõe-se de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. São chamados, de acordo com registros bíblicos, de: “Os cinco livros de Moisés, ou A Lei de Moisés (Ed 7.6), “O livro da Lei de Moisés” (Ne 8.1), “O livro de Moisés” (Ed 6.18) e ainda “O Livro da lei do Senhor”, dado por intermédio de Moisés (2 Cr 34.14).

pecado, os fizera maculosos (Gn 3. 1- 24). Sem que pudessem gozar dos deleites oferecidos por Deus no Éden, homem e mulher se distanciam daquele que Moisés registra como “O criador”. É em decorrência de tais fatos – desligamento do humano com o sagrado – que surge o termo Religião (*Re ligare*), significando um posterior religamento com Deus. Tal expressão, ou campo de atividade humana, tem o intuito de religar a natureza humana à natureza de seu criador.

Para entender-se como se fundamenta e ganha concretude o discurso religioso enquanto um *fenômeno ideológico teórico-prático do campo da Religião*, é necessário reportar-se ao campo dos estudos da linguagem e do discurso.

Esta pesquisa está engendrada em um conjunto de estudos que busca investigar os fenômenos de linguagem presentes no discurso religioso. Apesar de haver a importância da religião nas mais diversas sociedades, o interesse por investigar os fenômenos desse *campo ideológico* parece estar destinado às áreas da Teologia (MACDONALD [2008, 2010], CARSON [2007/2015], LOPES [2015]), Ciência/ Fenomenologia das Religiões (ELIADE [2010, 2011, 2013]), Ciências da Religião (NOGUEIRA [2015]) e História das Religiões (COULANGES, 2006).

Dado o crescimento de alguns trabalhos que privilegiam os usos da linguagem pela religião (cf. NOGUEIRA, 2015), elencamos, dentre os trabalhos desenvolvidos por pesquisadores brasileiros: *Linguagem e Seu Funcionamento: as formas do discurso* (ORLANDI, 1983 [1987]), e *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares* (NOGUEIRA, et. al. 2015), por entendermos que estes são os que mais se enquadram em nossa perspectiva, de cunho analítico-discursivo.

3.2 Bakhtin e o Círculo: breves incursões sobre o discurso religioso

Ao analisar a linguagem enquanto ato e vivência do Outro, Bakhtin, ao ponderar o todo axiológico único do corpo humano – *o corpo como valor* (2003, p. 44), afirma que a originalidade do vivenciamento “da imagem externa na autoconsciência e em relação a outra pessoa, das fronteiras externas do corpo e da ação física externa” compõe uma síntese que só pode se situar em três planos: “ético, estético e em parte no religioso”. (BAKHTIN, 2006, p. 44). Ou seja, a religião consiste em um plano ideológico em que o ser humano está constituído através de sua linguagem.

Os textos que fazem menção ao discurso religioso são *Estética da Criação Verbal* (2006); *Questões de literatura e Estética: a teoria do romance*, e *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1987). Apesar de essas obras terem sido produzidas primordialmente pensando-se no discurso estético, e este “iluminado pelo valor artístico da obra” (BAKHTIN, 2006, p. 6), trazem considerações relevantes sobre o discurso religioso, tais como os dos gêneros do discurso, a dialogia da palavra e o processo interdiscursivo de transmissão e recepção a/de outrem.

Nessa linha dialógica, desde as suas formulações primeiras acerca da empatia, em seu projeto inicial “Para uma filosofia do Ato (responsável)”, é nítida a remissão à figura de Cristo, cuja encarnação, na ótica de Bakhtin, se tornou “um grande símbolo da auto-atividade”, sem que um ser humano se desvincule do outro. (BAKHTIN, 2012, p.34). Tais ideias são ampliadas e reenunciadas em seu texto, no capítulo “O corpo como valor: o corpo interior” (BAKHTIN, 2006, p.51), em que dirá que “o cristianismo se afigura complexo e heterogêneo”.

Ainda nesse mesmo tópico, o filósofo debate dois problemas do cristianismo relacionados à questão do corpo: as tendências platônicas e as neoplatônicas, acerca de temas essenciais, como alma, espírito, e ritmo. *Problemas da poética de Dostoiévski* reúne ampla densidade de formulações teórico-filosóficas sobre o ativismo estético, assim como alguns esboços relacionados às terminologias bíblico-teológicas, como a concepção da *graça estética*, redenção da literatura e *kenosis* – esvaziamento (COSTA *et. al*, 2016).

Para Orlandi (1987), o discurso religioso é perpassado por uma noção de reversibilidade, que corresponde à troca de papéis, característica comum entre as pessoas do discurso, no momento do diálogo. No tocante a essa particularidade, conforme Orlandi (1987), o discurso religioso suprime qualquer tipo de interlocução ou troca de papéis entre as pessoas do discurso, uma vez que o sujeito (fiel) não pode assumir o lugar do Sujeito (Deus), da voz divina que fala. Essa “interação” ocorre, apenas, por meio de uma ilusão, a qual a autora denomina de “ilusão da reversibilidade”.

Assim, é destacada pela autora a relação estabelecida entre Deus e os homens por meio da linguagem, assimilando a palavra divina (religiosa) à palavra autoritária, e isso constitui o cerne do discurso religioso. Esta palavra não pode ser modificada, mas apenas transmitida ou interpretada: “podemos dizer que o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma” (ORLANDI, ([1983] 1987, p. 245).

Em seu texto, Orlandi define o discurso religioso como aquele *em que fala a voz de Deus*, sendo, portanto, o pregador um representante dessa voz, a pessoa autorizada para transmiti-la. Com vistas nisso, a autora afirma que no discurso religioso há um desnivelamento na relação entre locutor e ouvinte. Isso constitui dois planos: o plano espiritual, caracterizado pela voz de Deus, pelo ser divino, hierarquicamente onipotente, onipresente, eterno, e todo-poderoso; o plano temporal, *o cronos*, representado pelos seres humanos, hierarquicamente mortais, falíveis, com a conhecimento limitado. Esse desnivelamento seria, de certa forma, o responsável pela falta de reversibilidade no discurso religioso, já que o ser temporal não pode assumir o lugar do ser espiritual.

Apesar de essa autora (1987) defender que o discurso religioso tende à monossemita²⁹, é importante recuperar que, para Bakhtin, todo enunciado é eminentemente dialógico, ou seja, estabelece relações de sentido com outros enunciados. Assim, embora o discurso religioso seja uma força centralizadora, no que tange aos aspectos ideológicos, no que se refere ao seu processo de constituição, é dialógico.

O fenômeno da *reversibilidade* pode ser também constatado em Bakhtin (2011), pois uma das características do enunciado é a alternância dos sujeitos do discurso, uma vez que o sujeito acaba, enforma um enunciado, em circunstâncias específicas, a fim de que esse possa suscitar réplicas, ou seja, compreensões responsivas ativas. Desse modo, a alternância entre os sujeitos é uma característica essencial das unidades reais de comunicação da língua.

Essa discussão desencadeia outra reflexão sobre o discurso religioso, a saber, as réplicas, respostas responsivas ativas, que também fazem parte do movimento dialógico do enunciado. Então, somos impulsionados a pensar: até que ponto é possível o discurso religioso provocar respostas? No sermão expositivo, por exemplo, existem réplicas?

Sabemos que, geralmente, não há respostas de forma explícita, pois a natureza do próprio gênero sermão não permite – isto é, a situação de enunciação não admite – que os interlocutores (fieis) concretizem sua compreensão responsiva sobre o objeto do discurso. Desse modo, conforme Bakhtin (2011), o simples ato de ouvir provoca no sujeito uma reação de concordância, discordância etc., ou seja, provoca uma compreensão responsiva que, por sua vez, pode gerar uma resposta responsiva retardada.

²⁹ Como uma palavra autoritária, que não admite outras forças, outros pontos de vista, eis o discurso religioso. Nesse sentido, tem uma inclinação para a monossemita.

Isso é o que acontece com o sujeito Jesus Cristo, no momento em que profere suas enunciações. A partir do instante em que traz o discurso do Pão da vida, provoca essa busca responsiva intersubjetiva, e a palavra passa a permear a consciência dos outros sujeitos – ato ideo(dia)lógico. Inseridos no conceito de discurso em aporte bakhtiniano, como sendo heterogêneo, multifacetado, como um conjunto de vozes sociais e relações entre interlocutores (eu-outro), propomos partir, então, para o conceito de discurso religioso.

Percebemos o conceito de religião e categorias relacionadas ao discurso religioso a partir da perspectiva de Otto (2007) e Eliade (2013). Em "O Sagrado e o Profano" (2013), este autor recupera noções importantíssimas acerca do *ser sagrado* e das manifestações materiais do sacro, o que recebe o nome de hierofania³⁰. Para Eliade, todas as manifestações do sagrado devem ser respeitadas e consideradas como conteúdo religioso, ou raiz religiosa.

É importante destacar que sagrado está para a ordem do não-terreno, do celeste, de outro plano que não seja o plano ordinário, humano. Ou seja, o sagrado está para a vida religiosa assim como o profano está para a vida secular. Feita essa primeira diferenciação, concebemos, em primeira linha, discurso religioso como *produção sócio-histórica, de natureza ético-cognitiva, que reflete e refrata a vida sagrada, em contato com o sobrenatural, a partir do instante em que o homem estabelece relações com esse plano denominado divino*. O próprio significado de religião provém, como já explicado, do “*re-ligare*”, religação com o divino.

Além da teoria dialógica do discurso que subsidia nossas análises, ancorados na(s) perspectiva(s) do discurso religioso, buscamos respaldo analítico na Teologia (BOYER [2009], CARSON [2007/2015], LOPES [2015], MACDONALD [2008, 2010], OTTO [2007]) e na História das Religiões (COULANGES, 2006). Propomo-nos, desse modo, a abordar sobre dois assuntos de considerável importância para o norte desse trabalho: Tanto o Evangelho de João enquanto Linguagem Teonarrativa, quanto outra perspectiva, a qual enxerga e defende o evangelho enquanto gênero registro historiográfico.

Eis algumas considerações que antecedem as análises realizadas na materialidade linguística, a qual discorre sobre discurso de Jesus Cristo sobre o Pão da Vida.

³⁰ O termo hierofania [do grego *hieros* (ἱερός), sagrado e *faneia* (φαίνειν), manifesto] pode ser definido como o ato de manifestação do sagrado. Este termo é atribuído a Mircea Eliade (2010) para se referir a uma consciência fundamentada da existência do sagrado, quando se manifesta através dos objetos habituais do *kosmos* como algo completamente oposto do mundo profano.

3.3 Pontos de vista sobre o Evangelho de João

3.3.1 O Evangelho de João enquanto Linguagem Teonarrativa

Há muito o que se considerar quanto às condições de produção de um determinado discurso, pois, levando-se em conta o aspecto criativo do ser humano, pode-se afirmar que suas produções, ao longo da história, são sempre adaptadas a contextos (LIBANIO, 2012), refletidas e refratadas (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2012).

Nessa perspectiva, considerando-se o evangelho enquanto um gênero discursivo composto por linguagem Teonarrativa, “descobrimos a profundidade, a pluralidade de formas e a riqueza da linguagem narrativa”. (LIBANIO, 2012, p. 5). O autor acentua que, no campo religioso, a teoria narrativa desempenha papel ainda mais importante. (LIBANIO, 2012).

Esse olhar se faz imprescindível à nossa proposta de análise porque, na medida em que Libanio (2012, p. 10) apresenta a narração enquanto uma modalidade que “permite leituras diversificadas por parte de pessoas diferentes ou mesmo da mesma pessoa em momentos distintos da vida”, confirma nossa hipótese do Evangelho enquanto ponto de vista autoral. Nesse sentido, o Evangelho de João, os acontecimentos narrados, são pontos de vista de João acerca das enunciações outrora proferidas por um sujeito histórico chamado Jesus.

Bravo Gallardo (1985, p. 73), nesse sentido, afirma que

A narração implica em uma aposta em favor da vida narrada; e se poderia dizer que de uma práxis e de uma vida só dá conta adequada uma narração; esta é a linguagem que lhe corresponde. A teologia narrativa não persegue outra coisa que insistir na narração como gênero literário cristão por excelência e como categoria básica da linguagem religiosa e teológica, buscando uma coerência maior entre a racionalidade da fé e a experiência cristã.

Essa perspectiva do evangelho enquanto teonarrativa pretende alertar para o fato de existir um distanciamento entre as palavras proferidas por Jesus e as palavras que outrora foram registradas pelos evangelistas acerca de suas enunciações, e que tal distanciamento implica em uma certa assimetria. Nessa linha interpretativa, o que é narrado pelos evangelistas não consistiria exatamente nos ditos de Jesus. No direcionamento argumentativo de Weinrich (1973/5, p. 570s),

Jesus de Nazaré entra em nosso contato principalmente como pessoa “narrada”; frequentemente também como narrador narrado por outros, enquanto os discípulos nos aparecem como ouvintes de narrações, os quais,

por sua vez, narram e repetem, oralmente e por escrito, as histórias ouvidas. Este, enfim, é o processo através do qual essas histórias chegaram até nós...”

As palavras antepostas robustecem Jesus primordialmente enquanto pessoa narrada, ou seja, pessoa a quem foram atribuídas “palavras”, e nesse sentido até mesmo as palavras que são marcadas por aspas (em citação direta) seriam apenas criação por parte do(s) evangelista(s). Nessa linha interpretativa, Libanio (2012, p. 44) acrescenta que “Interessa à teonarrativa o sentido da cena, e não a constatação empírica do que realmente aconteceu. Até dados aparentemente cronológicos não relatam o acontecido, mas transmitem mensagem”.

Um dos postos-chave que impulsionam essa perspectiva é o reconhecimento de não haver escritos de Jesus. A oralidade e as enunciações de Jesus, registradas e narradas por grande parte dos seus discípulos (alguns são testemunhas oculares) não são suficientes para testificar (comprobatoriamente) de que são narradas exatamente como outrora foram proferidas.

Jesus não escreveu. Ponto de partida que dificulta. Pregou, agiu, explicou, transmitiu por gestos e ações a mensagem fundamental do Reino de Deus. Não existe fonte única a que recorrer para testar todas as outras. Eis o problema. Os Evangelhos se entendem portanto, como fruto de longo processo. (LIBANIO, 2012, p. 76).

Em outros termos, por se tratarem de enunciações narradas, todas as palavras pronunciadas por Jesus já foram modificadas, pelas próprias atribuições autorais dos evangelistas. Cabe esclarecer que, no processo de construção das narrativas bíblicas, até que assumisse a forma impressa contemporânea, tradições orais foram criadas em torno de Jesus, e essas perpetuaram-se pelo “boca a boca” (cf. Libanio), até que se consignaram por escrito. As reflexões em torno das escrituras, resultados da solidificação das tradições orais, provocaram cada vez mais novos escritos sobre as palavras de Jesus, as quais variavam conforme seus ouvintes. Assim, na medida em que a geração testemunhal desaparece, os escritos são refigurados.

Na ótica discursiva de Libanio (2012, p. 77), o método histórico-tradicional investiga “o sentido, a origem, os motivos, os problemas, as preocupações, o contexto físico e geográfico e a vida da comunidade que os geraram”. Logo, para responder a tais questões, é necessário se considerar os que testemunharam diretamente as mensagens proferidas por Jesus, ainda que sob uma rede de transmissão oral tantas vezes revalorada. Essa linha, quando radical demais, permanecerá credibilizando incertezas em torno das palavras proferidas por Jesus, uma espécie de *anti-fideísmo enunciativo*. Um claro exemplo é o que expõe Zimmermann (1969, p. 46):

“Seguramente não se chegará nunca a uma plena e segura solução de todos os problemas levantados pela crítica textual. Não valorizaremos suficientemente a abundância de manuscritos descobertos nos últimos decênios”.

Ao observarem a construção bíblica como *construção literária*, autores extremistas como Zimmermann afirmam que há ainda indagações sobre as formas literárias e pré-literárias na evolução histórica dos evangelhos. Assim, supõe Libanio que

Os Evangelhos pertencem a um grande gênero literário e dentro dele há diversos que conservam elementos da tradição moldados por eles. No fundo, estão em questão a pluralidade de gêneros literários presentes nos Evangelhos e a descoberta neles do grau de historicidade do que se relata e sua evolução. (LIBANIO, 2012, p. 80).

Acerca dessa linha crítico-textual que se estabelece, Marguerat (2011) adverte sobre leituras subjetivistas dos Evangelhos. Nas palavras do autor, “Há também o risco de se projetar nos autores bíblicos elementos narrativos criados por nós. Aliás, toda a hermenêutica passeia perto do perigo de a subjetividade do leitor deturpar a objetividade do texto³¹”.

Apesar de reconhecermos como fundamental e imprescindível importância as considerações literárias sobre a construção textual bíblica, as condições de produção dos primeiros escritos e os horizontes pelos quais estes passaram ao longo de séculos, posicionamos em uma perspectiva historiográfica dos Evangelhos. Não apenas afirmamos que tenha havido um percurso elaborado de construção dos gestos, ensinamentos e posicionamentos ativos por parte de Jesus, o que constituem a narrativa, mas complementamos-lo, imergindo nos escritos das testemunhas oculares³² para reacentuar o Evangelho enquanto gênero discursivo *registro historiográfico*. Nesse percurso semântico, defendemos que as palavras proferidas por Jesus são citadas³³ pelos evangelistas, dentro de seu processo de narração. E não apenas de Jesus, mas de seu(s) outro(s), que ganham vida e concretude na cadeia discursiva.

³¹ MARGUERAT, Daniel. Ler a Bíblia como uma narrativa. Um novo método de leitura, disponível em: www.faculdadejesuita.edu.br. Último acesso em: 02.12.2017.

³² Marcos, Mateus, Lucas e João.

³³ Acerca disso, ver o ponto 2.3 Ambiente dialógico de transmissão: o discurso citado.

3.4 Evangelhos como Testemunhos de testemunhas oculares: uma perspectiva historiográfica

Uma perspectiva existente, com a qual concordamos, é a do Evangelho enquanto Testemunho historiográfico (BAUCKHAM, 2011). Em primeiro lugar, é necessário considerar os sentidos de se abordar o Evangelho como testemunho. Recorremos, então, a Bauckham para solidificar parte de nossa construção:

...precisamos recuperar o sentido no qual os Evangelhos são testemunho. Isso não significa que eles são testemunho em vez de história. Significa que o tipo de historiografia que eles são é testemunho. Uma das características irreduzíveis do testemunho como forma de expressão humana é que ele pede que se tenha confiança nele... Confiar em um testemunho não é um ato irracional de fé que deixa de lado a racionalidade crítica; é, ao contrário, o caminho racionalmente apropriado para reagir a um testemunho autêntico. **Os Evangelhos entendidos como testemunhos são meios inteiramente apropriados de acesso à realidade histórica de Jesus.** (BAUCKHAM, 2011, p. 18, grifos nossos).

Em outros termos, os evangelhos, sob essa ótica, fazem parte da História, conferenciam e robustecem fatos que aconteceram, e que ganham materialidade enunciativa a partir das descrições de quem os presenciaram. Nesse teor interpretativo, cabe frisar que é preciso fazer uma diferenciação inicial entre o Cristo da Fé e o Jesus histórico. A expressão “Cristo da Fé” remete a toda uma construção icônica imperante nas culturas que tem seu fundamento na base espiritual (dos milagres e dos eventos sobrenaturais) que podem ser efetuados através da fé que as pessoas depositam no Cristo. Essa base de crença envolve diversas instituições cristãs, como a Católica, Evangélica, Luterana, dentre outras.

O Jesus histórico remete ao que se circunscreve tanto nos Evangelhos canônicos quanto em outras fontes históricas (oculares), como caminhos de acesso à própria realidade de Jesus, o homem que viveu na Palestina do primeiro século, que peregrinou em cidades anunciando um Reino espiritual, combatendo a prática do politeísmo, e agindo de forma responsiva diante das pessoas que o rodeavam. Nessa orientação dissertativa,

O testemunho nos oferece tanto uma categoria historiográfica altamente respeitável para a leitura dos Evangelhos como história, quanto um modelo teológico para a compreensão dos Evangelhos como meios inteiramente apropriados de acesso à realidade histórica de Jesus... a categoria do testemunho permite-nos ler os Evangelhos precisamente como o tipo de texto de que precisamos a fim de reconhecer a revelação de Deus na história de Jesus. (BAUCKHAM, 2011, p. 18).

Concordamos com o autor antecitado no sentido de que os Evangelhos não oferecem apenas argumentos teológicos para a construção de um Cristo da Fé, mas significações de fatos reais da história, “numa indeslindável coerência entre evento observável e sentido perceptível. O testemunho é a categoria que nos possibilita ler os Evangelhos de maneira apropriadamente histórica e de modo satisfatoriamente teológico. É onde história e teologia se encontram” (BAUCKHAM, 2011, p. 19).

Em termos linguístico-enunciativos, para os propósitos desse trabalho, trataremos de Evangelhos enquanto testemunhos historiográficos de testemunhas oculares autênticas, uma vez que são reconhecidas em toda a História do Cristianismo, do Judaísmo e de outros registros legislativos do primeiro século. Limitar-nos-emos, porém, a abordar os registros de João, evangelista.

O termo *autenticidade*, neste trabalho, adquire sentido de autoridade valorativa, ou potencialidade discursiva. As falas de Jesus – suas enunciabilidades – são autênticas a partir do instante em que seu caráter histórico-filosófico e cultural é comprovado mediante registros evangelísticos e epistolares. Imbuído da cultura e da legislação judaicas (a Torá, ou o Pentateuco), dos Salmos (de Davi, Moisés e Asafe), e dos livros de Sabedoria (Provérbios e Eclesiastes), Jesus demonstrava possuir autoridade em seu falar, no remeter-se a outros documentos para comprovar suas enunciações. Conforme Bakhtin/Volochinov (2012, p. 117),

O mundo interior e a reflexão de cada indivíduo têm um auditório social próprio bem estabelecido, em cuja atmosfera se constroem suas deduções interiores, suas motivações, apreciações etc. **Quanto mais aculturado for o indivíduo, mais o auditório em questão se aproximará do auditório médio da criação ideológica**, mas em todo o caso o interlocutor ideal não pode ultrapassar as fronteiras de uma classe de uma época bem-definidas. (Grifos nossos).

Nessa perspectiva, a *História do Cristianismo* (GONZÁLEZ, 2011; HILL, 2008) pode comprovar os caminhos percorridos por Jesus, mas também que sua fala se concretiza, é real, discursivamente palpável. A base mais sólida que se tem, desde a era apostólica, são os evangelhos. Com a realização das pregações de Cristo, e de seus discursos, missões e estratégias enunciativas filosófico-doutrinárias, fica claro como houve a composição de um novo recurso discursivo entre os apóstolos e escritores da era cristã: “uma categoria de literatura totalmente nova foi necessária: *evangelho*” (MACDONALD, 2008, p. 5, grifos do autor). Macdonald continua a traçar um panorama histórico-conceitual acerca desse gênero:

Os evangelhos não são biografias, apesar de terem bastante material biográfico. Não são histórias fictícias, apesar de conterem parábolas, como a do “filho pródigo” e a do “bom samaritano”, que são tão interessantes quanto qualquer outra história em toda literatura... os evangelhos não são documentários, mas contêm relatos precisos obviamente resumidos, de muitas conversas e discursos de Jesus. (MACDONALD, 2008, p. 5)

Tais discursos (os quais, sendo citados, desenvolvem-se de forma linear) norteiam os leitores e concretizam-se no decorrer de quatro evangelhos. Em ordem direta, no Novo Testamento bíblico, estes se dispõem segundo as narrativas de Mateus (1º evangelho), Marcos (2º evangelho), Lucas (3º evangelho) e João (4º evangelho), os quais testemunham, dentre os eventos que aquele realizou, as enunciações de Jesus. Com isso, iremos disponibilizar, quantitativamente, as falas – enunciações – deste, a fim de atestarmos que, nestas narrativas, não apenas se fala sobre esse sujeito, mas que, além disso, tais assinaturas evangelísticas expõem aquele que fala, e ao mesmo tempo aquele que é falado. Desse modo, demonstrar-se-á como quatro registros históricos “preparam” o ambiente das falas de Jesus.

3.4.1.1 As enunciações de Jesus segundo os Evangelhos sinóticos: Mateus, Marcos e Lucas

O primeiro registro de enunciação de Jesus está em Mt. 3.15, e consiste em uma resposta a João Batista acerca do seu batismo. Conta-nos Mateus que Jesus veio da Galileia até João Batista no propósito de ser batizado por este. João, então, se opõe inicialmente, acreditando não ser digno de uma honra tão grande. É em meio a isso que Jesus, então, responde: “Deixa por ora, porque assim nos convém cumprir toda a justiça”. Essa fala não é registrada por Marcos nem por Lucas, que a transcrevem de forma indireta.

De igual modo, haverá outros eventos enunciativos em que constará a fala de Jesus, ora em apenas dois registros, ora em três registros evangelísticos. A “tentação de Jesus”, por exemplo, é um evento em que as falas do sujeito não se concretizam nos relatos de Marcos nem de Lucas, embora sejam notórias as enunciações de Jesus através dos registros de Mateus (4. 4;7;10). Em contrapartida, no instante em que acontece a expulsão de um espírito imundo, tornam-se perceptíveis os registros das falas de Jesus nos evangelhos de Marcos e de Lucas, as quais não são transpostas por Mateus.

Disponibilizamos, a seguir, um quadro, no qual realizamos um levantamento das falas de Jesus, estando delimitadas desde o ato do *Batismo* (Mt 3.15) até a *Ordenação dos doze discípulos* (Mt 10.1/Mc 3.13/Lc 6.13-16). Nossa escolha se dá por entendermos que, diante desses eventos, há enunciabilidades suficientes para que se ateste a autenticidade de um sujeito

responsivo-ativo, que assume assinatura(s) diante do que profere. Tais acontecimentos não se solidificam apenas em base teológica, mas também histórica, conforme item 3.4.2.

Quadro 2 - Falas de Jesus através dos evangelhos sinóticos

FALAS DE JESUS	SEGUNDO MATEUS	SEGUNDO MARCOS	SEGUNDO LUCAS
Acerca do Batismo	Mt. 3.15	X	X
Tentação de Jesus	Mateus 4. 4;7;10	X	X
Sobre o arrependimento	Mateus 4.17;19	Mc 1.15;17	X
Expulsão do espírito imundo	X	Mc 1.25	Lc 4. 33
Ir a aldeias vizinhas para pregar	Mt 9.35	Mc 1.38	Lc 4.42
Sermão sobre a bem-aventurança	Mt 5. 1-12	X	Lc 6. 20-23
Sal da terra e Luz do Mundo	Mt 5.13-16	Mc 4.21	Lc 8.16; 11.33
Cumprimento da Lei	Mt 5.17-20	X	X
Novos conselhos sobre a Lei	Mt 5.21-48	X	Lc 6. 35-36
A prática da Justiça	Mt 6. 1-4	X	Lc 11. 41
Como se deve orar e jejuar	Mt 6. 5-18	X	Lc 11.1
Os tesouros no céu	Mt 6. 19-21	X	Lc 12. 15
A luz e as trevas	Mt 6. 22-23	X	Lc 16. 9
Servir a um só Senhor	Mt 6. 24	X	Lc 16. 13
Ansiedade pela vida	Mt 6. 25-34	X	Lc 12. 22
Não julgar uns aos outros	Mt 7. 1-5	X	Lc 6.41
Não dar o que é santo aos cães	Mt 7. 6	X	X
Jesus incita a orar	Mt 7. 7-12	X	Lc 11.5
As duas estradas – entrar pela porta estreita	Mt 7. 13-14	X	Lc 13. 24
Os falsos profetas	Mt 7. 15-23	Mc 7. 21-23	Lc 6.23
A prática da doutrina de Deus	Mt 7. 24-27	X	Lc 6.47-49
Cura do leproso	Mt 8. 3-4	Mc 1.41	Lc 5.12
Cura do criado de um centurião	Mt 8.7;10-13	X	Lc 7.1-10
Falsos seguidores	Mt 8.20;22	X	Lc 9. 58
Calmaria em meio a tempestade	Mt 8. 26	Mc 4. 35	Lc 8. 22
Cura de dois endemoninhados	Mt 8. 32	Mc 5.8-9	Lc 8. 28-30
Cura de um paralítico	Mt 9. 2;4-6	Mc 2.5;8-11	Lc 5. 20; 22
Vocação de Mateus /Levi	Mt 9. 9	Mc 2.14	Lc 5.27
Refeição com os pecadores	Mt 9. 12-13	Mc 2.17	Lc 5. 31-32
Acerca do Jejum	Mt 9. 15-17	Mc 2.19-20	Lc 5.33
Ter ânimo e fé	Mt 9. 22	Mc 5. 34	Lc 8. 48
Não é morte, mas sono	Mt 9. 24	Mc 5. 39	Lc 8. 50; 52; 54
Crer segundo a fé	Mt 9.28;29;30	Mc 10. 51; 52	Lc 18. 41; 42
Grande é a seara	Mt 9.37-38	X	Lc 10.2
Os doze discípulos ordenados	Mt 10. 1	Mc 3. 13	Lc 6. 13-16

Fonte: Elaboração própria a partir de “Evangelhos sinóticos: Mateus, Marcos e Lucas” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002)

Diante do quadro, podemos realizar um censo quantitativo das ocorrências das falas de Jesus. Ao selecionarmos 35 episódios em que, em algum dos Evangelhos, ocorre a enunciação, *em forma direta*, do sujeito Jesus, verificamos a ocorrência de 34 falas de Jesus na narrativa de Mateus (97%), 16 falas nos registros de Marcos (45%) e 30 enunciações de acordo com relatos de Lucas (85%).

3.4.2 Falas de Jesus através de registros históricos

Flávio Josefo³⁴ (37 - 100/103 d.C), um dos mais importantes historiadores judeus (general, de origem real e sacerdotal), compõe uma obra de fundamental importância histórico-ideológica: “História dos hebreus – de Abraão à queda de Jerusalém” (2016). Além de registrar fatos da Escritura Sagrada dos cristãos, o registro de Josefo é outro importante documento histórico sobre Jesus de Nazaré. Esse registro é conhecido como o *testemunho flaviano*.

Descreve o historiador:

Nesse mesmo tempo, apareceu JESUS, que era um homem sábio, se é que podemos considerá-lo simplesmente um homem, tão admiráveis eram as suas obras. Ele ensinava os que tinham prazer em ser instruídos na verdade e foi seguido não somente por muitos judeus, mas também por muitos gentios. Ele era o CRISTO. Os mais ilustres dentre os de nossa nação acusaram-no perante Pilatos, e este ordenou que o crucificassem. Os que o haviam amado durante a sua vida não o abandonaram depois da morte. Ele lhes apareceu ressuscitado e vivo no terceiro dia, como os santos profetas haviam predito, dizendo também que ele faria muitos outros milagres. É dele que os cristãos, os quais vemos ainda hoje, tiraram o seu nome. (JOSEFO, 2016, p. 832, grifos do autor).

Ao narrar que *Jesus ensinava os que tinham prazer em ser instruídos na verdade*, Josefo atesta, através de relato historiográfico, a veracidade das enunciações proferidas por Jesus Cristo. Em perspectiva de complementaridade, outros escritos podem atestar a veracidade de Jesus enquanto ser histórico, como cartas e/ou registros de sujeitos importantes entre primeiro e segundo séculos d.C., tais como Suetônio, Plínio e Tácito, o que é recuperado por Habermas (1996). A seguir iremos adentrar a um quadro que contém registros históricos de Jesus.

³⁴ Flávio Josefo cita grande quantidade de fatos que foram relatados na Bíblia, e faz outros registros históricos que não se encontram descritos no livro Sagrado. Além de registrar acontecimentos nitidamente concretos, cita o nome de vários outros historiadores muito mais antigos que escreveram sobre tais fatos.

Quadro 3 - Jesus através de registros históricos

HISTORIADOR	REGISTRO HISTÓRICO
Gaio Suetônio³⁵ (69-122 d.C.)	“Como os judeus, por instigação de <i>Chrestus</i> , estivessem constantemente provocando distúrbios, ele [Claudio] os expulsou de Roma” (SUETÔNIO, <i>De Vita Caesarum</i> , In: MACDOWELL, 1992, p.106).
Plínio³⁶, o jovem (61-114 d.C.)	Em carta a Trajano (nº 96): “Todos estes adoraram a tua imagem e as estátuas dos deuses e amaldiçoaram a Cristo, porém, afirmaram que a culpa deles, ou o erro, não passava do costume de se reunirem num dia fixo, antes do nascer do sol, para cantar um hino a Cristo como a um deus; de obrigarem-se, por juramento, a não cometer crimes, roubos, latrocínios e adultérios, a não faltar com a palavra dada e não negar um depósito exigido na justiça. Findos estes ritos, tinham o costume de se separarem e de se reunirem novamente para uma refeição comum e inocente, sendo que tinham renunciado à esta prática após a publicação de um edito teu onde, segundo as tuas ordens, se proibiam as associações secretas” (BOYLE, 1751 (2008), p. 427, grifos meus).
Orígenes³⁷ (185-253 d.C.)	“Jesus reuniu próximo a si mesmo dez ou onze pessoas de caráter notório, o mais doentio dos cobradores de impostos, marinheiros, e com eles fugiu de lugar em lugar, e obteve sua sobrevivência de um modo vergonhoso e inoportuno” (ORÍGENES, <i>Contra Celsum</i> , 1.62; IN: ROBERT/ DONALDSON. Ante-Nicene Fathers, VOL 4, pp.423).
Cornélio Tácito³⁸ (55–120 d.C.)	“Mas nem todo o socorro que uma pessoa poderia ter prestado, nem todas as recompensas que um príncipe poderia ter dado, nem todos os sacrifícios que puderam ser feitos aos deuses, permitiram que Nero se visse livre da infâmia da suspeita de ter ordenado o grande incêndio, o incêndio de Roma. De modo que, para acabar com os rumores, acusou falsamente as pessoas comumente chamadas de cristãs, que eram odiadas por suas atrocidades, e as puniu com as mais terríveis torturas. <i>Christus</i> , o que deu origem ao nome cristão, foi condenado à extrema punição [i.e crucificação] por Pôncio Pilatos, durante o reinado de Tibério; mas, reprimida por algum tempo, a superstição perniciosa irrompeu novamente, não apenas em toda a Judéia, onde o problema teve início, mas também em toda a cidade de Roma” (TACITUS, <i>Cornelius. Annales ab excessu div August</i> . FISHER, Charles Dennis. Clarendon Press, Oxford, 1906, grifos meus).

Fonte: elaboração própria a partir de registros da História da Igreja.

³⁵ Gaio Suetônio Tranquilo, historiador romano. Habermas (1996, p. 190) afirma que era “secretário chefe do Imperador Adriano (117-138 d.C.) e que tinha acesso aos registros imperiais”.

³⁶ Plínio é reconhecido como governador da Bitínia, na Ásia Menor (112 d.C.) Sua fama foi assegurada por sua relação com o Imperador Trajano, a quem escreveu diversas cartas, das quais muitas sobrevivem até os dias de hoje. (VOORST, 2000, p.23).

³⁷ Orígenes foi teólogo, filósofo neoplatônico patrístico e considerado um dos Pais da igreja.

³⁸ Cornélio Tácito, Importante historiador, orador e político romano. É considerado um dos maiores historiadores da Antiguidade. Robert E. Van Voorst o considera como o maior historiador Romano. Tácito fala de Jesus e de sua morte.

Em meados do século XX, temos acesso a uma descrição de Habermas (1950-?) em que o filósofo realiza importantes pesquisas sobre os *já-ditos* acerca de Jesus.

“(1) Cristo era adorado como Deus pelos antigos cristãos; (2) Plínio se refere posteriormente em sua obra que os ensinamentos de Cristo e seus seguidores eram excessivamente supersticiosos e contagiosos, como termo reminiscência de ambos, Tácito e Suetônio; (3) Os ensinamentos éticos de Cristo eram refletidos nos juramentos dos cristãos jamais seriam culpados pelos pecados mencionados nessa carta; (4) Provavelmente encontramos uma referência a instituição de Cristo da comunhão cristã celebrada na festa do amor, nas declarações de Plínio sobre a reunião deles para compartilhar comida. A referência aqui alude a acusação por parte dos não cristãos que os cristãos eram suspeitos de um ritual assassino e beber o sangue durante esses encontros, o que confirma nosso ponto de vista que a comunhão é o assunto a que Plínio se refere; (5) Há também uma possível referência ao Domingo na declaração de Plínio que os cristãos se encontravam em um dia específico” (HABERMAS, 1996, p.199-200).

Tais registros confirmam e concretizam não só o sujeito histórico Jesus Cristo, mas demonstram que, até mesmo em uma dimensão politicamente oposta, como no caso de Plínio, falou-se acerca daquele, de seus feitos heroicos e de seus ensinamentos.

3.5 Arquitetônica do discurso de Jesus: sermão do “Pão da Vida” segundo João

A noção de Arquitetônica³⁹, para Bakhtin, está vinculada à completeza integrante (em que as partes de um todo entram em comunhão umas com as outras) de uma consciência participativa, ou seja, uma consciência que entra em comunhão (em momento de não-abstração) com outra consciência. Apenas um outro pode me dar esse acabamento. Assim, “para a minha consciência participativa que age, esse mundo, como um todo arquitetônico, está disposto em torno daquele único centro do qual minha ação flui ou aparece.” (BAKHTIN, 1993, p. 74).

A unidade possível se torna unicidade *real* apenas quando eu, enquanto sujeito responsivo-ativo, me proponho a sair-de-dentro-de-mim (cf. Bakhtin) nesse mundo, e dessa forma, todas as relações cronotópicas inimagináveis ganham um centro de valor em torno do

³⁹ No tocante à concepção da arquitetura do Ser-evento, quanto à oposição “verdadeiramente existente” e o “aparentemente existente” (*o me-on*), por estarem presos a um plano de imutabilidade na existência, podemos percebê-la na doutrina de Platão. Este, por sua vez, não objetivava, com sua formulação, aprofundar conceitos de arquitetura em graus ontológicos do existir, mas visava a orientar os seres humanos em relação ao seu porvir: eu sou apenas-um-todo-em-processo. Bakhtin, então, aprofunda esses diálogos, atingindo campos do ético, estético e cognitivo.

qual elas se dispõem (estrategicamente) e em um todo arquitetônico, estável e concreto. Então, pensando nesse sujeito que se concretiza ativamente a partir de interrelação com outros sujeitos em um processo empático de vivência-interação, inferirá o teórico russo:

A centralidade da minha participação única no Ser, **dentro da arquitetônica** do mundo realmente experimentado, não consiste na centralidade de um valor positivo para o qual tudo o mais no mundo seria apenas um fator auxiliar. *Eu-para-mim* constitui o centro do qual surge ou flui meu ato realizado e minha auto-atividade de afirmar e reconhecer qualquer valor, porque esse é o único ponto em que eu participo responsavelmente no Ser único; é o centro de operações, o quartel general que dirige minhas possibilidades e meu dever no Ser-evento. É apenas desse meu lugar único que *posso* e *devo* ser ativo. (BAKHTIN, 1993, p. 78). (Grifos meus).

Faz-se interessante perceber, porém, que cada arquitetônica mantém suas singularidades constituintes, que a diferenciam de outras narrativas, ainda que sejam parecidas/sinóticas. A narrativa segundo João é diferente das outras narrativas bíblicas dos Evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas) por ser única em um tempo e em um espaço delimitados, tendo sido realizada ocupando uma historicidade e propósitos que cabem apenas a ela – objeto-ser-único na existência. Cada campo arquitetônico é construído com base em pontos de vista, tons emotivo-volitivos, posições axiológicas do(s) sujeito(s), vínculo ideo(dia)lógico, dentre outros.

Acerca disso, ressalta Bakhtin:

Afinal, quando um e o mesmo objeto (um e o mesmo ponto de vista de seu conteúdo-sentido) é contemplado de diferentes pontos de um único espaço por várias pessoas diferentes, ele **ocupa lugares diferentes e é apresentado dentro do todo arquitetônico constituído pelo campo da visão dos diferentes observadores**; além disso, sua identidade de sentido entra como tal na composição da visão concreta como um de seus momentos, só que nesse caso a identidade se reveste de traços completos individualizados. Mas na contemplação do evento, a posição espacial abstrata é apenas um momento na posição unitária tomada pelo participante desse evento. (BAKHTIN, 1993, p. 80). (Grifos meus).

De igual maneira, o juízo ou a avaliação realizada sobre um enunciado depende das atribuições dadas pelo autor (criador ou contemplador). Em um discurso, por exemplo, as camadas discursivas podem ter entonações reais diferentes, dependendo do real centro de valores e sua concretude nas circunstâncias dadas. A diferença que se dá a partir de cada ponto de vista é concretizada em forma sistematicamente axiológica, tanto na integridade lógica quanto nos aspectos que concluem o objeto, através de forças centrífugas e centrípetas. Todos

esses são elementos componentes da arquitetônica do Ser-evento, o qual é revestido por insubstitutibilidade.

Diante disso, o homem passa a ser o centro axiológico máximo na arquitetônica proposta por Bakhtin em seu projeto da Filosofia do Ato, e este pensado como sujeito que se constitui nas ações humanas, ser responsivo-ativo que não pode criar um *não-álibi na existência*.

Assim, **o centro de valor na arquitetônica-evento** da visão estética é o homem como realidade concreta afirmada com amor, e não como algo de conteúdo auto-idêntico. Além disso, a visão estética não abstrai de nenhum modo os possíveis pontos de vista dos diversos valores; ela não apaga a fronteira entre bem e mal, beleza e feiura, verdade e falsidade. A visão estética conhece todas essas distinções e as encontra no mundo contemplado... A visão estética também conhece, é claro, “princípios de seleção”, mas eles são todos **arquiteticamente subordinados ao supremo centro de valor da contemplação: o ser humano**. (BAKHTIN, 1993, p. 81, grifos nossos).

No evento do sexto capítulo do Evangelho joanino, nós temos acesso à arquitetônica do discurso de Jesus, através da narrativa de João, a partir do instante em que nos compenetrarmos, enquanto contempladores, em todos os rastros e pistas deixados pela narrativa, e aprofundamos o olhar para além das primeiras palavras (plano superficial), indo até às profundezas enunciativas. Isso significa que é necessário avaliar os enunciados dispostos por João, acerca do discurso proferido por Jesus, de forma a situá-lo sócio-historicamente, entender sua formação ideológica, o que proporcionou seu acontecimento, que outros discursos o atravessam, assim como tempo e espaço de surgimento e circulação.

3.6 A singularidade e a insubstitutibilidade do Evangelho de João

Muitas marcas constitutivas diferenciam o Evangelho de João das demais narrativas bíblicas evangelísticas. Cada corpo evangelístico contém sua arquitetônica avaliada (dentro do escopo dos gêneros do discurso) em um conjunto de três elementos: conteúdo temático, estilo e construção composicional. Esses elementos estão interligados no todo enunciativo e são determinados igualmente pela especificidade de um determinado campo da comunicação.

Reuniremos, então, um conjunto de especificidades que atestam a singularidade e a insubstituíbilidade do Evangelho de João, particularmente a sua narrativa acerca do Pão da Vida. Para isso, buscamos subsídio autoral em aporte teórico na Teologia, entendida por nós, de forma geral, como área da ciência destinada a estudos sobre Deus e suas manifestações no percurso da Bíblia.

A noção de singularidade⁴⁰, para Bakhtin, está diretamente ligada à significação de “pensamento meu, junto com o seu conteúdo, um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável [*postupok*]” (1993, p. 21). Assim, cada ato particular e a experiência vivida – vivenciamento empático do autor criador – passam a ser momentos constituintes vida.

Esse meu pensamento, porém, não fica no plano da abstração, da teorização. Ele ganha materialidade em ações concretas responsivamente ativas. O foco da realização do ato está não no plano geral do ato, mas em seu percurso, enquanto está sendo desempenhado (em oposição ao *post factum* [ato que já foi realizado]). Logo, toda a arquitetônica elaborada por João, em sua narrativa, abarca sua singularidade, o que remete diretamente ao fato de que seu ato, enquanto autor-criador, é insubstituível.

Além de ser o livro “mais lido do mundo” (LOPES, 2015, prefácio), o Evangelho de João tem sido o *instrumento discursivo* mais utilizado em reflexões, tanto de pregação quanto de teor histórico-ideológico por líderes religiosos. João, enquanto autor-criador,

Não fornece apenas os fatos da vida de Jesus, mas os longos discursos e as sensatas reflexões de um apóstolo que andou com Cristo (provavelmente) desde os últimos anos de sua adolescência na Galileia até uma idade avançada na província da Ásia. Seu evangelho contém o versículo mais conhecido do NT: João 3.16, que Martinho Lutero chama de “o Evangelho em poucas palavras”. (MACDONALD, 2008, p. 233).

Este escrito tem plena realização no fim do primeiro século, após a morte dos demais apóstolos em virtude do martírio, e também depois que os Evangelhos sinóticos já circulavam por mais de 40 anos nas Igrejas da Ásia. Apesar de conter a mesma estrutura dos evangelhos sinóticos no sentido rítmico-sistêmico, – *Testemunho de João Batista sobre Jesus* → *Passagens*

⁴⁰ A noção de singularidade desenvolvida por Bakhtin está diretamente ligada ao *postupok*, ou ação intencionalmente realizada por alguém responsavelmente. Esse termo, que é tão caro ao teórico russo em seu projeto da Filosofia do Ato, é usado para remeter à unicidade, ou seja, *esta* ação particular e não outra. Essa ação singular é insubstituível, porque ela é única, realizada por alguém em um lugar e em um espaço determinados, sob determinadas condições de produção. Minha ação particular é realizada respondivelmente em particularidade cronotópica, ou seja, só existe em forma de respostas a outras proposições/vozes já existentes.

e acontecimentos da vida de Cristo → Término com os relatos de sua paixão, morte e ressurreição – há diversos outros pontos que são peculiares desse Evangelho, o que se demonstra no quadro a seguir:

Quadro 4 - Pontos peculiares da narrativa joanina

REFERÊNCIAS	ACONTECIMENTOS
João 1. 1-18	Discurso acerca do Cristo preexistente e sua encarnação
João 2. 1-11	Milagre na Festa de Casamento
João 3. 1-21	Conversa com Nicodemos sobre o Novo Nascimento
João 4. 1-42	Encontro com a Mulher Samaritana
João 5. 1-15	Cura do Paralítico no tanque de Betesda
João 6. 22-71	Discurso sobre o Pão da Vida
João 7. 37-39	Reivindicação de ser a água da Vida
João 10. 1-39	Jesus em apresentação de si mesmo como o Bom pastor
João 11. 1-46	Ressurreição de Lázaro
João 13. 1-15	O Lava pés
João 13 – 16	O discurso do Cenáculo
João 17. 1-24	A Oração Sacerdotal
João 21. 1-6	Pesca Milagrosa após a ressurreição
João 21. 15-19	Restauração e recondução de Pedro ao Ministério

Fonte: elaboração própria a partir do evangelho de João.

Diferenciando-se dos evangelhos sinóticos, João não trata da vida e ministério de Jesus, nem traz detalhes acerca de seu trajeto pela Galileia e por Pereia. Neste escrito não há registro das parábolas nem das diversas curas operadas por Jesus. Os acontecimentos expostos constam exclusivamente na narrativa joanina, e não em outra.

Quanto aos destinatários, enquanto Mateus escreve para judeus, Marcos endereça seu evangelho, principalmente, para os romanos e Lucas direciona seu escrito aos gregos, João submete sua narrativa ao público em geral, tanto a judeus quanto a gentios⁴¹. O escopo do Evangelho de João possui abrangência universal.

⁴¹ As expressões “judeu” e “grego”, nesse contexto bíblico, consistem em dois significados. Tanto em aspecto de nacionalidade quanto em sentido metafórico. Tanto se refere a judeus, da nação da Judeia, quanto a judeus

O foco deste autor está em abordar a figura emblemática de Jesus *como Filho de Deus*, projetando um discurso responsivo através de linguagem persuasiva, clara e contundentemente histórica. Acerca do que não consta neste Evangelho, podemos recorrer a Lopes (2015, p. 17):

Os quatro evangelhos conjugam as histórias narrativas de Jesus com os discursos, mas João enfatiza mais os discursos. Não há nenhum episódio de expulsão de demônios e nenhum relato de cura de leprosos. Não encontramos nesse evangelho a lista dos doze apóstolos nem a instituição da ceia. João não faz referência ao nascimento de Jesus, a seu batismo, transfiguração, tentação, agonia no Getsêmani nem à sua ascensão. Na verdade, cerca de 90% desse evangelho não é encontrado nos Sinóticos.

Milne (1993) afirma que o evangelho de João é, em nível explícito, o mais teológico de todos. Lopes (2015, p. 18), em concordância com Gundry (1978), declara que “Sete vezes em João, Jesus emprega a gloriosa expressão EU SOU, a mesma revelada por Deus a Moisés no Sinai”, e através desta construímos um quadro de atos declarativos do sujeito Jesus Cristo:

Quadro 5 - Atos declarativos distintivos do sujeito Jesus Cristo

REFERÊNCIA	DECLARAÇÃO
João 6. 35, 48	Eu sou o Pão da Vida
João 8.12	Eu Sou a Luz do Mundo
João 10. 7,9	Eu sou a porta das Ovelhas
João 10.11	Eu sou o Bom Pastor
João 11.25	Eu sou a ressurreição e a Vida
João 14.6	Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida
João 15. 1,5	Eu sou a Videira Verdadeira

Fonte: elaboração própria com base na seleção feita por Lopes (2015).

Através dessa seleção de características peculiares, podemos afirmar a singularidade e insubstituíbilidade do Evangelho de João. O que o torna singular e insubstituível é a sua conjuntura arquitetônica: valor semântico-estrutural, seu corpo enunciativo, as diversas vozes que o atravessam, o tom emotivo-volitivo com que seus enunciados são compreendidos, as marcas atribuídas por seu autor criador, dentre diversos outros motivos.

Com base em tais declarações (quadro 5) por parte do sujeito enunciativo Jesus Cristo, atestamos que, para a realização de nossa análise, selecionamos apenas o primeiro Ato declarativo: “Eu sou o Pão da Vida” (João 6.35, 48). Estes versos fazem parte do nosso *dado*

enquanto conhecedores da Lei Mosaica. Já os gentios, significam tanto os que não fazem parte do território da Judeia quanto os que são leigos na Lei instituída por Moisés.

analítico, o qual delimitamos como objeto de estudo: O discurso de Jesus acerca do Pão da Vida, a partir da Narrativa de João.

3.7 Descrição dos dados e Interpretação

Os quatro primeiros versos que antecedem o trajeto discursivo elencado como *discurso de Jesus* [a partir do verso 26] são imprescindíveis para compreendermos *o que, onde, quando e por que* houve o aparecimento/acontecimento e circularidade de tal discurso. Tais versos se demonstram a seguir:

- v. 22 No dia seguinte, a multidão, que estava da outra banda do mar, viu que não havia ali mais que um barquinho e que Jesus não entrara nele com seus discípulos, mas que estes tinham ido sós.
- v. 23 Contudo, outros barquinhos tinham chegado de Tiberíades, perto do lugar onde comeram o pão, havendo o Senhor dado graças.
- v. 24 Vendo, pois a multidão que Jesus não estava ali nem seus discípulos, entraram também nos barcos e foram a Cafarnaum em busca de Jesus.
- v. 25. Achando-o na outra banda do mar, disseram-lhe: Rabi, quando chegaste aqui? (Jo 6. 22-25).

Um dia após a ancoragem do barco dos discípulos em Cafarnaum⁴² (pelo que se percebe na narrativa joanina segundo a qual Jesus andara por cima das águas oceânicas [Jo 6. v. 16-21]), a multidão, que se achava *no outro lado do mar* (no lado leste, ou seja, na praia oriental, de onde os discípulos haviam partido) percebeu que não estavam ali nem Jesus nem os discípulos. “Nesse meio tempo, alguns barcos (da cidade) de Tiberíades chegaram na praia noroeste ao lago, atracaram perto das pessoas”. (CARSON, 2007, p. 283). Logo, ao verificarem a ausência de Jesus e dos discípulos, os judeus partiram à sua procura, e o encontraram do outro lado, em Cafarnaum. Segundo Carson,

Por essa época, a multidão remanescente já reconheceu que nem Jesus nem seus discípulos estão mais na praia oriental: de alguma forma, o próprio Jesus partiu. Eles, portanto, entram no barco e cruzam o lago, chegando em Cafarnaum, na praia ocidental, ainda *em busca de Jesus*. Nessa época, Cafarnaum era onde ficava a residência de Jesus e de sua família. (CARSON, 2007, p. 284, grifos do autor).

⁴² Cafarnaum, ou Aldeia de Naum/ de consolação é uma cidade localizada na praia noroeste do mar da Galileia. Era o centro do ministério de Jesus Cristo (Mt. 4. 13/Jo 2. 12). Chamada “a Sua própria Cidade”, Mt 9.1.

É interessante destacar que o verso 23 faz referência aos acontecimentos antecedentes à busca incessante dos judeus por Jesus, nos versos 1 ao 13 do capítulo 6, em que cerca de cinco mil pessoas foram alimentadas, no evento singular e único da multiplicação dos pães e dos peixes.

Então, ao encontrarem Jesus, na outra extremidade do mar, interpelaram-no, dizendo: “Rabi, quando chegaste aqui?” Essa pergunta não fora formulada simplesmente por curiosidade, com intenção de saber o momento em que o indivíduo desembarcara, mas consistira em uma interrogativa *de afronta*, no intuito de descobrir as circunstâncias que motivaram Jesus a atravessar o mar, e por que partira sem os discípulos. É então que, após essa interpelação dos judeus, adentramos no primeiro tópico discursivo de Jesus acerca do Pão da vida, discurso esse que acontece na Sinagoga de Cafarnaum (cf. 6.59), o qual será analisado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 4

4. ANÁLISE AXIO(DIA)LÓGICA DO SERMÃO SOBRE O “O PÃO DA VIDA”

Não pode haver enunciado Isolado. Ele sempre pressupõe enunciados que o antecedem e o sucedem. Nenhum enunciado pode ser o primeiro ou o último. Ele é apenas o elo na cadeia e fora dessa cadeia não pode ser estudado. Entre os enunciados existem relações que não podem ser definidas em categorias mecânicas nem linguísticas... A questão da segunda consciência nas Ciências Humanas. (BAKHTIN, 2006, p. 371).

A seguir, teremos acesso ao primeiro fragmento discursivo bíblico. Este conjunto de enunciados (Jo 6. 26-40) compreende réplicas, por parte do enunciador Jesus Cristo, motivadas pela interrogação feita pelos judeus acerca de sua chegada a Cafarnaum. Durante o discurso de Jesus, há relações axio(dia)lógicas, as quais serão explanadas em nossa análise. Perceberemos que, ora o sujeito acusa seus interlocutores por ações práticas, ora os corrige sobre sua “hipocrisia” religiosa.

Fragmento bíblico 1

Verso	ENUNCIADO	Verso	ENUNCIADO
v. 26	Respondeu-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo: vós me procurais não porque vistes sinais, mas porque comestes dos pães e vos saciastes.	v. 34	Disseram-lhe, pois: Senhor, dá-nos sempre desse pão.
v. 27	Trabalhai, não pelo alimento que se perde, mas pelo alimento que permanece até a Vida Eterna, alimento que o Filho do Homem vos dará, pois Deus, o Pai, o marcou com seu selo.	v. 35	Jesus lhes declarou: Eu sou o pão da Vida; aquele que vem a mim nunca mais terá fome, e quem crê em mim nunca mais terá sede.
v. 28	Disseram-lhe então: Que faremos para trabalhar nas obras de Deus?	v. 36	Eu, porém, vos disse: vós me vedes, mas não credes.
v.29	Jesus respondeu-lhes: A obra de Deus é que creiais naquele que ele enviou.	v. 37	Todo o que o Pai me der virá a mim; e quem vem a mim eu não o rejeitarei.
v. 30	Então lhe perguntaram: Que sinal realizas para que o vejamos e creiamos em ti? Que obra fazes?	v. 38	Pois eu desci do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou.
v. 31	Nossos pais comeram o Maná no deserto, como está escrito: Deu-lhes pão do céu a comer.	v. 39	E a vontade daquele que me enviou é esta: que nenhum de todos aqueles que ele me deu se perca, mas que eu os ressuscite no último dia.
v. 32	Respondeu-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo: não foi Moisés quem vos deu o pão do céu, mas é meu que Pai vos dá o verdadeiro Pão do Céu.	v. 40	Sim, esta é a vontade do meu Pai: Quem vê o Filho e nele crê tem a Vida Eterna; eu o ressuscitarei no último dia.
v.33	Porque o pão de Deus é aquele que desce do céu e que dá vida ao mundo.		

Fonte: elaboração própria a partir da Bíblia de Jerusalém (2002).

4.1 Relações axio(dia)lógicas de *Acusação e Correção*: é necessário crer para obter a Vida Eterna

As relações axio(dia)lógicas de *acusação e de correção* consistem em relações de sentido(s) que se estabelecem a partir do instante em que o sujeito Jesus Cristo se remete aos seus interlocutores, valorando o discurso alheio, renunciando-o. Primeiramente, acusa seus interlocutores pelos motivos com que o buscavam, e, após isso, corrige-os para que creiam naquele que Deus enviou.

Ao ser interpelado por meio de afronta por alguns dentre a multidão, o sujeito Jesus enforma sua réplica (v. 26) de forma *acusativa* aos seus interlocutores, alegando que os motivos destes em buscá-lo não se fundamentam nos sinais que ele operara, nem nos eventos os quais foram realizados nas terras circunvizinhas a Cafarnaum e em Jerusalém, mas que os judeus o estavam procurando pelo fato de terem comido pão e saciado a fome de outrora.

A asseverativa “Em verdade, em verdade vos digo” promove um rito inicial linguístico-discursivo para o enunciado acusativo: VÓS ME PROCURAIS NÃO PORQUE VISTES SINAIS, MAS PORQUE COMESTES DOS PÃES E VOS SACIASTES. Jesus não responde à pergunta formulada pelos judeus “RABI, QUANDO CHEGASTE AQUI?” (JO 6.25), mas transgride o direcionamento enunciativo proposto e articula uma declaração de insatisfação perante os seus destinatários. O descontentamento por parte de Jesus reside em que, ainda que a multidão tenha visto⁴³ o evento da multiplicação operado e tenham declarado que “este era o profeta que havia de vir ao mundo” (6. 14), a atenção desta esteve voltada apenas para os benefícios do advento, e não para seus sentidos alegóricos ou, conforme Carson (2007, p. 284), para o seu “sinal parabólico”. Na ótica discursiva de Dake (2012, p. 1524), as palavras de Jesus são traduzidas, de forma mais simples, da seguinte maneira:

Vocês me procuram, não porque viram milagres, mas porque comeram; não como tendo sido convencido por milagres visíveis, que deveriam conduzir homens justos a me reconhecer como o Messias, mas pelo apetite, que conduz os homens como animais atrás de alimento.

⁴³ O termo “visto” representa, aqui, apenas uma testificação de presença imediata. Os olhos da multidão não conseguiram abranger seu olhar para perceber que a grande multiplicação dos pães e peixes remetia ao cumprimento de profecias veterotestamentárias. Permaneceram no sentido literal do evento.

Assim, a remissão enunciativo-discursiva do sujeito à reprodução e partilha dos pães e peixes que havia alimentado a multidão era “carregado de simbolismo, um ‘sinal’ que apontava para o evangelho em si, para o próprio Jesus.” (CARSON, 2007, p. 284).

Em seguida, Jesus dá uma ordem prática: TRABALHAI NÃO PELO ALIMENTO QUE SE PERDE, MAS PELO ALIMENTO QUE PERMANECE ATÉ A VIDA ETERNA, ALIMENTO QUE O FILHO DO HOMEM VOS DARÁ, POIS DEUS, O PAI, O MARCOU COM O SEU SELO. Neste instante, em que o sujeito enunciativo está prescrevendo à multidão que não priorize o alimento material, nem as circunstâncias desta vida que são transitórias, mas que estejam em busca de uma comida perene, não passageira, está contrastando duas realidades de existência. De modo semelhante, o sujeito agente está se posicionando axiologicamente contra *os anseios por um reino político*” (cf. v.15).

Enquanto a comida que parece simboliza influências vãs e egoístas da vida, sem a interferência da doutrina exposta por Jesus, a comida que permanece para a vida eterna contempla um discurso outrora promulgado pelo evangelista João: “E a vida eterna é esta: que te conheçam como único Deus verdadeiro e a Jesus Cristo, a quem enviaste” (Jo 17.3). De igual modo, tais palavras de Jesus são testemunhadas, tempos depois, pelo apóstolo Paulo, quando escreve pela segunda vez aos Coríntios: “Não atentando nós nas coisas que se veem, mas nas que não se veem, porque as que se veem são temporais, *mas as que não se veem são eternas.*” (2 Cor. 4.18, grifos meus).

Esta vida eterna, a qual se profere que seria concedida pelo Filho do homem⁴⁴, concretizar-se-ia por Deus, a quem o enunciador adjetiva de *Pai*. Em uma instância enunciativa mais profunda, as escrituras joaninas demonstram que esse selo foi testemunhado pelo Espírito Santo⁴⁵ (Jo 3.33-34).

Diante de suas considerações, perguntaram-lhe: QUE FAREMOS PARA TRABALHAR NAS OBRAS DE DEUS? (v. 28). Tal interrogativa infere que o entendimento das pessoas a quem Jesus se dirigia estava focalizado apenas no trabalho físico, ação imediata para alcance das recompensas. Segundo a narrativa veiculada, o expositor Jesus não faz menção ao esforço

⁴⁴ A expressão “Filho do homem” é usada metaforicamente por Jesus Cristo para se referir a si mesmo, tanto em concordância com o que já vinha sendo profetizado no A.T (Cf. Ezequiel) quanto para evitar embates político-ideológicos, caso se identificasse como o Messias. Carson (2007) nos traz que Jesus prefere não usar um termo tal como ‘Messias’ no contexto de expectativas messiânicas e políticas tão fervorosas. Assim, Jesus opta por ser identificado como o Filho do homem, nascido entre os homens. Tal expressão, ambígua e aplacadora de uma arena antecipada de conflitos, testemunha um humano-mortal para os judeus (eu-para-outro).

⁴⁵ O Espírito Santo, de acordo com registros bíblicos (Is 63.11; Mt 28.19; Lc 11.13, dentre outros), consiste em uma das formas de manifestação do poder de Deus, tido como o Consolador (Jo 14). A narrativa joanina subscreve que há uma ascese e um alcance à vida eterna.

próprio do indivíduo para alcance de recompensas. “O que ele estava dizendo não era que eles deviam tentar alguma nova forma de trabalho, mas que noções puramente materiais de benção não são dignas de serem perseguidas.” (CARSON, 2007, p. 286). Interessante notar o deslocamento semântico que se estabelece: a expressão “nas obras de Deus”, nessas condições de produção, não se refere às ações que a divindade pode realizar, e sim às obras que os homens podem fazer e que atribuem à vontade de Deus.

Jesus, então, responde-lhes em *tom volitivo de correção*: A OBRA DE DEUS É QUE CREIAIS NAQUELE QUE ELE ENVIOU. Crer é uma condição essencial para se tornar filho de Deus. “A partir do relato de João, em seu evangelho, ser filho de Deus é uma *posteriori* da crença: “a todos quanto o receberam, aos que creem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus” - João 1.12” (SANTANA, 2015, p. 7, grifos do autor). Em outros termos, Jesus estava dizendo que o primeiro passo para a realização plena da vontade de Deus consistia em crer nele (a quem se intitulava como “Filho”). Essa voz de Jesus consistiu-se como um eco de Malaquias (3.1), o qual profetizou que Deus enviaria o seu mensageiro, e este prepararia o seu o caminho. Este seria o mensageiro da Nova Aliança, ou de um novo tempo que se estabeleceria.

A *relação dialógica de correção* ganha concretude na afirmativa simbólica de Jesus do que seja a obra de Deus, em contraste ao que criam. Isso se dá em confirmação dos versos proferidos anteriormente pelo próprio sujeito discursivo, ao atestar que seus destinatários nunca ouviram a voz de Deus, e nem mesmo viram o seu aspecto (Jo 5.37).

A partir dos escritos joaninos, no capítulo quinto de seu evangelho, o enunciador Jesus reacentua grande parte de seu discurso, tanto acerca de que, para honrar ao Pai (Deus), é necessário primeiramente honrar ao Filho (Jo 5. 23), quanto sua assertiva sobre a passagem da morte para a vida mediante a crença no Filho: “Na verdade, na verdade vos digo que quem ouve a minha palavra, e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, e não entrará em condenação, mas passou da morte para a vida”. (Jo 5.24).

Ainda que reconheçamos como válida a afirmação de Tiago de que “a fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma” (Tg 2.17), sabe-se que Jesus estava direcionando a fé para o caminho da confiança na provisão de Deus, em acreditar que a vontade do divino está além das obras que o homem possa realizar.

Santana (2015, p. 6), respaldado em estudos realizados por Vine/ Unger/ White Jr. (2013, p. 518), afirmará que “*pisteuō*, “crer”, também “ser persuadido de” e, por conseguinte, “por a confiança em, confiar”, significa, nesse sentido de palavra, confiança, e não mera crença”. Lopes (2015), em seus estudos direcionados a interlocutores que partilham dessa linha

de raciocínio, profere: “A salvação não é uma obra que fazemos para Deus, mas uma obra que Deus fez por nós. Não alcançamos a vida eterna por aquilo que fazemos para Deus, mas pela fé que depositamos no filho de Deus...”. (2015, p. 205).

Esse horizonte dialógico ganha concretude no sentido da pura teórica para a *teórica-práxis*, atestando o que o apóstolo Paulo promulgará em seus registros⁴⁶, dentre os quais destacamos duas nítidas passagens, a primeira à Igreja de Éfeso, e a segunda à congregação de Roma:

I: Porque pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é dom de Deus. / Não vem das obras, para que ninguém se glorie, / porque somos feitura sua, criados em Cristo Jesus para todas as boas obras, as quais Deus preparou para que andássemos nelas. (Ef. 2. 8-10).

II: Mas agora se manifestou sem a lei a justiça de Deus, tendo o testemunho da lei e dos profetas; /Isto é, a justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo para todos e sobre todos os que crêem; porque não há diferença. /Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus; /Sendo justificados gratuitamente pela sua graça, pela redenção que há em Cristo Jesus. /Ao qual Deus propôs para propiciação pela fé no seu sangue, para demonstrar a sua justiça pela remissão dos pecados dantes cometidos, sob a paciência de Deus; /Para demonstração da sua justiça neste tempo presente, para que ele seja justo e justificador daquele que tem fé em Jesus. /Onde está logo a jactância? É excluída. Por qual lei? Das obras? Não; mas pela lei da fé. /Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé sem as obras da lei. (Rm 3. 22-28)

Enquanto a epístola aos efésios convoca um discurso plenamente direcionado para a salvação sem interferência direta das ações humanas, ou seja, o alcance da vida eterna mediante a fé (e não por obras) em Jesus Cristo, os romanos recebem uma descrição do processo de justificação pela fé naquele em quem a redenção é alcançada mediante a confiança, e não por obras da lei.

O testemunho da lei e dos profetas conferencia e robustece a importância da constante remissão aos registros veterotestamentários. As relações axio(dia)lógicas que o sujeito enunciator estabelece para construir seu discurso, neste primeiro instante, estão ganhando concretude através de negação, uma vez que o locutor se direciona aos ouvintes de forma a contestar seus pretextos.

Disseram a Jesus alguns, dentre a multidão: QUE SINAL REALIZAS PARA QUE O VEJAMOS E CREIAMOS EM TI? QUE OBRA FAZES? (v.30) Diante deste questionamento, podemos concluir que há descrédito pelo fato de, momentos anteriores, Jesus ter utilizado de sua autoridade sacerdotal

⁴⁶ Dentre os diversos registros paulinos, trazemos Rm 4.1-25; 5.1-11; 8.1-13; 10.4-17; Cl 2.11-17.

para multiplicar e partilhar pães e peixes, saciando a fome daqueles (Jo 6. 1-14). A graduação quantitativa dos alimentos fora um sinal mais que suficiente para que tanto judeus quanto os outros povos cressem que este, a quem afrontavam, era, de fato, o Messias⁴⁷. Além disso, muitas pessoas (que integravam a multidão e que vieram em busca de Jesus, da outra banda do mar) estavam também, desde o evento da transformação da água em vinho, em Caná da Galileia, local onde João atesta que “Jesus iniciou seus sinais e manifestou sua glória” (Jo 2.11a).

Diante desses fatos, observamos que as perguntas supracitadas consistiram em estratégias enunciativo-discursivas, na intenção de especular se *outros sinais* iriam testificar de que este era um profeta mais honrado que Moisés, através de quem houve disponibilidade temporária do Maná para Israel durante quarenta anos. Não obstante, faz-se imprescindível notar que a multidão desconhecia os propósitos de Jesus em operar sinais e milagres, o que é analisado por Carson:

Os milagres de Jesus nunca são simplesmente cruas manifestações de poder, menos ainda simples truques de magia para impressionar as massas, mas sinais (signos), manifestações significativas de poder que apontam para além de si mesmos, para realidades mais profundas que poderiam ser percebidas com os olhos da fé. (2007, p. 175).

4.2 Relação axio(dia)lógica de Afronta: o maná no deserto

A *relação axio(dia)lógica de afronta* consistiu no instante em que alguns, dentre a multidão, projetaram suas palavras: NOSSOS PAIS COMERAM O MANÁ NO DESERTO, COMO ESTÁ ESCRITO: DEU-LHES A COMER O PÃO DO CÉU. (v.31) na tentativa de ultrajar as palavras de Jesus. O tom provocativo percebido nas palavras dos destinatários de Jesus conferencia desprezo e desconsideração pelo discurso e pelos milagres os quais presenciaram. Ao elencarem tal discurso, os muitos opositores estão se reportando ao evento narrado por Moisés em Êxodo 16, segundo o qual Deus dera o Maná em meio às murmurações do povo desobediente de Israel. O evento enunciativo recuperado por prováveis judeus se reporta às pessoas que quais estavam sob liderança de Arão e Moisés na travessia do deserto.

⁴⁷ A palavra Messias vem do hebraico, significando “o ungido”. Simboliza, desde as tradições da nação de Israel, a idealização de um homem que nasceria no intuito de livrar a humanidade de seus males, e de os conduzir a uma vida frutífera. Os textos que partilham dessa tradição histórica são Dt. 18.15, Is 32.1, 55.4, Dn 2.44, Zc 3.8, dentre outros.

4.2.1 O Maná dado por intermédio de Moisés

Segundo está registrado no capítulo dezesseis do livro de Êxodo, pouco mais de dois meses após a saída de Israel da terra do Egito, tendo partido da terra de Elim, a congregação dos filhos de Israel veio ao deserto de Sim (que está entre Elim e Sinai), lugar em que murmuraram contra Moisés e contra Arão, no deserto.

Após a nação de Israel ter proferido discursos que soaram como desagrado a Deus, segundo os quais prefeririam ter morrido na terra do Egito (por haver panelas de carne, e pão em abundância, coisas que não estavam encontrando durante a travessia do deserto), disse o Senhor a Moisés: “Eis que vos farei chover pão dos céus, e o povo sairá, e colherá diariamente a porção para cada dia, para que eu o prove se anda em minha lei ou não”. (16. 4).

Dentre as diversas atividades que foram confiadas à congregação de Israel para que colhessem seu próprio alimento (teriam, à tarde, carne para comer, e pela manhã pão a faltar) (16.8), deveriam colher do Maná cada um conforme ao que podia comer, um ômer⁴⁸ (medida) por cabeça, segundo o número de cada integrante da família; cada um tomaria para os que se achassem na sua tenda (16.16). Dentre as leis de alimentação do Maná estavam: 1) Ninguém poderia deixar fragmento de alimento para o outro dia, caso o contrário, criava bichos, e cheirava mal (16. 19-20). 2) Ao sexto dia deveriam colher em dobro, pois no dia de sabbath, dia simbólico em que Deus descansou de sua criação, não haveria maná para colher no campo (16.23-25) 3) No dia de sabbath deveriam descansar (16.30).

Além dessas questões, fora dada a seguinte ordenança ao povo de Israel, acerca do Maná: “Encherás um ômer dele e guardá-lo-ás para as vossas gerações, para que vejam o pão que vos tenho dado a comer neste deserto, quando eu vos tirei da terra do Egito”. (16.32) Disse também Moisés a Arão: “Toma um vaso, e põe nele um ômer cheio de maná, e coloca-o diante do Senhor, para guardá-lo para as vossas gerações”. (16.33). Assim, durante um período de quarenta anos, permaneceram os filhos de Israel, e isso só findou quando chegaram ao território da terra de Canaã (16.35).

⁴⁸ O ômer ou gômer consiste em uma medida de aproximadamente 1,2 litros de maná que era colhido por pessoa, conforme a Lei estabelecida por Moisés e Arão. A partir dessa estratégia de divisão, “não importava se um colhia mais e outro menos: a porção individual de um gômer o suficiente para todos” (MACDONALD, 2010, p. 63). O mesmo autor registra que “o maná precisava ser colhido bem cedo pela manhã, antes de o sol nascer. Caso o contrário, derreteria”.

4.2.2 Compreensão da afronta acerca do Maná

A reação de dúvida por parte dos interlocutores demonstra o quanto, dentro da cultura judaica, foi/é de extrema importância guardar as leis do Pentateuco, ou a reunião dos cinco primeiros livros da Bíblia, a Lei de Moisés, a Torah. Postos em dilema entre a Lei mosaica (a qual seguiam com honrosa reverência), e a testificação dos milagres que Jesus operara, a maioria das pessoas estava muito mais interessada em saber se os prodígios que aquele viesse a oferecer superariam a (in)validade temporária do Maná no deserto. Observemos a explicação de Carson (2007, p. 287):

É verdade que o maná estragava com o tempo. Mas isso significa, para a multidão, que se Jesus está prometendo oferecer algo melhor, então que ele esteja preparado para realizar algum milagre ainda mais dramático que o próprio milagre do maná. Se Jesus é superior a Moisés, como seu tom e declarações sugerem, então seus seguidores não deveriam ter o privilégio de testemunhar obras mais poderosas do que aquelas vistas pelos discípulos de Moisés?

A relação axio(dia)lógica de afronta se torna concretamente visível na declaração dos judeus a Jesus sobre a concessão do Maná NOSSOS PAIS COMERAM O MANÁ NO DESERTO, COMO ESTÁ ESCRITO: DEU-LHES PÃO DO CÉU A COMER. (v.31). Essa postura consistiu em uma estratégia político-legislativa, por parte dos interlocutores, no sentido de averiguar se poderiam aprimorar suas vidas, caso abrissem mão de uma doutrina milenar (a Lei mosaica) para aderirem a um conjunto de novos ensinamentos pronunciados por um sujeito que “se dizia ser o Cristo”. Além disso, quando recuperam o enunciado: “DEU-LHES PÃO DO CÉU A COMER”, sentem-se psicoideologicamente confrontados entre duas verdades: a verdade de Moisés e a verdade de Jesus. Em que verdade acreditar?

Antes de aprofundarmos tal assunto, é preciso que sejam observados alguns fatores linguístico-discursivos e sócio-históricos. O primeiro é que o enunciado “DEU-LHES PÃO DO CÉU A COMER” não é fidedigno ao que fora relatado por Moisés acerca de *como houve a transmissão do discurso sobre o Maná*. Este nos relata que Deus assim pronunciou: “EIS QUE VOS FAREI CHOVER PÃO DOS CÉUS” (Êx. 16.4). Ao serem proferidos os dois enunciados, torna-se nítida a diferença existente entre o que fora referenciado pelos interlocutores de Jesus, indicando “pão do céu” (ou seja, um alimento que definitivamente alimentaria os filhos de Israel [*sem que houvesse a necessidade de outro pão*]), e a enunciação em forma direta transmitida a Moisés. Esta última consiste em um prenúncio de que choveriam vários pães dos céus, ou seja, a ênfase

prestada não é em “ser do céu” (essência), e sim que choveriam (haveria em abundância para alimentar a toda a nação de Israel, já que murmuravam a todo o instante [Êx.16.2-3]), pois se tratava de uma providência divina.

O segundo fator nos reporta às condições sócio-históricas. Em meio ao ambiente no qual se encontrava a nação de Israel, de murmuração e insatisfação, *em que justificavam sua injúria comparando a situação de ausência de pão e carne no deserto à época de escravidão do Egito* (melhor, já que sentavam junto às panelas de carne [16.2]), a narrativa registra que a justificativa para a chuva de pães foi exatamente como está transcrito no verso 4 de Êxodo 16⁴⁹, no sentido de Deus averiguar a fidelidade das pessoas, de testar a obediência da nação em seguir as ordenanças prescritas na Lei instituída por Moisés.

De acordo com Dake (2012, p. 110),

Deus continuou a operar milagres para provar a Israel, que Ele era aquele que os havia tirado do Egito e que ainda estava com eles, conduzindo-os até Canaã... Deus agora planejava conceder milagres a Israel todos os dias. Codornizes seriam dadas à tarde e pão cairia como chuva do céu pela manhã – suficiente para suprir milhões de pessoas (v. 12, 15, 21-30). Parece que as codornizes seria uma provisão temporária enquanto o pão continuaria interminavelmente.

Além disso, cabe salientar que há uma descrição mais detalhada *do processo de dação do Maná* no livro de Números, 11. 4-9. Nessa passagem registra-se que o povo tinha maná, mas não carne, motivo pelo qual se prolongava a murmuração. Quando perceberam ausência da carne, sentiram-se insatisfeitos com a grande quantidade de maná, murmurando, fazendo com que Deus provesse carne até ficarem fartos (Nm 11. 18-34). O milagre do maná, porém, teve durabilidade de quarenta anos.

Tais fatos não apenas testificam das vozes outras que são recuperadas pelo sujeito enunciativo Jesus Cristo, mas potencializam a nossa afirmação de que o seu discurso se perfaz sob relações axio(dia)lógicas, ou seja, incessantes valorações ao discurso alheio através de remissões a registros legislativos de Israel.

⁴⁹ “O povo sairá e colherá a cada dia a porção para cada dia, para que eu veja se anda em minha lei ou não”.

4.3 Relações axio(dia)lógicas de *Negação e Redirecionamento argumentativo*: Deus dá o verdadeiro Pão do Céu

Após o questionamento dos judeus acerca dos sinais que Jesus faria para que viessem a credibilizar seu discurso, este lhes respondeu:

EM VERDADE, EM VERDADE VOS DIGO: NÃO FOI MOISÉS QUEM VOS DEU O PÃO DO CÉU, MAS MEU É PAI QUE VOS DÁ O VERDADEIRO PÃO DO CÉU. PORQUE O PÃO DE DEUS É AQUELE QUE DESCE DO CÉU E DÁ VIDA AO MUNDO. (JO 6. 32-33)

A *relação axio(dia)lógica de negação* torna-se nítida nessa passagem, em que a alocação de Jesus manifesta um posicionamento ideológico adverso em relação aos judeus: NÃO FOI MOISÉS QUEM VOS DEU O PÃO DO CÉU. O próprio termo “não”, elemento adverbial de negação, constitui o intuito de Jesus em pronunciar este enunciado: o de negar, o de desfazer um pensamento solidificado, prestando novo horizonte axiológico às afirmações feitas pelos seus destinatários.

É então que, após a negação, se dá a *relação axio(dia)lógica de redirecionamento argumentativo*, em que Jesus realoca a enunciação alheia, ao propor uma nova didática acerca da legislação teocrático-religiosa que havia sido construída pelos judeus com base na lei mosaico-levítica. Através da adversativa “mas” o enunciador não apenas mantém oposição em relação ao pensamento de que Moisés havia dado o pão do céu, sobretudo redireciona-o, valoriza-o e reacentua-o ao afirmar que o Pai dá o verdadeiro pão do céu (v.32).

Jesus não vinha falando acerca de um pão material que alimentaria as pessoas por um determinado período, não mencionava um sustento de dimensão cronológica limítrofe, mas sempiterno, de plano atemporal. Podemos comparar, por exemplo, com o evento de Jesus em seu encontro com a mulher samaritana (Jo 4), em que, após este pedir-lhe um pouco de água (4.7), afirma que qualquer pessoa que bebesse das águas do poço de Jacó tornaria a ter sede, diferentemente de qualquer um que se prontifica a beber da água que ele mesmo der. Afirma Jesus, em relação à água fornecida por ele: “aquele que beber da água que eu lhe der nunca terá sede, porque a água que eu lhe der se fará nele uma fonte de água que salte para a vida eterna” (4.14). Tanto o pão como a água que provém de Deus, por intermédio de Jesus, são acentuados como *aqueles que conduzem à vida eterna*. Assevera, então, o que era chamado de Rabi⁵⁰ (Jo 9.2; 11.8):

⁵⁰ Rabi era uma expressão que significava: Mestre.

PORQUE O PÃO DE DEUS É AQUELE QUE DESCE DO CÉU E DÁ VIDA AO MUNDO. Conforme nos expõe Dake (2012, p. 1524), “Moisés não deu o verdadeiro pão que alimenta a alma e sustém a vida eterna, mas apenas aquele pão temporário que alimenta o corpo”. Ao dizer que o Pai é aquele que dá o verdadeiro pão, Jesus atesta que, “assim como o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu também ao filho ter a vida em si mesmo” (Jo 5. 26). Ao elencar em seu discurso “o Pai”, o falante referencia-se a Deus, a quem Moisés planifica como o “criador dos céus e da terra” (Gn. 1.1) e o “Eu sou” (Êx. 3.14). A construção supracitada trata-se de uma auto-referenciação, uma vez que o sujeito fala de si mesmo: este que desce do céu e dá vida ao mundo é o próprio Jesus, o que profere tais palavras em nível alegórico.

É necessário, então, desvendar três questionamentos que surgem: Com que propósito esse sujeito desce do céu? De que maneira ele dá vida ao mundo? Que vida é essa à qual o enunciador se refere? Para tanto, iremos perceber como o discurso do locutor é atravessado por outros enunciados bíblicos, a exemplo das narrativas de *Gênesis*, *Isaías*, *Miqueias*, *algumas cartas paulinas e o escrito aos Hebreus*, os quais se fazem imprescindíveis ao alcance da compreensão das afirmações feitas por Jesus. E todo esse “atravessamento”, essa orquestra multivocal, constitui o dialogismo dito.

4.3.1 Condições discursivo-históricas para que Jesus seja o *Pão que desce do Céu*

O livro de Gênesis constitui o primeiro escrito do Pentateuco, e aquele termo provém do hebraico *Bereshit* (no princípio). Dentro das leis institucionais judaicas, esta obra trata do começo de todas as coisas, da criação do gênero humano e dos ensinamentos primeiros acerca do homem e da mulher. Um dos detalhes mais enigmáticos que a narrativa projeta é que a criação provém do verbo, da enunciação do criador, Deus. Desse modo, a narrativa de Moisés registra momentos em que a voz do Criador, Deus, aparece no plural: Gn 1. 26 “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”.

Esse é o primeiro indício de que outro ser vivia no céu como criatura espiritual. O enunciado, transposto por Moisés, em forma direta livre, é uma tradução do grego, língua para a qual já se traduziu do hebraico. Ao analisar a oração “Façamos”, no hebraico, percebemos que se trata de uma expressão planificada, gramaticalmente, no plural: “אלהים, elohiym – 1) plural a) governantes, juízes b) seres divinos c) anjos d) deuses 2) (plural intensivo - sentido singular) a) deus, deusa b) divino c) obras ou possessões especiais de Deus d) o (verdadeiro) Deus e) Deus” (STRONG EXHAUSTIVA, 2002, p. 59) Esta explicação (a significação),

porém, não é suficiente para se entender a arquitetônica enunciativa, o que nos leva ao nível interdiscursivo (o tema).

Quem seria esse outro, além de Deus? Tal fato é confirmado através do profeta Miqueias, o qual abre espaço, em sua narrativa, para a declaração *direta* da voz de Deus: “E tu, Belém Efrata, posto que pequena entre os milhares de Judá, de ti me sairá o que governará em Israel, e cujas saídas são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade”. (Mq 5.2) O enunciado faz referência à cidade em que, futuramente, nasceria Jesus, e além disso atesta o poder deste, que reina desde a eternidade, ao lado de Deus. Em confirmação e acréscimo a isso, o apóstolo Paulo, ao escrever aos colossenses, afirma que Jesus, além de ser a primeira criação de Deus (Cl 1.15), é o único por meio de quem Deus criou todas as outras coisas (1.16). João registra que é o filho unigênito de Deus. (João 1. 2 - 3; 14)

O evangelista João narra uma série de outras ocorrências que asseguram a presciência de Jesus, porém, elucidaremos apenas dois, para esse propósito enunciativo: *João 1.1 e João 17.5*. Santana (2016) afirmará, baseado nos estudos teológico-literários de Macdonald, que a voz citada em João 1.1 assegura que Deus expressou-se totalmente à humanidade na pessoa de Jesus Cristo. Vindo ao mundo, Cristo revelou perfeitamente como Deus é. Morrendo na Cruz, ele demonstrou o quanto Deus ama a humanidade. Assim, Cristo é o verbo vivo de Deus para o homem, a expressão dos pensamentos de Deus, atestando dessa forma a divindade de Jesus Cristo, nomeando-o de Verbo. (SANTANA, 2016, p. 1412).

No verso quinto do capítulo dezessete deste evangelho, Jesus clama, na oração sacerdotal, para que Deus o glorifique, junto dele, com a glória que tinha consigo antes que o mundo existisse (Jo 17.5). O próprio Jesus afirmou que havia vindo dos “domínios de cima”, ou seja, do céu (João 3.14; 8.23; 16.28). *Em meio a isso, como se deu a vinda dele do céu para a terra?*

Os evangelhos sinóticos e o evangelho de João registram que Deus transferiu a vida de Jesus do céu para a terra pelo processo natural do nascimento, na condição de humano, e este foi gerado no ventre de Maria por meio do Espírito Santo, de modo que este não veio a “surgir” por intermédio de um pai humano. Seu nascimento foi anunciado pelos anjos a alguns pastores. (Lc 2. 8-12) Algum tempo depois, Maria e seu marido, José, levaram Jesus para sua casa em Nazaré e o criaram lá. José cuidou de Jesus como se fosse seu próprio filho (Mt 1.18-23). Quando tinha cerca de 30 anos, Jesus foi batizado, e foi anunciado publicamente que ele era Filho de Deus. Então, Jesus iniciou a obra para a qual Deus o tinha enviado (Mt 3. 16-17).

Tais fatos consistiram no início do que fora profetizado por Isaías, o qual afirmou: “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel”. (Is 7.14) Santana (2016, p. 1411-1412) atesta que “isso é recuperado e ressignificado no registro de Mateus em seu Evangelho, e este ainda acrescenta que “Emanuel traduzido é Deus Conosco” (Mt 1. 18-23). Isaías também declara: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz” (Is 9.6, grifos do autor).

4.3.2 Propósito(s) em Jesus ter vindo à terra

O principal motivo pelo qual o Jesus foi enviado à terra, segundo as Escrituras Sagradas do Cristianismo, foi para salvar a humanidade da condenação, através da qual sua única sentença, após a morte, seria ir para o inferno (Mt 23.33). A humanidade estava perdida, devido ao pecado cometido por Adão, de acordo com a narrativa de Gênesis.

Os registros de Gênesis explanam que a condenação para a humanidade *surgiu* através do pecado de Adão (3.6), em que este se alimentou de um fruto proibido pelo Deus a quem servia. Subsequentemente o pecado *estendeu-se* a toda a humanidade, sendo essa a herança para toda a raça humana. A razão por que a morte se espalhou serviu de herança para os descendentes. O apóstolo Paulo afirma, ao refletir sobre o Pentateuco, que “como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, por isso que todos pecaram” (Rm 5.12). E o castigo para o pecado é a morte tanto espiritual como física: “O salário do pecado é a morte” (Rom. 6.23; 7.13). Todos os seres humanos herdaram a natureza pecadora de Adão depois que este desobedeceu, vindo ao mundo como pecadores (Sl 51.5).

O apóstolo Paulo afirma que esta humanidade pós-adâmica está morta “em ofensas e pecados” e necessita de ser espiritualmente restaurada e doutrinada através dos ensinamentos de Deus (Ef 2.1). Atesta Paulo que através da pessoa de Jesus é que essa humanidade, antes condenada, ganha justificação através da Graça, e seus pecados são perdoados, alcançando assim a Vida. Assim escreve aos Romanos:

Porque, se pela ofensa de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus, e o dom pela graça, que é de um só homem, Jesus Cristo, abundou sobre muitos.

Porque, se pela ofensa de um só, a morte reinou por esse, muito mais **os que recebem a abundância da graça, e do dom da justiça, reinarão em vida por um só, Jesus Cristo.**

Pois assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação de vida. Porque, como pela desobediência de um só homem, muitos foram feitos pecadores, assim pela obediência de um, muitos serão feitos justos.

Veio, porém, a lei para que a ofensa abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça; Para que, assim como o pecado reinou na morte, **também a graça reinasse pela justiça para a vida eterna, por Jesus Cristo** nosso Senhor. (Rm. 5.15-21, grifos nossos).

Jesus é apresentado como um ser que justifica as pessoas de sua natureza pecaminosa. O próprio Jesus declara, através do relato de Mateus: “Eu não vim chamar os justos ao arrependimento, mas sim os pecadores” (Mt. 9.13). Lucas alega que “o Filho do Homem veio para procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 19.10), referindo-se às pessoas que transgrediam a lei instituída através de Moisés e reenunciada por diversos profetas que ganham visibilidade no Antigo Testamento, tais como Jeremias, Ezequiel, Isaías, Oseias e Naum.

Quando Deus convida a humanidade ao arrependimento através da mensagem trazida por seu filho Jesus Cristo, não só identifica o problema do pecado e condenação, mas também lhe oferece a solução para o problema. Os escritos messiânicos e registros evangelísticos e epistolares demonstram que Deus providenciou Jesus, enquanto *Pão da vida*, para ser um alimento em representação do perdão, da paz e do amor. Alguns textos podem asseverar essa afirmação, tais como a primeira epístola universal de João, em que o amor primeiro não provém de nós, mas em Deus através de Jesus: “Nisto há amor, não que nós tenhamos amado Deus, mas que Ele nos amou, e nos enviou o Seu Filho *para ser* propiciação pelos nossos pecados” (1 João 4.10). Em seu evangelho afirma que “Deus amou o mundo de tal maneira, que deu o seu Filho unigênito para que todo aquele que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (João 3.16).

Vamos, então, elencar alguns propósitos pelos quais Jesus foi enviado à terra *como um pão* a alimentar a humanidade para a Vida Eterna:

1. Veio para retirar o pecado da humanidade: posto que os pecados dos homens e mulheres os separam da comunhão com o Criador (Is 59.2), é assim que há a necessidade de que as pessoas se arrependam (Ez 18.23; At 3:38; 1 Jo 1.8; Pv 28.13), e assim adquiram a salvação (2 Cor 7.9). O evangelista João declara: "E bem sabeis que Ele se manifestou para tirar os nossos pecados" (1 João 3.5). João afirma, acerca de João Batista "No dia seguinte João viu

a Jesus, que vinha para ele e disse: Eis aí o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29).

2. Ele veio para desfazer as obras do diabo. "...Para isto o Filho de Deus se manifestou: para desfazer as obras do diabo⁵¹." (1 Jo 3:8 b).

3. Veio para dar vida eterna aos que o seguem. "E o testemunho é este: que Deus nos deu a vida eterna; e esta vida está em seu filho. Quem tem o filho tem a vida; quem não tem o filho não tem a vida" (1 Jo 5.11-12).

4.4 Relação axio(dia)lógica de *Auto-afirmação*: Jesus como fonte de Vida Eterna

Após a resposta de alguns dentre a multidão: "SENHOR, DÁ-NOS SEMPRE DESSE PÃO" (v. 34), conta-nos João que "JESUS LHES DECLAROU: EU SOU O PÃO DA VIDA; QUEM VEM A MIM NUNCA MAIS TERÁ FOME, E QUEM CRÊ EM MIM NUNCA MAIS TERÁ SEDE" (v.35). A multidão, diante das palavras que eram enunciadas por aquele homem, o interpela, almejando adquirir esse pão, ou seja, a permissão para estarem sendo ensinados por essa nova doutrina, e terem o direito de abraçar esses novos ensinamentos.

A *relação axio(dia)lógica de auto-afirmação* torna-se sólida quando Jesus, em resposta à multidão, intensifica o fato de que ele mesmo é o *Pão da vida*. Os itens lexicais "eu sou" conferenciam não apenas um falar de si, mas um projetar-se para outros, cujo propósito é auto-afirmar-se diante de seres alheios, e nesse caso específico, enquanto pão. Complementa, então, afirmando que aquelas pessoas que se direcionarem para os seus ensinamentos, não terão "fome nem sede". Em outras palavras, essa multidão, ao contrário de seus ascendentes, não passaria pelas intempéries enfrentadas na travessia do deserto, mas teria acesso a uma doutrina cuja prática os fortaleceria, de tal forma que não sentiriam desejo de alimentar suas paixões carnis (Gl 5. 19-21) nem seus desejos de vingança (olho por olho, dente por dente, [Mt 5. 38-43]).

Nos termos de Bruce, a princípio,

Os ouvintes de Jesus não tinham entendido o que ele queria dizer com "o pão de Deus que desce do céu e dá vida ao mundo". Agora ele diz claramente o que isto significa. Na primeira parte do discurso, ele dissera ser aquele que dá esse pão; nesta parte ele se identifica pessoalmente com o pão, "isto porque Jesus mesmo é o dom do qual ele é o doador. **Ele veio para se dar, para que**

⁵¹ Diabo no hebraico significa adversário. A bíblia atribui a ele algumas características como: ladrão (João 10:10), lobo (João 10:12), anjo de luz (2 Coríntios 11:14), tentador (Mateus 4:3), pai da mentira (João 8:44), príncipe deste mundo (João 12:31) etc. Ver Colossenses 2:14.

as pessoas vivam através dele. Para participar do pão da vida elas precisam vir a ele, precisam crer nele. Esta entrega total a Cristo, apropriando-se dele pela fé, é o segredo da vida eterna e da satisfação perpétua da alma. (BRUCE, 2011, p. 138-139, destaques nossos).

Caso a multidão decidisse seguir o caminho que estava sendo pavimentado por Jesus, não teriam mais necessidade das coisas vãs e passageiras do mundo, e compreenderiam o que fora outrora proferido por Jeremias, em suas lamentações: “A minha porção é o Senhor, diz a minha alma; portanto esperarei nele. Bom é o Senhor para os que esperam por ele, para a alma que o busca”. (Lm 3.24,25) Ao contrário daquelas pessoas, e em uma época distante, o profeta compreendera que sua única porção, seu único e suficiente alimento consistia em Deus⁵², em nutrir-se da lei mosaica, pensando em suas consequências benéficas, naquela conjuntura político-teocrático-social.

Jesus continua a discursar: EU, PORÉM, VOS DISSE: VÓS ME VEDES MAS NÃO CREDES. (v. 36)

Os interlocutores, apesar de presenciarem todos os sinais e maravilhas operados por Jesus, continuavam a desacreditar que tais acontecimentos testificassem de que ele fosse superior a Moisés, ou que consistisse naquele em quem Moisés falou. Conforme os registros de Deuteronômio, foi anunciado a Moisés que seria levantado um profeta do meio da nação de Israel, e a este seriam entregues palavras de Deus na sua boca, e ele falaria ao povo tudo o que Deus lhe ordenasse (Dt 18.18).

Interessante notar que Jesus se refere a Moisés como aquele que havia anunciado a sua vinda. “Porque, se vós crêsseis em Moisés, crerieis em mim; porque de mim escreveu ele” (Jo 5.46). Além disso, acusa seu auditório de um fato evidenciado: se, com milagres terrenos à vista das pessoas, não credibilizaram a Moisés, quanto mais a Jesus, que vinha falando em nível alegórico?

A sentença em análise, do fato de não creem, constitui um eco do que João registrou acerca das palavras de Jesus no capítulo anterior deste evangelho (5.36-38), tanto acerca da testificação de suas obras, quanto o fato de que os judeus não crerem em Deus, e por isso a palavra de Deus não permanecia neles, por não exercitarem a fé.

Isso acarretava para os mesmos uma série de más consequências, a exemplo das impossibilidades de eventos sobrenaturais acontecerem em suas vidas, pois Jesus outrora pronunciou a um pai de família, antes de repreender um espírito imundo: “Se podes crer, tudo

⁵² O termo “em Deus” consiste em uma metonímia: significa os ensinamentos trazidos pelos profetas cujo Deus libertou os hebreus das mãos de Faraó.

é possível ao que crê”. (Mc 9.23) De modo congruente, afirma que “Quem nele crê não é condenado; mas quem não crê já está condenado, porque não acreditou no nome do Filho unigênito de Deus.” (Jo 3.18).

4.5 Relação axio(dia)lógica de *Inseparabilidade*:

A *relação axio(dia)lógica de Inseparabilidade* se dá tanto no âmbito “enunciador-ouvintes/destinatários” quanto no sentido “pregador-divindade”. Ou seja, de acordo com as afirmações do enunciador, esse princípio se aplica tanto com relação às pessoas que são conduzidas até Jesus (por meio de seus ensinamentos) quanto à união estabelecida entre ele e a divindade a quem serve, Deus. Assim, segundo o registro evangelístico, tanto são inseparáveis o locutor de seu auditório quanto Jesus de Deus.

TODO AQUELE QUE O QUE O PAI ME DER, VIRÁ A MIM; E QUEM VEM A MIM, EU NÃO O REJEITAREO. (v.37) A enunciação do locutor atesta que ninguém vem até ele, Jesus, a não ser através da permissão de seu Pai (divindade por quem se diz ser guiado). Isso não se dá forma incondicional, como se houvesse uma eleição⁵³ de alguns *escolhidos* em detrimento de outros seres humanos. O discurso de Jesus a todo o instante constrói que a condenação é imputada àqueles que não creem (Gal 5. 19-22). O apóstolo Pedro afirma, em sua epístola aos “estrangeiros dispersos no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1 Pe 1.1), que Deus é longânimo, “não querendo que ninguém pereça, senão que todos venham a se arrepender” (2 Pe 3.9). Ezequiel registra que Deus é pesaroso porque muitos são perdidos, e além disso, não tem prazer na morte do ímpio, mas antes que ele se converta e passe a viver. (Ez 18.23,31-32). Acrescenta-se que o Pai a quem Jesus se refere é adjetivado como compassivo (Mt 9:36; Sl 86:15) e justo (Rm 3:24-26).

Ao contrário de um chamado por eleição, as pessoas a quem Jesus se refere com TODO AQUELE QUE O QUE O PAI ME DER, VIRÁ A MIM são as que aceitaram de bom grado o chamado para servir, através dos ensinamentos da lei e dos evangelhos, que se basearam nas palavras proferidas por Jesus e por seus atos responsivos ativos. Paulo, ao escrever para os Tessalonicenses, assevera o chamado de Deus: “E para isso vos chamou pelo nosso Evangelho,

⁵³ Não iremos, aqui, adentrar em debate teológico acerca da eleição divina, até porque não é o propósito deste trabalho. Nosso ponto de vista é que a eleição se dá segundo a presciência de Deus, o qual já sabia, antes de criar todas as coisas, aqueles seres humanos que livremente iriam crer em seu nome, através da ação do Espírito Santo.

para alcançardes a glória de nosso senhor Jesus” (2 Tess. 2.14) Os homens são convidados a servirem a Deus através do evangelho, e este é o poder de Deus (Rm 1.16).

Toda a arquitetura discursiva atesta que as pessoas se direcionam a Jesus através do ensinamento do evangelho (esse novo Pão). O apóstolo Paulo afirma que o evangelho é o poder de Deus, para justificar e para salvar (1 Cor 1.18-21). Portanto, posto que todas as pessoas, ao ouvirem o evangelho, têm capacidade para responder ao chamado do evangelho de Deus, estas são dadas a Jesus. As que não são dadas a Jesus são as que o rejeitam (At 13.45-46).

Os registros veterotestamentários (Ezequiel, Jeremias e Isaías), assim como os evangelhos, como no caso de Mateus, confirmam que aqueles que creem e se direcionam para Jesus não serão lançados fora (condenados). Ao contrário, ele os acolhe, pois os pecadores adquirem justificação e salvação pela graça de Deus quando ouvem o evangelho que os traz a Deus (Mt 7:21) e lhe correspondem, através de Jesus. Bruce (2011, p. 139) esclarece que “Deus age no mundo por sua graça, e aqueles que vêm a Cristo o fazem devido ao “suave constrangimento” dela.

4.6 Relação axio(dia)lógica de *Justificação*:

POIS DESCI DO CÉU NÃO PARA FAZER A MINHA VONTADE, MAS A VONTADE DAQUELE QUE ME ENVIOU.
A VONTADE DO PAI QUE ME ENVIOU É ESTA: QUE EU NÃO PERCA NADA DO QUE ELE ME DEU, MAS QUE EU O RESSUSCITE NO ÚLTIMO DIA.
SIM, ESTA É A VONTADE DO MEU PAI: QUEM VÊ O FILHO E NELE CRÊ, TEM A VIDA ETERNA; EU O RESSUSCITAREI NO ÚLTIMO DIA. (v. 38-40)

A *relação axio(dia)lógica de justificação* se dá no instante em que o sujeito enunciativo afirma para o auditório sua necessidade de se remeter à entidade a quem serve, Deus, para justificar seus atos. Jesus, ao pronunciar tais palavras, coloca-se como um pão que nutre o espírito (o interior) das pessoas ao realizar a vontade de Deus, e não a sua própria vontade. Ao abdicar sua vontade em detrimento da de Deus, Jesus adquire para si a função de *quem serve*. O apóstolo Paulo roga, ao escrever aos Filipenses, que haja neles o mesmo sentimento que um dia houve em Jesus, “Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens.” (Fl 2:6,7)

A afirmação do pregador de que a vontade do Pai é que *nenhum dos que Ele os deu se perca, mas que sejam ressuscitados no último dia*, vai muito além do que o auditório poderia compreender. Ao enunciar isso, Jesus não apenas testifica que a vontade de Deus é “boa,

agradável e perfeita” (Rm 12.2), como também presta credibilidade a outras enunciações suas registradas por Mateus (6.10; 7.21; 12.50; 18.14), Lucas (22.42), João (1.13; 4.34; 5.30) e Paulo (1 Ts 4.3). Jesus, ao realizar a vontade de seu pai, e ao instruir o público acerca disso, queria que este compreendesse que “aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre” (1 Jo 2.17b).

A expressão “Que eu não perca nada do que ele me deu”, no sentido de não serem condenados, ou *não perderem a si mesmos para outro*, refere-se ao fato de *deixar de acordo com os ensinamentos* outrora dados por Jesus aos seus filhos, aos que creem em seu nome (Jo 1.12). O enunciado proferido pelo locutor afirma que não é do querer da divindade que estes se percam. Isto dialoga diretamente com o que Jesus pronunciara aos discípulos acerca do valor dos que o seguem: “Pois que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Mt 16.26/Mc 8.36/ Lc 9.25) Em contrapartida, Jesus afirma, referindo-se aos que Deus lho deu, que “Nenhum deles se perdeu, senão o filho da perdição...” (Jo 17.12b) Assim o apóstolo Paulo descreve os que se perdem (filhos da perdição):

E, como eles não se importaram de reconhecer Deus, este os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm;
Estando cheios de toda a iniquidade, prostituição, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade; Sendo murmuradores, detratores, inimigos de Deus, injuriadores, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobedientes aos pais e às mães; Néscios, infiéis nos contratos, sem afeição natural, irreconciliáveis, sem misericórdia;
Os quais, conhecendo o juízo de Deus (que são dignos de morte os que tais coisas praticam), não somente as fazem, mas também consentem aos que assim procedem (Romanos 1:28-32).

A narrativa nos mostra que os que se perdem são os que constroem seu próprio caminho de práticas contrárias à Lei de Deus. Ouviram a mensagem que Jesus trazia, mas endureceram o seu coração, não credibilizando seu discurso. Porém, dos que foram dados a Jesus, é vontade de Deus que não se percam.

QUEM VÊ O FILHO E NELE CRÊ, TEM A VIDA ETERNA (v.40b). O termo “vê”, do grego *theoreo*, é usado nesse enunciado para significar algo muito além de uma materialidade externa. Usa-se “para descrever a visão que reconhece a realidade eterna que há por trás ou dentro dos fatos fenomenais da vida e da morte de Jesus Cristo” (DODD, 1968, p. 342). O verbo é utilizado de tal forma que transcende a significação primeira de visibilidade ocular, tal como se narra em

Apocalipse (5.1) a visão que João teve do livro, em que o autor descreve que era escrito por dentro e por fora, envolvido por sete selos.

MAS QUE SEJAM RESSUSCITADOS NO ÚLTIMO DIA (v.40c). Aqui cabe abordar duas expressões multifacetadas: *ressurreição e último dia*. Ao enunciar sobre a ressurreição, Jesus estabeleceu confronto direto com os saduceus⁵⁴, seita de sacerdotes os quais não acreditavam na ressurreição, nem em anjos, nem em espírito (Mt. 22.23; At. 23.8). A afirmativa de que *as pessoas que seguissem a Jesus seriam ressuscitadas por ele no último dia*, conforme a vontade de Deus, frutificou no meio da multidão de forma que muitos passaram a acreditar em tal doutrina. Essa declaração da ressurreição final, ou *do último dia*⁵⁵, fora proclamada primeiro pelos profetas, e depois testificada por Jesus e pelos apóstolos. Tal qual arena discursiva, constitui um evento prefigurativo.

Séculos antes do nascimento de Jesus, Isaías predissera que os mortos um dia ressuscitariam: “Os teus mortos viverão, os teus mortos ressuscitarão; despertai e exultai, os que habitais no pó, porque o teu orvalho será como o orvalho das ervas e a terra lançará de si os mortos” (Is 26.19). De forma semelhante Daniel registrou, em seus escritos: “E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e desprezo eterno... Tu, porém, vai até ao fim; porque repousarás, e estarás na tua sorte, no fim dos dias” (Dn 12.2,13).

Em tom volitivo de concordância, Jesus atesta: “Vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz. E os que fizeram o bem sairão para a ressurreição da vida; e os que fizeram o mal para a ressurreição do juízo” (João 5. 28-29); Lucas registra a fala de Paulo em que este afirma ter a mesma esperança que tinha o povo de Israel, isto é “de que há de haver ressurreição de mortos, assim dos justos como dos injustos” (At 24.15). Além disso, os

⁵⁴ Os saduceus, conforme Boyer (2009, p. 476) consistiam em “...sacerdotes ricos e de influência”. Antes de Jesus iniciar seu ministério, eles já dominavam boa parte do sacerdócio. Ainda conforme o autor, “os saduceus não eram propriamente um partido político nem uma escola de filosofia; mas tinham características conjuntas. Adversários dos fariseus, repudiavam as tradições”. Estes foram denunciados por Jesus (Mt 16. 6 e 11) e já haviam interrogado Jesus acerca da ressurreição (Mt 22. 23).

⁵⁵ A ressurreição do último dia foi um tema discutido por Jesus em alguns registros, quando por exemplo fala para aquele que o tinha convidado, e após instruir-lhe sobre o dever de convidar os pobres, os aleijados, os mancos e os cegos, lhe disse: “Recompensado te será na ressurreição dos justos” (Lucas 14:14); Assim também quando disse aos Judeus: “Não vos maravilheis disto; porque vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz. E os que fizerem o bem sairão para a ressurreição da vida...” (João 5:28-29). Cerca de mais de cinquenta anos depois, Paulo escreveu aos Coríntios: “Ora Deus, que também ressuscitou o Senhor, nos ressuscitará a nós pelo seu poder” (1 Cor. 6:14).

principais escritos neotestamentários acerca do processo de ressurreição que asseveram e fortalecem a enunciação de Jesus constam em duas epístolas paulinas, uma aos Coríntios (1 Cor. 15) e outra aos Tessalonicenses (1 Ts. 4).

Mas agora Cristo ressuscitou dos mortos, e foi feito as primícias dos que dormem. Porque, assim como a morte veio por um homem também a ressurreição dos mortos veio por um homem. Porque, assim como todos morrem em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo. Mas cada um por sua ordem: Cristo as primícias, depois os que são de Cristo, na sua vinda (1 Cor. 15:20-23).

Não quero, porém, irmãos, que sejais ignorantes acerca dos que já dormem, para que não vos entristeçais, como os demais, que não têm esperança. Porque, se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também aos que em Jesus dormem, Deus os tornará a trazer com eles... Porque o mesmo Senhor descenderá do céu com alarido, e com voz de arcanjo, e com a trombeta de Deus; e os que morreram em Cristo ressuscitarão primeiro... (1 Tess. 4:13-14,16).

O discorrer das escrituras expõe de forma detalhada o processo de ressurreição, em que Paulo se baseia nos manuscritos da lei e nos discursos de Jesus para assegurar que, quando os que morreram *em Cristo* ouvirem o alarido do sujeito Jesus (este ressurreto, ou seja, após ter morrido e ressuscitado) sairão para fora dos sepulcros com um corpo imortal e irão ao encontro deste nos ares. Este cenário, pelo que se dispõe na narrativa, aconteceria em um futuro indeterminado. “A posse da vida eterna agora e a esperança ‘no último dia’ são duas coisas que Deus juntou para aqueles que vêm a Cristo em fé” (BRUCE, 2011, p. 140).

No último verso deste primeiro fragmento (v.40), o enunciador profere que a vontade de seu pai é que, tanto os que o veem quanto os que creem nele, adquiram a vida eterna, não como recompensa, mas pela graça que é concedida por Deus (Ef 2.8), a qual o homem deve reter (1 Cor. 15. 1-2).

Finalizada essa primeira seção de enunciações realizadas pelo sujeito Jesus Cristo, passaremos ao segundo fragmento discursivo, cujas relações axio(dia)lógicas se desenvolvem gradativamente, desde *reafirmação* até *auto-oferecimento*. A seguir, teremos acesso ao segundo fragmento discursivo bíblico. Este conjunto de enunciados (Jo 6. 41-51) consiste em respostas, por parte do enunciador Jesus Cristo, motivadas pela murmuração judaica. Há uma série de interrogações feitas pelos judeus acerca da filiação de Jesus, assim como dúvidas sobre este ser ou não quem dizia ser: o pão do céu. Durante o sermão proferido por Jesus, desdobram-se relações de alteridade, as quais serão explanadas em nossa análise.

Fragmento bíblico 2

Verso	ENUNCIADO	Verso	ENUNCIADO
v. 41	Os judeus murmuravam, então, contra ele, porque dissera: Eu sou o pão que desceu do céu.	v. 47	Em verdade, em verdade vos digo: aquele que crê em mim tem a Vida Eterna.
v. 42	E diziam: Esse não é Jesus, filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: Eu desci do céu?	v. 48	Eu sou o pão da Vida.
v. 43	Jesus lhes respondeu: Não murmureis entre vós.	v. 49	Vossos pais comeram o maná no deserto, e morreram.
v. 44	Ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o atrair; e eu o ressuscitarei no último dia.	v. 50	Este é o pão que desce do céu, para que não pereça quem dele comer.
v. 45	Está escrito nos profetas: E serão todos ensinados por Deus. Quem escuta o ensinamento do Pai e dele aprende, vem a mim.	v. 51	Eu sou o pão vivo descido do céu; Quem comer deste pão, viverá para sempre. O pão que eu darei é minha carne, que eu darei pela vida ao mundo.
v. 46	Não que alguém tenha visto o Pai, só aquele que vem junto de Deus viu o Pai.		

Fonte: elaboração própria a partir da Bíblia de Jerusalém (2002).

4.5 Relação axio(dia)lógica de *Outrificação*: Jesus nada pode fazer sem Deus

A *relação axio(dia)lógica de outrificação* constitui o instante em que Jesus, ao se remeter aos seus interlocutores, atribui a Deus (o outro) um caráter de completude sobre si mesmo, ou seja, aquele que é confirmado por Jesus como um ser de quem dependem todas as coisas (Jo 1.3). De acordo com o registro de João, Jesus atesta que “...o Filho por si mesmo não pode fazer coisa alguma, se o não vir fazer o Pai; porque tudo quanto ele faz, o Filho o faz igualmente” (Jo 5.19) De igual modo, afirma que “o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu também ao Filho ter a vida em si mesmo” (Jo 5.26).

Ao murmurarem os judeus (a liderança sacerdotal), porque Jesus lhes tinha dito *ser o pão que desceu do céu* (v.41), interrogavam uns aos outros se este mesmo Jesus se tratava do filho de José, a quem conheciam (v.42). Tal raciocínio os intrigava: “Como pode este ser o pão que desce do céu, se o mesmo é o filho de José?” Em outras palavras, a dúvida de grande parte

da multidão residia na seguinte questão: *de que maneira esse homem se considera como o Messias, se nós sabemos que ele é o filho de um homem humilde?* Diante dessas circunstâncias, passa a replicar Jesus: NÃO MURMUREIS ENTRE VÓS. NINGUÉM PODE VIR A MIM SE O PAI QUE ME ENVIOU NÃO O ATRAIR; E EU O RESSUSCITAREI NO ÚLTIMO DIA. (v.43-44)

Na continuidade do sermão de Jesus, confirma-se a *relação axio(dia)lógica de outrificação* quando o sujeito falante enuncia que seria impossível ele mesmo agir, caso não estivesse sendo impulsionado por um propósito de Deus (v.43). De igual modo, de acordo com o discurso de Jesus, há uma impossibilidade de que alguém se direcione a ele caso isso não provenha da Divindade à qual se refere. E recupera, propositalmente, o enunciado: “e eu o ressuscitarei no último dia”.

Faz-se fértil a análise das repetibilidades enunciativas de Jesus para a compreensão responsiva de seu *querer-dizer*. A primeira parte do verso 44 reitera, com outros termos, o pensamento exposto no verso 37, sobre o fato de que Deus traz os filhos a Jesus. Esse é um adendo do que será exposto (Jo 12.32) sobre o fato de Jesus atrair todos a si, sem distinção. Bruce observa que “Não é esquecida a responsabilidade de cada um em servir a Cristo (5.40), mas ninguém viria se Deus não o persuadisse e capacitasse para tanto” (2011, p. 141). Então, pela terceira vez (mas não a última), neste discurso, Jesus enfatiza que no último dia ele ressuscitará os que crerem em sua mensagem.

No intuito de inturgescer e prestar validade histórico-documental ao seu discurso, continua o sujeito enunciativo: ESTÁ ESCRITO NOS PROFETAS: E SERÃO TODOS ENSINADOS POR DEUS. ASSIM, TODO AQUELE QUE DO PAI OUVIU E APRENDEU VEM A MIM. (v.45)

Ao remeter-se aos profetas, o sujeito falante demonstra conhecimento e domínio sobre o discurso que elenca, o que, para a época, era necessário em discussões como esta. Logo, com essa conjuntura discursiva, Jesus reporta-se a duas materialidades concretas veterotestamentárias: a primeira é a que proferira Isaías (54. 13): “Todos os teus filhos serão discipulados do Senhor; e a Paz de teus filhos será abundante.” Este fragmento fazia parte da leitura da sinagoga indicada para este período do ano, motivo pelo qual as palavras de Jesus tenham adquirido concretude. A outra consiste em uma projeção discursiva de Jeremias (31.34): “Não ensinará mais cada um a seu próximo, nem cada um a seu irmão, dizendo: conheci o Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior...”. Ainda as palavras de Jesus são atestadas pelo escritor aos Hebreus (8. 10): “Porque esta é a aliança que depois daqueles dias farei com a casa de Israel, diz o Senhor; *Porei as minhas leis no seu entendimento, E em seu coração as escreverei; E eu lhes serei por Deus, E eles me serão por povo*”.

Diante da arena conflituosa que se instaurava, confere o expositor do sermão que todas as pessoas que se esforçassem em ler e aprender as leis do Antigo Testamento viriam até ele, pois se certificariam de que ele mesmo se tratava do Messias.

NÃO QUE ALGUÉM TENHA VISTO O PAI, SÓ AQUELE QUE VEM JUNTO DE DEUS VIU O PAI. (v. 46) A locução verbal “*tenha visto*” reacentua o processo de ver para a instância de compreender, pois a expressão vem do verbo Grego *horao* (cf. Dake, 2012), que significa “compreender completamente ou entender com a mente; enxergar a verdade completa” (p. 1525). Ou seja, não que alguém já tenha passado pelo evento de compreender a mente de Deus, a não ser os que são de Deus, e estes, conforme o apóstolo Paulo, “têm a mente de Cristo” (1 Cor 2.16). Quisera o sujeito enfatizar que estas pessoas, que se predispõem a se tornar “filhos de Deus” (Jo 1.12), o compreendem, em seus propósitos e desejos. Alerta-os, portanto, Jesus, de que sua exposição enunciativa não significa que aquelas pessoas tinham conhecido a Deus, e isso também no sentido de solidificar seu posicionamento.

Ainda que, com os olhos fisiológicos, ninguém tenha visto a Deus (Jo 1.18), a mensagem confere que as pessoas que se disponibilizam a acreditar na doutrina de Cristo podem enxergá-lo com os olhos do entendimento, os quais se tornam iluminados (Ef 1.18). O próprio Jesus, outrora, atesta: “E quem me vê a mim, vê aquele que me enviou” (Jo 12.45) e “Quem vê a mim vê o Pai” (Jo 14.9b).

4.6 Relações axio(dia)lógicas de *Reafirmação* e *Complementação*: Jesus enquanto pão que vivifica

As relações axio(dia)lógicas de *reafirmação* e de *complementação* atuam como interdependentes neste percurso enunciativo, pois quando o sujeito reafirma-se como o pão da vida, complementa os sentidos outrora emergidos discursivamente. Estas relações ganham materialidade quando Jesus reenuncia “Eu sou o pão da vida” (v. 48).

EM VERDADE, EM VERDADE VOS DIGO QUE AQUELE QUE CRÊ EM MIM TEM A VIDA ETERNA.
EU SOU O PÃO DA VIDA (v. 47-48).

Em primeira pessoa do singular, afirma o sujeito enunciativo que, aquele que crer naquilo que vier dele, ou seja, em tudo o que ele proferiu/vem proferindo, adquire a Vida Eterna. Esta, por sua vez, tem dupla significação semântico-discursiva: tanto uma promessa vindoura quanto o próprio ato de conhecer ao EU SOU como único Deus verdadeiro, e também Jesus (Cf.

Jo 17.3), o que fora enviado por Deus, conforme a narrativa. Nessa perspectiva, confere o enunciador do sermão que todas as pessoas que se direcionassem para o caminho que estava sendo proposto alcançariam virtudes. Declara, então, mais uma vez, ser ele o Pão da Vida (v. 48).

VOSSOS PAIS, NO DESERTO, COMERAM O MANÁ E MORRERAM.
ESTE É O PÃO QUE DESCE DO CÉU, PARA QUE NÃO PEREÇA QUEM DELE COMER.
(V.49-50)

Em tom acusativo, e almejando que aqueles interlocutores recordassem o fracasso alcançado pelos seus ascendentes (parentes ou pais), Jesus atesta que estes morreram no deserto. Assim, com essa declaração, não está se referindo simplesmente à morte material do corpo enquanto condição humana para todo o ser vivo, porém, está se reportando a um processo metafórico de morte em ofensas e em pecados (Ef. 2.1). Alude ao fato de os pais terem aderido uma conduta contrária à Lei instituída por Moisés, assim tornando-se transgressores da Lei, pecadores. Assim, é como se estivessem apagados daquela realidade sociocultural.

Após isso, apresenta-se o sujeito enunciativo como “O pão” que desce do céu. Aquele que se alimentasse desse pão, não morreria. Esse “não pereça”, no sentido de “não morra”, significa, nesse contexto, não trazer para si a própria condenação, vez que o próprio apóstolo João já havia alertado: “E os que fizeram o bem sairão para a ressurreição da vida; e os que fizeram o mal para a ressurreição da condenação” (Jo 5. 29). Esse discurso de Jesus entra em diálogo pleno com o que é exposto pelo apóstolo Paulo, em sua carta aos Efésios (2.1-5):

E vos vivificou, estando vós mortos em ofensas e pecados, em que noutro tempo andastes segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe das potestades do ar, do espírito que agora opera nos filhos da desobediência; Entre os quais todos nós também antes andávamos nos desejos da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos por natureza filhos da ira, como os outros também.
Mas Deus, que é riquíssimo em misericórdia, pelo seu muito amor com que nos amou,
Estando nós ainda mortos em nossas ofensas, nos vivificou juntamente com Cristo (pela graça sois salvos).

O apóstolo Paulo constrói que, ainda que muitos estivessem mortos em suas ofensas (para com o próximo) e com pecados, Deus vivificou a todos os filhos, ou seja, os descendentes daquele povo desobediente e transgressor teve a oportunidade de aderir à uma nova conduta Cristã proposta por Jesus. Tal remissão aos registros veterotestamentários confirmam e

potencializam os discursos dos sujeitos enunciativos, uma vez que eles se respaldam na lei mosaica para firmar suas enunciações.

EU SOU O PÃO VIVO DESCIDO DO CÉU; QUÉM COMER DESTE PÃO, VIVERÁ PARA SEMPRE. O PÃO QUE EU DAREI É MINHA CARNE, PARA A VIDA DO MUNDO. (v.51)

A afirmação de ser “o” pão vivo, além de diferenciar o sujeito falante/referente dos demais pães, assevera que ela seja o único, em meio a outros alimentos – ensinamentos – que não produzem uma expectativa vivificante. A expressão “viverá para sempre” ganha materialidade metafórica, nessa passagem. Refere-se ao fato de que as pessoas teriam como recompensa uma vida plena, um estado de graça abundante, caso decidissem seguir as instruções que estavam sendo expostas, até aquele momento. Retoma, portanto, o verso 27: “comida que subsiste para a vida eterna”.

Nesse percurso discursivo, tanto Jesus *reafirma-se* enquanto Pão Vivo que desceu do céu quanto complementa suas enunciações anteriores acerca de ser o doador desse Pão. Além de ser alguém disposto a d(o)ar esse alimento para que muitos tenham vida, constitui-se como o próprio mantimento.

4.7 Relação axio(dia)lógica de Auto-oferecimento: carne enquanto ensinamentos concretos

O PÃO QUE EU DAREI É MINHA CARNE

To ψωμί που εγώ θα δώσω, είναι η σάρκα μου

Mais uma vez estamos diante de um fragmento enunciativo metaforizado. Ao trazer que o pão é sua carne, Jesus não está fazendo referência a seu corpo de forma material, enquanto elemento fisiológico que reveste o esqueleto, como o *Verbo que se fez carne*. Está fazendo menção ao rito sacrificial, a si mesmo enquanto alguém disposto a doar sua vida pela humanidade, a oferecer-se em favor de todos quanto iriam crer. Sua carne representa a concretude de todos os ensinamentos de misericórdia (Tt 3.5), justiça (Mt 5.6) e amor (1 Cor. 13) que ele vem trazendo, complementares à Lei instituída por Moisés. Essa carne não seria uma matéria pronta a alimentar o ego nem muito menos o estômago das pessoas, mas a nutrir o Espírito delas. Podemos observar isso, por exemplo, nos escritos aos Hebreus.

No capítulo quinto da epístola aos Hebreus consta que

Ele, Jesus, **nos dias da sua carne**, oferecendo, com grande clamor e lágrimas, orações e súplicas ao que podia livrar da morte, foi ouvido quanto ao que temia.

Embora sendo filho, aprendeu a obediência mediante as coisas que padeceu. E, **sendo ele consumado, veio a ser a causa de eterna salvação para todos os que lhe obedecem...** (Hb 5. 7-9, grifos meus).

Em outras palavras, a carne de Jesus simboliza o processo de redenção, arrependimento e vida eterna para todos os que lhe obedecem. Em sua própria carne o sujeito Jesus aderiu a uma postura firme em orações e súplicas a Deus, divindade a qual considerava maior que ele. Portanto, quando afirma que o pão que ele der é sua carne, significa que este se apresenta enquanto alguém que oferece não apenas um sacrifício à vista das pessoas, mas também ensinamentos que podem conduzi-las a patamares espirituais de concretude doutrinária e de bem-aventurança.

De igual modo, quanto à representação sacrificial, o capítulo nono da epístola aos Hebreus, ao estabelecer uma comparação entre os sacrifícios expiatórios da Antiga e da Nova Aliança, atestará que enquanto os sacrifícios da primeira aliança eram temporários e incapazes de purificar o pecado das pessoas, a segunda aliança, materializada nas palavras e atos de Jesus, promove purificação quanto à consciência alheia: “Quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus, purificará as consciências das obras mortas...” (9.14). Além disso, o escritor completa o sentido do enunciado: “E quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; sem derramamento de sangue, não há remissão.” (9. 22) Em termos isonômicos, foi necessário que o sujeito Jesus sofresse nas mãos de escarnecedores por trazer um ensinamento político-ideologicamente contrário ao que aqueles indivíduos professavam. Esse foi o sangue derramado, e a mensagem do sofrimento de Jesus torna-se concreta na “carne” que metaforiza-se como pão a alimentar as pessoas.

...QUE EU DAREI É MINHA CARNE, PARA A VIDA DO MUNDO. (v.51)

Σάρκα που θα δώσει για τη ζωή του κόσμου

O período acima, cujo tempo verbal se instaura para o futuro do presente, “darei” não se refere a um momento vindouro muito distante, mas apenas ao tempo necessário para o cumprimento dos ensinamentos do sujeito agente mediante à sua crucificação.

Quando estendemos o evento do “dar a carne pela vida ao mundo” enquanto abnegação suprema materializada na crucificação de Cristo, faz-se imprescindível recordar que estas falas de Jesus entram em diálogo direto com as pregações de João Batista. Este ensinava que Jesus era “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29). A mensagem da carne

sacrificada, morte voluntária (eu darei) e vicária (para a vida do mundo) comunga com os escritos messiânicos de Isaías, o qual registra que haveria um *auto-oferecimento* voluntário e vicário do Senhor “a muitos” (Is 53.11). Assim, tanto israelitas quanto gentios (Is 49.6) iriam receber a mensagem do pão da vida, o que consequentemente implica, conforme o apóstolo Paulo, na quebra do muro da separação (Ef 2.14) entre judeus e gregos (Gal 3.28/Rm 10.12).

O enunciado “para a vida do mundo” expõe nitidamente que a dação é completa, não é limitada. Ainda que o termo *kosmos*, mundo, possa ter sentido de representação da humanidade, ou sua estrutura corpórea, não é a isso que o enunciado joanino se refere.

O termo mundo, gr. *κόσμος* (transl. *kosmos*), conforme Louw/ Nida (2013, p. 97), consiste em uma “ampliação metafórica do significado de *κόσμος* “mundo, universo”, 1.1”. Complementando este conceito, o sentido está para “pessoas associadas a um sistema do mundo e afastadas de Deus – “pessoas do mundo”. Os autores, então, fazem menção a uma carta Paulina: *δεν ξέρετε ότι ο λαός του τους ανθρώπους του κόσμου*, “não sabeis que o povo de Deus julgará as pessoas do mundo” (1 Cor. 6.2) (LOUW/ NIDA, 2013, P. 97).

Logo, a enunciação do sujeito consiste em uma metáfora, em que seus ensinamentos serão postos como exemplo para todas as pessoas que se tornarem ouvintes ativos da mensagem que se expõe. Conforme analisa Bruce (2011, p. 143), “Os ouvintes de Jesus em Cafarnaum estavam longe de compreender as implicações desta afirmação”.

Findo esse segundo evento enunciativo-analítico (v.41-51), será averiguado o terceiro fragmento discursivo, cujas relações axio(dia)lógicas se concretizam, desde *Condicionalidade* até *auto-oferecimento*. O terceiro evento, ou fragmento bíblico-discursivo, decorre de uma discussão político-religiosa dos judeus, que murmuravam por desacreditarem nas palavras de Jesus sobre ter dito que daria sua carne para comerem. Completa-se este fragmento na afirmativa de que, quem se alimenta desse pão, adquire a vida eterna (Jo 6. 52-58).

Fragmento bíblico 3

Verso	Enunciado
v. 52	Os judeus discutiam entre si, dizendo: Como esse homem pode dar-nos a sua carne a comer?
v.53	Então, Jesus lhes respondeu: Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes seu sangue, não tereis a vida em vós.
v.54	Quem come minha carne e bebe meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia.
v.55	Pois minha carne verdadeiramente é comida, e meu sangue verdadeiramente é bebida.
v. 56	Quem come minha carne e bebe meu sangue permanece em mim, e eu nele.
v. 57	Assim como o Pai, que vive, me enviou, e eu vivo pelo Pai, também aquele que de mim se alimenta, viverá por mim.
v. 58	Este é o pão que desceu do céu; Ele não é como o que os pais comeram e pereceram; quem come este pão viverá eternamente.

Fonte: elaboração própria a partir da Bíblia de Jerusalém (2002).

4.8 Relações axio(dia)lógicas de *Silenciamento*, *Observância* e *Escuta*.

As relações axio(dia)lógicas de *Silenciamento*, *Observância* e *Escuta* são interdependentes entre si. O sujeito Jesus Cristo observa o que seu auditório fala, porque primeiramente pausou o seu sermão, ou seja, estrategicamente *silenciou* suas palavras para que pudesse *observar* que réplicas estavam sendo proferidas por seus interlocutores. É então que se dá o momento da *escuta*, em que Jesus, além das palavras as quais eram enunciadas pelos judeus, demonstra, em sua resposta, ter *excedente de visão*⁵⁶ sobre os mesmos.

Concordamos com Bruce sobre o fato de que

⁵⁶ A expressão “excedente de visão” é uma categoria bakhtiniana, utilizada pelo filósofo em textos como “O autor e o herói” para representar o conhecimento a mais que o autor detém sobre suas personagens. Apesar de ter sido inicialmente pensada e aplicada a textos literário-estéticos, também ganhou respaldo dentro das relações humanas em nível ético, como alguns casos de vivenciamento empático, e nesse caso significa que um ser humano, através de seu relacionamento com outras, pode deter um conhecimento a mais acerca de determinado assunto, ou eventos da vida alheia. Tais temas podem ser aprofundados em “Estética da Criação vebral”.

Esta linguagem fala desta união de fé que estabelece uma presença de um no outro, uma “co-inerência”, de Jesus e seu povo. Nos escritos de João, esta experiência é expressa diversas vezes através do verbo *meno*, “habitar”, “permanecer” ou “morar” (veja 15.4). Paulo expressa a mesma mutualidade de permanência, sem usar este verbo, ao usar frases como “Em Cristo” e “Cristo em mim”. Um bom exemplo joanino, sem a linguagem altamente figurada do discurso da sinagoga de Cafarnaum, está em 1 Jo 3.24: “Aquele que guarda os seus mandamentos permanece em Deus, e Deus nele”. Crer em Cristo e guardar seus mandamentos são duas coisas que não podem ser separadas... (BRUCE, 2011, p. 145).

Ainda que o expositor Jesus tenha sido proeminentemente claro (em toda a sua construção verbo-performática) a respeito da necessidade que os ouvintes tinham de se alimentar de seus ensinamentos (sua carne) para que obtivessem Paz, Justiça e Alegria (Vida Eterna – O Reino de Deus [Rm 14. 17]), os judeus não compreenderam a metáfora de seu discurso sobre “dar a carne pelo mundo”.

Por ora, os judeus continuaram interpelando uns aos outros sobre *de que forma o enunciador daria a sua carne para que eles comessem*. Concordamos com Carson sobre o fato de que “ninguém suporia que Jesus estava seriamente advogando canibalismo e se oferecendo como o prato principal” (2007, p.296). A dúvida dos judeus residia em “de que forma esse sujeito, Jesus, poderia lhes dar esses ensinamentos doutrinários que conduzissem à verdadeira paz?”. Dake esclarece que, culturalmente, “nenhuma figura de linguagem era mais comum aos judeus nessa época, então, sua incompreensão das palavras de Jesus não pode ser desculpada”. (2012, p. 1525).

4.9 – Relação axio(dia)lógica de Condicionalidade. Carne e Sangue enquanto metáforas doutrinárias

Em resposta aos questionamentos dos interlocutores (v.53), o enunciador Jesus, na medida em que recupera o que fora explanado no verso 51, transfere para um tom emotivo-volitivo condicional: *se não comerdes a carne do Filho do homem...* por um lado, a partícula condicional implica possibilidade. Por outro lado, a negação dessa possibilidade mediante o não cumprimento dos conselhos proferidos.

Ainda nesse enunciado, a expressão “Filho do homem” ganha sentido pleno quando nos reportamos aos enunciados que a complementam. Aqui, porém, só iremos adentrar ao sentido de Messias. O construto enunciativo complementar consiste nas palavras outrora proferidas pelo profeta Daniel que, ao registrar que presenciara o *Filho do homem* com glória e reino (Dn

7. 13-14), o faz com sentido totalmente diferente do que se costumava no Antigo Testamento, e dessa forma atribui ao sujeito Jesus um título messiânico. Em outras palavras, a expressão “Filho do homem”, tem validade para Jesus porque historicamente os judeus o consideram como o Messias, ou aquele que viria trazendo e cumprindo os ensinamentos acerca do Deus de Israel.

...SE NÃO COMERDES A CARNE DO FILHO DO HOMEM E NÃO BEBERDES SEU SANGUE, NÃO TEREIS A VIDA EM VÓS.
QUEM COME MINHA CARNE E BEBE MEU SANGUE TEM A VIDA ETERNA, E EU O RESSUSCITAREI NO ÚLTIMO DIA.
PORQUE MINHA CARNE VERDADEIRAMENTE É COMIDA, E MEU SANGUE É VERDADEIRAMENTE BEBIDA. (v. 53b-55)

Os três versos supracitados enfatizam metaforicamente o “comer carne” e “beber sangue” do expositor Jesus enquanto ações necessárias para obtenção da Vida, ou Vida Eterna (em si mesmos). Trata-se de uma linguagem figurada bastante comum no núcleo sacerdotal de Israel, e também entre a multidão. A partícula condicional “se” inaugura um novo período e transfere para o auditório a responsabilidade da ação pessoal, robustecendo a mensagem de Ezequiel (18), na mesma proporção em que reacentua os registros feitos por Moisés (Dt 30. 15-19) e por Josué (24.15) acerca da decisão que Israel teria de servir a Deus ou a outros “deuses”.

Desse modo, a construção enunciativa supracitada estabelece relação tanto dialógica quanto axiológica com o apóstolo Paulo, o qual menciona, em sua carta direcionada aos Coríntios, que é necessário reter o evangelho para o alcance da salvação.

Também vos notifico, irmãos, o evangelho que já vos tenho anunciado; o qual também recebestes, e no qual também permaneceis.
Pelo qual **também sois salvos se o retiverdes** tal como vo-lo tenho anunciado; se não é que crestes em vão. (1 Coríntios 15:1,2 – grifos nossos)

A notificação de Paulo de Tarso, ao elencar metonimicamente o evangelho que está sendo proferido, traz, no verso dois, uma partícula condicional para a concretização salvífica: “se”. Em outros termos, *caso* o auditório retenha a fé no evangelho, *caso* guardem e pratiquem os ensinamentos recorrentemente anunciados, alcançarão a salvação⁵⁷.

Os enunciados joaninos (v. 53-55) tornam-se concretos e ganham expansão linguístico-enunciativa quando observamos outras recorrências de sentenças com mesma significação, a

⁵⁷ Não é de nosso interesse aprofundar estudos acerca do aspecto salvífico do homem, sendo assim, estamos apenas citando-o por fazer parte da construção discursiva do enunciador.

exemplo da mensagem que o apóstolo Paulo envia aos Efésios: “Por isso diz: Desperta, tu que dormes, e levanta-te dentre os mortos, e Cristo te esclarecerá”. (Ef. 5.14). Ao utilizar-se de linguagem metafórica, Paulo utiliza o termo “mortos” para simbolizar pessoas que não detinham o mesmo conhecimento/saber doutrinário outrora explanado por Jesus. Ao levantarem-se dentre os mortos, ou seja, ao abraçarem os ensinamentos prestados por Jesus, tais pessoas receberiam o esclarecimento, a “vida”, a luz do conhecimento que os conduziria à prática da nova doutrina.

4.10 Relação axio(dia)lógica de *Permanência pós-decisiva*

QUEM COME MINHA CARNE E BEBE MEU SANGUE PERMANECE EM MIM, E EU NELE.
 COMO O PAI, QUE VIVE, ME ENVIOU, E EU VIVO PELO PAI, TAMBÉM AQUELE QUE DE MIM SE ALIMENTA, VIVERÁ POR MIM. (v.56-57).

As palavras findas do sujeito enunciativo consistem em uma intensificação potencial para que os ouvintes permaneçam em sua doutrina. A repetibilidade sintagmática de termos como *carne* e *sangue* são intencionais, visando o expositor alcançar atenção e compreensão por parte de seu auditório. A narrativa confere que, da mesma forma que a divindade que guia o expositor o enviou, desse mesmo modo todos aqueles que se nutrem da pregação expositiva de Jesus, estes receberão a vida, satisfarão seus anseios mediante uma doutrina que propiciará a justiça e a paz.

As palavras de Jesus remetem a um co-vivenciamento entre ele e Deus, a quem qualifica de Pai, em que aquele depende deste para ter “vida em si mesmo”. Ao emitir esse enunciado, o sujeito falante reacentua o que fora registrado por João (5.19-30) acerca das palavras do homem a quem chamavam Cristo. A distinção entre Jesus e seus destinatários, nesse aspecto, diverge porque enquanto este ao receber vida de Deus, tem-na em si mesmo, enquanto os interlocutores recebem vida nele.

A temporalidade é sempre núcleo de um grande jogo metafísico, a *permanência*. Para permanecer vivenciando as bênçãos concedidas por Jesus, é necessário se alimentar de seus atos concretos, e abraçar os mesmos ensinamentos.

ESTE É O PÃO QUE DESCEU DO CÉU; NÃO É COMO O CASO DE VOSSOS PAIS, QUE COMERAM O MANÁ E MORRERAM; QUEM COMER ESTE PÃO VIVERÁ PARA SEMPRE. (v.58).

Por último, após utilizar um pronome demonstrativo “este” para referir-se a si mesmo, Jesus recupera o evento comparativo entre o *Pão que desceu do céu*, em que o locutor afirma ser ele mesmo, e o maná que fora dado aos ascendentes dos interlocutores. A mensagem registra que os pais destes morreram, pois o maná não produzia frutos para a vida eterna, enquanto que as pessoas que decidirem se alimentar do Pão que Jesus der viverão para sempre.

4.10.3 Relações axio(dia)lógicas: entornos conclusivos

Para confirmação de nossas hipóteses, iremos realizar uma síntese das relações dialógicas e axiológicas que presidem as construções de sentido(s). Primeiramente o sujeito enunciador, que se constitui a partir do distanciamento com relação à palavra alheia, *acusa* os judeus pelo fato de não o buscarem pelas virtudes que ele tem a oferecer, e sim por terem saciado a fome no evento da partilha do pão.

Em continuidade, Jesus fundamenta suas enunciações sob o fato de que Moisés *não* havia dado o verdadeiro Pão do céu, ou seja, *nega* que este o tenha feito de tal maneira, em determinado tempo. Não obstante, durante grande parte de seu discurso, o sujeito falante complementa sua negação de forma esclarecedora: *Moisés não vos deu pão do céu, mas meu Pai vos dá verdadeiro Pão do Céu* (v.32). Localizado distante da concretude ideológico-enunciativa do(s) outro(s), o sujeito enunciativo agencia reacentuações constantes a partir de seu excedente de visão e conhecimento. Em mesma densidade emotivo-volitiva, quando recupera as enunciações de outrem, valora-as de acordo com seu posicionamento em relação ao outro.

O discurso que vinha sendo edificado, após constantes negações, passa a ser também de confrontação, vez que a própria doutrina que servia como base de sustentação discursiva (leis da graça e do amor) continha leis e princípios ético-religiosos contrários à legislação mosaico-levítica defendida pelos judeus. Após complementar a lei antiga, prestando novo horizonte axiológico, o sujeito Jesus então, auto *afirma-se* como o Pão da Vida.

Em síntese, no discurso religioso analisado, especificamente o sermão expositivo, o sujeito enunciativo é selecionador, é o representante de um coro de vozes, e o faz por meio de relações axio(dia)lógicas. Não simplesmente pelo fato de o sujeito falante ser revestido de autoridade acerca do assunto debatido – o que contribui bastante para a potencialidade de suas enunciabilidades –, mas sobretudo por permitir que seu público – o outro – adentrem a arena como interlocutores ativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa assinala como um dos resultados fundamentais o fato de que as relações axio(dia)lógicas, compreendidas como esferas enunciativo-discursivas do sujeito, são essenciais para que haja apreensão da materialidade linguística do enunciado, no processo de enunciação, a partir do instante em que o enunciador utiliza-se de estratégias linguístico-enunciativas, em seu discurso. Ao arquiteta-lo de forma pluridimensional, o sujeito opta por alcançar o seu *público ouvinte* de forma interativa, solidificando sua tese sob assuntos que fazem parte do sistema político-ideológico-cultural daquela massa social, despertando o interesse destes e posicionando-se de forma firme perante os mesmos. Isso, portanto, confirma a nossa hipótese.

O discurso é constituído em um espaço densamente dialógico, tal qual arena de signos. Ainda que o sermão expositivo em pregações religiosas seja considerado como um gênero discursivo autoritário do ponto de vista da transmissão discursiva, em sua dialogicidade trata-se de um processo de eventização única do sujeito (sua singularidade) e do(s) outro(s) sujeitos interlocutores, que é/são único(s).

É possível perceber por meio de marcas e rastros linguístico-discursivos as movências do sujeito pregador, o qual está inserido dentro de um contexto religioso. A singularização de Jesus, enquanto expositor, não se faz sem levar em conta as condições de seu auditório e a natureza de suas enunciações. Em sendo representante autorizado a transmitir a mensagem do Pão da vida, por ter seu ministério solidificado em Israel, o enunciador se remete a todo o instante à Lei mosaico-levítica e aos escritos veterotestamentários para robustecer o seu discurso. Assim, tornam-se de valor imprescindível as relações dialógicas e axiológicas que o enunciador estabelece para a construção de suas afirmações. Este modo de posicionar-se firmemente constitui as reacentuações em função da temática.

As análises apontam para a existência de condições de ordem sócio-histórica e teocráticas a presidirem as recorrências dialógicas e axiológicas. O sujeito enunciativo, no processo de ministração de seu sermão, apresenta uma série de procedimentos linguístico-enunciativos que atestam o caráter dinâmico e firme de se relacionar com a linguagem, produzindo efeitos de sentido variados para o auditório. Enquanto instância produtora de discurso, Jesus ocupa um ambiente enunciativo-voco-discursivo multissêmico, e desse modo situa-se numa zona tênue e líquida de uso da linguagem.

Quanto aos versos que se distribuem em constante exame, foi necessário realizar um diagnóstico da arquitetônica enunciativo-discursiva, ou seja, foi necessário não apenas verificar cada enunciado, mas relacioná-los uns aos outros discursivamente. Bakhtin tinha uma preocupação central com as múltiplas materialidades mobilizadas na produção de sentidos, uma vez que reconhece a interação entre os discursos convocados pelos diferentes sujeitos na ampla esfera da linguagem. Essa postura teórica não compõe apenas unidades latentes, mas também ressalta a imprescindibilidade de elo(s) na comunicação discursiva, vez que esta é orientada pelos elementos que a antecedem, e por os outros que são convocados em fluxo contínuo.

Isso possibilita a compreensão da noção de arquitetônica que assume um papel significativo para os estudos do discurso. O conceito de arquitetônica permite não só um discurso central e único apareça, mas que um coro de vozes entre em cena acústica, devido às articulações necessárias à compreensão responsivo-ativa por parte de outrem. As partes constituintes dos enunciados se articulam no todo, construindo sentidos e, por fim, as relações axio(dia)lógicas construídas dessa movência semântico-dialética é concretizada histórica, social e culturalmente.

Ainda que o universo discursivo do sujeito enunciativo seja povoado por produções discursivas originárias de sua relação com seus interlocutores imediatos, faz-se imprescindível destacar que estas só se concretizam por meio de atravessamentos ideológicos, políticos e religiosos ancestrais. A todo o instante, entre a ordem de sua singularidade e a ordem do social, o enunciador recupera palavras outras, que constituem as suas. Essa heterodiscursividade – núcleo de réplicas – demonstra a relação que o pregador mantém com a exterioridade que o constitui, ao passo que pavimenta seu dizer, o qual se consolida sócio-historicamente.

Uma outra capacidade sinérgica desse processo de relacionar-se axiologicamente com o discurso de outrem tange à carne semântico-axiológica da fala alheia, que é incorporada ao discurso do sujeito pregador. As vozes de Moisés e da Lei levítica, evocadas pelo sujeito enunciativo, ao atravessarem a dimensão cronotópica de seu discurso, trazem seus aspectos dialéticos, tais como sua valoração, sua coloração e suas acentuações, e desse modo representam a segunda camada enunciativa do pregador.

Após estas averiguações, constatamos que as relações de ordem dialógica e axiológica são elementos imprescindíveis no processo de instauração dos múltiplos sentidos na cadeia verbo-performativa, posto que a singularidade só é construída em meio a pluralidade e heterogeneidade do discurso alheio.

As análises corroboram a hipótese de que as relações axiológicas e dialógicas na cadência verbo-perfomática do gênero sermão expositivo religioso trabalham em constante emergência do outro/Outro na linhagem discursiva, multifacetada. Isso constitui, para esta análise, um impacto para a constituição do ser/Ser (Heidegger/Bakhtin) na linguagem. Por fim, devido à temática ser Inédita em âmbitos de discussões acadêmicas, reverbera uma riqueza e variedades de discursos outros, vez que o *corpus* demonstra apenas que no todo linguístico-enunciativo ainda há muitas facetas a serem desveladas desse processo complexo e heterogêneo. Espera-se que a presente pesquisa possa abrir novos horizontes para o discurso religioso, o qual ainda é uterino no Brasil. Assim, tanto constitui uma resposta para indagações existentes como serve de fundamentação e provocação para outras análises que virão.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M./VOLOCHINOV, M. **Marxismo e Filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem / prefácio de Roman Jakobson; apresentação de Marina Yaguello; tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, com a colaboração de Lúcia Texeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. – 13. ed. – São Paulo: Hucitec, 2012a.

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Pedro & João Editores. São Carlos, 2012.

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BAKHTIN, Mikhail M. **Teoria do romance I**: a estilística. Trad./prefácio Paulo Bezerra. São Paulo: Contexto, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BAKHTIN, Mikhail M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. 5.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

BAUCKHAM, Richard. **Jesus e as testemunhas oculares**: os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares. Tradução: Paulo Ferreira Valério. Coleção Biblioteca de estudos bíblicos. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA SAGRADA (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.

BURNS, Edward Mcnall. **História da Civilização Ocidental** – do homem das cavernas até a bomba atômica. – Tradução de Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado, e Leonel Vallandro. – 2ª edição, volume 1. Editora Globo, Rio de Janeiro, 1979.

BOAZ, Franz. **A Mente do Ser Primitivo**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2010.

BOYLE, John Earl of Olerry. **The letters of Pliny the Younger**: with observations on each letter. Editora George Faulkner: Nova York, 1751 (2008).

BRAIT, Beth. “Análise e teoria do discurso”. In: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin** – outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006.

BRAIT, Beth. “Introdução. Alguns pilares da arquitetura bakhtiniana”. In: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin**: Conceitos-Chave. São Paulo: Contexto, 2006.

BRAIT, Beth; PISTORI, Maria Helena Cruz. **A produtividade do conceito de gênero em Bakhtin e o Círculo**. Alfa, São Paulo, 56 (2): 371-401, 2012.

BRAVO GALLARDO, Carlos. **Narración:** El Espíritu toma la palabra, Christus, 51, n. 591-592, 1985.

BRUCE, F.F. **João** – Introdução e comentário. Série cultural bíblica. Tradução: Hans Udo Fuchs; Vida Nova, 2011.

CARSON, D. A. **O comentário de João.** Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.

CHEVALIER, Jean; GHEERNRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos. – Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.** Trad. Vera da Costa e Silva, RJ. – José Olympio, 2009.

CLARK, Walter H. **The Psychology of Religion:** An Introduction to Religious Experience and Behavior. New York: The MacMillan Company, 2012.

COULANGES, Fustel de. **La Cité Antique** – Étude sur Le Culte, Le Droit, Les institutions de la Grèce et de Rome – A Cidade Antiga. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. – Fonte Digital – Editora das Américas S.A – EDAMERIS, São Paulo, 2006.

DIERKEN, Jörg. **Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião:** definindo suas relações. Numen, vol. 12, n. 1 e 2, Juiz de Fora, 2009. p. 09-44. Tradução: Luís Henrique Dreher.

DODD, C.H. **The interpretation of the fourth gospel.** Cambridge University Press, 1968.

DURKHEIM, Émile. **Definição do fenômeno religioso e da religião.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I:** da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Trad: Roberto Cortes de Lacerda – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano** – a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes, WMF Martins Fontes. São Paulo, 2013.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem e diálogo:** as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin. Curitiba: Criar Edições, 2003.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin.** São Paulo: Ática, 2006.

FRANCELINO, Pedro Farias (Org). **Teoria dialógica do discurso:** exercícios de reflexão e de análise. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

_____. **A autoria no gênero discursivo aula:** uma abordagem enunciativa. Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, Área de Concentração em Linguística, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Linguística. Recife, 2007. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Dóris de Arruda C. da Cunha.

GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo** – a era dos Mártires até a era dos sonhos frustrados. Tradução de Udo Fuchs, Key Yuasa. 2ª edição. São Paulo, Editora Vida Nova, 2011.

GRIESBACH, Johann Jacob. **Synopsis Evangeliorum** – Matthaei Marci Et Lucae (1776) (Latin Edition); Paperback, 2010.

GUIMARÃES, Thelma de Carvalho. **Comunicação e linguagem**. São Paulo: Pearson, 2012.

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1978, p. 113.

HABERMAS, Gary. **Historical Jesus**. College Press: publishing company, 1996.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Traduzido por Vicente Pedroso. 29ª impressão. Rio de Janeiro, CPAD, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Trad. Pe Dom Marques Ramalho Rocha – Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

LACHLER, Karl. **Prega a Palavra**: passos para a Pregação expositiva. Trad: Robinson Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1990.

LEUBA, James Henry. **A Psychological Study of Religion**. New York: The New American Library of World Literature – 2012 (1969).

LIBANIO, João Batista. **Linguagens sobre Jesus**: linguagens narrativa e exegética moderna. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2012.

LOPES, Hernandes Dias. **João**: as glórias do Filho de Deus. São Paulo: Hagnos, 2015.

LOSCH, Richard R. **Todos os personagens da Bíblia de A a Z**: um manual completo para quem deseja conhecer profundamente a vida de cada uma das pessoas citadas na Palavra de Deus. Tradução: Ziller et.al. São Paulo – Ed. Didática Paulista, 2008.

LOW, Johannes; NIDA, Eugene A. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP – Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACARTHUR, John. **The MacArthur New Testament Commentary – John 1-11**. Chicago: Moody Publishers, 2006, p.7-8.

MACDONALD, William. **Comentário Bíblico Popular – Novo Testamento**. Traduzido por Suzana Klassen e Vanderlei Ortigoza – editado com introduções de Art Farstad – São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MACDOWELL, Josh. **Evidências que exigem um veredito**. Cadeia, 1992.

MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O Método Formal nos estudos literários: introdução a uma poética sociológica.** Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2016.

MILNE, Bruce. **The Message of John.** Downers grove: InterVarsity Press, 1993.

MOURA, Margarida Maria. **Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas.** São Paulo: Ed. Hucitec, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org). **Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares.**

ORLANDI, E.P. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso.** 2ª. ed. Campinas, Pontes, 1987.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PERFEITO, A. M. Concepções de linguagem, teorias subjacentes e ensino de língua portuguesa. In: **Concepções de linguagem e ensino de língua portuguesa** (Formação de professores EAD 18), v. 1. ed. 1. Maringá: EDUEM, 2005. p. 27-75.

ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James. Ante-Nicene Fathers, VOL 4.

ROSA, Merval. **Psicologia da religião.** 2ª edição. Rio de Janeiro – Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1979. (251p).

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. **Jesus Cristo e seu discurso acerca da Incredulidade Judaica:** uma representação dialógico-discursiva a partir do relato do evangelista João. *IX Seminário Nacional sobre Ensino de Língua Materna e Estrangeira e de Literatura.* Anais Eletrônicos. Organização: Nóbrega et.al. ISSN: 235709765. UFCG - Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino, 2015.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. **A Divindade de Jesus Cristo manifestada nos textos bíblicos:** Uma representação teológico-literária. *III Congresso Nacional de Literatura.* José Lins do Rego e a epopeia rural do Nordeste – Anais Eletrônicos. Aragão & Lopes (Orgs). ISBN 978-85-7320-078-2: Universidade Federal Da Paraíba - Programa De Pós-Graduação Em Letras, 2016.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. **O Discurso da Alma sob dois vieses:** o discurso Estético bakhtiniano e o discurso Bíblico-Teológico. *III Congresso Nacional de Literatura.* José Lins do Rego e a epopeia rural do Nordeste – Anais Eletrônicos. Aragão & Lopes (Orgs). ISBN 978-85-7320-078-2: Universidade Federal Da Paraíba - Programa De Pós-Graduação Em Letras, 2016.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On Religion: Speeches to its Cultured Despisers** (Translated by John Oman), New York: Harper & Row Publishers, 1958.

SILVA, M. M.; COX, M. I. P. **As linhas mestras do novo paradigma de ensino de língua materna**. Polifonia, Cuiabá, n. 5, p. 27-48, 2002.

SILVA, Severino Pedreiro da. **Homilética**: o pregador e o sermão. 1ª edição: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1992.

SOBRAL, Adail. **Do dialogismo ao gênero**: as bases do pensamento do círculo de Bakhtin. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2009.

SPINKS, George Stephens. **Psychology and religion**: An introduction to contemporary views. Boston – Beacon Press, 1965.

STREET, Brian. **Literacy in theory and practice**. Londres: Cambridge University Press, 1984.

STRONG, James. **Nueva Concordância Strong Exhaustiva de la Bíblia** - Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Sociedade Bíblica do Brasil – Barueri, SP – 2002.

TACITUS, Cornelius. *Annales ab excessu div August*. In: FISHER, Charles Dennis. Clarendon Press, Oxford, 1906.

TRAVAGLIA, L. C. Concepções de linguagem. In: _____. **Gramática e interação**: uma proposta para o ensino de gramática no 1º e 2º graus. São Paulo: Cortez, 1996.

VOORST, Robert E. **Jesus outside the New Testament**: an introduction to the ancient evidence. Eedermnans, 2000.

WEINRICH, Harald. **Teologia narrativa**. *Concilium*, 85. 1973/5.

ZIMMERMANN, Heinrich. **Los métodos histórico-críticos em el Nuevo Testamento**. Madri: BAC, 1969.