



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
Centro de Humanidades
Pós-Graduação em Lingüística

PODER E AFETO NAS NARRATIVAS BÍBLICAS: UMA ANÁLISE DA
CONSTRUÇÃO DO ETHOS DISCURSIVO NAS PARÁBOLAS CONTADAS
POR JESUS

João Batista Costa Gonçalves

Fortaleza
2006.2

João Batista Costa Gonçalves

PODER E AFETO NAS NARRATIVAS BÍBLICAS: UMA ANÁLISE DA
CONSTRUÇÃO DO ETHOS DISCURSIVO NAS PARÁBOLAS CONTADAS
POR JESUS

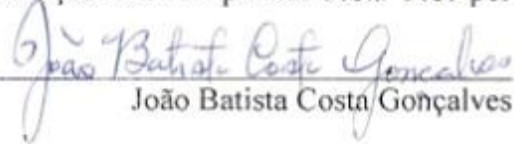
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Lingüística da Universidade Federal do Ceará,
como requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Lingüística.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Barros da Costa

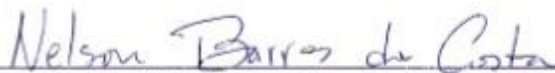
Fortaleza
2006.2

Esta Tese de Doutorado foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em Linguística como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de Doutor em Linguística, outorgado pela Universidade Federal do Ceará e encontra-se à disposição dos interessados na Biblioteca de Ciências Humanas da referida Universidade.

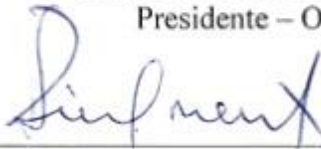
Autorizo, para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Tese por processo de fotocopiadoras e eletrônicos.


João Batista Costa Gonçalves

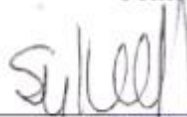
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Nelson Barros da Costa
Presidente – Orientador



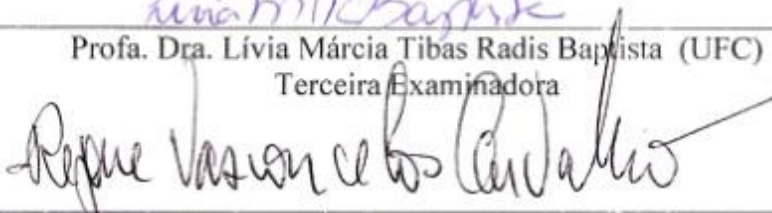
Prof. Dr. Sirio Possenti (Unicamp)
Primeiro Examinador



Profa. Dra. Sílvia Peixoto Leão Almeida (Uece)
Segunda Examinadora



Profa. Dra. Livia Márcia Tibas Radis Baptista (UFC)
Terceira Examinadora



Profa. Dra. Rejane Vasconcelos – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Quarta Examinadora

Prof. Dr. Raimundo Ruberval Ferreira (Uece)
Suplente

Profa. Dra. Márcia Teixeira Nogueira (UFC)
Suplente

Tese defendida e aprovada em 20/12/2006

Ao meu pai (*in memoriam*), que, a despeito do seu *ethos* de rudeza, soube, nos seus últimos anos de vida, demonstrar, a seu modo, carinho, orgulho e admiração por mim;

A minha amada família, por quem me sinto querido e respeitado;

A minha querida esposa Teresa, por compreender, sempre com estímulo constante, as minhas longas horas de ausência de seu convívio para recostar-me à companhia dos livros (e do computador);

Aos meus amados filhos Christian Joshua e Natan, presentes recebidos de Deus, por precisarem se acomodar a minha rotina no período de escrita da Tese, o que me fez privá-los da minha presença durante a semana, os finais de semana e, muitas vezes, os feriados, mesmo quando por eles, meus filhos, eu era requerido.

AGRADECIMENTOS

Sinto-me grato ao meu orientador, Prof. Doutor Nelson Barros da Costa, pelo incentivo e pela cessão de material bibliográfico, mas, sobretudo, pelos conselhos proveitosos e pelas várias sugestões de melhora da tese, com que me livrou de muitos equívocos embaraçosos;

Sem poder indicar com precisão aqui a parte da contribuição de cada um, gostaria de manifestar a enorme dívida dessa pesquisa para com todos os que compõem o corpo de professores da Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Ceará (UFC), em especial a ajuda preciosa da Prof^a. Doutora Mônica Magalhães Cavalcante que acompanhou algumas etapas da minha pesquisa com muitas sugestões pertinentes;

Agradeço aos colegas da turma, com que dividi muitas das minhas inquietações a respeito da minha pesquisa;

Estou grato pelo apoio financeiro concedido pela Fundação Cearense de Pesquisa (FUNCAP);

Desejo agradecer a cada um dos membros da banca por consentirem em participar e contribuir na minha pesquisa;

Desejo igualmente agradecer ao Reverendo Glauco Barreira Magalhães Filho, pelo exemplo de probidade e intelectualidade, em quem se pode mirar, bem como por me ter dado o prazer de com ele repartir alguns momentos de diálogos teológicos e filosóficos;

Estou consciente da preciosa colaboração do amigo e professor Dr. Paulo Mosânio Teixeira Duarte para a formação do meu espírito científico, no sentido bachelardiano do termo;

Agradeço ao proveitoso apoio intelectual de alguns amigos, como Antenor, Nukácia e Áurea, que ainda se dispôs a colaborar nos meandros formais do trabalho;

Quero também deixar registrada a minha dívida com o Departamento de Língua Portuguesa da Universidade Estadual do Ceará (UECE), que gentilmente consentiu no meu afastamento para o doutoramento;

Acima de todos os outros, desejo expressar a minha gratidão a Deus, em Jesus Cristo, que sempre tem se mostrado a mim com “entranháveis afetos”, para usar uma expressão paulina.

Aperiam in parabolis os meum, eructabo abscondita a constitutione mundi.

(Sl.78:2; Mt.13:35).

Certa vez, a Verdade andava visitando os homens, sem roupas e sem adornos, tão nua como seu nome. Todos que a viam, viraram-lhes as costas, de medo ou de vergonha. Ninguém lhe dava boas vindas. Assim, a Verdade percorria os confins da terra, rejeitada e desprezada. Uma tarde, ela encontra a Parábola que passeava alegremente num traje belo, e muito colorido.

– Verdade, por que estás tão abatida?, perguntou a Parábola.

– Porque sou tão velha que os homens me evitam, replicou a Verdade.

– Que disparate, riu a Parábola. Não é por isso que os homens te evitam. Toma, veste algumas de minhas roupas, e vê o que acontece. Então a Verdade revestiu-se das lindas vestes da Parábola, e de repente, por toda a parte por onde passava, era bem vinda.

“Parábola rabínica moderna” (WEGNER, 1998, p. 204).

RESUMO

Dentro de um horizonte teórico atrelado à Análise de Discurso de extração francesa, o presente estudo tem como objetivo maior analisar as formas de Jesus se representar discursivamente nas parábolas contadas nos três primeiros Evangelhos bíblicos do Novo Testamento (Mateus, Marcos e Lucas) a partir da categoria do *ethos* discursivo, discutida, sobretudo, por Dominique Maingueneau ao longo de toda a sua obra. Para compor a nossa base teórica, fizemos inicialmente, sob um olhar discursivo, um esgarçamento semântico do termo *ethos*, analisando diferentes perspectivas (filosófica, antropológica, retórica, literária, pragmática e discursiva) que exploraram o termo, bem como revelamos a relação de proximidade conceitual entre o *ethos* discursivo e alguns termos afins (*habitus*, esquematização e estilo). Em seguida, no intuito de mostrar como os sujeitos, nas práticas enunciativas em que estão envolvidos, se submetem, mas, ao mesmo tempo, resistem às coerções discursivas que procuram impingir-lhes, buscamos estudar algumas teorias lingüísticas (pragmáticas, enunciativas e discursivas) que, direta ou indiretamente, discutem uma proposta ética para as representações discursivas que os interlocutores assumem para si e para o outro nas trocas languageiras. A seguir, propomo-nos a discutir a relação entre *ethos* e gênero discursivo, tomando como ponto básico as reflexões de Mikhail Bakhtin e Dominique Maingueneau, para mostrar como o gênero possibilita a criação de determinadas imagens de si e do outro a partir do caráter normativo e coercitivo que o gênero tem sobre a formação das imagens discursivas. Posteriormente, para concluir o aporte teórico em que a pesquisa se estriba, tratamos de expor, baseados em diferentes posições teóricas (Mikhail Bakhtin, Michel Pêcheux, Jacqueline Authieur-Revuz, Oswald Ducrot e Dominique Maingueneau), como o *ethos* depende da heterogeneidade discursiva para manifestar, na materialidade lingüística, as imagens dos sujeitos no discurso. Na análise propriamente dita, partindo de um debate teórico sobre os jogos de poder, discute-se, de maneira geral, como as relações de poder e afeto se dão dentro do universo bíblico neotestamentário, onde as parábolas são narradas por Jesus. Depois, procuramos estudar, com base na teoria das cenas enunciativas propostas por D. Maingueneau, a cena englobante em que o discurso parabólico se apóia, destacando as principais características que identificam o discurso religioso de que as parábolas fazem parte; a cena genérica para a qual as parábolas são interpeladas, para o que mostramos a configuração estrutural e discursiva do gênero parábola bíblica; e, por fim, como as cenografias suscitadas por essas historietas narradas por Jesus cooperam para legitimar a imagem que o enunciador pretende dar de si para os seus ouvintes. Aqui, antes de proceder a essa análise, firmamos os procedimentos metodológicos utilizados, para, só em seguida, buscarmos descrever, classificar e analisar os tipos de imagens que caracterizam os *ethé* da autoridade e da benevolência na situação comunicativa das narrativas parabólicas. Ao termo dessa investigação sobre a construção do *ethos* de Jesus nas parábolas, podemos chegar a, pelo menos, duas constatações: em primeiro lugar, da polivalência de imagens construídas nessa prática discursiva, é possível detectar algumas que se mostram como as mais recorrentes: a imagem de um enunciador detentor de autoridade e, ao mesmo tempo, possuidor de um caráter afetuoso e, em segundo lugar, que essas diferentes figuras que compõem o perfil de Jesus revelam como esse enunciador-narrador joga com um repertório de imagens que, muitas vezes, se entrecruzam, se complementam ou se distanciam dentro desse regime de enunciação de acordo com uma série de expedientes discursivos.

Palavras-chave: poder, afeto, discurso, *ethos*, parábola, autoridade e benevolência.

RÉSUMÉ

Dans un horizon théorique attaché à l'Analyse de Discours d'extraction française, la présente étude a pour but plus grand celui d'analyser les formes de Jésus se représenter discursivement dans les paraboles racontées dans les trois premières Évangiles bibliques du Nouveau Testament (Mathieu, Marc et Luc) à partir de la catégorie de l'*ethos* discursif, discutée, surtout, par Dominique Maingueneau au long de toute son oeuvre. Pour composer notre base théorique, on a fait initialement, sous le regard discursif, l'élargissement sémantique de terme *ethos*, en analysant des différentes perspectives (philosophique, anthropologique, rhétorique, littéraire, pragmatique et discursive) qui ont exploré le terme, nous avons, aussi bien, révélé la relation de proximité conceptuelle entre l'*ethos* discursif et quelques termes semblables (*habitus*, schématisation et style). Ensuite, avec l'intention de démontrer comment les sujets, dans les pratiques énonciatives dans lesquelles ils sont impliqués, ils se soumettent, mais, en même temps ils résistent aux coercitions discursives que l'on cherche à leur imposer, on essaye d'étudier quelques théories linguistiques (pragmatiques, énonciatives et discursives) que, directe ou indirectement, discutent une proposition éthique pour les représentations discursives que les interlocuteurs en prennent pour eux même et pour l'autrui dans les échanges langagiers. À la suite, nous nous proposons à discuter le rapport entre *ethos* et genre discursif, prenant par principe les réflexions de Mikhail Bakhtin et de Dominique Maingueneau, pour démontrer comment le genre rend possible la création de certaines images de soi et de l'autrui à partir du caractère normatif et coercitif que le genre a sur la formation des images discursives. Ultérieurement, pour conclure l'apport théorique dans lequel la recherche se tient, nous traitons d'exposer, basé aux différentes positions théoriques (Mikhail Bakhtin, Michel Pêcheux, Jacqueline Authier-Revuz, Oswald Ducrot et Dominique Maingueneau) comment l'*ethos* dépend de l'hétérogénéité discursive pour manifester, dans la matérialité linguistique, les images des sujets dans le discours. Dans l'analyse proprement dite, partant d'un débat théorique sur les jeux de pouvoir, on discute, de manière générale, comment les rapports de pouvoir et d'affection se tiennent à l'intérieur de l'univers biblique néotestamentaire, où les paraboles sont dites par Jésus. Ensuite, nous cherchons étudier, fondé à la théorie des scènes énonciatives proposées par D. Maingueneau, la scène englobante dans laquelle le discours parabolique s'attache, mettant en relief les principales caractéristiques qui identifient le discours religieux dont les paraboles font partie; la scène générique pour laquelle les paraboles sont interpellées, pour ce que nous montrons la configuration structurelle et la discursive du genre parabole biblique et, finalement, nous analysons comment les scénographies suscitées par ces historiettes dites par Jésus coopèrent pour légitimer l'image que l'énonciateur prétend donner de lui pour ses auditeurs. Ici, avant de procéder à cette analyse, nous affermissons les procédures méthodologiques utilisées, pour puis après chercher décrire, classer et analyser les types d'images qui le caractérisent l'ethé de l'autorité et de la bienveillance dans la situation communicative des récits paraboliques. Au bout de cette recherche sur la construction de l'*ethos* de Jésus dans les paraboles, nous pouvons arriver, au moins, à deux constatations: d'abord, de la polyvalence d'images construites dans cette pratique discursive, c'est possible détecter quelques-unes qui se montrent comme les plus récurrents: l'image d'un énonciateur détenteur d'autorité et, en même temps, le possesseur d'un caractère affectueux et, deuxièmement, que ces différentes figures qui composent le profil de Jésus révèlent comment cet énonciateur-narrateur joue avec un répertoire d'images, qui, plusieurs fois, s'entrecroisent, se complètent ou s'éloignent à l'intérieur de ce régime d'énonciation, conformément à une série d'expédients discursifs.

Mots-clé: pouvoir, affection, discours, *ethos*, parabole, autorité et bienveillance.

TABELA DE ABREVIações DOS LIVROS BÍBLICOS

Antigo Testamento

Gn. = Gênesis
Ex. = Êxodo
Lv. = Levítico
Nm. = Números
Dt. = Deuteronômio
Js. = Josué
Jz. = Juízes
Rt. = Rute
ISm. = Primeiro Livro de Samuel
IISm. = Segundo Livro de Samuel
IRs. = Primeiro Livro de Reis
IIRs. = Segundo Livro de Reis
ICr. = Primeiro Livro de Crônicas
IICr. = Segundo Livro de Crônicas
Ed. = Esdras
Ne. = Neemias
Et. = Éster
Jó. = Jó
Jn. = Jonas
Sl. = Salmos
Pv. = Provérbios
Ec. = Eclesiastes
Ct. = Cantares
Is. = Isaías
Jr. = Jeremias
Lm. = Lamentações
Ez. = Ezequiel
Dn. = Daniel
Os. = Oséias
Jl. = Joel
Am. = Amós
Ob. = Obadias
Jn. = Jonas
Mq. = Miquéias
Na. = Naum
Hc. = Habacuque
Sf. = Sofonias
Ag. = Ageu
Zc. = Zacarias
Ml. = Malaquias

Novo Testamento

Mt. = Mateus
Mc. = Marcos
Lc. = Lucas
At. = Atos
Rm. = Romanos
ICo. = Primeira Carta aos Coríntios
IICo. = Segunda Carta aos Coríntios
Gl. = Galátas
Ef. = Efésios
Fp. = Filipenses
Cl. = Colossenses
ITs. = Primeira Carta aos Tessalonicenses
IITs. = Segunda Carta aos Tessalonicenses
ITm. = Primeira Carta a Timóteo
IITm. = Segunda Carta a Timóteo
Tt. = Tito
Fm. = Filemon
Hb. = Hebreus
Tg. = Tiago
IPe. = Primeira Carta de Pedro
IIPe. = Segunda Carta de Pedro
IJo. = Primeira Carta de João
IIJo. = Segunda Carta de João
IIIJo. = Terceira Carta de João
Jd. = Judas
Ap. = Apocalipse

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
------------------	----

I PARTE

O APORTE TEÓRICO

1 POR UM DELINEAMENTO DE CONTORNOS DISCURSIVOS PARA A CONSTRUÇÃO CONCEITUAL DO TERMO <i>ETHOS</i>	20
--	----

1.1 Os múltiplos paradigmas teóricos para o tratamento conceitual do <i>ethos</i>	21
---	----

1.1.1 A perspectiva filosófica	21
--------------------------------------	----

1.1.2 A perspectiva antropológica.....	33
--	----

1.1.3 A perspectiva retórica	38
------------------------------------	----

1.1.4 A perspectiva literária.....	47
------------------------------------	----

1.1.5 A perspectiva pragmática.....	55
-------------------------------------	----

1.1.6 A perspectiva discursiva	61
--------------------------------------	----

1.2 A relação conceitual entre <i>ethos</i> discursivo e alguns termos congêneres.....	77
--	----

1.2.1 <i>ethos</i> e <i>habitus</i>	77
---	----

1.2.2 <i>ethos</i> e esquematização.....	79
--	----

1.2.3 <i>ethos</i> e estilo.....	81
----------------------------------	----

2 A CONTRIBUIÇÃO DO <i>ETHOS</i> PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA SUBJETIVIDADE ÉTICA NO DISCURSO: ENTRE A IDENTIDADE E A DIFERENÇA	87
---	----

2.1 O <i>ethos</i> nas teorias pragmáticas: a subjetividade ética pela ação verbal.....	89
---	----

2.2 O <i>ethos</i> nas teorias enunciativas: a subjetividade ética pela interação.....	99
--	----

2.3 O <i>ethos</i> nas teorias discursivas: a subjetividade ética pela (de)sujeição	106
---	-----

3 <i>ETHOS</i> E GÊNERO DISCURSIVO: UMA SIMBIOSE PROFÍCUA.....	113
--	-----

3.1 A proposta de Dominique Maingueneau	114
---	-----

3.2 A proposta de Mikhail Bakhtin	121
---	-----

4 <i>ETHOS</i> E HETEROGENEIDADE: A DIALOGIZAÇÃO DA IMAGEM DISCURSIVA	130
4.1 A posição de M. Bakhtin	131
4.2 A posição de M. Pêcheux.....	134
4.3 A posição de J. Authier-Revuz.....	136
4.4 A posição de O. Ducrot.....	138
4.5 A posição de D. Maingueneau	142

II PARTE

PODER E AFETO NA ANÁLISE DO *ETHOS* DISCURSIVO DAS PARÁBOLAS BÍBLICAS

1 A RELAÇÃO ENTRE PODER E AFETO: A CONSTRUÇÃO DE IMAGENS DISCURSIVAS MÚLTIPLAS NO CONTEXTO DAS PARÁBOLAS NARRADAS POR JESUS.....	149
1.1 A autoridade como exercício do poder.....	150
1.2 O afeto como exercício do poder	159
1.3 A anatomia do poder no contexto bíblico: autoridade e benevolência.....	168
2 A CARACTERIZAÇÃO DO TIPO DE DISCURSO EM QUE A PARÁBOLA BÍBLICA ESTÁ INSERIDA: O DISCURSO RELIGIOSO COMO A CENA ENGLOBANTE DAS NARRATIVAS PARABÓLICAS	177
2.1 A dimensão ética do discurso religioso	178
2.2 A dimensão simbólica do discurso religioso.....	186
2.3 A dimensão de autoridade do discurso religioso.....	189
2.4 A dimensão afetiva do discurso religioso	193
3 A CONFIGURAÇÃO DO GÊNERO PARÁBOLA BÍBLICA: A PARÁBOLA COMO A CENA GENÉRICA PELA QUAL JESUS E SEUS INTERLOCUTORES FIRMAM O CONTRATO DISCURSIVO	200
3.1 Configuração conceitual do gênero “parábola bíblica”	200
3.2 Configuração estrutural do gênero “parábola bíblica”	205
3.3 A tensão oralidade e escrita do gênero “parábola bíblica”	210
3.4 A Configuração discursiva da parábola bíblica	213
3.4.1 A parábola como gênero captado	213
3.4.2 A parábola como discurso narrativo ético	215
3.4.3 A parábola como metadiscurso parafrástico	220

3.4.4 A parábola como discurso de múltipla destinaridade.....	226
3.4.5 A parábola como diálogo socrático	230
4 A CONSTRUÇÃO DO <i>ETHOS</i> DISCURSIVO NAS PARÁBOLAS: AUTORIDADE E BENEVOLÊNCIA NAS CENAS ENUNCIATIVAS DAS HISTÓRIAS NARRADAS POR JESUS.....	238
4.1 Aspectos Metodológicos.....	239
4.1.1 O objeto de análise	239
4.1.2 O corpus discursivo	243
4.2 A análise do ethos da autoridade e do ethos da benevolência nas narrativas parabólicas bíblicas	248
4.2.1 A construção do ethos pelo logos: o verbo feito carne.....	248
4.2.2. A formação do ethos pelo pathos: a ética do cuidado	255
4.2.3 A constituição do ethos pelo habitus: a disposição da mente e do coração.....	260
4.2.4 A relação entre ethos discursivo e ethos pré-discursivo: a imagem (des)fossilizada	264
4.2.5 A interconexão entre ethos dito e ethos mostrado: a complementaridade do dizer	270
4.2.6 A caracterização do ethos eficaz e do ethos ineficaz: as condições de êxito da incorporação da imagem discursiva	276
4.2.7 A conjugação entre ethos e anti-ethos: a oposição entre duas corporalidades ...	280
4.2.8 A construção do pró-ethos: a reduplicação do corpo e da voz.....	288
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	299
REFERÊNCIAS.....	303
ANEXOS	322

INTRODUÇÃO

“E com muitas parábolas tais lhes dirigiam a palavra, segundo o que podiam compreender. E sem parábolas nada lhes falava, porém declarava em particular aos seus discípulos”. (Mc.4:33,34).

No universo bíblico, é muito conhecido o gênero “parábola”, peça discursiva com a qual, freqüentemente, Jesus tentava, como estratégia argumentativa, passar os seus ensinamentos morais a quem o ouvia. Através dessas narrativas parabólicas, Jesus incutia em seus interlocutores uma imagem de si e deles também tirava uma impressão, mostrava-lhes o seu caráter, o seu modo de ser, enfim, revelava-lhes o seu *ethos*. O propósito maior dessa pesquisa é, pois, analisar a construção do *ethos* discursivo nas parábolas contadas por Jesus, investigando como a imagem de um enunciador, que se mostra detentor de autoridade e benevolência, é formada no interior desse espaço enunciativo.

A pesquisa que empreendemos pode mostrar sua relevância em razão de alguns motivos. Em primeiro lugar, o discurso religioso-bíblico das parábolas tem sido muito estudado e constituído-se em fonte de muitos trabalhos acadêmicos sob múltiplos olhares.

Para essa constatação, basta citarmos dois trabalhos acadêmicos significativos que também exploraram o discurso parabólico de Jesus: o de Menezes (2003) e o de Kunz (2006). O primeiro constitui-se de uma tese em Lingüística, cujo título é *Para uma análise textual e léxico-semântica de parábolas de Jesus Cristo*, em que seu autor procede a uma análise léxico-estatística de vocábulos em língua portuguesa a partir de um levantamento das unidades léxicas presentes nas parábolas (substantivos, verbos, adjetivos e advérbios), para, em seguida, proceder a uma investigação semântica e textual de cada uma das parábolas que compõem o *corpus* construído de uma tradução vernácula do texto bíblico; o segundo trabalho trata-se de uma dissertação em Teologia que leva o nome de *Ações Parabólicas: uma análise do ensino de Jesus através das suas ações*. Nele, Kunz faz um estudo sobre o método pedagógico de Jesus através das parábolas e do que o pesquisador chama *ações parabólicas*¹.

¹ Ainda que não sejam trabalhos de caráter eminentemente acadêmico e que não analisem mais pontualmente as imagens da autoridade e da benevolência de Jesus construídas nas parábolas por ele narradas, há um volume grande de estudos, no âmbito teológico, que também se debruçaram sobre as parábolas bíblicas, a exemplo dos estudos de Jeremias (1986), Bailey (1995) e Gourgues (2004), dentre outros, que, na última parte do trabalho, nos ajudarão na análise da construção do *ethos* de Jesus no discurso parabólico.

Todavia, nenhum desses dois trabalhos focaliza a atenção para tratar da construção das imagens discursivas na enunciação parabólica.

Assim, embora saibamos da existência destes estudos, o discurso das parábolas ainda não foi suficientemente explorado e dele feito um estudo sistematizado no sentido de se analisar este contexto discursivo em que as narrativas das parábolas bíblicas contadas por Jesus foram proferidas, tomando em consideração, mormente, o aspecto de como as relações alteritárias entre os interactantes desta prática linguageira se formam a partir da imagem que cada um guarda de si e do outro.

Além dessa diversidade de estudos que já escolheram as parábolas bíblicas e sobre elas tematizaram sob diferentes perspectivas, adotar o discurso religioso-bíblico como objeto de investigação pode também ser uma tarefa muito arriscada em razão também da própria dificuldade analítico-metodológica de se debruçar sobre textos sagrados antigos traduzidos. Entretanto, temos alguns motivos para acreditarmos haver um bom nível de pertinência para uma pesquisa que, a partir de um arcabouço teórico fornecido pela orientação francesa de Análise de Discurso, aborde especificamente o discurso das parábolas narradas por Jesus nos evangelhos bíblicos, analisando como o *ethos* dos parceiros dessa situação comunicativa é construído.

Em primeiro lugar, uma pesquisa dessa natureza poderá contribuir para a análise de um tipo de discurso fundador de discursividades dentro da historicidade cristã, haja vista que a Bíblia, de onde o material de pesquisa foi retirado, é considerada um dos livros-marco da cultura ocidental, uma das obras mais consultadas em todo o mundo e tida como um grande texto sagrado de uma das maiores religiões universalistas - o cristianismo- a qual exerceu um poder determinante para a construção, reprodução e transformação da cultura mundial, seja nos aspectos éticos, sociais ou políticos. Há de se considerar ainda o aspecto expressivo do texto bíblico como obra literária, em vista da riqueza de tema, estilos e gêneros discursivos que por ela transitam, sendo a parábola apenas um tipo dessa gama variada de gêneros – ao lado de poemas, narrativas históricas, epístolas, etc. – que se mostra como um recurso literário para que os sujeitos envolvidos nessa interação contem e recontem as suas histórias e pensamentos no intuito de sustentarem a identidade dos que participam dessa comunidade narrativa e assim elaborarem uma imagem discursiva de si e do outro.

Uma outra razão, derivada da exposta acima, para a pesquisa que realizamos, pode residir no fato de as parábolas, no seu estatuto de narrativas contadas em interação face a face, constituírem-se numa ambiência privilegiada para que a subjetividade dos que estão envolvidos neste tipo de interlocução aflore, já que é nesse espaço enunciativo que a narrativa possibilita a apreensão dos aspectos discursivos pelos quais os sujeitos podem pôr em cena as representações imaginárias que cada um forja para si e para o outro através das posições discursivas de onde enunciam contador e ouvinte nessa produção narrativa.

Tomando por discurso, com Maingueneau (2001b, p. 52) – dentre muitas outras definições que o teórico considera -, os enunciados situados além da frase que estão “submetidos a regras de organização vigentes em um grupo social determinado: regras que governam uma narrativa, um diálogo, uma argumentação; regras relativas ao plano de texto (um *fait divers* não pode ser dividido como uma dissertação ou como um manual de instruções); regras sobre a extensão do enunciado etc.”, podemos ainda dizer que o tipo de prática discursiva de que se nutre o discurso das parábolas constrói, pois, um jogo de imagens formadas pelos interlocutores, através do qual o discurso parábólico produz significados que podem ser apreendidos pelo analista para interpretar como nesta atividade discursiva a identidade do enunciator e co-enunciador é construído através do *ethos*. Assim, o *ethos* pode ser considerado um expediente analítico eficaz para se perceber como essas relações identitárias são construídas no discurso e mantidas através de certos estereótipos criados neste quadro enunciativo. O uso da categoria do *ethos* para análise de discursos, a propósito, tem se mostrado incontestavelmente operatório, a ponto de haver publicações na área que tratam somente sobre essa categoria teórico-analítica para o estudo das mais diferentes práticas discursivas. Estamos pensando no trabalho organizado por Amossy (2005). Aqui pode estar uma outra razão considerável para a efetivação do estudo que desejamos levar a cabo.

A partir da proposta pioneira dos estudos retóricos de Aristóteles, a categoria do *ethos*, tal como a exploraremos na nossa investigação, foi atualizada no quadro teórico francês da Análise de Discurso por D. Maingueneau como dispositivo para se avaliar o funcionamento das práticas discursivas. Queremos, ante a isso, justificar a proposta teórica que abraçamos para a condução da pesquisa, afirmando sobre o importante papel que a Análise de Discurso – principalmente a desenvolvida em solo francês, embora não somente – adquiriu nestes últimos anos dentro dos estudos lingüísticos e das ciências sociais em geral, para possibilitar a

compreensão de muitas práticas discursivas existentes no cenário social, na medida em que, portanto, nos permitiu ver o discurso como uma prática sócio-interativa produzida dentro de um contexto de produção-circulação-recepção e perpassada por relações de poder que se modificam de acordo com as formações discursivas e ideológicas em que os sujeitos estão inseridos, cooperando, dessa forma, para a produção de (inter)subjetividades.

Enfim, esta pesquisa, embora não seja uma análise de cunho estritamente hermenêutico, teológico, filosófico ou literário, poderá trazer contribuições indiretas para esses campos de saber que também tomaram o discurso religioso-bíblico como objeto de estudo.

Além disso, uma pesquisa, como a que desenvolvemos, pode trazer subsídios teóricos e práticos para se compreender o funcionamento de um tipo de discurso que circula com uma certa frequência na nossa realidade social e, por isso mesmo, servir de base para a constituição de discursos outros que dele se apropriam numa relação de aliança ou rivalidade.

Para efeito de organização da pesquisa, resolvemos dividir o trabalho em duas grandes partes: uma teórica e outra de natureza analítica, embora naquela haja um pouco dessa e vice-versa. Cada uma dessas partes estará seccionada em quatro capítulos.

Da primeira parte, o primeiro capítulo realizará uma discussão teórica sobre os diversos enfoques dados ao conceito de *ethos*, tendo como orientação de análise uma abordagem discursiva e, a partir disso, mostraremos sua conexão com outros conceitos que com ele têm uma relação conceitual bem próxima. No segundo capítulo, discutiremos, a partir do exame de várias propostas, a contribuição do *ethos* discursivo para a construção de uma subjetividade ética. Verificar a forte vinculação entre *ethos* e gênero do discurso a fim de mostrar como a articulação entre estes dois dispositivos enunciativos pode ser útil para analisar como, no gênero “parábola bíblica”, enunciador e co-enunciador se representam discursivamente será tarefa do terceiro capítulo. Deter-nos-emos nesse capítulo a examinar, em especial, duas propostas: a de Maingueneau e a de Bakhtin - aliás, juntamente com Aristóteles, serão estes os nossos interlocutores constantes não só aqui, mas ao longo de todo o trabalho. Desta parte teórica da tese, por fim, no quarto capítulo, pretendemos discutir os múltiplos olhares que foram dados à heterogeneidade presente no discurso e articular essa reflexão com o fenômeno do *ethos* discursivo, para mostramos como as formas heterogêneas

do discurso podem contribuir para a construção da imagem que os atores têm de si na enunciação em que estão inseridos.

Fincadas essas balizas teóricas, a segunda parte da tese então estará imbuída de analisar de que maneira o *ethos* da autoridade e o *ethos* da benevolência do enunciador aparecem como elementos de recorrência para a construção da significação do discurso das parábolas. O primeiro capítulo dessa parte discutirá como as relações de poder são construídas na enunciação bíblica das parábolas a fim de entendermos, de maneira geral, como a autoridade e o afeto marcam e organizam significativamente esse discurso. O princípio organizador da análise dos três outros capítulos estará baseado na proposta, que será tratada no primeiro capítulo da primeira parte, de divisão que fez Maingueneau das três cenas da enunciação, pelas quais os participantes da enunciação são triplamente interpelados, a saber: cena englobante, cena genérica e cenografia.

Com a cena englobante, no segundo capítulo, exploraremos a caracterização do discurso religioso, uma vez que as parábolas bíblicas, pelas características que apresentam, se inserem dentro deste tipo de discurso. Em seguida, veremos como as coerções genéricas incidem sobre a construção do *ethos* discursivo na enunciação parabólica. Nesse terceiro capítulo dessa parte, voltar-nos-emos, assim, para a configuração do gênero parábola bíblica, para compreendermos como este dispositivo discursivo ajuda-nos a entender como são construídas as imagens do enunciador e co-enunciador. Em outras palavras, pela arquitetônica do gênero “parábola bíblica”, poderemos observar como os *ethé* dos interlocutores firmam contatos discursivos nessa enunciação e, a partir daí, fornecem indícios para se saber como o caráter do enunciador e o do co-enunciador se formam, e como este enunciador imprime determinado tom ao seu discurso através de elementos caracterizadores que organizam a estrutura desse gênero bíblico. A última parte, no quarto capítulo, investigaremos, com base em alguns parâmetros derivados da discussão teórica feita na primeira parte do trabalho, como as cenografias impõem-se ao *ethos* construído na práxis enunciativa das parábolas para validá-la. Nesse capítulo, veremos, dessa forma, como o *ethos* da autoridade e o da benevolência se constroem nas cenografias mobilizadas pelas narrativas contadas por Jesus. Antes disso, situaremos os aspectos metodológicos em que a pesquisa estará assentada, para, só em seguida, partirmos efetivamente para a análise propriamente dita, na qual, dentro da dispersão em que o discurso parabólico se constitui, poderemos encontrar uma certa regularidade para

significação da construção do *ethos* dos parceiros que interagem nesse espaço enunciativo, o que poderá ser percebido através da rotinização de algumas cenas que revelam o *ethos* de um enunciador depositário de uma determinada autoridade reconhecida e legitimada pelos sujeitos para quem são narradas as historietas e, ao mesmo tempo, o *ethos* de alguém benevolente, que procura mostrar-se solícito e acolhedor para os seus ouvintes.

O capítulo último da tese, “considerações finais”, enfim, se encarregará de unir alguns fios que poderão ter ficado soltos ao longo da investigação a que se propôs esse trabalho e, sobretudo, de mostrar perspectivas de pesquisas futuras que poderão ser realizadas a partir das brechas deixadas.



1 POR UM DELINEAMENTO DE CONTORNOS DISCURSIVOS PARA A CONSTRUÇÃO CONCEITUAL DO TERMO *ETHOS*

“A noção de etos está longe de ser estabilizada no vocabulário crítico”.
(MAINGUENEAU, 2001a, p. 138).

Introdução

Dois são os objetivos teórico-analíticos que norteiam este capítulo. O primeiro deles é, a partir de uma perspectiva discursiva, procurar analisar como o conceito de *ethos* foi tratado por diferentes enfoques teóricos. Para fazer esse delineamento conceitual em torno de um conceito discursivo sobre *ethos*, tentarei, dentro dos limites razoáveis, fazer uma apreciação crítica das diversas abordagens sobre o termo, mostrando os alcances e limites de cada um desses planos teóricos, para, ao final, termos construído um conceito que melhor opere com a análise do *corpus*. Pretendemos, portanto, avaliar o conceito de *ethos* nessas diferentes teorias, observando, à luz de um olhar discursivo, o que nesses conceitos é relevante para a nossa análise; que ajustes precisam ser efetuados sob o ângulo da análise escolhida; que reduções podem ser apontadas; que avanços uma proposta tem sobre outra e, finalmente, até que ponto as noções são compatíveis entre si.

A partir disso, desejamos mostrar também como o *ethos* discursivo mantém uma forte relação conceitual com uma série de outros termos, como *habitus*, esquematização, estilo e face, o que poderá ser um ganho teórico-analítico para o presente estudo, na medida em que a definição de *ethos* sob uma perspectiva discursiva, sendo robustecida por outras nuances conceituais, tornar-se-á também mais operacional para nos ajudar na elaboração de interpretações sobre o *corpus* da pesquisa.

É importante assinalar, antes de dar início a esse debate teórico, que, dentro da movência multidisciplinar na qual o termo *ethos* se coloca, não queremos converter o conceito numa espécie de “saco de lixo”, onde tudo pode ser incluído. Queremos, na verdade, mostrar, com esta discussão, quão fértil é essa área de conceituação no qual o termo está envolvido e como ele migra de uma perspectiva para outra, ganhando certos contornos, para daí ressaltar a relevância do termo nos estudos da linguagem e do discurso.

1.1 Os múltiplos paradigmas teóricos para o tratamento conceitual do *ethos*

1.1.1 A perspectiva filosófica

A palavra *ethos* é de origem grega. O termo carrega, no seu sentido primeiro, duas acepções conforme a grafia com que é empregado, de acordo com o que demonstra Vaz (2000, p. 12-14):

ethos (com *eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação [...]. A segunda acepção de *ethos* (com *epsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos.

Como vimos, há duas maneiras de escrever *ethos* em língua grega. *Ethos* pode ser escrito com *epsilon* inicial (ἔθος), referindo-se a costume ou comportamento resultante de atos repetidos com frequência. Sob esta acepção, *ethos*, com sentido de algo habitual, se opõe àquilo que é natural (*physis*). Neste conceito, o *ethos* é hábito (héxis), o que pode ser entendido como disposição para agir de certo modo. Mas *ethos* também pode ser escrito com *eta* inicial (ἦθος), designando a casa do homem, seu lugar de morada permanente, toca de animais.²

Zampronha (1997), analisando o termo por sua incursão etimológica, afirma que *ethos* pode tanto se referir à natureza da pessoa; a um comportamento natural no seu *habitat* natural, quanto pode aludir a um hábito adquirido culturalmente, um caráter. Para o autor, a visão pitagórica, por exemplo, tende para a visão de *ethos* como um comportamento adquirido naturalmente (*physis*). O importante dessa análise é que ela destaca os elementos sociais e individuais que envolvem ação humana através de seu *ethos*.

² Para uma investigação do termo *ethos* em grego com todas as suas nuances de sentido, ver também Rego (1995).

Conforme Vergnières (2003), o conceito de *ethos* se encontra primeiramente nos textos de Homero, depois em Hesíodo. Com esses autores, o termo assume a noção de casa, morada, habitação, o lugar onde o homem ganha proteção. Em Homero principalmente, o *ethos* tem sempre o sentido de *habitat*, de esconderijo e refúgio de animais, embora a outra acepção de *ethos* não lhe seja estranha.

Boff (2003) traduz bem esse conceito homérico de *ethos*, quando afirma: o *ethos* é aquele pedaço do mundo que escolhemos cuidadosamente, organizamos e nele construímos nossa habitação permanente.

Em Platão, por outro lado, o *ethos* está relacionado a uma reflexão pedagógica na formação moral do cidadão grego. Segundo Vergnières (2003, p. 65-66):

ethos designa, em Platão, o temperamento natural e é praticamente sinônimo de *physis* ou de *tropos*. Quanto ao caráter formado pela educação, não dá lugar a conceito específico, mas é evocado por seus efeitos visíveis a maneira habitual de se comportar, os costumes (*ethé*).

Jaeger (1969, p. 1272) corrobora, na sua *Paidea*, essa idéia, acrescentando: “o hábito tem grande força, a ponto de Platão derivar da palavra ἦθος, caráter, de ἔθος, hábito”. Contudo, o filósofo grego não ignora o sentido do *ethos* como morada. De acordo com Vaz (2000, p. 13):

Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo.

Nesse sentido, o *ethos* é “O Bem que permite sentirmo-nos bem em nossa própria casa”. Além disso, como sublinha também Vaz (*op.cit.*, p. 27): “A relação essencial entre *ethos* e *paidea* está no centro da concepção platônica de uma cidade da justiça”.

A propósito, ficamos sabendo, com Bachelard (1998), que o espaço imaginário da casa dá ao homem a idéia de manter-se abrigado das intempéries da vida, dando-lhe a sensação de estabilidade e proteção. Com o Jesus bíblico, essa imagem metafórica da casa como lugar de abrigo e segurança é retomado, através de um *ethos* afetuoso do enunciador, com a finalidade de consolar os espíritos perturbados:

Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, crede também em mim. Na casa de meu Pai há muitas moradas; se não fosse assim, eu vo-lo teria dito, pois vou preparar-vos lugar. E, se eu for e vos preparar lugar, virei outra vez e vos levarei para mim mesmo, para que, onde estiver, estejais vós também. (Jo.14:1-3)

Voltando a estas noções que o *ethos* carrega, parece haver, pois, dois sentidos que gravitam em torno do conceito, ligados ao seu significado de origem: *ethos* como héxis (equivalente grego de hábito) e *ethos* como habitação. Na verdade, estas duas acepções têm relações próximas. O *ethos* é o lugar (habitação) onde o homem elabora os seus costumes (hábitos) e sua moral. Além disso, habitação e hábito procedem de uma mesma raiz etimológica, o que pode reforçar ainda mais esta estreita relação. Forte (2006, p. 163) enxerga também um contato semântico muito estreito entre esses dois conceitos de *ethos*:

Consagrado por Platão (*Leis VII*, 792e) e Aristóteles (*Magna Moralia* 1186a 1), a aproximação entre a idéia de estada, habitação e morada (em grego: ἦθος; em latim: *demoratio*, em alemão: *Sitz*) e a de costume, práxis, agir (em grego: ἔθος, em latim *mos*, em alemão: *Sitte*), mostra a inseparabilidade do operar de seu fundamento, e deste daquele: “Sem o mundo fecundo da ação, a intervenção é leviana, ou presunçosa e enganadora”.

Esse aspecto presente na etimologia do termo *ethos*, que indica sua característica de morada, abrigo, hospitalidade e de hábito como fruto de ações rotineiras, se não nos ajuda a encontrar um conceito de *ethos* com um acabamento mais voltado para análise das práticas discursivas, nos servirá, de outro modo, para situar muito dos efeitos de sentido propiciados metaforicamente pelas cenas que aparecem nas parábolas para evocar a imagem de um enunciador afetuoso que, pela prática habitual de narrar historietas, pretende trazer para seu acolhimento espiritual, para o seu abrigo aqueles que o ouvem³. Lembremos, só a título de exemplo, a Parábola do Filho Pródigo, em que o Pai, personagem da história contada, recebe, com amor, alegria e afeto, em sua casa, o Filho que havia saído do seu lar para usufruir dos deleites que a vida mundana lhe propiciara através da herança recebida do Pai e retorna à casa paterna depois de ter gastado todo os bens recebidos. Essa idéia é reiterada por outras parábolas contadas por Jesus como demonstraremos mais detalhadamente no último capítulo da segunda parte da tese.

³ Essa metáfora ética da casa foi utilizada, segundo Vaz (2003), por E. Lévinas. Leal (2005) explorou este sentido para analisar, na narrativa de Guimarães Rosa, como o *ethos* das personagens é construído. No contexto bíblico, um dos salmos de Davi pode revelar essa dimensão acolhedora e afetiva que a figura da casa pode apresentar: “Quão amáveis são os teus tabernáculos, ó Senhor dos Exércitos! A minha alma suspira! Sim e desfalece pelos átrios do Senhor; o meu coração e a minha carne clamam pelo Deus vivo. Até o pardal encontrou casa e a andorinha ninho para si, onde crie seus filhotes, junto aos teus altares, ó Senhor dos Exércitos, Rei meu e Deus meu. Bem-aventurados os que habitam em tua casa; louvar-te-ão continuamente”. (Sl.84:1-4).

Essa acepção de *ethos* iniciada por Homero influenciará, dentro de um debate sobre ética, toda uma tradição filosófica que vai desde Aristóteles, passando por Heidegger e Foucault, chegando a pensadores, como Boff e Dussel, estes dois últimos mais detidos em uma reflexão de cunho ético-religioso.

Sem pretender fazer justiça à complexidade da discussão sobre o *ethos* no pensamento de Aristóteles, para a qual contribuíram autores como Vergnières (2003), Vaz (2000; 2002) e Murachco (1997), gostaríamos de mostrar, de maneira ampla, como essa noção foi construída na obra do filósofo grego. Dispensaremos, portanto, uma discussão mais esticada da contribuição de Aristóteles para a questão, pois nos levaria para muito longe dos objetivos reais da pesquisa.

De acordo com Muraccho (*op.cit.*), a teoria do *ethos* perpassa toda a obra aristotélica. Para Vergnières (*op.cit.*), o filósofo grego constrói toda uma reflexão em torno do conceito de *ethos* com ressonância em vários campos do conhecimento, como nos estudos éticos, biológicos, pedagógicos e retóricos.

A palavra *ethos* tem fortes relações com a ética, a começar da sua própria constituição etimológica. De *ethos* deriva-se ética. Em Aristóteles, *ethos* ganha o sentido de caráter moral, virtude⁴ que deve ser estudada pela Ética, disciplina que o próprio filósofo ajudou a fundar. Sob esta perspectiva ética, o *ethos* é a maneira habitual de ser e de se comportar. Sobre este ponto, Vergnières declara (*op.cit.*, p. 72):

A grande originalidade de Aristóteles foi a de ter compreendido que o hábito é o que permite, ao mesmo tempo, interiorizar uma norma inculcada do exterior pela sociedade, e descobrir normas racionais para a ação.

Pelo trecho acima, já podemos ver que a noção de *ethos* se assenta na ação, na práxis humana deontologicamente orientada. Essa orientação normativa revela, por outro lado, a dimensão individual e, ao mesmo tempo, coletiva na formação da identidade ética do homem.

⁴ Aristóteles, de acordo com Vergnières (2003), propõe que se distinga virtudes morais (éticas) de virtudes intelectuais (dianoéticas). Para maiores esclarecimentos, ver, além de Vergnières (*op.cit.*), Vaz (2000) e Rohden (1997).

Nos seus chamados “livros de ética” (*Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco* e *Grande Ética*), a discussão sobre o *ethos* perpassa sua obra como valor moral forjado pela habitualidade das ações. A ética aristotélica está radicada, portanto, na idéia de que a formação do caráter (*ethos*) repousa no hábito (*hexis*). Assim, diferentemente do que pensava Pitágoras, Aristóteles (*apud* VERGNIÈRES, 2003) é da opinião de que as virtudes não nascem nem por natureza, nem contra a natureza, mas cabe ao homem de nascença recebê-las e aperfeiçoá-las pelos hábitos.

Para Vergnières (*op.cit.* p. 105), à ética na visão de Aristóteles subjaz um princípio da responsabilidade humana derivada das suas ações. Assim:

Realizando coisas justas assumem-se bons hábitos e o caráter torna-se justo; inversamente, agindo de maneira intemperante, adquire-se o hábito de ceder aos desejos e tornamo-nos intemperantes.

Do que se conclui ainda com Vergnières (*op.cit.*, p. 105): “Esta responsabilidade testemunha a seriedade da ação. Quando ajo, não faço somente algo de pontual pelo que teria de responder, escolho o que vou ser”.

A questão a salientar é que o *ethos* é mais uma vez visto como um motor para a construção de identidade, de uma identidade ética. Podemos perceber também que uma articulação do *ethos* com a dimensão corpórea do indivíduo começa a ser desenhada na proposta de Aristóteles. Ora, ao cultivarmos o hábito, é o nosso corpo que compreende. A inserção da corporalidade no conceito de *ethos* é um ponto da maior importância para entendermos como o *ethos* é gestado no discurso, como veremos mais à frente com as reflexões de Maingueneau sobre o assunto.

A dimensão corpórea do *ethos* talvez seja melhor entendida em Aristóteles quando o pensador, na sua obra *História dos Animais*, desenvolverá um estudo sobre a biologia dos animais, concebendo o *ethos* como o temperamento psicológico dessas espécies⁵. Aristóteles, de certa forma, amplia a concepção de *ethos* em Homero, que via o termo mais como *habitat* dos animais. No reino animal, o *ethos*, diferentemente de como acontece com o homem, no

⁵ Este conceito de *ethos* como temperamento natural de uma espécie animal chegou aos nossos dias. O Dicionário do Aurélio (2003), por exemplo, registra o termo *etologia* (estudo do etos), com o significado de estudo da morada, do *habitat* dos animais e de seu comportamento, o que é um retorno ao proto-significado de *ethos* como habitação.

qual a sua virtude é produto do hábito (*physis*), é também caráter natural da espécie, manifestada pelo seu comportamento. Para o filósofo, o temperamento dos animais, ainda que dito em linguagem simbólica, pode ser ardente, colérico ou medroso conforme a sua estrutura biológica.

Ao usar adjetivos como esses para avaliar o “modo de ser” da espécie animal, o estagirita usa os termos em sentido analógico, pois, conforme demonstra Vergnières (2003, p. 74):

Assim, quando Aristóteles diz que o cuco é capaz de “compreender” (*suneidenai*), que a corça é “prudente” (*phronimon*), que os lobos e as serpentes são “insidiosos” (*epiloyla*), esses termos devem ser entendidos em sentido metafórico.

Vergnières sublinha que, em Aristóteles, o *ethos*, enquanto caráter psicológico, apresenta diferenças e semelhanças na forma como se manifesta no homem em relação à do animal. Entre ambos há similitudes nos aspectos corporais (*héxis corporal*), o que faz sentido quando Aristóteles emprega termos que são usados para identificar comportamentos humanos para se referir a atitudes dos animais. Entretanto, só no homem há virtudes intelectuais (*dianoéticas*); o que o homem compartilha com os animais são as virtudes de comportamento moral (virtudes éticas). No homem, o *ethos* é produto de ações habituais, entre os animais, é resultado da sua natureza (*physis*).

Acrescentaríamos que, diferentemente do animal, só o homem é capaz da transcendência, de sair de si e procurar no outro (ou no totalmente Outro, para fazermos uso de uma expressão levinasiana) o sentido da sua existência. Essa transcendência, que pode se dar pela religião, é assim própria da espécie humana, excluída estando da raça animal. Além disso, conforme Berger (1985, p. 16) assinalou: “O *homo sapiens*, diferentemente de outros mamíferos, encontra-se permanentemente diante de um mundo aberto, provocado ao desafio contínuo de “tornar-se homem”, desenvolvendo sua personalidade e assimilando a cultura”. Para Oliveira (1993), essa transcendência é mediada por uma práxis comunicativa do ser humano.

Para a nossa pesquisa, dessa discussão entre o *ethos* do animal e o do homem, é pertinente a consideração de que a parábola tal como foi contada por Jesus, gênero discursivo que pretendemos analisar, mantém muitas semelhanças com outro gênero, a fábula, muito

cultivado inicialmente por Esopo e Fedro e, posteriormente, entre nós, por Monteiro Lobato: ambos gêneros são breves narrativas alegóricas com preceitos morais. O que os diferencia, entretanto, é que, enquanto a fábula alegoriza a imagem humana no comportamento psicológico dos animais, a parábola se preocupa em mostrar o comportamento moral do homem.

Podemos notar que Aristóteles, pelo exposto até aqui, tenta equacionar elementos de várias ordens para o entendimento do *ethos*. O *ethos* é caráter, entendido como virtude (areté) moral, revelado pelos traços psicológicos e pelo comportamento do corpo na práxis, podendo, dessa forma, ser entendido a areté tanto como a beleza moral quanto a beleza corporal, o que nos conduz a enxergar relações muito próximas com a proposta de Dominique Maingueneau que, nos tempos modernos, atualizará, no escopo dos estudos discursivos, este conceito tirado do campo conceitual de Aristóteles, evidentemente com contornos bastante diferenciados, como veremos mais adiante, ainda nesse capítulo.

A considerar a dimensão moral do *ethos* sob a orientação de Aristóteles, conseqüências imediatas esta compreensão pode trazer para os aspectos pedagógicos, haja vista que a ética aristotélica tem um viés disciplinador. Há com esse conceito de *ethos* uma espécie de pedagogia da moral alimentada pela virtude do hábito. A *arete* (virtude) é construída pela *paideia* (educação). Jesus, ao narrar as parábolas, parece valer-se desse princípio de virtuosismo, quando, por esse gênero discursivo, procura estabelecer seu ensinamento aos ouvintes pelo poder que as narrativas têm de fixar leis morais. (“Aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração.” (Mt.11:29)).

A respeito da contribuição de Aristóteles para os estudos retóricos, deter-nos-emos mais à frente ainda neste capítulo, por entendermos que, em vista de o termo ter sido tratado na ambiência das práticas discursivas (o discurso argumentativo) e, por isso mesmo, ocupar um lugar de destaque na tradição dos estudos da linguagem pela influência que exerceu sobre uma série de perspectivas teóricas, a concepção retórica de *ethos* merece um debate especial.

Mas quem, num período mais recente, ainda contribuiu no campo da filosofia para essa animada discussão sobre o *ethos* foi o filósofo alemão Martin Heidegger (1995). Sem interesse de explicitar o sistema filosófico tão cheio de sinuosidades em que está ancorado o

pensamento heideggeriano, o que podemos dizer, para aquilo que é pertinente a nosso trabalho de pesquisa, é que o *ethos* adentra nas reflexões filosóficas do pensador alemão para compor sua teoria ética e ontológica (e por que não dizer também religiosa), para a qual contribuíram os pensadores gregos, como atesta o próprio filósofo.

O autor retoma a concepção de *ethos* de Heráclito, filósofo grego pré-socrático, e a entende com o sentido de habitação, de morada, tal como a acepção com que foi encontrada originalmente em Homero e Hesíodo. Para Heidegger, a linguagem é a morada (*ethos*) do Ser. Interpretando o conceito de *ethos* em Heidegger, Batista (2003, p. 295) ressalta que o filósofo dá ao *ethos* uma interpretação ontológica, e acrescenta: “É por uma interpretação ontológica de *ethos* que compreendemos que o homem mora (*ethos*), ou seja, existe na vizinhança do Ser”.

Nesse sentido, é que o próprio Heidegger (1995, p. 95) pondera:

O Ser é a guarda que resguarda o homem em sua Essência ec-sistente, para a verdade do Ser a ponto de fazer a ec-sistência habitar (*behausen*) na linguagem. Por isso a linguagem é conjuntamente (*zumal*) a casa do Ser e a habitação da Essência do homem. E só por ser a linguagem a habitação, a habitação da Essência do homem é que as comunidades Históricas dos homens e os homens Históricos podem não habitar na sua linguagem a ponto de a linguagem se tornar para eles um recipiente (*Gehaeuse*) de seus afazeres.

O pensador alemão, a fim de assentar essa sua análise, interpreta um famoso fragmento tirado dos escritos heraclitianos, que afirma ser o *ethos* do homem o seu demônio. Heidegger (*op.cit.* p. 95) contrapõe-se a esta visão e assim se expressa:

Diz a sentença de Heráclito (fragmento 119): *ethos* antrópo daimon. Geralmente se costuma traduzir: “a individualidade é o demônio do homem”. Essa tradução pensa de maneira moderna, não de maneira grega. Pois *ethos* significa estada (*Aufenthalt*), lugar de morada. É a abertura da estada que faz apagar o que ad-vém, convenientemente à Essência do homem e, assim, ad-vindo se mantém em sua proximidade. A estada do homem retém o advento daquilo, ao qual o homem, em sua Essência, pertence. Isso é o que Heráclito chama de daimon, Deus. A sentença diz pois: o homem mora, enquanto homem, na proximidade de Deus.

Boff (2003, p. 33), concordando, de certa forma, com a posição de Heidegger, entende o aforismo heraclitiano “o *ethos* é o daimon do ser humano” como “a casa é o bom anjo do ser humano”, o que esclarece da seguinte maneira:

Mas expliquemos os termos daimon e *ethos* porque seu significado não é imediatamente compreensível. Em primeiro lugar cabe dizer que daimon em grego clássico não é demônio. Ao contrário, é o anjo bom e protetor. E *ethos* não é primeiramente ética, mas a morada humana.

Vaz (2000, p. 13), sobre a leitura heideggeriana do texto de Heráclito, ainda acrescenta: “O *ethos* é interpretado como morada do homem enquanto ek-sistência, abertura do ser, cujo pensamento é a Ética original”.

O que pode ficar, enfim, para a nossa pesquisa, desse debate sobre o *ethos* filosófico, como o compreende Heidegger, é a consideração do elemento linguagem para a compreensão do *ethos* como categoria fenomenológica da aparição, da mostraçã do ser. Refletindo sobre a importância da linguagem nesse aspecto do pensamento heideggeriano, Oliveira (1996, p. 215) ressalta que: “O ser acontece na linguagem e, agora, aparece com todo o sentido de dizer que ela é a casa do ser, isto é, o lugar onde o sentido se mostra”. Ademais, o filósofo ainda destaca: “A linguagem é um dizer no sentido original da palavra, isto é, deixar aparecer, ver, ouvir. A linguagem deixa aparecer o ser como sentido; ela é a casa do ser”. (p. 215). À luz da nossa pesquisa, devemos também reter o aspecto ético que envolve a proposta, já que ela aí se encontra relacionada com o aspecto religioso, pois, como vimos, para Heidegger, o *ethos* é o *homem morando, enquanto homem, na proximidade de Deus*, sem mencionar que, por esta perspectiva, o *ethos* contribui para marcar a construção da identidade do ser do homem, o que se dá pelo encontro com o ser divino (o Ser). O *ethos* fica então entendido como um lugar de construção de subjetividades, de uma subjetividade ética fundada no encontro com Deus.

Se, por outro lado, esta ontologização do ser pelo *ethos* não tiver, entre os sujeitos, relação com o mundo através das práticas sociais e históricas, esta noção de *ethos* pode ficar destituída de sua força analítica. Contra este tipo de ontologização abstratizante se insurge a filosofia hegeliana para quem é a intersubjetividade que radica a ética pela incorporação do ser no outro. Visão, de certo modo, compartilhada por Mikhail Bakhtin (1997), que, dentro dos estudos da linguagem, propôs a idéia de que a identidade do eu se forma especularmente pela identidade do outro. Na verdade, a subjetividade se redescobre em sua co-constituição intersubjetiva em que as relações morais explicam a função do outro na formação da identidade de um indivíduo, como demonstraremos no segundo capítulo, em que defenderemos a idéia de que o *ethos* discursivo se gesta sob o signo da alteridade.

Foucault, também analisando a problemática heideggeriana do *ethos* como morada e habitação, declara:

Ocupar-se de si - o que de uma forma ou de outra está presente em toda ética desde a falência da ética coesiva – não é uma preparação para a vida; é uma forma de vida [...]. Não há outro termo além do propósito de estabelecer-se junto a si, “residir em si mesmo, fazer aí a sua morada”. (FOUCAULT, 1988, p. 356).

Pela interpretação de Foucault, esse sujeito ético, herdado do pensamento clássico a quem Heidegger paga tributo, é caracterizado pelo seu estilo de vida e pelo cuidado de si.⁶ Sobre essa questão o cuidado de si combinado com o *ethos* no pensamento foucaultiano, Revel (2005, p.34) avalia:

O *ethos* do cuidado de si é, portanto, igualmente uma arte de governar os outros e, por isso, é essencial saber tomar cuidado de si para poder bem governar a cidade. É sobre esse ponto, e não sobre a dimensão ascética da relação consigo, que se efetua a ruptura da pastoral cristã: o *amor a si* torna-se a raiz de diferentes falhas morais e o cuidado dos outros implica, doravante, uma renúncia de si no transcurso da vida terrena.

Noutro momento, mas ainda com uma conotação ética e voltando à discussão para a construção da identidade dos sujeitos, Foucault (2004, p. 260) nos dá uma visão do que entende sobre o conceito de *ethos*:

Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ver, nem dos seus hábitos, nem no seu *êthos*, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã.

O *ethos* em Foucault pode ser interpretado, portanto, como um modo de ser, criado pela maneira de agir segundo uma regra de conduta, e o modo de ser é, via de regra, mostrado pelo “como se diz” e por “o que se diz”, o que vem influenciar fortemente na construção de um *ethos* discursivo.

Percebe-se também na proposta de Foucault exposta acima a forte relação do conceito de *ethos* com o de *habitus*, tal como aparece na discussão aristotélica. Acrescente-se ainda que, pelo excerto acima, o autor, ao exemplificar a construção do *ethos* se valendo das práticas religiosas cristãs, mostra uma questão pertinente para a nossa análise, a saber, o campo religioso não dispensa a discussão sobre os valores éticos envolvidos na formação da identidade dos sujeitos que estão com ela envolvidos. Sobre esta relação do *ethos* com a religião, Vaz (2002, p. 50) assinala:

A religião permanece até hoje como portadora eloqüente de mensagens éticas, não se concebendo uma religião puramente ritualista, que acabaria de confundindo com

⁶ Para um entendimento maior do sujeito ético em Michel Foucault, consulte-se Pereira (2003).

a magia, e uma religião cujas crenças não provoquem nos seus adeptos, de uma forma ou de outra, o fenômeno essencialmente ético da conversão.

Enrique Dussel e Leonardo Boff também fizeram uso do conceito de *ethos* numa perspectiva filosófica, relacionando-o a questões de ordem ético-religiosa, uma vez que ambos estão ligados à corrente da chamada Teologia da Libertação. Dussel (s/d) encara o termo primordialmente ainda como habitação e como hábito, imprimindo, por outro lado, um tom particular a esse conceito. Para Dussel, o “locus” da emergência do sujeito ético é o outro, e esse outro muitas vezes são os pobres e marginalizados da sociedade⁷, que, compreendidos na esteira levinasiana, se configuram como aqueles que diante de mim têm um rosto, que falam e me solicitam. Dussel, dessa forma, acaba por propor uma “ética da alteridade”, entendida como uma ética antropológica da solidariedade que se interessa pelas necessidades dos grupos humanos marginalizados e pela geração de uma prática pedagógica libertadora, possível de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos, projeto ético que vai ser seguido de perto por Scannone (*apud* OLIVEIRA, 1996). Astrain (2006) cita, além de Dussel e Scannone, outros autores latino-americanos, como Morandé, Hinkelammert, Brunner, Maliandi, García-Canclini, que, em certa medida, dão prosseguimento a esta visão de *ethos*, quando encararam o termo como forma de propiciação de valores éticos que acompanham a existência do homem, seja no seu aspecto individual, seja no comunitário através de seus “mundos interculturais de vida”, para os quais, podemos dizer, o fenômeno religioso pode cooperar.

Voltando mais especificamente à visão dusseliana, o *ethos* é visto também como “a maneira como o homem e cada cultura vive o ser. Se há história do homem, há também história do *ethos*.” (p. 83). O termo é encarado ainda como prática habitual, como um hábito “fruto dos modos de habitar o mundo” (p. 98). Interpretando o pensamento de Dussel, Golffe (*online*) relaciona a concepção de *ethos* de Dussel ao conceito aristotélico e pontua: “O modo de habitar o mundo é fruto de repetição. É por isso que “virtude” na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é um modo de habitar o mundo, e o mesmo pode-se dizer dos vícios”.

⁷ Conforme Bailey (1995, p. 142): “As parábolas de Jesus muitas vezes expressam uma profunda preocupação com os pobres. Para Ele, justiça inclui uma preocupação pelas necessidades, e não simplesmente pelas aquisições (cf. Mt.20:1-16)”, o que pode ser ilustrado também com a Parábola do Rico Insensato (Lc.12:13-21). Por outro lado, para o autor “a compaixão de Jesus alcança a todos os que sofrem, e não apenas aqueles que são politicamente oprimidos”. (p. 153). Dessa mesma opinião, compartilha Haigh (2003).

Em Boff (2003; 2004), o *ethos* tem também sentido de morada, como já deu para notar quando mostramos a posição do autor sobre a visão heraclitiana de *ethos*.⁸ Para Boff, o *ethos* ganha um sentido ecológico de se poder habitar o mundo e, ao mesmo tempo, construir um mundo habitável, livrando a natureza dos maus tratos, o que tem uma implicação ética, porque isto, por sua vez, gera um estar bem consigo, com os semelhantes e com o mundo que cerca o homem, pensamento, de certa maneira, similar ao de Ricoeur (1992, p. 164), que, além de uma perspectiva ética, inclui a dimensão lingüística na compreensão do *ethos*. O pensador francês vê no *ethos* o “desejo de uma vida a cumprir - com e para os outros – nas instituições justas”, e acrescenta que a “tríade lingüística, locução, interlocução e linguagem como instituição é assim estreitamente homóloga à tríade do *ethos* estima de si, solicitude e instituições justas”. (p. 172)

Segundo ainda Boff (2003, p. 21):

O *ethos* configura a atitude de responsabilidade e de cuidado com a vida, com a convivência societária, com a preservação da Terra, com cada um dos seres existentes e com o sentido do derradeiro sentido do universo. Esse *ethos* básico se traduz em morais ligadas ao regional e ao cultural e, por isso, com validade limitada ao regional e ao cultural.

O autor, assim, explora a dimensão afetiva do *ethos* pelo cuidado de si, do outro e da sua morada. Boff (*op.cit.*, p. 29-30) explora ainda a ambigüidade da palavra *ethos* na acepção original de *ethos* como casa, moradia, e *ethos* como costume moral, para distinguir os termos moral e ética, traduzindo-os numa síntese: “Os hábitos e os costumes (*ethos*/moral) visam fazer a moradia e o meio social sustentáveis, autônomos e habitáveis (*ethos*/ética) para todos, portanto, bons e produtores de felicidade”.⁹

Ao longo deste tópico, vimos que, sob as várias abordagens da perspectiva filosófica, a concepção de *ethos* vive sob a tutela de uma visão ética (com alguns autores, o termo ganha até mesmo uma feição ético-religiosa), sendo encarada como morada, hábito, costume e virtude moral.

⁸ Boff (2003), noutro momento, apropria-se dos termos *ethos*, *pathos* e *logos*, propostos por Aristóteles, para usá-los, não numa perspectiva retórica, mas para mostrar o funcionamento dessas categorias no discurso ético.

⁹ Assim como Boff, outros filósofos fizeram essa distinção entre moral (*mores*) e ética (*ethos*). A forma latina designa os princípios morais, próprios e específicos do indivíduo, e a forma grega remete àquilo que pertence aos costumes e valores da coletividade. A filosofia hegeliana, por exemplo, distinguiu claramente entre uma “moral prática” (*Moralität*) em oposição ao moralismo abstrato da moral pura e formal do dever (*Sittlichkeit*). Para uma discussão dessa questão nomenclatural, veja Vaz (2003 - *Introdução*).

Essas discussões são importantes para a pesquisa que pretendemos realizar. Primeiro porque o tipo de discurso que queremos analisar, enquanto pertencente à esfera do discurso religioso, está carregado de matizes éticos, como mostraremos no segundo capítulo da segunda parte da tese. Em segundo lugar, pelo motivo de, na parábola bíblica, gênero em que o discurso religioso de Jesus, no contexto bíblico do Novo Testamento, investe para estabelecer um contrato de ensinamento moral entre os que interagem por ele, aparecerem com frequência eventos narrativos que evocam cenas do abrigo, da habitação como expediente usado pelo narrador para formar frente aos seus ouvintes a imagem de um enunciador afetuoso e solícito. Aproveitando essa acepção de *ethos* como habitação, poderíamos dizer, assim, que o *ethos*, na enunciação parabólica, representa uma forma de habitar, uma morada simbólica. Em terceiro lugar, pela discussão ensejar um debate sobre a constituição de identidade, já que pretendemos operar com um conceito de *ethos* que nos possibilite mostrar como as relações identitárias são gestadas no discurso. Das inúmeras visões do *ethos* filosófico, pareceu, portanto, comum aos autores entenderem que o *ethos* funda uma práxis subjetiva, na medida em que, aqui e ali, mostraram que o *ethos* cria em nós um comportamento eticamente aprovado, imprimindo-nos uma maneira de ser, através da forma como habitamos o mundo.

1.1.2 A perspectiva antropológica

Como vimos no tópico anterior, dos muitos conceitos que o termo *ethos* suscita, ele pode querer significar costumes de uma comunidade, de um povo, de uma raça, donde talvez a palavra *ethnos*, *etnia*. Se, na seção anterior, mostramos que os estudos desenvolveram uma visão de *ethos* tendente mais para o aspecto individual do sujeito, aqui será mais explorado o *ethos* como categoria teórica que serve para explicar o funcionamento do espaço cultural coletivo do qual os sujeito fazem parte. Na verdade, os conceitos que são divulgados de cultura, como a definição pioneira - e ampla - de E. Taylor (*apud* LARAIA, 2005, p. 25) que a entende como um “conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e qualquer outra capacidade e hábito adquirido pelo homem como membro de uma sociedade” já atestam a forte vinculação do *ethos* com os interesses dos estudos da Antropologia – em especial da Etnologia e Antropologia Cultural.

Alguns estudos antropológicos usaram o termo *ethos* acentuando esse aspecto cultural e social de uma determinada coletividade que o termo carrega junto a si. Assim, inicialmente, o *ethos* foi entendido como conjunto de traços através dos quais um grupo se caracteriza, individualizando-se e, assim, distinguindo-se de outros grupos. Nesse sentido, pode-se falar do *ethos* do povo paulista, identificado como “gente trabalhadora”, para contrapô-lo ao *ethos* do povo baiano, representado pelo “jeito manso e preguiçoso” de viver. Vázques (1986), entretanto, julga um conceito dessa natureza como vago e impressionista.

Conforme o autor, o conceito de *ethos* como está posto na verdade não parece gozar de estabilidade. Vázques (1986, *online*), a partir disso, mostra que:

Ethos é um termo genérico, que designa o caráter cultural e social de um grupo ou sociedade. De uso bastante antigo significando em grego hábito ou caráter – ética é um termo intimamente relacionado. Passou a designar uma espécie de síntese dos costumes de um povo. A natureza de tal síntese depende dos objetivos e das categorias do observador.

O autor também revela que, nesse campo de estudo, o termo passou de uma definição mais impressionista e subjetivista com Summer, que entendia o termo como “[...] a totalidade dos traços característicos pelos quais um grupo se individualiza e se diferencia dos outros [...]” até chegar a um conceito mais elaborado com Gillin, que afirma que o *ethos* “pode assim incluir temas culturais, padrões culturais e valores.”

A partir disso, Vázques tenta elencar três conceitos que o termo *ethos* apresenta dentro da literatura antropológica, variando de acordo com o teórico que o adota:

C.1. G. Bateson define *ethos* como “... o sistema de atitudes emocionais que comanda o valor conferido pela comunidade a uma variedade de satisfações ou insatisfações que os contextos da vida podem oferecer” (Naven Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1936. P. 220). Refere-se ainda a *ethos* como “o tom do comportamento adequado” e como “um conjunto definido de sentimentos em relação à realidade”.

C.2. Para J J. Honigmann, *ethos* se refere à qualidade emocional que um observador percebe nos atos culturais, juntamente com as motivações postuladas para justificar essa qualidade. Assim, o *ethos* dos índios Kaska, por exemplo, revela a presença atuante de seis motivações básicas: egocentrismo utilitarismo, deferência, flexibilidade, dependência, flexibilidade, dependência e isolamento emocional (*Cultura and ethos of Kaska society*. New Haven, Yale Univ. Press, 1949).

C.3. J.P. Gillin inclui os objetivos de uma cultura como parte do seu *ethos*, chegando assim ao seguinte conceito: “A constelação dos impulsos adquiridos ou motivações características de uma cultura, mais os objetivos ... em cuja direção se orientam as atividades culturais ou aos quais se atribui um alto grau de valor” (*Ethos and cultural aspects of personality*. In: TAX, S. [org.] . *Heritage of conquest*. Glencoe, III., Free Press, 1952, p. 195).

Destaquem-se acima as definições de Bateson e Honigman que acentuam a dimensão emocional e afetiva constituidora do *ethos* do grupo cultural¹⁰. Cumpre salientar que essas atitudes afetivas regulam também a comunidade de atores que participam da interlocução parabólica, definindo-lhes o comportamento, como veremos na segunda parte da tese.

Quem, na verdade, inicialmente explorou o conceito de *ethos* como costumes culturais na Antropologia foi Kroeber, de acordo com o que nos informa Carniello (2003). Para este autor, o *ethos* é aí definido como um “aroma” que impregna a cultura como um todo.

Nessa mesma direção formulada por Kroeber, Geertz (1989, p. 142-143) viu no *ethos* um expediente analítico para descrever o elemento cultural entre os povos. Geertz nos lembra que:

Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “*ethos*”, enquanto aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são, na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade.

Nesta perspectiva, o *ethos* decorre de uma visão de mundo de um determinado grupo social pela qual uma dada cultura revela seus valores morais e estéticos. Conforme Carniello (*op.cit.*), o sentido que Kroeber e Geertz emprestam ao termo *ethos* tem relações de proximidade conceitual com o que Hegel chama de “espírito de um povo” (*Volksgeist*). E é nessa direção que Carniello elabora seu conceito de *ethos* como uma categoria que:

guarda a marca da *estrutura* que conforma a tradição de um povo, seu “espírito”, mas também comporta os influxos da *ação dos sujeitos* e das *pressões conjunturais* que interagem com essa *estrutura* em um determinado tempo histórico. Em uma palavra, considero o *ethos* como a matriz e a moeda dos processos sociais, pois é a resultante de uma dupla dialética entre a *estrutura* e a *agência* e entre a *tradição* e a *mudança*. (*online*)

Sob esse enfoque da perspectiva antropológica, o *ethos* se impõe, portanto, como uma categoria para compreender a formação cultural de uma determinada sociedade.

¹⁰ Nesse sentido é que Giles (1993, verbete *ethos*) dá como um dos conceitos de *ethos* “os valores e os sentimentos da pessoa, de um grupo, de uma comunidade de um povo”.

O proveito dessa visão é que o *ethos* pode ser articulado com o caráter identitário, ainda que seja para a gestão de subjetividades coletivas. Percebe-se que termos, como tom, caráter, estilo, modo de ser, tão caros a uma abordagem discursiva do assunto, circulam com frequência para definir *ethos* como meio de definição de identidades culturais neste domínio teórico. Mas é o trabalho de Geertz¹¹ que apresenta um maior interesse para a nossa pesquisa, pois o autor procurou mostrar que a religião, como prática cultural, equaciona duas dimensões, a saber, a visão de mundo e o *ethos*, encontráveis, segundo o autor, em todo e qualquer povo conforme as peculiaridades pelas quais uma dada cultura se estabelece. Assim, para o autor:

A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente mais razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual este tipo de vida é a expressão autêntica.

O *ethos* ganha, dessa forma, um viés ético para a compreensão das práticas culturais. Por outro lado, ao colocar em relevo a problemática da identidade cultural, esta concepção de *ethos* pode ignorar alguns processos de individuação que caracterizam os sujeitos, a não ser que consideremos com Vaz (2002, p. 25) que:

[...] a cultura é o domínio onde o *ethos* se explicita formalmente na linguagem das normas e valores e se constitui como tradição [...]. É, sem dúvida, o *ethos* cultural e, de modo privilegiado, o *ethos* religioso nas sociedades até hoje conhecidas, que asseguram eficazmente ao indivíduo empírico a passagem a esse horizonte de universalidade no qual é possível formular o projeto de sua auto-realização como ser livre e inscrever sua cidadania no reino dos fins.

Achamos, assim, que, na medida certa, uma abordagem discursiva do *ethos* pode conjugar estes dois aspectos, individual e coletivo, que envolvem a construção identitária dos sujeitos dentro das práticas histórico-culturais em que estão inseridos.

A imagem discursiva de si, como pontua Amossy (2004, p. 221, *in* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, cf. verbete *ethos*), está “ancorada em estereótipos, um arsenal de representações coletivas que determinam, parcialmente, a apresentação de si e sua eficácia em uma determinada cultura”. Portanto, entre indivíduo e sociedade há uma troca e uma

¹¹ Held (2000), embora partindo de um horizonte filosófico, compreende, assim como a perspectiva da Antropologia Cultural de Geertz, que o *ethos* pode servir de um instrumento teórico para analisar as práticas culturais. Além disso, como Geertz, Held entende também que o *ethos* está fortemente entrelaçado com a experiência religiosa do homem com a divindade.

negociação permanentes para construção de identidades de um e de outro que dá sentido às relações mantidas nesse espaço sócio-cultural. Um *ethos* “individual”, por exemplo, pode ser considerado como expressão herdada de uma cultura que lhe faculta o pertencimento ao grupo de que participa; noutras vezes, o *ethos* cultural de uma coletividade pode pedir emprestados elementos da identidade mais particular dos sujeitos que nela vivem para gerar os seus padrões culturais mais gerais de representação coletiva. Charaudeau (2006, p. 117), a propósito, considera que, dentro de uma abordagem discursiva, a imagem de si diz respeito não somente ao indivíduo, mas também a um grupo de indivíduos. Sobre a natureza relacional desse *ethos* individual e coletivo, o autor declara que:

Na medida em que o *ethos* está relacionado à percepção das representações sociais que tendem a essencializar essa visão, ele pode dizer respeito tanto a indivíduos quanto a grupos. Em último caso, os grupos julgam os outros grupos com base em um traço de sua identidade. Em decorrência de sua filiação, os indivíduos do grupo partilham com os outros membros desse mesmo grupo caracteres similares, que, quando vistos de fora, causam a impressão de que esse grupo representa uma entidade homogênea. Uma vez mais, ele é reduzido à sua essência por um olhar exterior, fato que engendra estereótipos como os que dizem que “os franceses são *chauvinistas*, os ingleses *fleumáticos*, os italianos *falastrões*, os alemães *austeros* etc.”. O *ethos* coletivo corresponde a uma visão global, mas à diferença do *ethos* singular, ele é construído apenas pela atribuição apriorística de uma identidade que emana de uma opinião coletiva em relação a um grupo.

Vaz (2002, p. 14, 15), refletindo sobre o conceito aristotélico de *ethos* – em que a tradição dos estudos antropológicos sobre a cultura investiu teoricamente, como pontua Carniello (*op.cit.*), ainda que com algumas remodelações –, afirma ainda ser a natureza dual desse conceito, refletida na sua face individual (*ethos*-hábito) e cultural (*ethos*-costume), uma característica que lhe é própria, acrescentando:

A experiência primeira do *ethos* revela, por outro lado, uma estrutura dual e característica e constitutiva: o *ethos* é, inseparavelmente, social e individual. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe concretamente na *praxis* dos indivíduos; e essa *praxis* que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado *ethos* histórico.

[...].

É verdade que todo fenômeno especificamente humano, isto é, não redutível a simples processos biofísicos, sendo em fenômeno de cultura, é constitutivamente social. No caso do *ethos*, porém, a relação do social e do individual mostra-se dotada de características que deverão ser reconhecidas como próprias da esfera ética.

No contexto em que as parábolas são narradas por Jesus, por exemplo, essa prática discursiva de narrar histórias para ensinar verdades religiosas através de alegorizações, além de ser herança cultural de um costume cultivado noutra época por outros povos, só tem sentido, obviamente, no interior de uma comunidade para a qual ele se dirige e que, com ele, compartilha dessa tradição (de *traditio*, que se transmite), cujos hábitos culturais legitimam

este estilo de troca lingüística. Jesus usa essa força da tradição para legitimar seu discurso e conferir um tom de autoridade a sua fala. É o que se pode ver confirmado no Evangelho de Mateus (Mt.13:34-35), que mostra que, ao narrar uma parábola, Jesus invocou o testemunho da tradição profética judaica que o antecedeu, a fim de fazer valer a legitimidade do seu discurso, através da retomadas das palavras dos Salmos de Davi (Sl.78:2): “Para que se cumpra o que fora dito pelo profeta, que disse: Abrirei em parábolas a boca; publicarei coisas ocultas desde a criação do mundo” (v. 35). Essa fixação histórica dos costumes se dá através de um processo educativo que encontra nas parábolas um recurso discursivo para pedagogizar moralmente os seus ouvintes.

1.1.3 A perspectiva retórica

O maior impulso teórico sobre a discussão do *ethos* com reflexos mais diretos nos estudos da linguagem foi dado, sem dúvida nenhuma, pela proposta de Aristóteles tal como está explicitada na sua *Arte Retórica* (s/d). Há uma profusão de temas que perpassam esta obra, todas ligadas ao ofício de argumentar, dos quais Rohden (1997) deu-nos uma visão ampla. Para o nosso debate aqui, interessa-nos mais de perto a discussão que gira em torno do *ethos*¹² do orador.

Segundo a sua *Arte Retórica* (*op.cit.*), o orador, para que sua argumentação¹³ tenha eficácia, deve ser possuidor de um certo *ethos*, *pathos* e *logos*. Aristóteles (*op.cit.*, p. 33,34), logo no início da obra, motiva essa distinção da seguinte maneira:

Entre as provas¹⁴ fornecidas pelo discurso, distinguem-se três espécies: umas residem no caráter moral do orador, outras nas disposições que se criaram sobre o ouvinte, as outras, no próprio discurso pelo que ele demonstra ou parece demonstrar.

¹² Eggs (2005, p. 30) observa que, na Retórica aristotélica, o termo *ethos* assume mais de um sentido para dar ao orador a sua força persuasiva. “Encontramo-nos, portanto, na *Retórica* de Aristóteles, diante de dois campos opostos ligados ao termo *ethos*: um sentido moral e fundado na *epieikéia*, engloba atitudes e virtudes como honestidade, benevolência ou equidade; outro, de sentido neutro ou “objetivo” de *héxis*, reúne termos como *hábitos*, *modos e costumes* ou *caráter*”. Vergnières (2003) também percebe uma certa ambigüidade no conceito retórico de *ethos* em Aristóteles.

¹³ Dascal (2005, p. 63), observando a articulação entre *ethos* e argumentação, distingue dois processos de atribuição de propriedade do locutor: a proposicionalização e a parametrização. A primeira consistiria em “extrair proposições sobre o caráter do locutor”, enquanto a segunda “procuraria preservar o caráter não-proposicional ou semi-proposicional da informação sobre o caráter transmitida através do comportamento”.

¹⁴ Para Aristóteles há dois modos de persuasão ou provas (*pisteis*). As extratécnicas, não criadas pelo orador, são as provas que preexistiriam à sua demonstração, como exemplo deste tipo de prova, têm-se as testemunhas, confissões sob tortura, escritos; as técnicas, por sua vez, são as inventadas pelo orador. O *logos*, o *pathos* e o *ethos* estariam incluídos nesta segunda classe de provas.

Obtém-se a persuasão por efeito do caráter moral, quando o discurso procede de maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de confiança. As pessoas de bem inspiram confiança mais eficazmente e mais rapidamente em todos os assuntos, de um modo geral; mas nas questões em que não há possibilidade de obter certeza e que se prestam a dúvida, essa confiança reveste particular importância. É preciso também que este resultado seja obtido pelo discurso sem que intervenha qualquer preconceito favorável ao caráter do orador [...]. Obtém-se a persuasão nos ouvintes quando o discurso os leva a sentir uma paixão, porque os juízos que proferimos variam consoante experimentamos aflição ou alegria, amizade ou ódio [...]. Enfim, é pelo discurso que persuadimos, sempre que demonstramos a verdade ou o que parece ser a verdade, de acordo com o que, sobre cada assunto, é suscetível de persuadir.

No excerto acima, várias questões podem ser levantadas. Em primeiro lugar, o discurso é concebido como um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e, em especial, sobre os outros, aproveitando o que a respeito disso afirmaram Ducrot e Todorov (1998, p. 99):

O aparecimento da retórica como disciplina específica é o primeiro testemunho, na tradição ocidental, duma reflexão sobre a linguagem. Começa-se a estudar a linguagem não enquanto “língua”, mas enquanto “discurso”.

Noutra obra, Todorov (1996, p. 66) também assevera:

A retórica tem como objeto a eloquência; ora a eloquência define-se como uma fala eficaz, que permite agir sobre o outro. A retórica não apreende a linguagem como forma – ela não se preocupa com o enunciado enquanto tal – mas a linguagem como ação: a forma lingüística torna-se o ingrediente de um ato global de comunicação (cuja espécie mais característica é a persuasão).

Em segundo lugar, a força do discurso argumentativo se assenta em três elementos: o *logos*, que concerneria à argumentação propriamente dita, a construção racional do discurso pelo orador; o *pathos*, por sua vez, diria respeito ao conjunto de emoções, paixões e sentimentos que o orador suscitaria no seu auditório; já o *ethos*, constituído por Aristóteles como a mais importante dos três elementos, seria o caráter que o orador deveria parecer ter a fim de revelar-se “sensato, sincero, simpático” com vistas a gerar confiança no seu público, o qual também seria possuidor de um caráter¹⁵. Conforme Reboul (1998), o *ethos* e o *pathos*, na acepção aristotélica, são de ordem afetiva, e o *logos* de ordem racional. Compartilham dessa mesma opinião, Parret (1997), Rohden (1997), Auchlin (2001) e Charaudeau (2006), que compreendem ser o elemento emotivo e afetivo o ponto de interseção entre o *ethos* e *pathos*.

¹⁵ A proposta de Aristóteles, neste sentido, é pioneira para os estudos da Lingüística da Enunciação: situa a comunicação em três pólos: o do orador, o do auditório e o do próprio discurso, que mediatiza o intercâmbio comunicativo, o que, em estudos mais recentes na Lingüística, na esteira jakobsiana, seria a tríade que compõe os elementos da comunicação verbal: o emissor, receptor e referente. Daí fica mais fácil perceber certas relações de vizinhanças entre o que o lingüista russo chamou de funções da linguagem emotiva, apelativa e referencial com o que, na proposta aristotélica, estamos chamando de *ethos*, *pathos* e *logos*, respectivamente. Sobre essa questão, consulte-se a posição de Fiorin (2004).

Auchlin (*op.cit.*, p. 204), baseado em Le Guern, afirma, em nota, também que o “*pathos* designa as emoções vividas pelo auditório, mas o *ethos* também mobiliza as disposições afetivas do auditório”, enquanto Rohden (*op.cit.*, p. 102) declara: “No livro II Aristóteles amplia o conceito de retórica introduzindo o elemento emocional, *ethos* e *pathos*”.

Em terceiro lugar, o *ethos* é uma imagem construída pelo orador como efeito do discurso, e não como construção fora dele. Não custa lembrar o que disse Aristóteles na passagem que há pouco transcrevemos da Retórica: “É preciso também que este resultado seja obtido pelo discurso sem que intervenha qualquer preconceito favorável ao caráter do orador [...]”. É claro o que sobre isso diz Auchlin (*op.cit.*, p. 211): “Apoiando-nos na posição de Aristóteles, o *ethos* possui duas características centrais inalienáveis: i. ele é dialogal e reflexivo; e ii. ele é casualmente dependente do discurso, ou emergente em relação ao discurso”.¹⁶

Apesar de ser ponto pacífico a idéia de que o *ethos* é construído a partir da instância enunciativa, Maingueneau (1996a), todavia, admite haver uma espécie de *ethos* pré-discursivo em que o co-enunciador, mesmo antes da cena enunciativa, já guardaria uma representação do *ethos* do seu enunciador, um certo estereótipo, idéia também admitida por Amossy (2005). Entretanto, mesmo o que Maingueneau rotula de “*ethos* pré-discursivo” está relacionado à enunciação e nela produz fortes efeitos de sentido, resultado de processos discursivos anteriores. A este respeito, Goffman (1999, p. 11), mesmo partindo de premissas teóricas diferentes das de Maingueneau, sublinha:

A informação a respeito do indivíduo serve para definir a situação, tornando os outros capazes de conhecer antecipadamente o que ele esperará deles e o que dele podem esperar. Assim informada, saberão qual a melhor maneira de agir para dele obter uma resposta desejada.

¹⁶ Amossy (2004) (*in* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, cf. verbete *ethos*) e Charaudeau (2006) mostram que, na retórica antiga, é esse ponto que diferencia a posição de Aristóteles e a de Isócrates. Este, diferentemente da idéia aristotélica, acreditava ser possível a formação do *ethos* do orador previamente ao ato do discurso. No debate mais recente, esta discussão será retomada sob relação entre a construção do *ethos* ser formada previamente ao discurso (*ethos* pré-discursivo) ou no momento em que se posiciona ao enunciar (*ethos* discursivo).

Em certa concordância com o sobredito, Pêcheux (1997, p. 85), supõe que a percepção do interlocutor nas relações discursivas: “É sempre atravessada pelo já-ouvido” e o “já-dito”, através dos quais se constitui a substância das formações imaginárias enunciadas”.¹⁷

Na visão de Maingueneau (2001a, p. 137) ainda, a retórica aristotélica entendia *ethos* como: “As propriedades que os oradores se conferem implicitamente através de sua maneira de dizer: não o que dizem explicitamente sobre si próprio, mas a personalidade que mostram através de se exprimir”.

Como se observa, o *ethos* do orador, sob a ótica aristotélica, se forma não naquilo que o orador diz explicitamente sobre si mesmo, mas no como diz. Em outras palavras, o *ethos* não é dito, é mostrado. Por outro lado, em termos pragmáticos, ainda segundo Maingueneau (1996a), o *ethos*, na verdade, se desenvolve simultaneamente sob o registro do mostrado e do dito ou, muita vezes, tendendo mais para um ou para outro a depender de uma série de coerções discursivas. Pensemos em algumas parábolas proferidas por Jesus, em que, muitas vezes, o enunciador, para mostrar eficácia na sua argumentação, não somente deixa a entender de forma implícita o seu caráter, mas explicitamente afirma que deseja passar de si uma determinada representação para o seu público, como, quando Jesus, querendo dar dele mesmo a imagem do homem benevolente, narrou, como está registrado, no evangelho de João (Jo.10:1-21), a Parábola do Bom Pastor. Jesus reconhece a si mesmo como o Bom Pastor: “Eu sou o bom Pastor; o bom Pastor dá vida pelas ovelhas” (v.11), “Eu sou o bom Pastor, e conheço as minhas ovelhas, e das minhas sou conhecido”.(v.15). Nesse caso, a imagem de benevolência se junta no *ethos* mostrado e no *ethos* dito para que o enunciador cumpra o seu propósito eficazmente.¹⁸

Voltando à proposta de Aristóteles sobre o *ethos* retórico, há de se destacar, na leitura que fez Maingueneau (1997), três formas de o *ethos* do orador se constituir; a saber: através da *prhonesis*, ou seja, o caráter ponderado, sábio e racional com que se apresenta orador;

¹⁷ Retornaremos a esta discussão sobre o *ethos* discursivo e pré-discursivo ainda neste capítulo quando formos analisar a contribuição de Dominique Maingueneau para o estudo do *ethos* na perspectiva discursiva. Esse debate para a nossa pesquisa é de suma importância, pois se constituirá num dos aspectos para a construção do *ethos* discursivo nas parábolas de Jesus.

¹⁸ Sobre esse ponto da relação entre o *ethos* mostrado e o *ethos* dito na formação do *ethos* nas parábolas contadas por Jesus, trataremos com mais detalhes na segunda parte da pesquisa.

através da *areté*, que seria o ar de simplicidade e sinceridade com que se mostraria o orador; e, por fim, através da *eunóia*, que se definiria pela imagem complacente e agradável que orador desejaria mostrar de si ao seu auditório.

Esses aspectos do *ethos* do orador que cooperam para a construção da sua imagem discursiva podem ser observadas claramente na seguinte passagem da Arte Retórica, citada por Eggs (2005, p. 32), para corroborar a leitura de Maingueneau sobre o *ethos* na perspectiva da retórica aristotélica:

Os oradores inspiram confiança por três razões que são de fato, as que, além das demonstrações (apódeixis), determinam nossa convicção: (a) prudência/sabedoria prática (phrónesis), (b) virtude (areté) e (c) benevolência (eúnoia). Os oradores enganam [...] por todas essas razões ou por uma delas: sem prudência, se a sua opinião não é a corrente ou, pensando corretamente, não dizem – por causa da sua maldade – o que pensam; ou prudentes e honestos (epieikés), não são benevolentes; razão pela qual se pode, conhecendo-se a melhor solução, não aconselhar. Não outros casos.

Dos três elementos que constituem, segundo Aristóteles, o caráter do orador, a saber: a sabedoria, a virtude e a benevolência, Eggs (*op.cit.*) nos dá a entender que, na verdade, o *ethos* integra, ao mesmo tempo em si, uma dimensão lógica (de *logos*, donde discurso), pela sabedoria (*phronesis*), uma dimensão patêmica (*pathos*), pela benevolência, e uma dimensão ética (de *ethos*), pela virtude (*areté*), o que corrobora a premissa aristotélica de eleger o *ethos* como praticamente a mais importante das provas usadas pelo orador para o convencimento do seu auditório.

A despeito da contribuição da reflexão retórica sobre o *ethos*, Maingueneau (1997), ao fazer uma avaliação crítica da proposta aristotélica sobre o *ethos*, julgou-a como uma proposta redutora, por limitar a construção do *ethos* a discursos de cunho eminentemente argumentativo, restringindo-o, com efeito, as manifestações orais do discurso. Afora isso, Maingueneau é do parecer de que a perspectiva do *ethos* retórico cultivava uma concepção de sujeito do discurso bastante “voluntariosa”, sujeito totalmente dono do seu dizer e plenamente consciente do discurso que utiliza, livre de muitos constrangimentos sociais, históricos e ideológicos que regulam o seu discurso.

Para os nossos interesses de análise, é importante destacar desse debate duas questões. Em primeiro lugar, a qualidade de ser benevolente (*eunoia*, na expressão de Aristóteles) do orador. Veremos, na segunda parte da tese, que o *ethos* da benevolência constitui-se, nas

cenar parabólicas, uma das imagens mais corriqueiras que Jesus toma para si com o intuito de mostrar-se digno de fé e, assim, conseguir persuadir os seus ouvintes da verdade que prega. Na Parábola do Bom Samaritano, por exemplo, Jesus, projetando-se na narrativa contada, identifica-se como aquele que “move-se de íntima compaixão” (Lc.10:25-37) pela dor do outro. O *ethos*, nesse caso, se forma pelo *pathos* (com-paixão). Em segundo lugar, há, na retórica de Aristóteles, uma compreensão dos jogos de poder, como forma de manter uma autoridade pelo recurso à palavra, ao discurso (*logos*). Há, em muitas parábolas contadas por Jesus, um apelo à força do discurso autorizado como forma de legitimar o seu dizer frente ao seu público, o que pode ser notado na Parábola dos Lavradores Maus (Mc.12:1-12), na qual, em determinada altura, o enunciador Jesus, ao contar a narrativa, evoca a sabedoria dos escritos judaicos do Velho Testamento para fundar sua autoridade (“Ainda não lestes esta Escritura: A pedra que os edificadores rejeitaram, esta foi posta por cabeça da esquina [...]?” (v.10). Nesse sentido, o *ethos* se constrói pela força da sabedoria (*phronesis*, para fazer uso do termo aristotélico), do *logos*. Na verdade, para dizer com Reboul (1998, p. 77,78):

[...] a própria Bíblia é profundamente retórica. Não sobejam nela metáforas, alegorias, jogos de palavra, antífrases, argumentações, tanto quanto nos textos gregos, se não mais? São Paulo bem que afirma que não tem *sophia logou*, “arte do discurso” (I Cor. I,17), mas acrescenta a argumentação de um rabino às antíteses de um orador grego.

Feitas estas considerações, avancemos na abordagem retórica para o entendimento do *ethos*. O projeto da retórica aristotélica teve grande repercussão nos estudos ulteriores sobre o discurso argumentativo, cujos herdeiros mais imediatos foram a retórica latina, com Cícero e Quintiliano¹⁹.

Na compreensão de Reboul (1998, p. 49): “A primeira tarefa da retórica latina foi a de traduzir os termos gregos”. Conforme Muraccho (1997, p. 37) foi Cícero quem primeiro traduziu o termo *ethos* para o latim: “[...] porque se refere aos costumes o que eles (os gregos) chamam *ethos*; nós costumamos chamar a parte da filosofia sobre os costumes [...]”. Para Plebe (1978), a retórica ciceroniana herdará muitas das reflexões aristotélicas sobre o *ethos* e trará o tema para o debate filosófico, articulando retórica com ética. Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (1997), o tratamento conceitual mais direto que Cícero deu ao *ethos* retórico sob a influência de Aristóteles foi, em *Partitione Oratore*, em que o *ethos* é concebido, à semelhança do que propôs Aristóteles, como a impressão que o orador pretende dar de si à

¹⁹ Para um estudo sobre a história da retórica antiga no Ocidente, examinar Plebe (1978) e Reboul (1998).

medida que faz uso da palavra. Cesila (*online*), fazendo uma análise comparativa dos sistemas retóricos de Aristóteles e de Cícero, mostra que há, entre esses dois projetos, muitas proximidades, inclusive sobre a discussão do *ethos* como artifício do orador para conseguir a adesão dos seus ouvintes. Para explicitar esse ponto, Cesila (*online*) cita uma passagem do *Orator* (21.69) de Cícero que guarda muita semelhança com o que Aristóteles estipulou como as provas argumentativas usadas pelo orador:

O orador eloqüente será o que souber *probare* (provar pela argumentação e pela demonstração), *delectare* (agradar, parecer agradável e simpático aos olhos do auditório) e *maure* (comover, mover o espírito do auditório).

É evidente, pela passagem acima, a semelhança entre as provas que Aristóteles estipulou, como o *logos*, o *ethos* e o *pathos* para a eficácia da argumentação e, paralelamente, o que Cícero chama de *probare*, *delectare* e *maure*, respectivamente.

Dando continuidade ao projeto da Retórica antiga, Quintiliano, na sua *Institutione Oratoria*, seguirá os passos deixados pela retórica de Cícero e se dedicará, de acordo com Reboul (1998), a um alentado estudo sobre o *ethos* e o *pathos* (traduzido pelo autor latino como *affectus*). Para Reboul (*op.cit.*, p. 49), Quintiliano compreenderá os termos supramencionados como: “dois tipos de afetividade: a primeira calma, comedida, duradoura, submetida ao controle mental; a segunda súbita, violenta, irreprimível, portanto irresponsável”.

E amplia o comentário, ressaltando que: “Quintiliano, com a retórica ulterior, distingue bem dois tipos de afetividade, mas sem definir nitidamente que uma é do orador e a outra do auditório”.

Quintiliano, citado por Plantin, parece ter explorado mais a dimensão afetiva desses termos, a expressão emotiva da fala para produzir efeitos persuasivos, ou seja, o *pathos*, o que pode ser comprovado ainda mais pela seguinte passagem:

É de fato, os argumentos nascem na maior parte do tempo, da causa, e a melhor fornece sempre um grande número deles, de maneira que esse vence graças a eles, deve-se saber que o advogado fez apenas o que devia fazer. Mas violentar o espírito dos juízes e desviá-lo precisamente da contemplação, tal é o próprio papel do orador. Isso o cliente não ensina, isso não está contida nos dossiês do processo. [...] o juiz, tomado pelo sentimento interrompe a busca da verdade. Quintiliano, *Institutione Oratoria*, VI: 2,4-6 (*apud* PLANTIN, p. 372, *in* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004).

O que parece haver, no final das contas, em comum a estes três projetos da retórica antiga é, segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (1997, p. 23), a importância da audiência para a construção do *ethos* do orador:

O cuidado com o auditório transforma certos capítulos dos antigos tratados de retórica em verdadeiros estudos de psicologia. Foi em sua Retórica que Aristóteles, ao falar de auditórios classificados conforme a idade e a fortuna, inseriu muitas descrições argutas e sempre válidas de psicologia diferencial. Cícero demonstra que convém falar de modo diferente à espécie de homens “ignorante e grosseira, que sempre prefere o útil ao honesto” e à “outra, esclarecida e culta, que põe a dignidade moral acima de tudo”. Quintiliano, depois dele, dedica-se às diferenças de caráter, importantes para o orador.

Aliás, Perelman, em parceria com Olbrechts-Tyteca, num período mais recente, retomarão os estudos retóricos aristotélicos, num projeto a que denominarão de *Nova Retórica*. O objetivo do projeto é criar uma teoria da argumentação capaz de explicar os processos discursivos em que a adesão dos interlocutores às teses apresentadas pelo enunciador é imprescindível. Além disso, os estudiosos pretendem, com este empreendimento teórico, relacionar, pelo estudo do discurso argumentativo, as regras morais com as práticas comunicativas e, assim, livrar os estudos da retórica da conotação depreciativa que lhes foi imputada, quando, por algum tempo, foram relegados simplesmente a estudar e descrever as chamadas figuras da linguagem. Daí talvez o caráter de uma proposta nova que o projeto toma para si.

Fazendo uma avaliação da presença de Aristóteles na teoria da Nova Retórica desenvolvida por Perelman, Berti (1997, p. 287) considera que:

O que Perelman denomina “retórica”, portanto, não é senão o que Aristóteles denominava “dialética”, em relação à qual a retórica era “especular” (*antístrophos*), no sentido de que lhe retomava completamente os argumentos, integrando-os com a reflexão sobre o caráter do orador e das paixões dos ouvintes, pelo fato de que não mantinha, como a dialética, o diálogo entre dois interlocutores, feito de perguntas, respostas e refutações, mas o discurso “longo” voltado a um auditório silencioso, e todavia reativo.

Perelman e Olbrechts-Tyteca (*op.cit.*, p. 363), aludindo ao conceito retórico segundo propuseram Aristóteles, Cícero e Quintiliano, marca sua filiação teórica com este conceito, definindo-o: “O que os antigos chamavam de etos oratório se resume à impressão que o orador, por suas palavras, dá de si mesmo”.

Os autores, nesta obra, tratam de forma sumária do assunto, incluindo o *ethos* como um dos elementos do que chamam “técnicas argumentativas” do discurso.

A despeito do propósito ético de que está imbuída a proposta da Nova Retórica – o que é mais especificamente para a nossa pesquisa muito interessante -, Eggs (2005) e Dascal (2005) são unânimes em afirmar que Perelman (e Olbrechts-Tyteca) se furtou de uma discussão mais intensa sobre o *ethos*:

Na Nova Retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca, encontramos apenas algumas notas sobre o *ethos*. (EGGS, 2003, p. 53).

Mesmo Chaïm Perelman, cuja “nova retórica” é sem dúvida a mais monumental tentativa de recuperar e desenvolver uma certa visão unitária da retórica aristotélica (visão que seguramente pende para o pólo lógico-cognitivo), mostrando o lugar do estilo da taxis e dos tropos, deixou de lados o *ethos* e, em grande parte, o *pathos*. (DASCAL, 2003, p. 58).

Amossy (2005), por outro lado, ainda que concorde com a idéia de que Perelman reserve um lugar limitado na sua obra para a discussão sobre *ethos*, vê nas idéias do estudioso polonês uma formulação teórica pertinente para se refletir sobre a dimensão institucional e pública envolvida na construção da imagem do enunciador. Interpretando o pensamento de Perelman, Amossy (2005, p. 124) destaca:

O bom andamento da troca exige que à imagem do auditório corresponda uma imagem do orador. De fato, a eficácia do discurso é tributária da autoridade de que goza o locutor, isto é, da idéia que seus alocutários fazem de sua pessoa. O orador apóia seus argumentos sobre a doxa que toma emprestada de seu público do mesmo modo que modela seu *ethos* com as representações coletivas que assume, aos olhos dos interlocutores, um valor positivo e são suscetíveis de produzir neles a impressão apropriada às circunstâncias. Desenvolvendo o pensamento de Perelman, pode-se dizer que a construção discursiva do *ethos* se faz ao sabor de um verdadeiro jogo especular. O orador constrói sua própria imagem em função da imagem que ele faz de auditório, isto é, das representações do orador competente que ele crê ser as do público.

Mesmo Eggs (2005, p. 30), ponderando um pouco sobre a contribuição de Perelman, salienta que talvez o teórico não tenha se demorado a discutir mais restritamente sobre natureza conceitual do *ethos* “por vê-lo sempre presente como realidade de todo discurso humano”.

Adam (2005, p. 95) vê na concepção perelmaniana de *ethos* oratório um meio de analisar como as representações discursivas se formam no interior dos textos. Para o autor, o pensamento de Perelman: “ênfatisa, por um lado, a pessoa, a função e o papel do orador, por outro, a imagem que seu discurso dele faz”. Além do mais, a contribuição de Perelman pode estar mais centrada na discussão do *pathos* oratório, na medida em que reserva muito espaço para discutir a importância do auditório para a eficácia do discurso argumentativo.

1.1.4 A perspectiva literária

No âmbito dos estudos literários, o debate do *ethos* também foi levado a sério. Para nossa análise, a discussão se mostra pertinente, dado que o gênero que examinaremos na pesquisa (a parábola) apresenta uma configuração própria das narrativas literárias. Sobre isso, basta dizer para o momento que, no *Dicionário de Termos Literários*, de Massaud Moisés (1982), a parábola figura entre os termos próprios desse campo de estudo.

Encontramos em Frye (1973, p. 36), teórico da literatura, a seguinte definição de *ethos*:

ethos: contexto social interno de uma obra literária, compreendendo a caracterização e o ambiente da literatura ficcional e a relação do autor com o leitor ou audiência na literatura temática

Pelo pouco desenvolvimento teórico que o autor dá à questão, a definição se torna um pouco nebulosa e de pouco poder aplicativo. O autor parece operar com o aspecto interno e externo da obra literária para definir o *ethos* literário. No primeiro caso, o *ethos* seria “o contexto social interno da obra literária”, identificada pela caracterização (?) e o espaço ficcional. Parece haver aqui uma retomada do *ethos* no sentido de costumes sociais e culturais cultivados por um povo na acepção usada pela antropologia, com a ressalva de que, no caso do *ethos* literário, ele é construído ficcionalmente²⁰. No segundo caso, o *ethos* seria o contexto social externo da obra – o autor não usa a expressão, tomamos o direito de criá-la para manter o paralelismo com a outra -, compreendida, conforme o autor, pelo contato mantido entre obra (literatura temática ?) e autor.

Desprezando a vagueza e imprecisão da noção - veja os pontos de interrogação colocados acima -, a vantagem da definição de *ethos* proposta por Frye talvez resida no fato de considerar a obra literária numa dimensão discursiva, ao ressaltar a relação interlocutória entre autor e leitor via obra e, dessa forma, valorizar a audiência da obra, aproximando-se, assim, da chamada Estética da Recepção, que vê no público-leitor o móvel impulsionador da significação da obra literária. Com Maingueneau (2001a), entretanto, é que suspeitamos da noção de contexto aplicada à obra literária usada por Frye. Ela parece imprópria, pois, embora

²⁰ Perguntamo-nos, diante disso, se Bakhtin (1999), ao estudar, pelo contexto da obra ficcional de François Rabelais, o universo da cultura popular medieval e renascentista, com seus costumes, crenças e valores, não teria realizado um estudo do *ethos* dessas culturas. Para uma noção de contexto no pensamento de Bakhtin, cf. Machado (1995, p. 71-77).

reconheça o aspecto interno e externo do contexto forjado pelo texto literário, não opera diretamente com a instância enunciativa que faz a obra significar. No dizer de Maingueneau (2001, p. 23), “somos levados a tomar consciência de que o contexto não é colocado fora da obra, numa série de invólucros sucessivos, mas que o texto é a própria gestão de seu contexto”. Além do mais, na abordagem de Frye, *ethos* se confunde com o próprio contexto da obra; com Maingueneau, o *ethos* é apenas uma das dimensões enunciativas criadas pelo autor literário para imprimir um certo tom ao seu texto a partir das cenografias mobilizadas pela obra, tom que permite ao leitor uma construção imaginária da representação do corpo do autor.

Repetindo quase por completo esse conceito de *ethos* oferecido por Frye, entre nós, Pires (1985, p. 290) adota a mesma definição com ligeiras modificações. Por *ethos*, o autor compreende: “Costume, moral, credo; contexto social interno de uma obra literária no qual se insere a caracterização e o ambiente da literatura ficcional”.

A excluir a primeira parte da definição, com que o autor retoma o significado primeiro de *ethos* na sua acepção ética, o restante é mera repetição do que já afirmara Frye. Percebe-se também que, diferentemente do conceito de Frye, Pires só relaciona o *ethos* ao contexto interno da obra, excluindo a relação obra e leitor, pontuada por Frye.

Essa noção de contexto social interno da obra literária, comum aos dois autores, parece ter um parentesco muito forte com o que, também no terreno da literatura, se denominou estilo literário de uma obra ficcional, o que corrobora mais ainda a nossa idéia, que desenvolveremos na segunda parte deste capítulo, de que o *ethos* está conceitualmente ligado ao estilo.

Mas quem desenvolveu uma pesquisa de interesse para os estudos literários que articula o conceito de *ethos* a um certo conceito de estilo foi o grupo μ . Com sede em Liège, na França, o grupo, formado por Dubois e colaboradores, fez uso do termo *ethos*, apropriando-se, de maneira muito livre, da contribuição retórica deixada por Aristóteles, daí a sugestividade do título da obra de Dubois *et al.* (1974, p. 204-5), que atende pelo título de *Retórica Geral*. Segundo os autores: “O *ethos* é assimilável ao que Aristóteles chama de $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ em sua Poética e aos Rasas da Índia clássica”.

Há de se distinguir, entretanto, entre a acepção em que o grupo de Liège adota o termo e o uso que a retórica faz desse mesmo termo. A retórica proposta pelo Grupo μ se concentra em estudá-la como um sistema de figuras ou tropos, a que chamam “figuras retóricas”, com base em uma descrição pautada na lingüística estruturalista para serem aplicadas em especial a textos literários, sem uma relação muito direta com o aspecto persuasivo do discurso. A retórica dos teóricos de Liège é, pois, uma retórica do estilo como elemento estético (“utilizaremos, nas páginas seguintes, o nome *ethos*, correntemente empregado na terminologia da estética moderna”, p. 204), marcadamente antagônica, nas suas finalidades, a uma retórica da argumentação dos moldes de Aristóteles, Cícero, Quintiliano e Perelman, que também analisaram as figuras, mas como expedientes que estão à disposição do orador, para serem usadas como estratégias argumentativas na imagem que pretendem dar de si.

O grupo de Liège construiu uma Teoria da Figuras, ancorada no conceito de desvio como “alteração notada do grau zero” (p. 62), desvio que seria percebido por um destinatário, o qual, por sua vez, atribuiria imediatamente sentido a essa alteração e, por conseguinte, geraria o *ethos*. Reboul (1998, p. 64-65) faz uma avaliação dessa noção de desvio relacionado aos estudos das figuras, dizendo:

A teoria do desvio conheceu seu momento de glória nos anos 60, quando ele foi tão inchado que chegou a significar toda a retórica. Os retóricos da época, sobretudo, J. Cohen, Roland Barthes e o Grupo MU, limitavam a retórica aos estudos das figuras de estilo, que definiam como um desvio em relação à norma, ao “grau zero”, e portanto reduziam a retórica a desvio...

No entanto, mesmo que se possa definir a figura como desvio, o que ainda precisa ser provado, parece totalmente abusivo transformá-la no traço distintivo da retórica. Dirão que o latim de Cícero constitui um desvio em relação à língua latina? Na verdade, a retórica não se reduz a figuras, que só constituem uma parte da parte de uma parte da retórica.

Dubois *et al.*(*op.cit.*, p. 204-205) definem, então, *ethos* da seguinte maneira: “Um estado afetivo provocado no receptor por uma mensagem particular cuja qualidade específica varia em parâmetros. Entre estes ampla atenção deve ser dispensada ao próprio destinatário”.

Pelo excerto supramencionado, podemos afirmar que o que o grupo denomina de *ethos* tende mais para o que Aristóteles caracterizou como a dimensão afetiva da argumentação, o *pathos* do orador. Em consequência disso, a proposta do Grupo μ , assim como a abordagem de Frye para uma definição de *ethos* radicada em elementos literários, recai sobre a figura do destinatário (“ampla atenção deve ser dispensada ao próprio destinatário”. (p. 204-205)).

Assim, para Dubois e colaboradores, o afastamento criado por um autor, através de certos traços afetivos, pode ser captado pelo leitor graças a uma marca estilística que, por seu turno, produz um efeito estético a que denominam de *ethos* e que, para esse mesmo grupo de teóricos, constitui verdadeiro objeto de comunicação artística.

Para levar à frente este empreendimento teórico sobre o estudo do *ethos*, os autores resolveram criar uma tipologia tripartite do *ethos* nas figuras retóricas ou metáboles²¹. A tripartição consiste em *ethos* nuclear, *ethos* autônomo e *ethos* sínoma, para cuja caracterização contam os estudiosos com uma terminologia extraída dos estudos estruturalistas, tão em voga na época.

O *ethos* nuclear é o que existe nas figuras em estado de potência; é uma espécie de vir a ser. Entretanto, os autores mostram que, mesmo que este tipo de *ethos* exista apenas, no eixo paradigmático, no plano das possibilidades de se realizar nas figuras, pode-se destacar uma ligação, em algumas “virtualidades estéticas específicas”, entre a metábole e o estado afetivo que ela provoca, ou seja, seu *ethos*. Baseados em Jakobson, Dubois *et al.* (*op.cit.*) exemplificam este caso, mostrando que a metonímia, como figura retórica, é o tropo privilegiado pela estética realista, enquanto a estética romântica e a simbolista têm predileção pela figura da metáfora. Mas tudo isso, segundo os autores, concebido no nível puramente virtual.

O *ethos* autônomo das figuras retóricas, assim como o nuclear, também se encontra no eixo das possibilidades, só que aqui ele não existe apenas enquanto estrutura imaterial, enquanto forma. No *ethos* autônomo, as metáboles ganham revestimento lingüístico, tem substância, mas sua autonomia se revela porque independem do contexto de uso. Com o *ethos* autônomo, portanto, não basta somente identificar, por exemplo, uma figura como metáfora ou metonímia, como acontece com o *ethos* nuclear, em que “as figuras só existem em estado puramente virtual”; é necessário que, além disso, se reconheça de que elementos lingüísticos elas se constituem, se de elementos lexicais (“expirar”) ou sintáticos (“bater as botas”).

²¹ O grupo faz a seguinte divisão da figuras retóricas: metaplasmos, que constituem as figuras que agem sobre o efeito sonoro ou gráfico das palavras e das unidades de ordem inferior à palavra, como o vocábulo, o fonema e o grafema; metataxes, figuras que agem sobre a estrutura da frase; os metassememas, figuras que substituem um semema por outro, ou seja, modificam o conjunto dos semas de grau zero; metalogismos, referem-se às chamadas “figuras de pensamento”, que modificam o valor lógico da frase e, por conseguinte, não são mais submetidas a restrições lingüísticas.

Percebem os autores que essa distinção é pura abstração, pois é difícil pensar na forma sem articulá-la na cadeia significante.

O *ethos* sínoma, cuja motivação se dá pelo prefixo grego *sin-* (*com-*, no correspondente latino), carreando a noção de *junto de, ao mesmo tempo*, o que, por extensão, traz a idéia de se levar em conta o contexto em que esse *ethos* é usado, ao contrário dos dois tipos anteriores, não existe apenas no plano da língua, existe no plano real do texto, dependendo, por isso mesmo, de um contexto para “provocar o estado afetivo no receptor”. Assim, o *ethos* sínoma não está em estado de potência, porque ele é ato. Ele sai do plano da seleção do *ethos* em potência para o plano da realização. Neste sentido, mais do que localizar, no eixo paradigmático, uma metáfora, ou saber, fora de contexto, como ela é lingüisticamente formada, “a realidade do *ethos* de uma obra há que buscá-la na integração de todos os seus elementos, nas interferências, convergências, tensões por eles criadas”. (p. 214)

Em outras palavras, nos caso dos exemplos utilizados, *dever-se-ia*, para estudar o *ethos* sínoma, saber por que determinado autor, em determinada obra e em determinado ambiente literário, usou “expirar” e “bater as botas” para se referir à forma no grau zero “morrer” e, por esse desvio, identificar que estado afetivo ele suscitou no destinatário da obra. Embora a abordagem dos teóricos de Liège vislumbre uma situação de enunciação para a explicação do *ethos*, ao referirem-se aos efeitos que a utilização do *ethos* provoca no enunciatário, o *ethos* das figuras²² fica restrito aos textos possuidores da chamada função poética, ou, como o grupo chama, da “função estética”, com destaque para o texto literário, ainda que em alguns momentos os autores tentem ampliar a outros textos, como os textos da imprensa midiática.

O domínio da validade desta teoria fica, na verdade, restrito a *corpora* literários, fechando a extensão da análise a outros textos que não revelam tão marcadamente esta função estética. Ao tratar em especial do campo literário, a proposta não se detém nas condições institucionais da enunciação literária que dá sentido à obra, mas se volta para problemas de ordem meramente tropológica. O objetivo dos teóricos é criar assim uma tipologia do *ethos* da figuras, abstraindo-se de que essas figuras são usadas por um sujeito inserido dentro de uma

²² Orientando-se por uma retórica das figuras, Reboul (*op.cit.*, p. 133) toma emprestado as categorias aristotélicas de *ethos*, *pathos* e *logos* para relacionar a determinados tropos. Assim, para o autor, a ironia, enquanto figura do pensamento, é, ao mesmo tempo, uma figura do *ethos* e do *pathos*, pois “põe do seu lado quem ri, a ironia também é figura do *logos*, por ressaltar um argumento de incompatibilidade pelo ridículo”.

conjuntura social mais ampla, na qual adentram elementos de ordem cultural, política e ideológica na gestão da sua identidade. Afora isso, o grupo, ao final do ensaio, reconhece indiretamente a relação do termo com a dimensão ética do seu sentido primeiro, todavia os autores negam a associação do termo a juízos de valores, separando o termo daquilo que lhe é próprio, seu entorno ético.

Convém de qualquer modo, notar que deixa uma parte ainda maior aos receptores da mensagem. Uma vez que tal ato consiste em exprimir, de modo manifesto ou não a satisfação ou descontentamento estético diante de um texto determinado, de fato supõe a presença de uma escala de valores cuja constituição escapa, até o momento, a qualquer medida precisa. Depende, com efeito, de muitas variáveis (psicológicas, culturais, sociológicas, etc.) e pode ser contaminado pelas outras escalas de valores (éticos e políticos) existentes no indivíduo. O estudo alentado da resposta que a apreciação instaura é, pois, “de outra ordem” e requer métodos e conceitos radicalmente diferentes daqueles de que nos temos servido aqui. (*op.cit.*, p. 216)

Além disso, como pondera Maingueneau (2001a), a proposta do Grupo μ não associa o *ethos* a cenografias variadas que o texto literário costuma evocar.

Conforme Amossy (2005), foi Halsall que, retomando o conceito de *ethos* da retórica antiga e aliando-o à teoria da narrativa, deu certos contornos ao termo para aplicá-lo às narrativas literárias. Da proposta da retórica de Aristóteles, Halsall retém a concepção de autoridade do orador para estendê-la à autoridade da figura do narrador. Para o teórico, essa autoridade do narrador é negociada através de um contrato de credibilidade entre ele, narrador, e leitor dentro dessa dinâmica interativa²³, na qual esse narrador, como forma de assegurar a sua autoridade, lança mão de diferentes estratégias argumentativas. Das teorias narrativas, Halsall toma de empréstimo algumas idéias e reformula-as. Dentre elas, pode-se citar, de acordo com Amossy, (*op.cit.*, p. 21) que a:

[...] problemática do “narrador digno de confiança em termos greimasianos de “contrato fiduciário”. Toda comunicação está fundada numa confiança mínima entre os protagonistas, e cabe a uma retórica narrativa, segundo o autor, determinar como “a enunciação contribui para criar, no enunciatário, uma relação de confiança fundada na autoridade que o enunciador deve conferir caso deseje convencer”.

O modelo de *ethos* proposto por essa “narrativa pragmática” ou “retórica da narrativa”, para empregar as expressões usadas por Amossy para se referir à abordagem de Halsall, embora não passe de uma aplicação de uma faceta do conceito de *ethos* proposto pelos

²³ Em *Lector in Fabula*, Eco (1986) já se antecipara a ver uma “cooperação interpretativa” nas narrativas a partir da relação mantida entre um ‘autor-modelo’ e seu equivalente, o ‘leitor-modelo’. Charaudeau (2006) radicaliza esse princípio, defendendo que, na verdade, em toda situação de interação verbal há um “contrato de comunicação”.

estudos retóricos de Aristóteles somada às taxonomias tiradas de algumas teorias narratológicas, parece ser muito profícua para a análise das narrativas ficcionais, pois permite analisar como a imagem do narrador se constrói no quadro de uma enunciação criada pela narrativa, principalmente para o tipo de narrativa que compõe o nosso *CORPUS* de análise, em que por ela é negociado um pacto entre um enunciador, que precisa ser encarado como um “narrador digno de confiança”; e um enunciatário, que precisa “manter uma relação de confiança fundada na autoridade que o enunciador deve se conferir caso deseje (se) convencer” (AMOSSY, 2005, p. 21). Esta idéia é compatível com o pensamento de Maingueneau (2001a) de ver no enunciador, através do *ethos* discursivo, a representação de um fiador. Só acrescentaríamos à proposta de Halsall a idéia de que, na produção narrativa, está implicado não somente um pacto de autoridade que valida, pelo *ethos*, a relação entre narrador e narratário, mas também uma “identificação patêmica”, para fazermos uso da expressão de Chanplin (*in* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, p. 372) para se referir aos meios usados pelo enunciador que permitem produzir no interlocutor emoção e afeto (*pathos*).

Bosi (1988) também apresenta-nos uma visão de *ethos* dentro de uma abordagem ligada aos estudos literários, todavia destoante em muitos pontos das propostas que analisamos neste tópico, ainda que faça remissão ao conceito de *ethos* tratado pela retórica antiga. O teórico da literatura reflete sobre o *ethos* dentro de uma discussão mais ampla de interesse da literatura, qual seja, o problema da interpretação da obra literária.

O *ethos*, sob este enfoque, é visto como o tom, o caráter que, aliado à perspectiva da obra, permite ao intérprete ter acesso à compreensão do texto como um todo. Assim, para o autor:

Perspectiva e tom são os conceitos mediadores dessa mediação por excelência que é a tarefa do intérprete.

Junto com a qualificação social e cultural da ótica da escrita (perspectiva aristocrática, ou burguesa, ou popular; perspectiva religiosa ou leiga; barroca, ou neoclássica, ou romântica, ou expressionista...; determinista ou indeterminista...), tem o maior interesse a caracterização do seu tom dominante.

O termo tom, que na linguagem da música adquiriu um sentido preciso, e até matemático (tons maiores e menores), designa em literatura as modalidades afetivas da expressão. O seu lugar na retórica antiga é ocupado pelas reflexões que Aristóteles dedica ao *pathos* e ao *ethos* dos discursos. O romano Quintiliano, ao retomar as distinções dos gregos, traduz *pathos* por *affectus* e o considera um sentimento forte, mas temporário, ao passo que *ethos* se reservaria para dizer uma disposição constante da alma (*Institutio Oratoria*, 6, 8, 2).

O *ethos* de uma obra seria algo como o seu caráter, o qual, por sua vez, pode passar por diversas modulações e flexões de *pathos*.

As classificações dos gêneros e subgêneros literários guardam uma base tonal. Tom patético, tom elegíaco, tom satírico, tom fúnebre, tom festivo, tom idílico, tom heróico, tom épico, tom grave, tom burlesco, tom sapiencial, tom irônico etc. Se o leitor conseguir dar, em voz alta, o tom justo ao poema, ele já terá feito uma boa interpretação, isto é, uma leitura “afinada” com o espírito do texto.

Mediante a perspectiva, a trama da cultura entra na escrita. Pelo tom é o sujeito que se revela e faz a letra falar. (BOSI, 1988, *online*).

A proposta de Bosi, como se nota, pauta-se, em alguns pontos, na acepção de *ethos* cultivada pela retórica clássica. Entretanto, outro ponto da proposta é a expansão do fato literário para além dos seus aspectos internos, contemplando elementos de natureza social e cultural importantes para a interpretação e análise da obra literária. Ademais, podemos ver pontos de intresseção entre a proposta de Bosi e a visão de *ethos* de Maingueneau (1997, p. 46), para quem o *ethos* é, além de outras coisas, possuidor de uma vocalidade fundamental, a que chama também de tom. Esse tom, essa voz tem a vantagem de extrapolar a análise dos discursos orais, servindo também para os estudos de textos escritos, inclusive os literários. Na opinião do autor:

Parece-nos que a fé em um discurso, a possibilidade de que os sujeitos nele se reconheçam presume que ele esteja associado a uma certa voz (que preferimos chamar de “tom” de um texto do mesmo modo que se fala de uma pessoa).

Uma outra identidade entre as propostas é que, assim como Bosi, Maingueneau vê também no *ethos* um modo de o autor de um texto literário, por exemplo, fazer o leitor aderir, pelo processo interpretativo, o universo criado pela obra. Não coincidem, contudo, as propostas no ponto em que, para Maingueneau, há tom não somente para se referir à obra ou aos gêneros a que essas obras estão vinculadas, mas também para aludir à maneira de os sujeitos imprimirem sua entonação em qualquer outra prática discursiva.

Acreditamos que o *ethos*, enquanto representação de uma imagem discursiva produzida por um enunciador, esteve também presente na literatura sob a rubrica de *máscara, figura e persona*, representadas pelas personagens das narrativas ficcionais.

Bakhtin (2002, p. 275), por exemplo, ao analisar o romance medieval, ressalta a importância do conceito de máscara para o romancista, conceito vizinho ao de *ethos*, como se pode perceber pela citação que segue abaixo:

O romancista precisa de alguma espécie de máscara consistente na forma de gênero que determine tanto a sua posição para ver a vida, como também a posição para

tornar pública essa vida. E assim é que as máscaras do bufão e do bobo, é evidente que, transformadas de vários modos, vêm em socorro ao romancista.

Outras duas passagens dessa mesma obra de Bakhtin (*op.cit.*) servem também como ilustração para a idéia que se está defendendo:

Na história do realismo, todas as formas do romance ligadas à transformação das imagens do trapaceiro, do bufão e do bobo, têm um alcance imenso, o que até hoje não foi compreendido na sua essência. (p. 280)

Característica é a estrutura literária das máscaras populares estáveis, que têm exercido enorme influência na formação da representação humana no romance, nos estágios mais importantes da sua evolução (os gêneros sério-cômicos da Antigüidade, Rabelais, Cervantes). (p. 424)

Por outro lado, parece que, para Bakhtin, a biografia e autobiografia antigas, no seu estatuto literário, se constituem em material estético propício para que essas imagens, as máscaras aflorem. É o que se vê mostrado no seguinte trecho:

Poder-se-ia denominar o segundo tipo biográfico analítico. Ele baseia-se num esquema de rubricas, pelas quais distribui-se todo o material biográfico: a vida social, a vida familiar, comportamento na guerra, relações com os amigos, aforismos dignos de lembrança, virtude, vícios, aparência exterior, *habitus*, etc.. Os diferentes traços e particularidades do caráter escolhidos entre acontecimentos de fatos distintos que ocorrem em épocas diferentes da vida do personagem e que são classificados pelas rubricas correspondentes. Para comprovar um traço, são dados um ou dois exemplos da vida do personagem. (p. 259).

É nítida, pelo trecho, a semelhança da idéia bakhtiniana apresentada acima com a concepção de *ethos* como caráter, fruto dos traços psicológicos do enunciador, defendida por Maingueneau em toda a sua obra.

Toda essa discussão pode nos conduzir à conclusão de quão fértil é o espaço das narrativas literárias para o aparecimento das imagens discursivas, pois, como nos assegura Maingueneau (2001c, p. 92):

A consideração sobre o *ethos* é de grande consequência para o estudo do texto literário. Longe de estar reservada aos oradores, ele está constantemente implicada na própria escrita: os textos são inseparáveis de uma “voz”, de um “tom” particular.

1.1.5 A perspectiva pragmática

Segundo Amossy (2005), foi com Oswald Ducrot que, na contemporaneidade, vimos usado pela primeira vez o termo *ethos* articulado aos estudos da linguagem.

Ducrot reatualizará o conceito de *ethos* da retórica clássica a partir do arcabouço semântico-pragmático que sustenta sua teoria polifônica do enunciado. Para esse autor, a eficácia do *ethos* encontra-se no fato de ele não se explicitar no enunciado, mas na enunciação, onde deixa os seus rastros. Sobre a concepção de *ethos*, Ducrot (1987, p. 188-89) assim se posiciona:

Um dos segredos da persuasão tal como é analisada a partir de Aristóteles é, para o orador, dar de si mesmo uma imagem favorável, imagem que seduzirá o ouvinte e captará sua benevolência. Esta imagem do orador é designada como *ethos*. É necessário entender por isso o caráter que o orador atribui a si mesmo pelo modo como exerce sua atividade oratória. Não se trata de afirmações auto-elogiosas que ele pode fazer de sua própria pessoa ao conteúdo de seu discurso, afirmações que podem ao contrário chocar o ouvinte, mas da aparência que lhe confere a fluência, a entonação, calorosa ou severa, a escolha das palavras, os argumentos (o fato de escolher ou de negligenciar tal argumento pode parecer sintomática de tal qualidade ou de total defeito moral). Na minha terminologia, direi que o *ethos* está ligado ao locutor-L, o locutor enquanto tal: é enquanto fonte da enunciação que ele se vê dotado (*affublé*) de certos caracteres que, por contraponto, torna esta enunciação aceitável ou desagradável.

Sobre a proposta de Ducrot, Maingueneau (1998, p. 59) esclarece:

Essa noção foi reformulada por Ducrot (1984:200), num quadro pragmático: no *ethos* é o locutor enquanto tal que interessa, o personagem que fala, não o indivíduo considerado independente de sua enunciação.

A noção de *ethos* em Ducrot, herdada diretamente do campo conceitual da retórica aristotélica, faz-nos observar, em primeiro lugar, a posição do autor em mostrar que o *ethos* se constrói, não pelo fato, por exemplo, de o locutor dirigir menções honrosas a sua própria pessoa, o que lhe tiraria os créditos, mas pela sugestão dessa imagem que deixa na própria enunciação. Maingueneau (2001c, p. 92), por outro lado, problematiza essa idéia e admite que:

Nada impede o locutor-L de se valorizar desvalorizando o locutor-λ.: é a isso que chamamos de autocrítica. Rousseau, por exemplo, em suas Confissões, evoca com a maior sinceridade seus erros, os do locutor-λ. Assim fazendo, ele dá imagem de um locutor-L sincero e verídico, que se atém à promessa que fez de “mostrar a seus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza”.

O termo tal como foi usado por Ducrot, entretanto, não serve a um arcabouço analítico mais adequado, porque foi pouco formalizado, conforme ressalta Amossy (*op.cit.*, p. 15), “Ducrot não desenvolveu sua reflexão sobre o *ethos*”. A discussão sobre o *ethos* adentra no debate teórico do autor apenas como ilustração que servirá, no quadro da sua teoria polifônica do discurso argumentativo, para servir de distinção entre que chamou de locutor-L e locutor-λ.

Apesar de a abordagem de Ducrot revelar um posicionamento lacônico, não vindo, portanto acompanhado de muitos comentários, podemos perceber algumas questões interessantes que envolvem este conceito. Ducrot recupera de Aristóteles a dimensão afetiva do *ethos*, ao aludir que, pelo *ethos*, o orador pode apresentar-se com benevolência, o que para a nossa análise é muito significativo, uma vez que é desta imagem que costumeiramente Jesus se reveste para os seus interlocutores ao contar suas parábolas. Ducrot também volta à proposta do *ethos* retórico, ao enfatizar o discurso como ação, que, por sua eficácia, influenciará o parceiro da comunicação, uma espécie de *ethos* eficaz. Pegando esse gancho, pretendemos mostrar também na nossa análise que o *ethos*, a partir de algumas condições de ordem discursiva, pode exercer ou não sua eficácia sobre o destinatário.

Sobre a apropriação da proposta de Aristóteles por Ducrot, Amossy (*op.cit.*, p. 15) reconhece nisto um ponto interessante na abordagem ducrotiana, ao afirmar que:

O recurso à noção de *ethos* para designar a imagem do locutor como ser do discurso não é menos interessante uma vez que é efetivamente bastante próximo da concepção aristotélica, e constitui um ponto de encontro fecundo entre duas teorias divergentes da argumentação.

A autora também admite existir certa semelhança entre o *ethos* pragmático proposto por Ducrot e o *ethos* retórico estudado por Aristóteles, nos seguintes aspectos:

A análise pragmática apresentada oferece, em seu próprio terreno, um estudo fundado na noção de troca; ela examina as instâncias que contribuem para a constituição verbal enquanto tal. Ela também analisa o locutor e a maneira como ele se engaja na interlocução construindo uma imagem de si. A análise do *ethos* discursivo integra-se, assim, ao estudo da interlocução que leva em conta os participantes, o cenário e o objetivo da troca verbal.

A Análise do Discurso francesa concorda com a existência dessa relação intersubjetiva mediatizada pelo discurso, mas, quanto ao aspecto da subjetividade, diverge da proposta pragmática. Em Ducrot, o sujeito da enunciação, ao qual o *ethos* está ligado é, à semelhança

da visão de Aristóteles de que é herdeira, visto como fonte da enunciação, plenamente consciente e dono de seu dizer nas práticas languageiras. Maingueneau (1997), ao contrário disso, demonstrará que o *ethos*, se não subjuga por completo o sujeito no espaço do dizível, revela, pelo menos, que este dispositivo enunciativo está preso a uma formação discursiva que imprime certos condicionamentos ao sujeito no momento em que enuncia.

Assim como a proposta aristotélica, Ducrot não acredita num *ethos* construído previamente, numa imagem preexistente que o locutor poderá trazer para o discurso para persuadir seu alocutário. Na visão do autor, o *ethos* é efeito do discurso. Com essa opinião não comungam Maingueneau (2003), Amossy (2005) e Haddad (2005), que são do parecer de que, para a construção do *ethos* no discurso, também cooperam imagens que o locutor já tem formadas, através de todo um processo de estereotipagem que acompanha a representação que dá de si aos seus parceiros da comunicação.

Entretanto, Auchlin (2001, p. 208-209), analisando a abordagem de Ducrot, observa que:

É preciso entender o que pode significar “relacionado” ao locutor enquanto tal. O *ethos* não é exclusivamente constituído dos atributos do locutor, ele é distinto deles, exterior: são atributos com os quais o locutor “se vê revestido”. Estes atributos antropomórficos, suscetíveis de variar em “moralidade”, em “encarnação”, conforme os usos e concepções, são oriundos da experiência afetiva do destinatário, das suas emoções interacionais. O *ethos* é ligado ao locutor na qualidade de que este constitui o epicentro do evento enunciativo. No entanto, esta é uma caracterização externa, que se institui como entidade do mundo uma entidade intraverbal, pelo viés da troca. O *ethos*, nesse sentido, é um “fantasma” do sujeito falante, uma ilusão do sujeito falante, um “holograma experiencial”, que resulta do crescimento de duas fontes de tratamento distintas: o tratamento interpretativo de dados internos aos enunciados e ao discurso; e o tratamento sintomatológico e empático dos fatos externos e contingentes à fala.

A proposta do autor mostra ainda que o *ethos* deixa seus rastros nas malhas da enunciação através de escolhas lexicais empreendidas pelo locutor, o que nos permite entrever que o *ethos* é identificável, porque localizável na materialidade discursiva. Esse posicionamento acaba por resvalar na idéia de que o *ethos* contribui para que a subjetividade construída na enunciação se mostre através da escolha de determinados índices lingüísticos. A análise de Ducrot deixa-nos ainda perceber que o *ethos* não preexiste sem uma corporalidade, quando ressalta que o locutor, ao tomar a palavra, usa da “aparência que lhe confere a fluência, a entonação [...]”. Maingueneau (2001c, p. 91), aliás, mostra que, se se entender que o *ethos*, na visão ducrotiana, serve para explicar o fenômeno lingüístico da interjeição, pois,

por este processo, o locutor-L, através do qual o *ethos* se manifesta, se distingue do Locutor-λ por meio do engajamento enunciativo, “a interjeição supõe uma teatralização de seu próprio corpo de enunciador”.

Apesar de configurar o *ethos* na instância da enunciação, Ducrot não o aplica diretamente às cenas enunciativas nas quais o *ethos* se valida, nem aos gêneros do discurso aos quais ele está relacionado e que o fazem significar, como demonstraremos no terceiro capítulo. Como defenderemos, baseados em Maingueneau, no próximo tópico, o *ethos*, numa perspectiva discursiva, não é uma categoria auto-suficiente para se entender as imagens construídas no discurso. De fato, o *ethos* opera dentro de um determinado gênero discursivo, no qual várias cenas emergem sob determinadas condições de produção do discurso.

Com um sentido diferente do usado por Ducrot, encontramos, na literatura pragmática, autores, como Brown e Levinson (1987), que investem numa concepção de *ethos* para explicar as interações verbais em situação real de fala.

Os autores, a partir das idéias de Goffman sobre a apresentação do eu nas trocas lingüísticas diárias, a que o teórico denomina de *face*, reelaboram esse conceito, entendendo-o como o conjunto de imagens e territórios que os interlocutores constroem de si e para si nas relações verbais, e propõem uma teoria sobre a polidez, através da qual seria possível estudar as atividades verbo-gestuais comuns e presentes nas mais diversas sociedades. Essas imagens revelariam valores relacionados à cultura destas sociedades. Dessa forma, haveria para os autores princípios universais de polidez, que regeriam as trocas lingüísticas em línguas e culturas muito diferentes umas das outras. A “retórica da fala” de Kallmeyer (*apud* PLANTIN, *in* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, verbete *retórica*) conjugou a teoria das faces com os conceitos de *ethos*, *pathos* e *logos* aristotélicos para a explicação das imagens no discurso falado. Segundo Plantin, essa proposta “estende a retórica a quaisquer formas de fala, na medida em que elas implicam um modo de gestão de faces dos interactantes (*ethos*); um tratamento dos dados orientado para um fim prático (*logos*); um tratamento correlativo dos afetos (*pathos*)”.

Para dar alento à teoria, Brown e Levinson recorrem a uma série de conceitos, dentre os quais o de *ethos interacional*, para se referir, conforme Oliveira (2000, p. 59), “à qualidade da

interação que caracteriza grupos ou categorias numa dada sociedade” Ainda que a visão de *ethos* de Brown e Levinson se assente mais numa visão coletiva da interação, como bem demonstra Amossy (cf. verbete *ethos*, in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004), escondendo, de certa forma, o aspecto mais singular do *ethos* de cada indivíduo nas trocas lingüísticas, essa concepção de *ethos* explora e acentua, pelo conceito de face, a feição ética da interação verbal, já que demonstra como uma comunidade lingüística regula discursivamente sua conduta. Por outro lado, o fenômeno da polidez, como ressalta Fairclough (2001, p. 21) ao analisar algumas entrevistas médicas, pode ser tratado levando em conta o *ethos* mais individual dos parceiros da comunicação.

Dessa discussão, é digno de nota o que Auchlin (2001, p. 219), baseado nas idéias de Kerbrat-Orecchioni²⁴, afirma sobre a associação que a noção de *ethos* guarda com “os hábitos compartilhados de uma comunidade lingüística [...] a fim de caracterizar o ‘perfil comunicativo de uma coletividade’”:

É preciso notar igualmente o caráter performativo das predicções do *ethos* coletivo, que podem servir tanto para “descrever” como para construir uma identidade coletiva como sendo aquela dos indivíduos-que-P. Pode-se o tempo todo construir face a si próprio, mesmo falando com uma única pessoa, uma alteridade de *ethos* coletivo ressaltando o caráter comum de um traço da organização do discurso - um elemento típico - e distanciando-se dela: vocês, garotas, sempre retornam a questão sobre vocês...Em sentido inverso, mesmo em situação intercultural, um efeito positivo é possível (“um encontro”).

A predicção do *ethos* coletivo não implica nenhuma noção de tamanho da coletividade à qual de aplica. O que é mais pertinente, é que o *ethos* em questão aqui é um *ethos*-referência, cujas determinações não são objeto de escolhas particulares, as determinações que ele comporta são pressupostas verdadeiras em toda interação “desse” *ethos*.

Pode-se perceber uma grande proximidade dessa concepção de *ethos*, gestada no bojo dos estudos da linguagem, com a concepção de *ethos* cultivada pela perspectiva antropológica, com a ressalva de que, com Brown e Levinson, o *ethos* ganha propriedades não somente de caráter sócio-cultural, mas articuladas a aspectos especificamente lingüísticos para a construção das identidades, para a qual coopera uma certa figuralidade do corpo.

O interessante dessa proposta, de um ponto de vista discursivo, é que ela assume a idéia de que o *ethos* é interacional e situacionalmente construído, já que não se pode analisar a

²⁴ Kerbrat-Orecchioni (1997) revisitou a Teoria da Polidez de Brown e Levinson e relacionou-a à categoria do *ethos* para analisar situações comunicativas próprias da cultura européia.

construção dessas imagens, ignorando a interação social que lhe dá sentido, o que lhe confere um poder descritivo e explicativo considerável para analisar as práticas linguageiras. Mas o que escapa a essa visão é a consideração de que, para a formação identitária dos interactantes nesses discursos dialogados orais, há uma relação multiforme desse discurso com outros discursos, que adentram no espaço enunciativo para constituir pelo *ethos* o perfil dos sujeitos.

Não menos interessante dessa proposta é a idéia de que, do campo das interações lingüísticas, aparecem, muitas vezes, num espaço polêmico, em que as ameaças às faces dos interactantes são uma constante, sendo, portanto, a invasão ao território do outro um procedimento presente nessas relações verbais inter-humanas. A análise dessa interação face a face foi desprestigiada pela análise de discurso de tradição francesa, o que poderia ser reabilitado para se trazer um viés etnográfico aos estudos discursivos. Para a perspectiva discursiva, entretanto, não lhe foi indiferente a discussão de que é próprio do discurso abrir espaço para as relações de poder se manifestar, o que, não raro, vem entremeado de relações conflituosas. A noção de anti-*ethos* desenvolvida por Maingueneau e que exploraremos no próximo tópico, por exemplo, parece marcar bem esse espaço polêmico de conflito para a construção das imagens no discurso.

O que falta, todavia, à concepção de *ethos* interacional é atrelá-lo a uma discussão mais elaborada de sujeito, de um sujeito que tem sua identidade, não diluída, muitas vezes, na coletividade das interações em grupo, mas singularizada pelas ingerências idiossincráticas que esse sujeito confere a si nas atividades discursivas, ou, como afirmam Guilhamou e Lüsebrink (*apud* MAINGUENEAU, 1997, p. 32):

A redução das condições de produção do discurso às variáveis sócio-psicológicas da situação de comunicação, a importância das interpretações psicologizantes [...] inspiradas na sociologia interacional (E. Goffman) são específicas da abordagem pragmática. Trata-se, do ponto de vista da análise do discurso, de uma perspectiva que se inclina a apagar a relação com o real da língua e com o real da história, com a base lingüística constitutiva de todo fato discursivo e com os efeitos de conjuntura em uma formação social determinada.

1.1.6 A perspectiva discursiva

A mais completa renovação do conceito de *ethos*, a partir de maiores ampliações e reformulações conceituais, nos estudos discursivos ficou a cargo de Dominique Maingueneau.

Analisar a concepção de *ethos* no conjunto da produção literária do autor, reconstituindo como se deu a elaboração desse conceito, a partir das suas principais propriedades, será tarefa deste tópico.

É preciso dizer que esse intento já foi ensejado pelo próprio autor em Maingueneau (2001a) e Maingueneau (1996a), mas de forma muito sumária, e por Amossy (2005), também de maneira breve. Entretanto, esses esboços iniciais nos ajudarão a compor nosso quadro de análise, que obedecerá a uma ordem cronológica, para o que utilizaremos como referência as datas de publicação das obras de Maingueneau na sua primeira edição ao lado da data da publicação em português quando não tivermos acesso à primeira edição, já que não dispomos de todas as obras na sua edição original.

O conceito de *ethos* para o teórico francês começa se desenhar na década de setenta, quando da publicação do *Gênese dos Discursos* (1984; 2005). Nesta obra, o termo não aparece de forma explícita, mas já está sugerido. Aí o *ethos* é tratado dentro de uma “semântica global” do discurso. De acordo com Amossy (*op.cit.*, p. 16):

Em *Genèses du discours* foi inicialmente apresentada uma “semântica global” que tenta inserir em um modelo integrativo as diversas dimensões do discurso e reservar entre elas um lugar determinante para a enunciação e para o enunciador. Na verdade, o enunciador deve se conferir, e conferir a seu destinatário, certo status para legitimar o seu dizer: ele se outorga no discurso uma posição institucional e marca sua relação com um saber.

No *Gênese*, o termo *ethos* ainda não é empregado, ele é apenas referido como “modo de enunciação” ou “modo de dizer” dos enunciadores no discurso.

Sob a influência de Bakhtin, Maingueneau (*op.cit.*, p. 95) relaciona esse modo de enunciação ao tom. O tom é a dimensão do *ethos* que se liga, por sua vez, à “voz” e à “oralidade”, próprios do discurso:

Bakhtin já havia insistido sobre o “papel excepcional do tom..., o aspecto menos estudado da vida verbal, ligado à “relação do locutor com a pessoa do parceiro”. Hoje, é uma dimensão que suscita muito interesse, através da reflexão sobre a “voz”, a “oralidade”, o “ritmo”, e, para além disso, sobre o próprio corpo²⁵.

²⁵ Sobre a discussão de todos estes elementos (tom, voz, ritmo e corpo) no conceito de entonação em Bakhtin, conferir o excelente trabalho de Dahlet (1997).

Maingueneau insiste na idéia, contudo, de que esse tom, essa oralidade não deve ter correspondência imediata com o falado. Na verdade, esse tom deve ser compreendido como elemento constitutivo de todo e qualquer tipo de texto, seja ele falado ou escrito.

Esse modo de enunciação se constrói também apoiado no caráter e na corporalidade do enunciador. O caráter são “as disposições mentais” que funcionam como “correlato dos afetos que o modo de enunciação engendra”(p. 96). Interessante observar, nesta passagem, que o *ethos*, enquanto caráter, traço psicológico do enunciador, carrega muitas vezes em si a dimensão afetiva ou patêmica, para voltar a relação entre *ethos* e *pathos* discutida pela retórica, categorias das quais nos serviremos para analisar, no último capítulo da segunda parte da tese, a construção do *ethos* de Jesus no contexto em que as parábolas foram por ele contadas. Veremos, assim, que nesse caso, emerge com freqüência a imagem de um enunciador que procura fundar sua relação com o outro a partir de um contado eivado de afeto e cumplicidade.²⁶

Inseparável do caráter está a corporalidade, entendida como “esquemas que definem uma certa maneira de “habitar” seu corpo e, indiretamente, o do enunciatário”(p. 97)

Conscientemente ou não, o autor acaba por relacionar o *ethos* a um dos seus sentidos primeiros: o de habitar. Só que, nessa acepção, é um habitar simbólico do corpo do enunciador no espaço enunciativo mobilizado pelos textos com que ele entra em contato. Há, de certa forma, também, um retorno à proposta inicial, pelo menos ao conceito de *ethos* retórico, quando se cogita a possibilidade de o *ethos* sair do pólo do enunciador e ser construído também no pólo do enunciatário.

A articulação desses esquemas corporais no *ethos* discursivo se dão pela noção de “incorporação”²⁷, calcada, segundo o autor, em três dimensões, quais sejam:

1. O discurso, através do corpo textual, faz o enunciador encarnar-se, dá-lhe corpo;

²⁶ Maingueneau (2006, p. 271) fará posteriormente a ressalva, em nota de rodapé, de que: “Evidentemente, não se deve confundi-lo com o termo caráter por meio do qual com freqüência se traduz o “*ethos*” da Retórica de Aristóteles”.

²⁷ Maingueneau (2001a) esclarece que essa noção já tinha sido inicialmente desenvolvida em *Analyse du Discours* (1991).

2. Esse fenômeno funda a ‘incorporação’ pelos sujeitos que definem uma forma concreta, socialmente caracterizáveis, de habitar o mundo, de entrar em relação com o outro;
3. Essa dupla “incorporação” assegura, ela própria a “incorporação imaginária” dos destinatários” no corpo dos adeptos do discurso. (p. 98)

Ao fundar essa noção de incorporação como forma de legitimação do *ethos* pelos interlocutores, Maingueneau termina por estabelecer uma teia de relações do *ethos* com algumas outras questões, sendo a mais imediata delas com a questão da construção da subjetividade, pois pela “maneira de dizer” do *ethos* se ascende a uma “maneira de ser”. Para o debate dessa questão, reservaremos um capítulo específico dada a sua importância para a nossa investigação. Uma segunda relação se dá com o conceito de *habitus*, como desenvolvido por Bourdieu (1999), na medida em que esses esquemas corporais, no seu modo de enunciação, só podem ser interiorizados pela comunidade discursiva e, assim cumprir sua eficácia, se servirem como princípios organizadores de práticas e representações discursivas. Sobre esta discussão, voltaremos a debater na segunda parte desse capítulo, dada a relevância da questão para o entendimento da constituição das imagens dos atores no discurso.

A idéia de uma héxis corporal em que se apóia o *ethos* talvez ganhe, senão um desenvolvimento teórico maior, pelo menos um lugar próprio para uma aplicação mais esticada numa obra anterior ao *Gênese: Sémantique de la Polémique* (1983), na qual Maingueneau analisa o discurso cristão de duas tendências religiosas do século XVI: o jansenismo e o humanismo devoto. O discurso do humanismo devoto, de base católica, tenta se organizar rivalizando com o discurso jansenista, de tendência mais protestante. Para essa base de oposição discursiva, estuda o que chama de “semântica do corpo devoto” (em oposição à corporalidade instituída pelo discurso jansenista), em que as vestimentas e toda a forma de mover no espaço social criado pelo discurso cooperam para dar sentido ao conjunto de doutrina defendida por esse discurso. Maingueneau em *Novas Tendências em Análise do Discurso* (1987; 1997) nos ajuda a entender melhor esse ponto, quando afirma:

Em toda essa lógica institucional encontram-se, sem dificuldade, as categorias semânticas com que o discurso humanista devoto é tecido. Saliente-se que esta lógica não se reduz a um organograma, da mesma forma que uma formação discursiva não se reduz a uma doutrina: as organizações são paralelas às práticas, disciplinas da fala, do corpo, da sociabilidade. Assim, o que conceituamos, no capítulo anterior como ‘*ethos*’, encontra-se de alguma forma encarnado no modo de comunicação que prevalece no interior destas múltiplas ordens”: o tom moderado, o ar alegre, o temperamento sanguíneo não são apenas um ideal de comportamento preconizado pelas obras devotas, mas encontram-se efetivamente em prática nos colégios, congregações, etc., orientando profundamente os gestos dos agentes. As obras pedagógicas destinadas aos professores insistem muito, aliás, sobre esta dimensão.

Subjacente a *Sémantique* está também a discussão entre o *ethos* e anti-*ethos*, o que será também melhor desenvolvido no *Novas Tendências*, ainda para mostrar como essa “semântica polêmica” pode explicar o funcionamento do discurso do humanismo devoto em oposição ao jansenista:

No que tange ao anti-*ethos* do humanismo devoto, este será representado por um enunciator de tom rude, sectário, de corpo magro... (Cf. o célebre texto de São Francisco de Sales, autor principal do humanismo devoto, que inicia desta forma a *Introduction à la vie dévote*: “O mundo, minha cara Filotéia, difama ao máximo a santa devoção, descrevendo as pessoas devotas com rosto irritado, triste e desgostoso (...)). (MAINGUENEAU, 1997, p. 47).

Noutro momento do *Novas Tendências*, Maingueneau, a respeito disso, declara: “[...] em uma polêmica, todas as dimensões da discursividade podem estar implicadas (a querela pode incidir sobre o *ethos*, a intertextualidade, a *deixis*, etc.).” (p. 124).

Embora não se utilize do termo *ethos* em *Sémantique*, o autor faz uso do vocábulo “caráter”, ao analisar, no quarto capítulo desta obra, o jeito doce de o discurso humanista devoto se mostrar, em contraposição ao modo rude e sério da imagem mostrada pelo jansenismo, o que é feito, dentre outros recursos, através de uma análise lexicográfica de termos, como *doce* e *doçura*.

Essa dimensão polemológica do discurso instaurada pela construção do *ethos* dos sujeitos, explorada por Maingueneau, propicia que o *ethos* seja gestado a partir de um anti-*ethos*, o que se constitui num ponto de grande pertinência para a nossa pesquisa, pois, com as narrativas parabólicas, é construída muitas vezes uma enunciação polêmica entre os interlocutores, em que o enunciator precisa desqualificar o seu adversário, fabricando sua identidade a partir desse confronto.

Ao contrário do que ocorre no *Gênese* e no *Sémantique*, o termo *ethos* já é usado no *Tendências*, em vez de ser apenas sugerido por expressões, do tipo “modo de enunciação”, tal como é empregado no *Gênese*, embora ainda apareçam concomitantemente “modo de dizer”, “maneira de dizer” ou “maneira de enunciar” para se referir ao *ethos*, como imagem de si construída no discurso.

Ao empregar o termo *ethos*, Maingueneau (*op.cit.*, p. 45) nesta obra o relaciona à concepção retórica, salientando:

Esta era, aliás, uma dimensão bem conhecida da retórica antiga que os oradores se conferiam implicitamente, através de sua maneira de dizer: não o que diziam a propósito deles mesmos, mas o que revelavam pelo próprio modo de se expressarem.

A menção é explicitamente à abordagem do *ethos* retórico nos moldes aristotélicos. Maingueneau, entretanto, faz questão de dizer que sua forma de conceber o *ethos* diverge em vários pontos da maneira como o termo foi discutido pela retórica aristotélica.

Dois deslocamentos devem ser feitos, segundo o autor, em relação ao *ethos* retórico para que esta categoria seja admitida no quadro teórico da Análise do Discurso.

Em primeiro lugar, deve-se tirar todo o peso de um sujeito livre para fazer escolhas intencionais “em função dos efeitos que pretende produzir no auditório” (p. 45), como está presente na visão retórica do *ethos* do orador. Ao invés dessa preocupação “voluntarista”, os efeitos de sentido gerados pelo *ethos* adviriam, não diretamente pelo sujeito da enunciação, mas pela formação discursiva em que está situado. A propósito, uma questão que perpassa toda a discussão sobre o *ethos* nessa obra é que, se o conceito de formação discursiva (FD), extraído de Michel Foucault, já havia sido levemente referido para associá-lo ao *ethos* discursivo, no *Novas Tendências*, o *ethos* será analisado sob as determinações que a formação discursiva incide sobre os caracteres e a corporalidade do enunciador construídas no espaço enunciativo.²⁸

Tentando dar uma maior clareza à concepção de sujeito com que vai operar a partir do rompimento com o conceito de sujeito da retórica implicado pelo *ethos*, Maingueneau (*op.cit.*, p. 45-46) observa que:

Dito de outra forma, eles se impõem àquele que, no seu interior, ocupa um lugar de enunciação, fazendo parte integrante da formação discursiva, ao mesmo título que as outras dimensões da discursividade. O que é dito e o tom com que é dito são igualmente importantes inseparáveis.

²⁸ Conforme observa Furlanetto (2005, p. 262), Maingueneau, posteriormente, usará, em vez de formação discursiva (FD), a noção de arquivo - também herança do pensamento foucaultiano - como categoria substitutiva. Furlanetto atribui isso à “fluidez do conceito (de FD) e sua relação com *corpora* de doutrinas a optar por arquivo, cujo termo-chave é *posicionamento*. Assim, um arquivo reúne um conjunto de enunciados que dizem respeito a um mesmo posicionamento num campo discursivo, adquirindo uma identidade marcada (mas não fechada) – por exemplo, o governo federal, o discurso dos sem-terra, o discurso da teologia da libertação”. O próprio Maingueneau (*in* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, p. 65, cf. verbete *arquivo*) reconhece isso, dando destaque também para a idéia de que o termo se liga etimologicamente ao termo grego *archeion*, o que mostra, por isso mesmo, que são “enunciados inseparáveis de uma memória e de instituições que lhe conferem sua autoridade, legitimando-se por meio delas”.

Em segundo lugar, Maingueneau acusa a retórica de reduzir o *ethos* do orador ao discurso oral. Para o autor, mesmo os textos escritos são dotados de uma vocalidade e de uma corporalidade. Só sob este duplo deslocamento é que, portanto, o *ethos* retórico pode ser integrado aos estudos discursivos. De acordo com o autor, o *ethos* está ligado ao tom que o enunciador dá do seu discurso ao enunciatário e por meio desse tom revela o caráter e a corporalidade.

Se esta segunda crítica é dirigida à concepção aristotélica de *ethos* como estudada na *Arte Retórica*, ela precisa de maiores evidências. Embora a retórica antiga abra muito espaço para debater sobre a construção da imagem do orador, acentuando a idéia de o *ethos* estar ligado ao exercício oral da palavra, isto não necessariamente implica dizer que a proposta de um *ethos* retórico tenha reduzido o seu uso a textos orais. Reboul (1998, p. 43), ao estudar o sistema retórico de tradição aristotélica, mostra-nos, por exemplo, que a elocução (*léxis*), como uma das quatro partes da organização do discurso retórico, ao lado da invenção, disposição e ação, “não dizia respeito à palavra oral, mas a relação escrita do discurso, ao estilo”. Revela também que os três gêneros do discurso argumentativo, estudados por Aristóteles (judiciário, deliberativo e epidítico), se diferenciam, dentre outros fatores, sob o critério oral/escrito. Assim, para Aristóteles, o gênero epidítico é o “mais escrito dos três”. Outra acusação de Maingueneau ao projeto teórico sobre o *ethos* em Aristóteles é o de achar que o pensador grego reduziu a compreensão do *ethos* a discursos retóricos. O problema é que Aristóteles (s/d, p. 34) enxerga retórica em todo e qualquer tipo de discurso (“a retórica não aplica suas regras a um gênero próprio e determinado” – ponto que certamente influenciou a teoria de Ducrot e Anscombe sobre a existência da argumentação inscrita na língua.

No *Novas Tendências*, Maingueneau repete muito do que havia no *Gênese*. O *ethos* está assentado no tripé tom, caráter e corporalidade, para cujos conceitos a definição ganha maiores detalhes, na medida em que também são examinados em relação à FD.

Sob este enfoque, o tom é a voz enunciativa concebida como uma das dimensões da FD; é esta que “impõe ao “tom” de seus autores e definem o ideal de entonação que acompanha seus lugares de enunciação”.(p. 46).

O caráter, por sua vez, recebe maiores contornos conceituais e equivale a um “conjunto de traços “psicológicos” que o leitor/ouvinte atribui espontaneamente à figura do enunciador, em função do seu modo de dizer”(p. 47). Esse caráter é forjado pela força dos estereótipos formados numa determinada cultura. Aqui mais uma vez a influência da noção de FD se faz presente, uma vez que a atividade de estereotipagem, enquanto parte de uma memória social de uma coletividade, não deixa de estar associado a posicionamentos de ordem ideológica que constituem as FDs.

Com respeito à corporalidade do *ethos*, ela “remete a uma representação do corpo do enunciador da FD. Corpo que não é oferecido ao olhar, que não é uma presença plena, mas uma espécie de fantasma induzido pelo destinatário como correlato da leitura”(p. 47).

Aliado a esse conceito, a noção de incorporação volta à cena, com a novidade de aparecer no debate como argumento em prol da tese do “assujeitamento” dos sujeitos no/pelo discurso. A este respeito, Maingueneau (1997, p. 49) ressalta:

A AD freqüentemente recorreu à noção althusseriana de “assujeitamento” para designar a identificação de um sujeito a uma formação discursiva, mas ela pouco explicita o funcionamento deste processo. Se o discurso pode “assujeitar” é porque, com toda verossimilhança, sua enunciação está ligada de forma crucial a esta possibilidade; a noção de incorporação parece ir ao encontro de uma melhor compreensão desse fenômeno. Em compensação, caso nos contentemos em explicar a adesão dos sujeitos através da projeção de estruturas sócio-econômicas (pertencer a tal grupo social obriga a acreditar em determinado discurso), manteremos uma relação de exterioridade entre discurso e sociedade.

Em função dessa noção de incorporação, é a FD que confere corporalidade ao enunciador, permitindo, assim, que na enunciação haja uma identificação com uma certa determinação do corpo entre enunciador e enunciatário.

Desse tripé, tom, caráter e corporalidade para a constituição do *ethos* discursivo em Maingueneau, achamos que o tom parece ser o mais marcante para a construção do *ethos* discursivo, pois dele (do tom) dependem a formação do caráter e da corporeidade dos sujeitos no discurso. É pela entonação do discurso que apreendemos, dessa forma, o perfil característico do enunciador, bem como a sua representação corpórea. O próprio Maingueneau (2001b, p. 98) é quem afirma, por exemplo, que é o tom que “permite ao leitor constituir uma representação do corpo do enunciador”.

Depois de passar, na década de oitenta por uma certa estabilização teórica, o conceito de *ethos*, na obra do autor, ganhará, na década posterior, um maior poder aplicativo nas obras seguintes, sendo adaptada para a análise do discurso literário e para o discurso midiático.

Em *Contexto da Obra Literária* (1993; 2001a) e *Análise de Textos de Comunicação* (1998; 2001b) a discussão ganhará maiores prolongamentos, a ponto de ganhar um capítulo exclusivo para o debate desse conceito e sua aplicação a *corpora* literários e midiáticos. Nessas obras, o conceito de *ethos* se desenvolve relacionado à teoria das cenas enunciativas. O *ethos* aparece aí como uma dimensão das cenas da enunciação. Com isso, o autor funda uma concepção de discurso que se afasta da idéia segunda a qual os conteúdos dos enunciados seriam independentes dessas cenas que lhe dão suporte e o fazem significar. Assim, a construção do *ethos* não pode surgir desvinculada da cena de enunciação em que as imagens do enunciador e co-enunciador se revelam.

Voltemo-nos por um momento a explicitar a discussão sobre as cenas da enunciação. Baseado numa visão teatral das relações enunciativas, Maingueneau propõe que a situação enunciativa seja analisada a partir de três cenas, a que ele denomina de *cena englobante*, *cena genérica* e *cenografia*.

A cena englobante revela o estatuto pragmático da enunciação, pois, por este tipo de cena, reconhece-se em que tipo de discurso os participantes estão envolvidos e pelo qual interagem. Por exemplo, Jesus e seus ouvintes, ao entrarem em relação interativa por meio das narrativas parabólicas, encenam esse contrato através do discurso religioso, através do qual podemos situar esse quadro cênico e interpretá-lo como tal, em função do propósito para o que este tipo de discurso foi mobilizado.

Entretanto, só situar a enunciação na sua cena englobante é insuficiente, segundo Maingueneau, para se entender e analisar as práticas discursivas. É preciso situar a cena enunciativa a um gênero a que ela está associada, donde provém o nome cena “genérica”. Pela cena genérica, podemos saber que tipo de contrato foi estabelecido entre os participantes do discurso por meio do gênero discursivo em que a interlocução se desenvolve. O discurso religioso, por exemplo, poderia mobilizar diferentes tipos de gêneros para manifestar-se. No tipo de discurso religioso que estamos analisando, é pelo gênero parábola que se configura

essa cena genérica dentro do espaço enunciativo criado pela relação entre Jesus e seu auditório. O contrato estabelecido pelo gênero, nesse caso, é o de, pelo viés didático-moralizante impregnado na narrativa, o enunciador transmitir sua doutrina acerca de verdades espirituais de forma alegorizada. Retornaremos a esta discussão sobre o *ethos* e o gênero de discurso de forma mais detida no terceiro capítulo.

Segundo Maingueneau, na obra *Análise de textos de Comunicação* (*op.cit.*, p. 87), a cena com que se defrontam diretamente os participantes do quadro cênico é a cenografia, através da qual enunciador e co-enunciador podem escolher livremente a maneira de inscrever-se dentro de determinados papéis sociais que o tipo de discurso em que estão enredados lhes disponibilizam. Talvez, por isso, no *Contexto da Obra literária*, tenha devotado mais tempo a discorrer sobre a cenografia em detrimento de um debate maior sobre as cenas englobante e genérica mais especificamente. Nas cenografias mobilizadas pelas parábolas, por exemplo, as imagens da autoridade e da benevolência do enunciador são evocadas, através de cenas variadas, para legitimar o tipo de troca estabelecida pelo discurso em que os atores estão inseridos.

O autor, entretanto, alerta-nos para o uso que está dando ao termo cenografia, dizendo:

Chamaremos de cenografia essa situação de enunciação da obra, tomando o cuidado de relacionar o elemento –grafia não a uma posição empírica entre suporte oral e suporte gráfico, mas a um processo fundador, a inscrição legitimante de um texto estabilizado. Ela define as condições de enunciador e de co-enunciador, mas também o espaço (topografia) e o tempo (cronografia) a partir dos quais se desenvolve a enunciação (MAINGUENEAU, 2001a, p. 123).

Como se percebe, a cenografia, para se estabelecer, deve implicar, além dos atores da enunciação (enunciador e co-enunciador), uma cronografia e uma topografia das quais o discurso pretende surgir.

É pela cenografia que o discurso institui a cena da enunciação que lhe dá legitimidade. Conforme Maingueneau (*Análise...op. cit.*, p. 87)²⁹:

²⁹ Furlanetto (2005, p. 270) é da opinião de que, com Maingueneau, na obra de 1991, *L'analyse du Discours: introduction aux lectures de l'archive*, “os parâmetros da situação de enunciação são construídos pelo próprio arquivo, o que compõe os seus rituais. Isso o faz preferir usar a expressão cenografia em vez de situação de comunicação”. Maingueneau (2001a), de certa forma, vai reiterar esse posicionamento em *O contexto da obra literária*, ao discutir como as cenografias se constroem no cenário de enunciação que o discurso faz exhibir.

A cenografia não é simplesmente um quadro, um cenário, como se o discurso aparecesse inesperadamente no interior de um espaço já instituído e independente dele: e a enunciação que, ao se desenvolver, esforça-se para constituir progressivamente o seu próprio dispositivo de fala.

A implicação mais imediata disso é que a cenografia, de forma paradoxal, se estabelece, ao mesmo tempo, como fonte do discurso e como dispositivo de fala que esse mesmo discurso engendra. Para se realizar com plena eficácia, a cenografia deve controlar seu próprio desenvolvimento, mantendo uma certa distância na relação com o co-enunciador.

Questão relevante que envolve o assunto é a relação que a cenografia desenvolve com os gêneros discursivos. Embora a cenografia não seja imposta pelo gênero – ou mesmo pelo tipo de discurso – uma vez que, numa cena enunciativa, várias cenografias podem se manifestar, sem que necessariamente a cena genérica, ou mesmo a cena englobante, seja mudada, os gêneros do discurso são importantes para o entendimento de como as cenografias se mostram na cadeia discursiva. Para Maingueneau, nem todos os gêneros têm possibilidade de suscitar cenografias variadas. Há, de um lado, gêneros que se mantêm na sua cena genérica, não sendo passíveis de apresentar cenografias variadas, como é o caso da lista telefônica e da receita de remédios. No extremo oposto, existem, ligados a alguns discursos, gêneros que exigem a escolha de determinadas cenografias fixas, a exemplo dos gêneros publicitários, literários e filosóficos. Entre esses dois pólos, existem os gêneros propícios à diversidade de cenografias, mas que mantêm a cena genérica rotineira, com o que é o caso de gêneros como o panfleto de guia turístico.

As parábolas bíblicas parecem se enquadrar no rol dos gêneros que recorrem a cenografias bastante diversificadas, mas que se mantêm na sua cena genérica rotineira. Através destas cenografias múltiplas, o enunciador das parábolas bíblicas neotestamentárias tenta agir sobre o seu destinatário, inculcando-lhe crenças e modificando-lhes convicções através de cenas validadas. Além do mais, as parábolas, enquanto texto narrativo, têm um estatuto privilegiado para nelas serem aplicadas a teoria das cenas enunciativas.

A propósito dos gêneros discursivos que apresentam múltiplas cenografias, é preciso ressaltar ainda que a inserção de cenas de fala valorizadas aparecem com uma certa frequência nesses gêneros em que são mobilizadas cenas variadas com o intuito de atribuir identidade aos enunciadores a partir das “representações arquetípicas” que cercam esses

atores da enunciação. Sobre isso, Maingueneau, em *Análise de Textos de Comunicação* (*op. cit.*, p. 92), destaca:

Uma cenografia pode apoiar-se em cenas de fala que chamaremos cenas validadas, isto é, já instaladas na memória coletiva, seja a título de modelos que se valorizam [...]. O repertório de cenas disponíveis varia em função do grupo visado pelo discurso: uma comunidade de fortes convicções (uma seita religiosa, uma escola filosófica, etc.) possui sua memória própria; mas, de modo geral, podemos associar a qualquer público, por vasto e heterogêneo que seja, uma certa quantidade de cenas supostamente compartilhadas.

E ainda esclarece:

Se falamos de “cena validada” e não de “cenografia validada” é porque cena validada não se caracteriza propriamente como discurso, mas como estereótipo autonomizado, descontextualizado, disponível para investimentos em outros textos.

No contexto de enunciação do Novo Testamento, em que as parábolas são narradas por Jesus, o enunciador evoca, nas cenografias derivadas das narrativas parabólicas, cenas validadas, extraídas de acontecimentos históricos proféticos do Antigo Testamento que falam sobre ele através de arqui-enunciados (cf. Mt.13:34-35), presentes na memória dos que o ouvem para legitimar e reforçar a imagem de autoridade que pretende trazer para si frente aos que o ouvem e assim exercer o seu poder de captação da “comunidade imaginária dos que comungam na adesão do mesmo discurso”(MAINGUENEAU, 2001a, p. 101). Machado (1995, p. 166), baseada na teoria narrativa de W. Benjamin, pondera: “A experiência a que se vinculam às histórias narradas, na verdade, não é uma manifestação singular, mas considera-se um circuito de vivências de narradores, de ouvintes da memória coletiva”.

Outro ponto a destacar nestas obras de aplicação de Maingueneau é que, ao reiterar a idéia de incorporação discursiva, aparece a figura do fiador (“le garant”), entendido como o enunciador que emerge da instância subjetiva do discurso para conseguir a adesão do co-enunciador a um determinado universo de sentido.

Para mostrar, então, a eficácia do *ethos* discursivo do enunciador sobre o co-enunciador, Maingueneau (2001a, p. 100-1) retoma novamente o conceito de *incorporação*, mas agora lhe dando um estatuto mais enunciativo, como se pode observar abaixo. A incorporação opera através de três registros inteiramente imbricados, quais sejam.

- a enunciação leva o co-enunciador a conferir um *ethos* ao seu fiador, ela lhe dá corpo;

- o co-enunciador “incorpora”, assimila desse modo, um conjunto de esquemas que definem para um dado sujeito, pela maneira de controlar seu corpo, de habitá-lo uma forma específica de se inscrever no mundo;
- essas duas primeiras incorporações permitem a construção do corpo, o da comunidade imaginária dos que comungam na adesão do mesmo discurso

Essa apropriação do *ethos* por parte do co-enunciador implicaria, segundo Maingueneau (1996, 2000b), a criação de um mundo ético³⁰ partilhado pelos interlocutores, o que validaria a cena enunciativa. A questão que Maingueneau coloca em xeque é a dimensão dialógica do *ethos* pelo conceito de incorporação. Ora, na realidade, a “incorporação” do *ethos* não se daria ao mesmo tempo em relação ao enunciador frente ao seu co-enunciador. Nos percalços bakhtinianos, poderíamos dizer até que, nessa relação discursivo-contratual, só o outro (co-enunciador) pode devolver a imagem que o enunciador traz de si mesmo.

Para compreender essa diferenciação de valores do corpo na minha vivência pessoal e na minha imagem do outro, é bom evocar uma imagem global da própria vida, tão completa e concreta quanto pessoal, numa tonalidade emotivo-volitiva sem intenção de transmiti-la ao outro, de encarná-la para o outro (BAKHTIN, 2000, p. 77).

Pêcheux (1997, p. 84) assevera, com certa consonância a questão em pauta, que todo processo discursivo “supõe por parte do emissor uma antecipação das representações do receptor, sobre qual se funda a estratégia do discurso”.

Se refletirmos, por fim, com Benveniste (1995), poderíamos ainda afirmar, a respeito da “incorporação” discursiva, que é somente na relação com o outro que o locutor pode se definir como sujeito, como *eu*. Ora, “ávido de preencher o vazio da identidade, o sujeito procura o outro, sua presença, sua aprovação” (MELLO, 2000, p. 125). Em suma, a “incorporação” se dá na ordem da alteridade, idéia que desenvolveremos no quarto capítulo da fundamentação teórica da pesquisa.

No caso mais específico da obra *Contexto da Obra Literária (op.cit.)*, Maingueneau mostra a importância da articulação entre *ethos* e o que chama de “código de linguagem”,

³⁰ Sobre esse “mundo ético”, Maingueneau (2006, p. 272) afirma que ele é “ativado através da leitura (que) subsume certo número de situações estereotípicas associadas a comportamentos: a publicidade contemporânea se baseia amplamente nesses estereótipos (o mundo ético do funcionário dinâmico, dos vaidosos, dos astros do cinema etc.). O homem da lei ou o médico que o espectador de uma comédia do século XVII vê surgirem em cena são personagens que vêm associadas aos lugares, aos modos de dizer e de fazer de seus respectivos mundos éticos: estereótipos que o dramaturgo e o diretor podem confirmar ou contestar (o que é raro numa comédia)”.

principalmente para a análise de discursos constituintes, como reforçará mais tarde no artigo “Analisando discursos constituintes” (1995; 2002).³¹

Se a definição de código de linguagem permite-nos entender que o enunciador, ao adotar um posicionamento discursivo, mobiliza uma pluralidade de registros e linguagens variados com o objetivo de dar sentido ao seu dizer, esse mesmo enunciador pode revelar o seu *ethos* pela escolha de determinadas variantes lingüísticas na constituição de seu discurso.

Jesus, por exemplo, não se mostra como um narrador letrado; em muitos casos parece usar um falar próprio das camadas sociais mais baixas, um falar do povo (*koiné*), orientando sua fala com uma tendência a uma coloquialidade. Dentro do repertório dos registros e variedades da língua disponíveis, a modalidade oral de uma fala muito comum a dos seus ouvintes ajuda a mostrar a imagem de alguém solícito, preocupado em ser entendido pela “grande massa”. Por esse aspecto, podemos afirmar que Jesus torna-se um narrador que não “se separa do povo e do que ele faz, para nos servir das idéias de Benjamin (1987, p. 54). Noutros momentos, porém, usa um vocabulário mais requintado, uma linguagem mais elaborada, cheia de enigmas, quase ininteligível para alguns, trazendo para si a imagem de um homem que, pela sabedoria no discurso, tem o poder da fala. Esse plurilingüismo ajuda, pois, a formar o *ethos* que Jesus pretende dar de si ao seu público.

Mainueneau publica, três anos mais tarde, *Termos-Chave da Análise do Discurso* (1996; 1998), um dicionário com termos que julga serem os principais da disciplina da AD francesa, – alguns anos depois, em 2004, torna, a publicar outro dicionário, agora em parceria com Charaudeau, só que nessa obra não cairá sob a sua responsabilidade a discussão sobre o *ethos*, a redação do verbete ficará por conta de Amossy – em que o *ethos* figurará entre esses termos. Trata-o de maneira sumária, como não poderia deixar de ser, pois se trata apenas de um verbete entre tantos outros presentes no dicionário, retomando os principais aspectos já discutidos nas obras anteriores. Acentua, porém, nessa obra a idéia de que sua concepção de *ethos* fora explorada, no âmbito da Análise do Discurso (AD), como reação à concepção estruturalista de não ver o texto situado para além da sua instância textual.

³¹ Para uma discussão mais vertical sobre a natureza do discurso constituinte, veja Costa (2002), que também traduziu para o português o artigo de Mainueneau sobre a natureza dos discursos constituintes que acabamos de citar.

Em *Elementos da lingüística para o texto literário* (1996; 2001a), a discussão sobre o *ethos*, tal como foi elaborado ao longo da produção literária de Maingueneau, é posto de certa forma de lado. O *ethos*, integrando a proposta do livro, adentra nesta obra só a título de debate da noção no quadro da pragmática da teoria polifônica da Ducrot para fins de aplicação a *corpora* literários.

Depois de toda essa fase, o autor publicará uma série de artigos ao longo de alguns anos, explorando, em cada um deles, um aspecto específico ligado ao *ethos*, ou mesmo expandido a aplicação da categoria para a análise de outros discursos. Em *A voz do escrito* (1996a), por exemplo, o autor se deterá, como o título do ensaio deixa entrever, mais com o desenvolvimento do aspecto da vocalidade nos textos escritos, idéia que o autor cultiva desde os seus primeiros escritos. Nesse mesmo ano, analisará, em *Ethos et argumentation philosophique - Le cas du Discours de la méthode* (1996b), a força da imagem no discurso cartesiano na construção da argumentação filosófica.

Num volume organizado por Amossy (1999; 2005), em que são apresentadas diversas contribuições para o estudo do *ethos* nas ciências da linguagem, Maingueneau participa marca sua participação nessa obra com o artigo intitulado *Ethos, cenografia e incorporação*, no qual, como diferencial em relação às suas outras reflexões sobre o *ethos*, debate sobre um tópico que já havia ficado em suspenso em outras obras: a consideração de um *ethos* pré-discursivo ao lado do *ethos* discursivo, na construção da imagem de si. No parecer de Maingueneau (*op.cit.*, p. 71):

Parece, pois, necessário estabelecer uma primeira distinção entre *ethos* discursivo e *ethos* pré-discursivo (o que Ruth Amossy e Galit Haddad chamam aqui de *ethos* prévio). Só o primeiro corresponde à definição de Aristóteles e é para ele que minha atenção se volta aqui. Certamente há tipos de discurso e circunstâncias para as quais não se presume que o co-enunciador disponha de representações prévias do *ethos* do enunciator: por exemplo, quando abre um romance. Mas as coisas são diferentes no domínio político, por exemplo, quando os enunciadores, que ocupam constantemente a cena midiática, são associados a um *ethos* que cada enunciação pode confirmar ou infirmar. De fato, mesmo que o co-enunciador não saiba nada previamente sobre o caráter do enunciator, o simples fato de que um texto pertence a um gênero de discurso ou a certo posicionamento ideológico induz expectativas em matéria de *ethos*.

Já em *Incorporation, lecture et monde éthique* (2000b), volta ao debate sobre a ênfase da importância da noção de incorporação para o entendimento da construção do *ethos*. Neste artigo, o autor pontua que, no processo de leitura, o leitor, ao incorporar as idéias do autor pelo universo do texto, adere um conjunto de valores éticos partilhados pela comunidade

discursiva de que faz parte. Nesse sentido, Maingueneau, de certa forma, põe em relevo a dimensão ética tão fortemente presente na abordagem do *ethos* na perspectiva filosófica e retórica, sobretudo. No ano subsequente, em *Problems de l'ethos* (2002), após toda essa sistematização teórica em torno do conceito de *ethos*, o autor procura ainda destacar problemas residuais que ainda cercam o conceito.

Por fim, recentemente, Maingueneau (2005; 2006) lançou um livro em que analisa novamente o discurso literário, uma espécie, na verdade, de prolongamento do livro *O contexto da obra literária*. No que respeita ao *ethos*, repete quase tudo o que desenvolveu ao longo desses mais de vinte anos. O termo aí é tratado dentro da última parte do livro, intitulada *A Cena de Enunciação*, no interior da qual o *ethos* e a cenografia se constituem um dos dispositivos fundamentais para a análise da encenação que se desenvolve ao redor do discurso literário. O curioso nessa obra é que, depois de todos esses anos de estudo, com publicação de livros, artigos e até dicionários, sobre o *ethos* do autor, ele continua afirmando que a categoria “está ainda hoje longe de estabilizar-se”. (MAINGUENEAU, 2006, p. 266).

Outras propostas discursivas se ocuparam do *ethos*. No âmbito da análise do discurso francesa, Charaudeau (2006) aponta outros pesquisadores que também estudaram sobre o fenômeno, como Plantin, Amossy, Adam e Kerbrat-Orecchioni, além, é claro, do próprio Charaudeau. Em outras searas, houve quem também se importasse com a categoria do *ethos* para a análise de discursos, como a abordagem de Fairclough (2001), relacionada à Análise Crítica do Discurso e a abordagem de Discini (2003), atrelada à Análise Semiótica do Discurso, mas todas elas sem muita novidade teórica frente à abordagem de Maingueneau. Na verdade, todas estas outras propostas retomam, com um ou outro deslocamento, o que, em Análise do Discurso, Maingueneau tratou sobre o *ethos* de maneira exaustiva.

1.2 A relação conceitual entre *ethos* discursivo e alguns termos congêneres

1.2.1 *ethos* e *habitus*

Um termo que guarda fortes entrelaçamentos conceituais com o *ethos* é o que Bourdieu chamou de *habitus*. Em Bourdieu (1998) (*apud* MICELI, 1998, p. XLI- introdução) o termo deve ser entendido como³²:

[...] sistema de disposições duráveis e transferíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados.

Dentre outros, Maingueneau (2001a), De Certeau (1999), Mello (2003; 2005), Poliak e Pavis (1998) e Fairclough (2001) são alguns autores que são concordes em associar o *ethos* à noção de *habitus* pelo fato de entenderem que, assim como este, o *ethos*, para se constituir, mantém uma relação íntima com uma maneira global de agir em que está incluído um sistema de disposições adquiridas, inculcadas e transponíveis pelo sistema social, que organiza as práticas e as apresentações dos indivíduos e dos grupos.

Maingueneau (2001a, p. 146), acentuando a estreita relação entre *ethos* e *habitus*, interpreta o pensamento bourdieuriano³³ assinalando que:

Bourdieu sublinha que o uso mais comum de palavra é igualmente “uma técnica de corpo, e a competência propriamente lingüística e especialmente fonológica é uma dimensão da *hexis* corporal em que sem exprime toda a relação com o mundo social”. Desse modo, “o estilo articulatório das classes populares” seria inseparável de toda uma relação com o corpo dominado pela recusa das “afetações” ou dos “fricotes” e a valorização da virilidade.

³² Miceli, que foi o responsável pela tradução d'*A Economia das Trocas Simbólicas* para o português, assinalou também, na introdução que faz a essa obra de onde extraímos a definição bourdieuriana de *habitus* acima, um certo imbricamento entre *habitus* e *ethos*. Ao discorrer sobre a função do *habitus*, ressalta: “O objeto para a análise não se restringe apenas às práticas dos grupos mais incide sobre os princípios de produção de que são o produto, vale dizer o *habitus* da classe e os princípios de produção de tal *ethos*, as condições materiais de existência.” (p. 46)

³³ Além do conceito de *habitus* proposto por Bourdieu, alguns autores, como Amossy (2005), Haddad (2005) e Mello (2003; 2005), mostraram a importância de se levar também em consideração para analisar o *ethos* outro conceito extraído do pensamento de Bourdieu: o conceito de *campo*. Assim, nos jogos de poder que o enunciador ocupa em determinado campo (religioso, político, etc.) pode ajudar a formar a imagem de si. O próprio Maingueneau (*in* CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, cf. verbete *campo*) relacionou, por outro lado, o seu conceito de *campo discursivo* ao conceito bourdieuriano de campo.

Mello (2005, p. 45), conjugando conceitualmente o *habitus* bourdieuriano com a concepção de *ethos* em Maingueneau, ressalta:

O conceito de *habitus* aparecerá como um modo social de certo corpo se apresentar e se mover socialmente: “o *habitus* assume a forma de um conjunto de relações históricas depositadas nos corpos individuais sob a forma de esquemas mentais e corpóreos de percepção, de apreciação e de ação”. O *habitus*, em uma abordagem discursiva, será redimensionado pelo conceito de *ethos*, imagem corpórea e social do enunciador, produzida pelas marcas da enunciação que visam conferir autoridade, ou a articulação de credibilidade de uma voz e de um corpo imaginários, presos em um sistema de produção e identificação de valores simbólicos.

A fim de mostrar como essa “*hexis* corporal” está presente na construção do *ethos*, Fairclough (2001, p. 208) ilustra com um caso em que demonstra que não é somente através de como os médicos falam que podemos ver revelado o seu *ethos*, mas também pelo:

efeito cumulativo de sua disposição corporal total - o modo como se sentam, sua expressão facial, seus movimentos, seus modos de responder fisicamente ao que é dito, seu comportamento próxêmico ou mesmo como os tocam ou mantêm distância.

Assim como o próprio Bourdieu (1989)³⁴ vários foram os autores que utilizaram o *ethos* associando-o à *hexis* (equivalente latino de *habitus* e grego de *ethos*), filósofos, como Hegel e Husserl³⁵. Eggs (2003) observou que esse conceito de *ethos-héxis* encontra na concepção de “tipo social”, empregado pela sociologia um perfeito correlato. Dentro dos autores que se interessam pela área sociológica, Bourdieu (1989, p. 62) cita Marcel Mauss como teórico que percebeu muito claramente a relação entre *ethos* e *habitus* (*héxis*). Mauss, segundo Bourdieu, reconheceu “a dimensão corporal da *héxis* como porte ou postura – a noção serve para se referir ao funcionamento sistemático do corpo”. Assim, conforme a orientação de Mauss, pelo *ethos-habitus* são criadas práticas simbólicas corporais. Sob esse aspecto, a conexão do *habitus* com o *ethos* discursivo, portanto, se torna mais estreita, porque ambos estão radicados na corporeidade que as práticas languageiras e sociais suscitam.

³⁴ É preciso lembrar, com o próprio Bourdieu (1989), que, diferentemente da palavra “hábito”, a qual está associada a algo fixo e cristalizado, o termo *habitus*, pelo contrário, engloba a competência criadora, ativa e inventiva dos indivíduos sociais. Por este raciocínio, esse indivíduo receberia “herança” do seu mundo social e a reinventaria para a formação do *habitus*. Essa “disposição incorporada, quase postural”, de que fala Bourdieu (*op.cit*, p. 61) e que gera, unifica e retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida parece estar ligada, por sua vez, à noção de *representação social* explorada por Moscovici (2003) no âmbito da chamada Psicologia Social, na medida em que, tal com a *representação social*, o *habitus* revela como o indivíduo lança mão de processos que lhe permitem funcionar na esfera social e, ao mesmo tempo, como essas dinâmicas sociais interacionistas revelam posições, valores e crenças que norteiam o funcionamento desses processos na forma de produção e propagação do conhecimento que se constitui no mundo da vida do cotidiano.

³⁵ Para uma história do conceito de *habitus* de Aristóteles a Bourdieu, passando por Tomás de Aquino a Nibert Elias, consulte-se, em especial, Wacquant (2003) e Barros Filho e Martino (2003).

1.2.2 *ethos* e esquematização

Vimos com Maingueneau (2001a, p. 140) que, pelo conceito de *incorporação*, pode se associar o *ethos* a um “conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de se relacionar com o mundo habitando seu próprio corpo”. Dessa articulação, nota-se que o *ethos* se relaciona com um certo conceito de *esquematização*. Essas “esquematizações do corpo”, pedindo de empréstimo a expressão do autor, cooperam, dessa forma, para a constituição do *ethos* discursivo.

A cumplicidade nocional entre estes termos pode também, de certo modo, ser percebida pelo conceito de *esquematização* proposto por Grize (*apud* MOIRAND, cf. verbete *retrato discursivo*, in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004). Conforme Moirand, por *esquematização*, o autor:

designa como imagem do locutor no modelo de esquematização, quando “se está em presença da superposição de dois fenômenos: o da imagem do locutor e, se me é permitido dizer, o de seu ‘retrato’. Por exemplo, numa natureza morta, o pintor fornece uma imagem de si pela sua maneira de pintar” (Grize, 1978: 48-50).

Moirand, por sua vez, associa esse conceito grizeano de *esquematização* ao seu de *retrato discursivo*, que:

diz respeito à representação que um locutor transmite de si mesmo por meio de sua enunciação, isto é, por meio do modo como ele se inscreve como enunciador na materialidade textual, e freqüentemente de forma não voluntária: “Esses retratos são mostrados pela enunciação, não são explicitados. (p. 436).

Por esta definição, é perceptível a identificação também entre este conceito com o de *ethos*, entretanto, de acordo com a autora, há um aspecto no seu conceito de *retrato discursivo* que marca distância com o conceito de *ethos* discursivo proposto por Maingueneau: a dimensão diacrônica da constituição das imagens discursivas. Assim, dentro quadro de análise proposto por Moirand:

Trata-se de reconstruir o *retrato discursivo* de um locutor, com suas variantes ao longo do tempo ou dos gêneros atravessados, a partir de um corpus de textos produzidos por um mesmo autor durante um período mais ou menos longo de sua trajetória, num mesmo suporte (por exemplo, uma revista pedagógica, Moirand, 1988a) ou em suportes diferentes (por exemplo, um universitário que se exprime, durante sua carreira, em revistas científicas, em diversos colóquios, em revistas de associações ou militantes, em periódicos destinados ao grande público, em jornais de empresas...). (p. 436).

Quem se apropriou também desse conceito de esquematização de Grize relacionando-o ao de *ethos* discursivo foi Adam (cf. verbete *esquematização*, in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004), que, no quadro da Lingüística Textual combinada ao da Análise do Discurso, mostrou, através de uma reformulação da proposta grizeana, como o conceito de esquematização pode servir para se examinar a formação das imagens discursivas. Para o autor, essa noção pode ser contemplada considerando-se quatro aspectos, os quais podem ser ditribuídos nas seguintes premissas: uma esquematização é, ao mesmo tempo, operação e resultado; toda representação discursiva é esquemática; toda esquematização é uma co-construção e toda esquematização é uma proposição de imagens. A relação do conceito de esquematização com o de *ethos* aparece de maneira mais forte nesta última premissa, pois é aí que a imagem esquematizada do sujeito pode emergir. Aplicando esses princípios teóricos a um *corpus* de análise específico, Adam (2005) investiga, a partir desse conceito de esquematização discursiva, aliado ao de *ethos, pathos e logos* propostos pela retórica clássica, como a imagens do discurso político de Petain e De Gaulle são projetadas em alguns gêneros discursivos em que esse discurso é textualizado.

Nessa relação entre a imagem de si e a esquematização discursiva, podemos dizer, por fim, que o *ethos* pode ser também um conceito vizinho do de *footing* (enquadramento) e *face* (*self*), desenvolvidos por Goffman (1985, 2003)³⁶, (o autor ainda fala de “esquema dramático” e “realinhamento”) ou próximo ao de *auto-designação*, tratado por Bonnafous (cf. verbete *autodesignação*, in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004), sem falar do próprio conceito de representação, explorado por Vignaux (*apud* PINTO, 2004) ou do conceito mais amplo de identidade ou imagem discursiva, que parecem recobrir e aglutinar todos os outros.

³⁶ Há, na verdade, uma certa identidade entre o conceito de *ethos* discursivo, desenvolvido por Maingueneau, e alguns outros conceitos propostos por Goffman (1985), como: *papel, máscara, pessoa, caráter, representação do eu* (expressão, aliás, que leva o título da obra), *representação de si, fachada pessoal, aparência, posição, impressão de si*. Caberia, noutro momento mais oportuno do que o espaço de uma nota, examinar com mais detalhes os pontos de contato (e de afastamento) entre o *ethos* discursivo e esses termos sugeridos por Goffman a partir da linha teórica em que se ancora cada uma dessas propostas. Embora o trabalho de Goffman seja de natureza mais sociológica (ou psicossociológica), ele olha para a construção das identidades sociais através de alguns aspectos discursivos e lingüísticos. Um ponto, por exemplo, que já se mostra comum a Maingueneau e Goffman é o de tratar a formação de imagens, levando em conta a metáfora do teatro, pela qual os indivíduos (os atores) encenam vários papéis nas diferentes trocas lingüísticas em que estão inscritos no meio social.

1.2.3 *ethos* e estilo

Falar de *ethos* é remetê-lo também para a questão do estilo. Se, num primeiro momento, se encararmos o estilo como um conjunto de traços que definem as características da expressão, os quais criam um efeito de individualidade através dos sentidos criados pelo discurso, esse mesmo estilo pode ajudar a construir a imagem do enunciador. Os “estilemas” serviriam, assim, como pistas para resgatar o *ethos* discursivo do enunciador no interior do texto³⁷. Nesse sentido, o *ethos* constrói-se pelas recorrências presentes no dizer, ou mais precisamente, pelo modo de dizer, através do que se depreende o estilo do enunciador, constituído pelo seu fazer enunciativo.

Com Discini (2003, p. 7), nesse sentido, podemos ver também que *ethos* e estilo apresentam íntimas relações. Para autora, o estilo designa “um conjunto de características da expressão e do conteúdo que criam um *ethos*”. Sob esta orientação, pelo estilo, podem ser descritos traços recorrentes, apreensíveis na totalidade do texto, que marcam a individualidade do enunciador e apontam para a imagem desse sujeito, recuperada pelos efeitos de sentido provocados por estes traços. É, desse modo, pelos investimentos estilísticos do enunciador, que o *ethos* do sujeito se mostra. Assim como o *ethos*, o estilo é modo de dizer, pelo qual se inauguram identidades, criando-se efeitos de individualidade.

Nesse mesmo rumo, Moliterno (2003, *online*) conclui:

O *ethos*, entendido como os traços de personalidade, caráter, que um orador mostra a seu auditório, ou um autor ao seu leitor, pode ser um caminho para chegarmos ao estilo. Vale lembrar que o *ethos* de um texto não coincide necessariamente com a personalidade do autor. Como já apontara Aristóteles, o caráter do orador, ou o *ethos*, se faz no discurso, por meio das impressões que deixa nos seus interlocutores, como uma expressão do encontro do espírito do homem com o espírito das coisas, e do próprio homem [...].

Mas o estudo de como o eu, o *ethos*, de cada discurso se constitui, obriga-nos a observar a construção do texto como um todo, verificando as escolhas lingüísticas, as quais poderão configurar traços estilísticos, dependendo da frequência com que são utilizadas pelo autor.

Em Bakhtin, podemos também nos apoiar para mostrar a estreita relação – muitas vezes até mesmo uma fluida fronteira, entre *ethos* e estilo. Na esteira do teórico russo, para se

³⁷ Há de se notar que, mesmo numa acepção mais vulgar do termo “estilo”, pode-se encontrar relações de vizinhança entre este termo e o de *ethos*. Isso pode ser observado em expressões cotidianas das do tipo: “Isso não faz o meu estilo”, “Não é do meu estilo agir assim”.

compreender o estilo mais do que observar somente aspectos relacionados a “recursos expressivos da língua”, é preciso levar em conta a relação do locutor com o outro e com o discurso desse outro (“o estilo é pelo menos duas pessoas.” (*apud* FIORIN, *online*). É uma estilística que não “permanece surda ao diálogo” (BAKHTIN, 1997, p. 83).

Algumas citações extraídas da obra de Bakhtin servirão de apoio para destacar como a forte articulação entre *ethos* e estilo pode nos mostrar essas categorias como propriedades reveladoras da construção de subjetividades. Senão vejamos:

Todos os elementos do estilo de uma obra poética estão também impregnados da atitude avaliativa do autor com relação ao conteúdo e sua expressão social básica. (*In*: Discurso na Arte e Discurso na Vida, 1976, p. 11).

O estilo humorístico exige esse movimento vivo do autor em relação à língua e vice-versa, essa mudança constante da distância e a sucessiva passagem de luz para sombra ora de uns, ora de outros momentos da linguagem. Se não fosse assim, esse estilo seria monótono ou exigiria uma individualização do narrador, ou seja, uma outra maneira de introduzir e organizar o plurilingüismo. (*In*: Questões de Literatura e de Estética (a teoria do Romance), 2002, p. 108.).

O estilo do poeta é engendrado do estilo de sua fala interior, o qual não se submete a controle e sua fala interior é ela mesma o produto de sua vida social inteira, “O estilo é o homem”, dizem, mas poderíamos dizer: o estilo é pelo menos duas pessoas ou, mais precisamente, uma pessoa mais seu grupo social na forma do seu representante autorizado, o ouvinte – o participante constante na fala interior e exterior de uma pessoa. (*In*: Discurso na Arte e Discurso na Vida, 1976, p. 13).

Pode-se observar das passagens acima que, da mesma forma que o *ethos*, o estilo envolve “expressão social básica” e a “individualidade” do usuário da língua, além de ser “produto da vida social inteira” do locutor. Além disso, similar ao *ethos*, o estilo é encarado como: “imagem unificada e concluída da exterioridade do mundo; a combinação do homem exterior, de seu traje, de suas maneiras com o seu ambiente de vida” (BAKHTIN, 2002, p. 218).

Maingueneau (2001a, p. 147) parece apoiar-se nesse ponto. Ao relacionar o conceito de “ar”³⁸ (“Ele tem o ar de um homem de qualidade”) para designar o estilo de um escritor literário, pondera:

³⁸ Para Discini (2003, p. 11), “esse ar é o próprio estilo”. Aristóteles (s/d), na sua *Arte Retórica*, relacionou também estilo a ar, o que fica evidente pela seguinte passagem: “Importa dar ao estrangeiro, uma vez que os homens admiram o que vê de longe e que a admiração causa prazer” (Livro III, cap. II). Auchlin (2001), por sua vez, dá como um dos conceitos de *ethos* “o ar, o estilo, o tom daquele ou daquela que fala”, seguindo a esteira deixada por Barthes (*apud* AUCHLIN, 2001), que diz ser o *ethos* “os ares” do orador para dar uma boa impressão para o seu público.

De forma diferente da estética romântica, que tende a apreender o estilo como escrita autárquica, ao falar de “ar”, a crítica clássica recusa-se a separar a obra literária das normas que regem os comportamentos em sociedade. Hoje encontramos essa polivalência num termo como “estilo”, que vale tanto para “estilo de Proust” quanto para um “estilo de vida” ou um “estilo de roupa”.

É digno de nota também o que Amossy (2005, p. 9), na mesma perspectiva aberta por Bakhtin para relacionar *ethos* e estilo, diz:

Todo ato de tomr a palavra implica a construção de uma imagem de si. Para tanto, não é necessário que o locutor faça seu retrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências de linguagem, e enciclopédias, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa. Assim, deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma apresentação de si.³⁹

De todas essas considerações sobre a relação entre *ethos* e estilo, podemos dizer que, embora estes termos apresentem muitas proximidades conceituais, são categorias que se distinguem. O *ethos* tem um caráter mais abstrato e coletivo (o *ethos* da benevolência, por exemplo), já o estilo apresenta um aspecto individual (por exemplo, o estilo de Jesus). Pode-se pensar também que o *ethos* parecer ser mais da ordem do discurso e da enunciação, enquanto o estilo participa mais da ordem do lingüístico e do enunciado. Dessa forma, as marcas lingüísticas que o enunciador, pelo seu estilo, deixa na materialidade enunciativa podem-nos ajudar a perceber como ele, o enunciador, representa sua imagem no espaço da enunciação. Assim, por exemplo, através de um estilo que escolhe recorrentemente determinadas marcas verbais no imperativo, pode-se chegar à imagem de um enunciador que deseja mostrar-se com o *ethos* da autoridade, da mesma forma, se se encontrar, em determinado discurso, certos adjetivos com uma carga semântica de afetividade, pode-se depreender daí a representação de um sujeito que busca apresentar-se ao seu co-enunciador com um tom de benevolência.

Uma última questão, neste tópico, que se quer realçar no que tange à constituição de *ethos* não diz respeito à relação de proximidade conceitual que o termo mantém com alguns termos congêneres, como vimos fazendo, nesta seção até aqui. Trata-se, a partir das ponderações de Maingueneau, de mostrar que o *ethos*, diferentemente de como pensava a

³⁹ Seguindo uma outra orientação teórica, o Grupo μ , na figura de Dubois *et al.* (1974, p. 213), relaciona, como vimos, também estilo e *ethos*, quando ressalta: “cada fenômeno de estilo ocupa um lugar na estrutura de um texto que contém outras metáboles, por sua vez dotadas de um *ethos* autônomo”. Nesse sentido, uma figura de estilo revelaria um estado afetivo do escritor, noutros termos, o seu *ethos*.

retórica clássica, se revela não apenas em discursos orais, mas em discursos escritos também⁴⁰.

Maingueneau (1998, p. 60) insiste, com uma certa veemência, em dizer que “todo discurso, oral ou escrito, supõe um *ethos*”.

São exemplares as citações abaixo, extraídas de diferentes obras do autor, para mostrar que o *ethos* se constrói tanto em interações mediadas pelo oral como pelo escrito.

Tendo o *etos* sido conceitualizado para analisar o discurso dos oradores, temos o direito de questionar se é válido para textos escritos. Com efeito, a problemática do *etos* não se deixa encerrar nessas alternativas. Longe de reservar o *etos* aos poemas recitados ou a eloquência judiciária, devemos admitir que qualquer gênero de discurso escrito deve gerir sua relação com uma *vocalidade* fundamental (2001a, p. 138-139.).

[...] Toda fala procede de um enunciador encarnado; mesmo quando escrito, um texto é sustentado por uma voz – a de um sujeito situado para além texto (2001b, p. 94.).

[...] a AD deve recorrer a uma concepção de *ethos*, que, de alguma forma, seja transversal à oposição entre o oral e o escrito. A retórica organizava-se em torno de palavra viva e integrava, conseqüentemente, à sua reflexão o aspecto físico do orador, seus gestos, bem como sua entonação. Na realidade, mesmo os *corpora* escritos não constituem uma oralidade enfraquecida, mas algo dotado de uma “voz”. (1997, p. 46).

Tal ênfase parece advir da necessidade do autor de fundamentar e justificar seus estudos, haja vista que o material analisado nas suas pesquisas é, não raro, coletado de *corpora* formados de textos escritos (religiosos, literários, jornalísticos, filosóficos).

Em que pesem as considerações de Maingueneau a este respeito, analisar o *ethos*, em situação de interação oral, pode ser um meio de dar um entorno etnográfico aos estudos e pesquisas em Análise do Discurso.

⁴⁰ Estas reflexões são importantes para as nossas intenções de análise, porque a cena enunciativa em que se dá a parábola, embora tendo sido gestada numa instância de enunciação oral, é de ordem escriturística. É enquanto gênero escrito, portanto, que temos acesso ao *ethos* dos sujeitos que se inter-relacionam através das parábolas.

Síntese

Ao procurar uma definição de *ethos* que atenda à demanda de uma abordagem discursiva para o tratamento do nosso *corpus* de análise, buscamos avaliar diversos paradigmas teóricos que também discutiram o conceito de *ethos*, a partir de elementos que compõem o que julgamos ser uma perspectiva discursiva de estudo. Dentre essas perspectivas, vimos que o conceito faz parte de um debate milenar, cujos primeiros ecos nos chegaram da Grécia antiga, em particular de Homero, Platão e Aristóteles e que, retomado pelas teorias modernas, sofreu alguns deslocamentos. De todas essas abordagens, um núcleo de continuidade que perpassou a todos esses enfoques foi o da articulação do *ethos* com a discussão ética⁴¹, e a consideração de que, com esse termo, é-se possível pensar na construção das identidades dos sujeitos.

Numa abordagem discursiva, examinamos com mais demora a proposta de Maingueneau, pois é ela que nos dará subsídios teóricos para uma análise que atende às exigências do *corpus* da pesquisa, embora necessitemos também de uma ampliação conceitual do termo vindo da contribuição das outras posturas teóricas para sustentar outros aspectos que o discurso a ser analisado reclama.

Além disso, como o *ethos* é um termo que remete a outros termos, procuramos mostrar que a categoria, numa abordagem discursiva, mantém uma fronteira conceitual com outros termos que acentuam a natureza plurissignificativa própria do *ethos* discursivo. Assim, para entender a natureza conceitual do *ethos* discursivo, foi necessário conhecer, também, uma série de outros conceitos que com ele mantêm uma relação inextrincável e através dos quais o conceito de *ethos* se constrói e se firma. É preciso, diante disso, afirmar que não haverá o risco de se esvaziar o termo de seu conteúdo conceitual. Na verdade, essa relação do *ethos* discursivo com termos afins poderá ter o mérito de sublinhar a complexidade que o termo engendra. Além disso, uma vez combinados, estes termos podem ser utilizados para se explorar uma variedade de questões de análise.

⁴¹ Pela dívida conceitual que nossa pesquisa tem com o conceito original na sua dimensão ética, preservaremos a escrita *ethos* (com th), e não *etos* (somente com t), como também pode ser grafado em português. No nosso entender, usar a forma aportuguesada acabaria, em alguma medida, não marcando mais acentuadamente a orientação moral e ética que gostaríamos de ressaltar no termo.

Em suma, o que nos orientou para a avaliação das diversas noções de *ethos* nas propostas examinadas sob um prisma discursivo foi saber se o conceito:

1) tem alguma aplicabilidade nos estudos da linguagem, ou seja, se o conceito dá ênfase ou, pelo menos, abre espaço para que se considere a materialidade lingüística;

2) inclui a enunciação, por meio da qual o analista do discurso pode interpretar, a partir da materialidade textual, as imagens construídas na situação enunciativa e os efeitos de sentido gerados no espaço em que é usado;

3) está relacionado a quadros institucionais que têm implicações sobre a enunciação;

4) está relacionado a uma teoria do poder ou do sujeito;

5) trabalha com noções que cooperam para a análise do papel identitário dos sujeitos;

6) tem implicações éticas, uma vez que o tipo de discurso analisado reclama por um conceito que se leve em conta esse aspecto;

7) toma em consideração os conflitos históricos, sociais que subjazem às práticas languageiras, ou seja, considera o aspecto polêmico das trocas verbais entre os interlocutores;

8) relaciona o sujeito à história, a uma memória discursiva, isto é, se associa o *ethos* a um exterior de um interdiscurso, levando em conta, assim, a sua inserção na série histórica.

2 A CONTRIBUIÇÃO DO *ETHOS* PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA SUBJETIVIDADE ÉTICA NO DISCURSO: ENTRE A IDENTIDADE E A DIFERENÇA

“En mi perspectiva, la instancia subjetiva que se manifiesta a través del discurso, escrito u oral, no se puede aprehender únicamente como estatuto o en tanto que rol sino como "voz ", es más como cuerpo "enunciante" especificado históricamente e inscrito en una situación que su misma enunciación presupone y a la vez valida progresivamente”. (MAINGUENEAU, 1996a) (O negrito é meu).

Introdução

O tema da subjetividade tem sido um debate bastante comum dentro das diversas áreas ciências humanas. Aqui nos interessa tratar a questão sob o enfoque discursivo, observando como o *ethos* pode contribuir para uma subjetividade ética na linguagem e, ao mesmo tempo, como, a partir disso, esse sujeito ético se situa, paradoxalmente, entre dois pólos, o da identidade e o da alteridade: um pólo em que o sujeito está submetido à ação de determinados agentes e num outro em que, mesmo sofrendo as coerções que as condições do discurso lhe determinam, seu modo de dizer, seu modo de enunciar, seu *ethos* é particular. Ninguém lhe usurpa o corpo. Seu tom e voz lhe são próprios.

A questão é por demais interessante para nossa pesquisa, uma vez que analisaremos uma determinada manifestação do discurso religioso, e a religião é um terreno propício para a construção de subjetividades éticas, no qual os indivíduos se assumem como sujeitos dotados de consciência ética e moral. Entretanto, não queremos deixar entender que é somente nas práticas discursivas promovidas no âmbito religioso que a subjetividade ética se faz notar, só estamos querendo indicar que, no terreno da religião, a ética encontra um lugar privilegiado de manifestação, em que o debate sobre as normas e os valores que envolvem o comportamento humano é constitutivo da práxis religiosa. Na verdade, toda ação humana se abre para uma dimensão ética. Agora, em se tratando do campo religioso, essa dimensão assume um lugar privilegiado para mostrar-se. Segundo Vaz (2000, p. 41): “É impossível separar, na história das grandes civilizações, tradição ética e tradição religiosa”.

Por outro lado, é interessante notar, para corroborar a tese da contribuição do *ethos* para formação de subjetividades, que diversos autores já têm assinalado como essa categoria é um modo importante de subjetivação na construção de uma identidade dos sujeitos no discurso, conforme ratificam os seguintes excertos:

Um outro conceito fundamental, relacionado à noção de subjetividade trata-se da noção de *ethos* do discurso (PAULIUKONIS, 2003, p. 40).

Au carrefour de plusieurs disciplines des sciences humaines, la notion d'*ethos* est indissociable des théories du sujet (BONNAFOUS, *online*).

Este reflexo simultâneo de uma personalidade, de uma história, e de um saber verbal particular, não é identificado nem nos seres internos à fala, locutores, apresentados pelos textos, nem com os seres históricos que são os autores empíricos. A identidade assim construída é, ao contrário, largamente comparável ao *ethos* (AUCHLIN, 2001, p. 208).

Ethos é o ar, tom, estilo daquele ou daquela que fala, é como o locutor se diferencia da maneira pela qual ele se vê (AUCHLIN, 2001, p. 201).

O etos constitui um articulador de grande polivalência. Recusa qualquer corte entre o texto e o corpo, mas também entre o mundo representado e a enunciação que o carrega: a qualidade do etos remete a um fiador, que através desse etos se proporciona uma identidade a medida do mundo que deve fazer surgir (MAINGUENEAU, 2001a, p. 143).

A ausência da polidez pode ser associada ao conceito mais geral de *ethos* – como o comportamento total de um(a) participante, do qual seu estilo verbal (falado ou escrito) e tom de voz fazem parte, expressa o tipo de pessoa que ele(a) é e sinaliza sua identidade social, bem como sua subjetividade (FAIRCLOUGH, 2001, p. 181, 182).

Feitas estas observações, queremos agora dizer que, com este capítulo, temos o propósito de examinar o posicionamento de algumas perspectivas teóricas que, direta ou indiretamente, trataram de questões que apontam para uma teoria de um sujeito ético inscrito na linguagem a partir de uma teoria do *ethos* que lhe dá sustento. Elegemos, para efeito de análise, determinadas posturas teóricas, como algumas teorias pragmáticas, enunciativas e discursivas - com alguns dos seus representantes mais significativos. É necessário aqui que se façam algumas observações. Primeiramente, a ordem com que serão avaliadas as propostas dessas teorias não tem caráter de gradação valorativa. Se houver alguma ordem para essa exposição, é de teor puramente organizacional. Em segundo lugar, para estudar a contribuições dos autores, não caberá nesse trabalho fazer uma apreciação de todos os desdobramentos com os pormenores que o pensamento de cada autor suscita. Interessa-nos pontuar somente aquilo que serve de fundamento aos objetivos desse estudo. Vale ainda ressaltar que a linha teórica em que foi colocado cada autor a ser examinado é de certa forma arbitrária. Ducrot, que está entre os teóricos que compõem a plêiade de autores que constitui

as teorias enunciativas, poderia figurar, por exemplo, perfeitamente entre os autores que serão contemplados nas teorias pragmáticas, como fizemos no primeiro capítulo, haja vista que sua proposta de uma semântica argumentativa incorpora explicitamente um componente pragmático, como demonstramos no capítulo anterior. Bakhtin poderia constar, sem nenhum transtorno, nas três tendências teóricas que aqui serão analisadas, uma vez que é ele, em certa medida, o inaugurador de todas essas abordagens lingüísticas que vêem a língua numa dimensão que extrapola os aspectos sistêmico-estruturais. Entretanto, para agrupar cada autor nas teorias que lhe correspondem, nossa preocupação se deteve mais em encontrar um traço mais peculiar de cada teórico que estivesse relacionado às teorias consideradas.

2.1 *O ethos nas teorias pragmáticas: a subjetividade ética pela ação verbal*

Na área dos estudos da linguagem, é sobejamente conhecida a teoria do filósofo inglês J.L. Austin (1990) sobre a análise do que se faz ao falar. *Grosso modo*, sua teoria dos Atos da Fala pressupõe que a linguagem não seja encerrada na sua dimensão puramente representacional, ela, *a fortiori*, deve ser focalizada sob o aspecto (inter)acional. Daí surge a célebre distinção entre enunciado constativo e enunciado performativo.⁴² Por enunciado constativo, Austin (*op. cit.*) entende os enunciados cuja função é simplesmente exprimir uma constatação ou descrever um estado de coisas (“O gato está sobre o tapete”); já por enunciado performativo, o autor compreende os enunciados que, ao serem ditos, executam uma ação (“Prometo-lhe a vida eterna”). A diferença mais marcante entre ambos é, segundo a orientação austiniana, que os constativos podem ser verdadeiros ou falsos (o gato pode ou não estar sobre o tapete); os performativos – usados na forma afirmativa na primeira pessoa do singular do presente do indicativo da voz ativa – podem ser felizes ou infelizes, ou seja, ter ou não sucesso na sua execução (quem me promete a vida eterna tem que ter as condições exigidas para pronunciar tal enunciado a fim de que seu ato de fala obtenha êxito. Ao prometer, o ato da promessa se realiza). Os enunciados performativos acabam também por revelar a dimensão de autoridade e das relações de poder no discurso.

⁴² Esta distinção foi revista posteriormente pelo próprio Austin, o qual desconfiou que, mesmo em enunciados constativos, subjazem enunciados performativos mascarados. Para um maior aprofundamento da questão, ver Ottoni (1998) e Cervoni (1989).

Entretanto, a teoria dos atos de fala, como salienta Pinto (2001, p. 60) comentando o pensamento de Derrida sobre o assunto:

[...] não é uma simples bipartição entre enunciados constativos e enunciados performativos ou um levantamento de níveis de ação lingüística. A teoria de Austin, para Derrida, expõe a dimensão ética da linguagem, porque leva às últimas conseqüências a identidade entre “dizer” e “fazer” e insiste na presença do “ato na linguagem” e não aceita a separação entre descrição e ação. (Grifo meu)

É a partir da premissa básica de que falar é agir⁴³ que, de acordo com os postulados austinianos, podemos realizar, nas trocas verbais, três atos simultaneamente, ao que o autor rotula de ato locutório, ilocutório e perlocutório. No ato locutório, o dizer está apoiado simplesmente em um sentido e em um referente organizado conforme a gramática da língua. No ilocutório, o dizer revela a intenção de quem fala (um pedido, um comando etc.), o que geraria a força ilocucional do enunciado. Já no ato perlocutório, o dizer produz um determinado efeito para quem se dirige esse ato de linguagem (a persuasão, por exemplo). De acordo com Auchlin (2001, p. 202) :

[...] existe uma parte ilocucionária e uma parte perlocucionária do *ethos*; seus meios vão desde escolhas lexicais às escolhas dos argumentos, passando não só pelo tipo de estrutura discursiva (dispor a conclusão, o argumento, o contra-argumento, em uma ordem ou em outra pode ser decisivo para o *ethos*), mas também pelo ritmo e pela elocução.

Dessa articulação entre os atos de fala e o *ethos*, o que se pode, então, afirmar também é que um sujeito não pode ser apreendido senão pelos seus atos, os quais são conhecidos, não raras vezes, pela forma do seu discurso. Dessa forma, é, pela práxis discursiva, que se pode remontar ao *ethos*, tendo em vista que nossas ações – sobretudo as ações pelo discurso - configuram o nosso *ethos*. Guimarães (1995, p. 43), avaliando as teorias austiniana e serleana dos atos de fala, afirma: “Falar é comportar-se de um certo modo”. De acordo com Maingueneau (1997), o *ethos* discursivo pode associar uma “maneira de dizer” a uma “maneira de ser”, com o que corrobora e, ao mesmo tempo, amplia a tese griceana do “dizer é fazer”. Agora o princípio é “dizer é ser”(ou parecer ser). A título de exemplo, Maingueneau (*op. cit.*, p. 48), aludindo à análise que J. Guilhamou fez do jornal “Sans-culotte” de Herbert, *Le Père Dushesne*, discurso que circulava durante a Revolução Francesa, mostra, pelo estudo,

⁴³ Embora nascida no seio dos estudos estruturalistas norte-americanos de orientação bloomfieldiana, a teoria tagmêmica proposta por Keneth Pike, lingüista, antropólogo e filósofo cristão, enxerga, assim como a teoria austiniana, a linguagem como um tipo de comportamento, a partir do que deve ser estudada no contexto das relações humanas como um todo, envolvendo os aspectos verbais e não verbais. Para uma exposição dessa teoria, deve-se consultar Robins (1979) e Paveau e Sarfati (2006).

a relação entre a construção do *ethos* popular do enunciador nessa esfera discursiva à força ilocutória do seu discurso:

Há uma certa “figuralidade do corpo”, inseparável deste efeito popular, a qual se inscreve em uma organização institucional, o espaço onde se desenvolve o conflito, para investir a imagem do corpo político imposta pelo jacobinismo e seus aparelhos. Longe de ser um ornamento ou um procedimento, esta fala pretende ter um valor pragmático, ela “contribui, através de seu valor ilocutório, para significar a prática do militante “sans-culotte”. (Destaque meu).

Não será temerário, portanto, afirmar que enunciados performativos evocam a presença de um enunciador dotado de um *ethos* de autoridade.

Ricoeur (1988, p. 25-26) capta muito bem o fundamento ético que subjaz ao pensamento de Austin no tocante acima, quando ressalta:

O discurso da acção precede de outra forma o discurso ético. A referência a um agente responsável sugerida pela teoria do acto de discurso (performativo, acto elocucionário) assinala o espaço vazio de acto reflexivo de recuperação. A responsabilidade é aqui o ponto de convergência dos dois discursos: consiste em atribuir a acção a um autor, o que se pode compreender no quadro da fenomenologia lingüística. A isso acrescenta-se uma promessa em primeira pessoa, pela qual o sujeito ético se responsabiliza pelas conseqüências de sua acção.

É aqui que surge a segunda espécie de relações entre a fenomenologia e a ética. O discurso ético é de uma natureza diferente da do discurso descritivo; em primeiro lugar, claro está, porque introduz noções como norma, valor, obrigações.

O discurso ético é um discurso e acção significativa.⁴⁴

Centrando sua atenção, ao longo de sua obra, mormente nos proferimentos ilocutórios, Austin propõe, como já salientamos, que tais proferimentos atendam a determinadas “condições de felicidade”, ou seja, os usuários da língua devem obedecer a determinadas regras e convenções lingüístico-pragmáticas para que as interações verbais se efetivem com vistas à obtenção de êxito. Para Bourdieu (1998, p. 60): “[...] estas “condições de felicidade” constituem condições sociais, e aquele que pretende se sair bem no batismo de um navio ou de uma pessoa deve estar habilitado a fazê-lo, da mesma maneira que, para dar ordens, é preciso ter uma autoridade reconhecida sobre o destinatário da ordem”. Com isso, o autor

⁴⁴ Percebe-se que Ricoeur usa o termo “teoria do ato de discurso”, ao invés de “teoria dos atos de fala”, como usualmente se costuma dizer, para mostrar fidelidade à expressão em inglês “Speech of Act”. A despeito de “atos de fala” já estar consagrado, talvez fosse mais apropriado fazer uso da expressão “atos de discurso”, porque, como se sabe, a teoria austiniana, na sua aplicação, não se subsume ao registro falado, mas se expande para a modalidade escrita. Maingueneau (1998, cf. verbete *atos de linguagem*) propõe que se chame de “atos de linguagem”, o que também pode ser uma nomenclatura alternativa mais coerente.

mostra que estudos dos atos de fala – sobretudo os performativos - transbordam os limites do propriamente lingüístico e se desloca para o terreno do socialmente institucionalizado.

O limite para o qual tende o enunciado performativo é o ato jurídico que, quando pronunciado por quem de direito, como convém, ou seja, por um agente que atua em nome de todo um grupo, pode substituir o fazer por um dizer que será, como se diz, conseqüente: o juiz pode-se contentar em dizer “eu o condeno” pelo fato de existir um conjunto de agentes e instituições garantindo a execução da sentença. A busca do princípio propriamente lingüístico da “força ilocionária” do discurso dá então lugar à busca propriamente sociológica das condições em meio às quais uma gente singular (e com ele a sua fala) pode-se achar investido de tal força. O verdadeiro princípio da magia dos enunciados performativos reside nos mistério do ministério, isto é, na delegação ao cabo da qual uma gente singular (rei, sacerdote, porta-voz) recebe o mandato para falar e agir em nome do grupo, assim constituído nele e por ele; tal princípio encontra-se, mais precisamente, nas condições sociais da instituição do ministério que constitui o mandatário legítimo como sendo capaz de agir através das palavras sobre o mundo social pelo fato de instituí-lo enquanto médium entre o grupo e ele mesmo; isso ocorre, entre outras coisas, ao municiá-lo com signos e insígnias destinados a lembrar o fato de que ele não age em nome pessoal e de sua própria autoridade.

Amossy (2005, p. 119-120), avaliando a crítica de Bourdieu à teoria dos atos de fala de Austin, em mostrar que “ação exercida pelo orador sobre seu auditório não é de ordem linguageira, mas social”, relaciona a problemática do *ethos* como construção de imagens no discurso, defendendo a tese de que a eficácia da autoridade do enunciador, pelos atos de linguagem, depende, ao mesmo tempo, da imagem de si que ele constrói no discurso, quanto da sua posição social dentro dos “quadros institucionais e nos ritos sociais”, o que permite a autora propor um “*ethos* discursivo” e um “*ethos* institucional” para se analisar a eficácia da palavra do orador no discurso. Assim, devem-se distinguir dois papéis que o sujeito do discurso apresenta e precisa validá-los junto ao seu interlocutor: um papel discursivo ou linguageiro, reconhecido pela força do discurso do locutor, e um papel institucional, legitimado pelo lugar que o locutor ocupa nos quadros institucionais que a sociedade toma como válidos e legítimos.

Para o nosso caso, dentre uma série de condições de emprego para a relação comunicativa se tornar apropriada e, assim cumprir a sua eficácia, que Austin arregimenta, chamamos atenção para o *status* do locutor. Por exemplo, para que um ato de fala, como prometer, tenha sucesso, é imprescindível que o ouvinte/leitor creia no *status* do locutor; deposite nele sua confiança; aceite como verdade o seu proferimento. A respeito de prometer como ato de fala, associado à sua concepção triádica de *ethos*, que implica o cuidado de si, do outro e das instituições justas, Ricoeur (1996, p. 172-173) destaca:

A promessa une, efetivamente, a tríade lingüística e a tríade ética. Por um lado, a promessa é um ato de discurso entre outros. Ela implica simplesmente a regra constitutiva segundo a qual dizer “Eu prometo” é obrigar-se a fazer algo. Mas este engajamento implica mais do que eu mesmo. O que, de fato, me obriga a manter a minha promessa? Três coisas: por um lado, manter a promessa é manter a si mesmo na identidade daquele que disse e daquele que amanhã fará. Essa manutenção de si anuncia a estima de si. Por outro lado, sempre prometemos a alguém: “Eu te prometo fazer isto ou aquilo”; e a inversão que havíamos observado a respeito do reconhecimento mútuo se produz aqui: é porque alguém conta comigo, espera que eu mantenha a minha promessa, que eu mesmo me sinto obrigado. Por fim, a obrigação de manter a própria promessa equivale à obrigação de preservar a instituição da linguagem, na medida em que esta, por sua estrutura fiduciária, baseia-se na confiança de cada um na palavra de cada um; desse ponto de vista, a linguagem aparece não apenas como instituição, mas como uma instituição de distribuição: de distribuição da palavra, se assim posso dizer. Na promessa, a estrutura triádica do discurso (locução, interlocução e linguagem como instituição) e a estrutura triádica do *ethos* se sobrepõem mutuamente.

Perguntar-nos-íamos, nesse sentido, se o *ethos* - ou seja, a imagem, o caráter que o locutor empresta ao seu dizer - não seria uma das condições de felicidade. Ora, como pregava a retórica grega, para que um proferimento verbal seja exitoso, nele devem existir as credenciais do seu locutor para que legitimem, através de um ar de autoridade e de benevolência, o seu discurso. Autoridade e afeto parecem ser, pois, expedientes para o cumprimento das condições de êxito dos atos de discurso⁴⁵. Além disso, com Bourdieu (*op.cit.*), podemos acrescentar a isso que os atos de fala têm forte relação com a héxis corporal (*habitus*). Assim, a corporalidade do enunciador (como a vestimenta, a postura corporal, a gestualidade, enfim toda a héxis corporal) que o ato discursivo exige para que determinadas elocuições se efetivem com sucesso frente ao co-enunciador constitui-se num elemento fundamental para o *ethos* que o enunciador deseja elaborar. A propósito, Adam (2005), ao analisar algumas marcas na construção do *ethos* no discurso político de Petain e De Gaulle, mostra como alguns atos de fala são reveladores da imagem que os enunciadores objetivam construir frente ao seu público.

Da idéia das condições de sucesso para o ato de fala, pode-se também inferir com Alston (1972, p. 74) que: “O comportamento lingüístico, como a maioria das outras formas de comportamento, está sujeito a regras morais e de etiqueta” ou com Auchlin (2001, p. 222), que, discutindo sobre a dimensão moral do *ethos*, afirma: “o exercício e a exploração da experiência languageira são, de certo modo, intrinsecamente morais”. É preciso, pois, dizer

⁴⁵ Charaudeau (2006, p. 119) chama de *condição de performance* a imagem de credibilidade que o enunciador deseja mostrar frente ao seu público através dos “meios de pôr em prática o que enuncia ou promete”, para o que precisa da *condição de eficácia*, que designa se aquilo que o sujeito enuncia é aplicado e seguido de efeitos positivos.

que essa ação lingüística saturada de elementos éticos cria um meio pelo qual os sujeitos se revelam a si mesmos e aos outros e, dessa maneira, promove um espaço público adequado para o *ethos* de manifestar. Ao propor uma teoria ética para o entendimento do discurso, Habermas (1989), cuja ligação com o pensamento austiniano é muito forte, mostrou que nossas ações dialogais são ações instrumentais orientadas ao êxito, pelas quais firmamos um pacto ético com o nosso parceiro da comunicação.

Nesse rumo, Oliveira (1996, p. 154), interpretando o pensamento de Austin, pondera:

A linguagem é um modo de agirmos no mundo, uma prática social concreta; em outras palavras, a linguagem é uma forma de atividade social, uma “forma de vida” na expressão de Wittgenstein. Ao falar, os falantes usam regras que se originam de uma práxis social. Então o significado das expressões não se constitui das intenções privadas do sujeito falante, mas a partir de práticas e instituições de uma comunidade lingüística.

Com respeito aos atos ilocutórios, é digno de nota o que afirma Alston (*op. cit.*, p. 80-1) para demonstrar a estreita articulação entre o pensamento de Austin e uma teoria ética que lhe dá fundamento:

A análise dos atos ilocutórios é também de importância decisiva na ética. Grande parte da teoria ética procura estabelecer o que é que fazemos quando formulamos juízos morais. Devemos ser claros a tal respeito se quisermos saber que considerações são apropriadas para corroborar e criticar tais juízos. De fato, “juízo moral” é uma expressão-cortina, cobrindo um grupo organizado de tipos de atos ilocutórios: reprimendas, intimações, exortações, ordens, imputações de obrigações etc.

E o autor alonga o comentário, asseverando: “As várias posições na teoria ética podem ser distinguidas de maneira sumamente proveitosa mediante as diferentes posições que assumem na natureza de tais atos ilocutórios [...]”.

Encontramos em Austin (1990) uma declaração que sustenta a idéia de que há uma forte inspiração ética nos pressupostos teóricos que orientam o pensamento do filósofo oxfordiano, com vistas à admissão de um sujeito ético que dá uma imagem de si conforme aquilo com o que o seu dizer se compromete:

Quando digo “prometo [...] não anuncio tão-somente a minha intenção mas, usando essa forma (fazendo esse ritual), liguei-me a outrem, arrisquei a reputação [...] Quando digo “sei” dou aos outros a minha palavra: dou lhes minha autoridades para que digam ‘S’ é ‘P’.

Percebe-se, com Austin, que os sujeitos ganham uma dimensão axiológica porque estão na relação direta com o outro através da força ilocutória que permeia essas interações discursivas. Na verdade, como sustenta Parret (1997, p. 14): “a questão dos fundamentos da pragmática surge quando o objeto pragmático é percebido como uma axiologia, como um sistema de valores”. Tomando a prática discursiva em que Jesus se relaciona através das parábolas, Ladrière (1977), baseado em Evans, mostra como a teoria austiniana dos Atos de Fala, com algumas reformulações, pode dar explicações para o funcionamento do discurso parabólico de Jesus⁴⁶.

Além dessas questões em torno do pensamento de Austin, gostaríamos de ressaltar que a orientação ética na proposta austiniana advém, como sustenta com muita propriedade Berti (1997), da forte vinculação do filósofo inglês com o pensamento ético de Aristóteles, de quem recebeu muitas influências. Berti ressalta que a influência aristotélica sobre Austin não poderia soar como algo estranho, já que, como professor de Filosofia Moral em Oxford, Austin manteve contato desde cedo com o pensamento do filósofo grego, de quem estudou a obra *Ética a Nicômaco*⁴⁷ com exatidão, sem falar da análise que fez dos textos de Aristóteles que discutiam questões relativas à linguagem. Berti (1997, p. 155-6) chega mesmo a dizer que Aristóteles influenciou a Teoria dos Atos de Fala proposta por Austin:

Pois bem, todos admitem que o conceito de “enunciado performativo” e, em geral, as distinções entre os diferentes usos da linguagem foram sugeridas por Aristóteles. Este, com efeito, em uma famosa passagem do *De Interpretatione*, afirma que todo “discurso” (*logos*) é significante (*semântikos*), mesmo que por convenção, e distingue o discurso “enunciativo” (*apophantikós*), ao qual pertence o exprimir o verdadeiro e o falso, de outra discussão, como por exemplo a oração que não são nem verdadeiras nem falsas, para cuja investigação ele remete à Retórica e à Poética. Não é difícil reconhecer nesta distinção a teoria de Austin entre enunciados constativos e enunciados performativos.

Em seguida, Berti (*op. cit.*) sublinha outro forte ponto de contato entre as idéias aristotélicas e a teoria austiniana, salientando que:

Além disso, na primeira destas duas obras (retórica), ele (Aristóteles) distingue três etapas de “persuasões por meio do discurso”, a saber, aquelas que repousam no caráter de quem fala, aquelas que consistem em dispor de certo modo o ouvinte e aquelas que simplesmente mostram ou parecem mostrar. Ainda que esta distinção não coincida perfeitamente com a estabelecida por Austin entre atos locutórios,

⁴⁶ Para maiores detalhes sobre a aplicação dos atos de fala para o estudo dos textos bíblicos, ver Rabuske (1994).

⁴⁷ É preciso dizer que nessa obra Aristóteles expõe uma teoria do *ethos*, baseado nas virtudes éticas do ser humano, diferente da que apresenta na *Arte Retórica* em que o *ethos*, embora assuma uma dimensão também ética, é tratado mais como recurso estratégico do orador para persuadir o seu público. Para maiores esclarecimentos sobre as diversas conotações que o termo *ethos* apresenta na literatura aristotélica, consulte-se: Vergnières (2003), Eggs (2005) e Murachco (1997).

ilocutórios e perlocutórios dúvida de que se trate sempre de uma distinção entre diferentes “atos de fala”.

É fácil perceber, da interpretação acima feita por Berti, que há uma estreita relação entre a teoria austiniana dos atos de fala e a teoria do *ethos* (“o caráter de quem fala”) e do *pathos* (“dispor de certo modo o ouvinte”) retóricos propostos por Aristóteles. Poderíamos dizer ainda, dessa relação, que três efeitos perlocutórios, na Retórica, são perseguidos pelo locutor: agradar, informar/convencer e comover. Assim, comporíamos o seguinte quadro:

- a) agradar: pela boa imagem que o orador projeta no seu discurso, o que equivaleria ao *ethos*;
- b) informar e convencer: pela lógica de sua narrativa e de sua argumentação, o que equivaleria ao *logos*;
- c) comover: pelo afeto que busca suscitar através da comoção do público, o que corresponderia ao *pathos*.

Se Austin, além de herdeiro do pensamento aristotélico, como tão bem demonstrou Berti (*op. cit.*), é tributário da orientação teórica que recebeu da chamada Filosofia Analítica de Wittgenstein na sua segunda fase, como mostrarão em concordância Oliveira (1996), Ottoni (1998), Pinto (2001) e Costa (2002), ao enxergar a linguagem humana como uma atividade social, ou, na expressão wittgensteiniana, como um “jogo de linguagem”; o pensador inglês, por outro lado, exercerá forte influência em toda uma série de teóricos, dos quais o também filósofo H.P. Grice parece ser um dos principais.⁴⁸

O reflexo do pensamento austiniano em Grice (1986) pode se fazer sentir na forma de este teórico ver o intercâmbio comunicativo orientado por princípios e regras que regulam as trocas lingüísticas. Para isso, Grice postula o “princípio de cooperação”, de acordo com o qual

⁴⁸ Está fora de discussão que foi J.R. Searle (1991), aluno de Austin, quem mais se serviu diretamente da Teoria dos Atos de Fala do seu mestre, num empreendimento teórico mais ambicioso, em que examina minuciosamente as condições de felicidade de um ato de fala, ao mesmo tempo, em que debate sobre a diferença entre atos ilocucionários e o que chama de atos proposicionais, cuja discussão pode ser vista em Oliveira (1996). Aqui, entretanto, não discutiremos a proposta searleana por ser uma extensão da contribuição de Austin. Convém somente acrescentar que a teoria de Searle pode contribuir para a aceitação de uma subjetividade ética construída pelo *ethos* se considerarmos suas longas reflexões sobre a sinceridade mostrada pelo locutor através de determinados atos de fala. Sobre isso, ver Eggs (2005).

os parceiros da comunicação devem contribuir para a conversação de forma tal que, no momento em que ocorre, requeira o objetivo ou a direção aceita na interação verbal na qual os interlocutores estão envolvidos.

Este princípio, na realidade um metaprincípio, rege a comunicação em geral e se desdobra numa série de outros princípios, os quais Grice chamou de *Máximas Conversacionais*, a saber: máxima da quantidade: (a) faça de modo que sua contribuição seja tão informativa quanto se exige para as necessidades correntes da conversação; (b) não torne sua contribuição mais informativa do que é requerido; máxima da qualidade: (a) não diga o que você acredita ser falso; (b) não diga aquilo para o que lhe falta evidência apropriada; máxima da relação: seja pertinente; máxima da modalidade: (a) evite a obscuridade da expressão; (b) evite a ambigüidade: seja breve, evite a prolixidade inútil; (c) seja ordenado.

De acordo com Grice, a quebra proposital de alguma máxima gera a “implicatura conversacional”⁴⁹, ao que o autor, nesse seu estudo, dedica a maior parte das suas reflexões. Para a avaliação das idéias griceanas, importa dizer inicialmente que, se é no legado das reflexões de Aristóteles que Austin vai, de certa forma, se apoiar para sustentar a Teoria dos Atos de Fala, Grice, por seu turno, retorna a alguns postulados éticos de Kant para legitimar sua Teoria das Máximas da Conversação. Se as máximas de Grice estão baseadas nas categorias kantianas (esta referência a Kant é feita por Grice textualmente), aquelas, como estas, são para serem aceitas aprioristicamente⁵⁰.

Fazendo uma apreciação do pensamento de Grice, Mey (*apud* PINTO, 2001), num quadro de uma pragmática social, mostra-se relutante em admitir o princípio cooperativo nas interações verbais, por entender que tal princípio solidifica o estatuto não crítico das relações discursivas. Contrário a este pensamento de Mey, Parret (1997) é do parecer de que o princípio de cooperação proposto por Grice está na verdade assentado numa concepção agonística e polemológica das trocas verbais. De qualquer forma, ainda que se considere que toda e qualquer interação lingüística seja repassada por estados de polêmica e tensão, há de existir, por parte dos interlocutores, um mínimo de vontade comum de respeitar algumas

⁴⁹ Grice distingue as implicaturas conversacionais das convencionais; esta é gerada por algum elemento lingüístico; aquela é evocada pela força do contexto em que está sendo usada.

⁵⁰ Há de se relevar que tanto Aristóteles quanto Kant se constituem uns dos grandes vultos no Ocidente que tematizaram sobre questões éticas.

regras do discurso, sem ao quais seria impossível o ato comunicativo. A crítica de Mey à teoria griceana não procede, portanto. Na verdade, Mey está partindo de uma outra perspectiva teórica para analisar nuances do conceito de “cooperação”, as quais Grice ignorou nos seus estudos. Importa assinalar, frente a isso, que, pelas máximas griceanas, os interlocutores, como é próprio de um comportamento eticamente aprovado, assumem o *ethos* de alguém preocupado em promover o entendimento, a cordialidade e a harmonia entre si, o que está em certa sintonia com a concepção de diálogo em Habermas, para o que remetemos as considerações de Oliveira (1996, p. 293-338).

Para além desse entendimento de que o agir comunicativo passa por uma negociação cooperativa, é preciso, para os nossos propósitos, não desconsiderar, todavia, o espaço de litígios, de oposições e tensões que as trocas verbais engendram, pois, como ressalta Rajagopalan (s/d, *online*):

Mas é precisamente porque as tensões resultantes não podem ser abolidas de uma vez por todas que surge a necessidade de uma ética prática. Em outras palavras, sempre haverá um papel para o sujeito ético da linguagem, pela simples razão de que o equilíbrio perfeito e estável de forças é uma meta inatingível no que concerne às práticas lingüísticas humanas.

Num capítulo, denominado *Ética Lingüística*, Auroux (1998, p. 374-5), avaliando a base ética das máximas conversacionais, diz que:

Elas (as máximas conversacionais) incontestavelmente têm um papel na troca linguagem permitindo, principalmente, inferências, a partir do que diz explicitamente o locutor. Deve-se considerá-lo como convenções puramente éticas (dependendo somente do livre arbítrio) ou como regras técnicas cuja violação traz em si mesma a sanção (o fracasso do ato de comunicação)? Pode-se verdadeiramente distinguir entre a ética e a técnica? Isso é mesmo útil? Deve-se considerá-los como regras intrínsecas à língua ou como convenções acrescentadas e tais que se pode mudá-las sem mudar de língua? Enfim, qual é o seu domínio de validade?

Mais interessante ainda é a consideração de Auroux (*op. cit.*) sobre o aspecto ético do sujeito da linguagem referente ao (des)respeito deste às máximas conversacionais.

Posso criticar a máxima da sinceridade. Afinal, não sou livre para mentir e a mentira não é o testemunho mesmo da liberdade? Aonde iríamos nós em mundo sem mentira? Pode-se retorquir que a máxima de sinceridade (não diga o que você acredite ser falso) não tem por função regular absolutamente minha fala, mas que ela é um princípio geral que torna possível a comunicação sob a forma da veracidade e da mentira. Se a troca linguageira não se baseasse na máxima de sinceridade, então

eu não poderia mentir, já que ninguém interpretaria minhas falas como verdadeiras.⁵¹

Há, de fato, um aspecto social subjacente à teoria da quebra das máximas. A sua quebra só é permitida no interior de uma sociedade em que ela é tida como válida.

Por outro lado, como observa Eggs (2005), o que está em germen na Teoria das Máximas griceanas é o conceito de face, que foi desenvolvido por Goffman, como a “apresentação de si”, e posteriormente, aperfeiçoado por Brown e Levinson, como o conjunto de imagens e territórios, que os interlocutores constroem de si e para si mesmos na interação verbal, como já tivemos a oportunidade de ver no primeiro capítulo.

2.2 O ethos nas teorias enunciativas: a subjetividade ética pela interação

O que nos interessa destacar inicialmente é a íntima associação da “máximas” de Grice com o que Ducrot (1972) denomina de “Leis do discurso”. Estas seriam regras, resultado de convenção tácitas, que tentariam explicar a produção de sentido no discurso. Pela lei da exaustividade, de todo locutor é requerido que este dê ao alocutário as informações possíveis sobre o que fala. A lei da litotes (ou eufemismo) se refere à atenuação sobre o que se diz, sob pena de ser tachado de impolido, descortês, indelicado.

Como se vê, as máximas conversacionais de Grice correspondem aproximadamente às leis do discurso de Ducrot, com a diferença de que este usa as tais leis para explicar as informações implícitas (pressupostos e subentendidos), de que falaremos mais à frente⁵². O

⁵¹ A chamada Ética do discurso, capitaneada por Apel e Habermas, acreditam, baseados em Kant, nesse critério da universalização, ao propor uma Pragmática Transcendental e Universal. O critério último da eticidade, segundo este pressuposto, deve consistir na possibilidade de universalização; se a ação puder ganhar foros de universalidade, então essa ação é ética. Desta forma, a mentira não pode ser universalizada porque, se todos mentem sempre e em toda ocasião, deixa logo de existir a mentira já que todos sabem que é sempre verdadeiro o oposto do que é dito. Este raciocínio se estende a ação de matar. O matar não pode ser universalizado, pelo simples motivo de que a humanidade se findaria e, conseqüentemente, não haveria quem matasse e quem fosse morto. Para uma orientação mais detalhada da Ética do Discurso, consultar Pizzi (1994), Herrero (2000) e Velasco (2001).

⁵² Quem aplicou, de forma muito breve, à parábola a teoria da semântica argumentativa de Ducrot foi Zandwais (1990) e Andersen (2006). Zandwais apenas esboçou uma análise da construção dos implícitos na “parábola do sementeiro” (Mt.13:1-9; Lc.8:4-8) e na parábola do “cego que guia outro cego”(Lc.6: 39-42), enquanto Andersen fez uma análise mais detida, centrando-se em discutir o encadamento argumentativo interno dos enunciados da parábola bíblica do Bom Samaritano (Lc.10:25-37) a partir articulação da teoria da argumentação na língua de Ducrot com a teoria dos blocos semânticos proposta por Marion Carel.

que se pode observar, por outro lado, é que a própria nomenclatura utilizada pelos autores em cotejo (*máximas, leis*) reforça a idéia da dimensão ético-deontológica da linguagem.

Ademais, o viés ético da teoria ducrotiana pode ser ainda percebido no que Cervoni (1989, p. 97) destaca:

A língua, segundo O. Ducrot comporta nela mesma “todo um catálogo de relação inter-humanas (sic), todo um arsenal de papéis”, “todo um dispositivo de convenções e de leis que regulam “o debate dos indivíduos”. Os papéis convencionais em questão são nada mais, nada menos do que o ilocutório de Austin.

Ora, é nesse “catálogo de relações inter-humanas” que o sujeito da linguagem se assume como sujeito ético, pois, como diz Auroux (1998, p. 372), “a troca linguageira deve responder a alguns princípios éticos” ou “A troca linguageira obedece certamente a restrições de ética social, cuja inobservância conduz ao mal entendido e à incompreensão”. (p. 374-375).

Além disso, o entorno ético na teoria de Ducrot (1987) pode ainda ser avaliado se levarmos em conta as discussões operadas no interior de sua teoria polifônica do enunciado, cuja idéia de base é contestar a tese da unicidade do sujeito na linguagem. Na sua teoria polifônica, há um sujeito falante (escrevente) que é o ser empírico, o autor que produziu psicofisiologicamente o enunciado; há um sujeito locutor⁵³, aquele a quem é imputado a responsabilidade desse enunciado, aquele que diz “eu”; há ainda um sujeito enunciador que é o ser que se expressa por meio da enunciação, sem que lhe atribua palavras precisas; é o “centro da perspectiva”.

Dessa caracterização de Ducrot, chama-nos especial atenção o conceito de locutor, considerado como aquele responsável pelo seu dizer. Há aí um sujeito ético na medida em que há um sujeito que se responsabiliza pelo seu dizer, e esse dizer é para o outro. Ducrot, ao procurar as propriedades da inscrição do sujeito na linguagem, acabou resvalando numa concepção de um sujeito responsável pelos seus atos de linguagem e, por isso mesmo, num sujeito moralmente engajado com o seu discurso.

⁵³ Ducrot distingue ainda, no locutor, o “locutor enquanto tal (L)” e o “locutor enquanto pessoa do mundo (λ), ou seja, o locutor visto no seu engajamento enunciativo e o locutor visto como “pessoa completa”. Falaremos disso com detalhes mais adiante.

Em Ducrot (1972), ademais, é significativo o seu conceito de *ethos* (o termo liga-se etimologicamente à ética, como demostramos no capítulo 1 – Em Aristóteles a ética é a ciência do *ethos*) para revelar como a admissão de um sujeito ético na linguagem tem espaço nas suas teorizações. Recuperado da retórica clássica, Ducrot (*op. cit.*, p. 188-9) atualiza o conceito de *ethos* relacionando-o a sua tipologia de sujeitos. O autor, a este respeito, assim de posiciona:

Um dos segredos da persuasão tal como é analisada a partir de Aristóteles é, para o orador, dar de si mesmo uma imagem favorável, imagem que seduzirá o ouvinte e captará sua benevolência. Esta imagem do orador é designada como *ethos*. É necessário entender por isso o caráter que o orador atribui a si mesmo pelo modo como exerce sua atividade oratória. Não se trata de afirmações auto-elogiosas que ele pode fazer de sua própria pessoa ao conteúdo de seu discurso, afirmações que podem ao contrário chocar o ouvinte, mas da aparência que lhe confere a fluência, a entonação, calorosa ou severa, a escolha das palavras, os argumentos (o fato de escolher ou de negligenciar tal argumento pode parecer sintomática de tal qualidade ou de total defeito moral). Na minha terminologia, direi que o *ethos* está ligado a L, o locutor enquanto tal: é enquanto fonte da enunciação que ele se vê dotado (*affublé*) de certos caracteres que, por contraponto, tornam esta enunciação aceitável ou desagradável.

Poder-se-ia ver também resíduos de um sujeito ético na linguagem no pensamento de Ducrot (*op.cit.*) se considerarmos a distinção que o autor propõe entre pressuposto e subentendido. Se ambos são produtos das informações implícitas inferidas pelo discurso, o que os diferencia é o que chamamos de “critério da responsabilidade”, e a responsabilidade, deve-se reforçar, acarreta sempre uma exigência ética. Pois bem, a responsabilidade de interpretação dos subentendidos é do ouvinte, aí o falante pode se esconder por trás das insinuações. Contrariamente a estes, os pressupostos são tidos como evidências por falante e ouvinte, ambos se responsabilizam pelo dizer. Ora, como se nota, a significação do dizer, nestas relações intercompreensivas, se sustenta sob o critério da responsabilidade que os sujeitos da interação assumem como condição de legitimar o dizível.

Outro teórico de quem se pode perceber uma inclinação ética nas suas discussões teóricas é Benveniste (1995, p. 286) que, com sua teoria da “subjetividade na linguagem”, contribui para o debate acerca da postulação de um sujeito na linguagem. Para o autor: “É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na sua realidade que é a do ser, o conceito de ego”.

Definindo a subjetividade na linguagem como “a capacidade do locutor se propor como sujeito”, Benveniste (*op. cit.*, p. 289) tenta encontrar fundamentos para sua proposta apelando

para as categorias dos pronomes pessoais. Conforme o autor: “Os pronomes pessoais são o primeiro ponto de apoio para essa revelação da subjetividade na linguagem”.

E, a partir disso, acrescenta:

A linguagem é, pois, a possibilidade da subjetividade, pelo fato de conter sempre as formas lingüísticas apropriadas à sua expressão, e o discurso provoca a emergência da subjetividade pelo fato de consistir de instâncias discretas. A linguagem de algum modo propõe formas “vazias” das quais cada locutor em exercício de discurso se apropria e as quais refere à sua “pessoa”, definindo-se ao mesmo tempo a si mesmo como eu e a um parceiro tu.

Apesar de a proposta de Benveniste ter sido combatida por muitos teóricos como uma análise que peca por reduzir a subjetividade a marcas puramente lingüísticas (os pronomes pessoais eu/tu, por exemplo) – o que merece ainda uma confirmação mais precisa – alguns pensadores, por outro lado, demonstram a dimensão e a implicação da teoria benvenistiana para uma concepção mais alargada das relações interpessoais.

Mello (2000, p. 126), por exemplo, vê, como consequência da relação intersubjetiva de que fala Benveniste, “o aparecimento do eu-tu (que) equivale à colocação de uma axiologia interpessoal”.

Jacob (s/d, p. 309), por sua vez, parece redimensionar, sob uma faceta ética⁵⁴, a proposta benvenistiana, ao afirmar:

Este ponto (a relação com um outro) é tanto mais importante que no tocante à personalização da linguagem reencontrar-se-ia a mesma descontinuidade entre este advento concreto e a análise estrutural dos pronomes, que não inserem menos por isso, de maneira impressionante, a categoria de pessoa na experiência lingüística, tão diferentemente que isso ocorra segundo os idiomas. Pois muitos poucos elementos da análise das lingüísticas concernindo a três “pessoas” podem servir a uma deontologia ou a uma axiologia personalista de linguagem. A estruturação pronominal de uma língua é somente a condição virtual de expressão de esforços concretos de personalização de linguagem, seja graças ao desenvolvimento das relações com outrem, seja por uma desimpersonalização dos automatismos lingüísticos.

Como ressalta Amossy (2005), embora na teoria de Benveniste não haja menção explícita ao *ethos*, suas idéias exerceram uma certa influência no pensamento de autores que

⁵⁴ É interessante, a este propósito, observar, como a obra de M. Buber (2001), com um título muito sugestivo de *Eu e Tu*, grande teórico contemporâneo de ética, possa mostrar, à semelhança de Benveniste, que a relação eu-tu instaura um denso grau de compromisso ético. A proposta de Buber, entretanto, extrapola a análise lingüística dos pronomes, e se expande para uma discussão de natureza filosófica, ética e teológica.

tematizaram sobre o *ethos* de maneira mais explícita, como Ducrot, de quem já falamos, e Maingueneau, de cuja proposta trataremos mais adiante, na medida em que a teoria benvenistiana da enunciação já contempla os locutores inscritos num quadro figurativo em que locutor e alocutário assumem uma representação dentro desse quadro. Essa ambiência, assim, cria possibilidades dos *ethos* interlocutores se manifestar.

Essa relação interpessoal, que se estende para além de traços puramente lingüísticos, estará na ordem do dia das discussões feitas pelo teórico russo Mikhail Bakhtin, o que trará, como teremos a oportunidade de ver, também nítidas implicações éticas para a constituição da subjetividade na linguagem.

É ilustrativa, a este respeito, a afirmação de Bakhtin (2002, p. 77) que segue:

Então meu próprio reflexo no outro, o que sou para o outro, transforma-se em meu duplo, um duplo que força a entrada na minha consciência, turva-lhe a limpidez, e me desvia de uma relação direta comigo mesmo. O medo do duplo. O homem que, em seu desejo de representar-se a sua imagem externa, habituou-se a sonhar-se de uma forma concreta, que se apegua, doentemente à impressão externa ele provoca, sem jamais poder confiar nela, e que se entrega a seu amor-próprio, esse homem perde a ótica certa, puramente interna, acerca do seu corpo, ele se torna acanhado, não sabe o que fazer com as mãos, fica desconcentrado porque o outro, indeterminado, se infiltra em seus gestos e introduz um segundo princípio em sua relação de valor consigo mesmo [...].

Ou esta outra passagem:

[...] chegamos a levar em conta o coeficiente de valor com que a nossa vida se apresenta aos outros, o qual difere profundamente daquele que acompanha quando vivemos para nós mesmos, em nós mesmos.

É, pois, essa relação alteritária que impulsiona os sujeitos a incorporarem uma atitude ética; a criarem para si uma identidade forjada pela alteridade. Ora, Auchlin (2001, p. 202), a respeito desse sujeito dialogizado, coloca como uma das visões do *ethos* o fato de “todo *ethos* ser *ethos* para alguém”, asseverando, também que “se o nosso destinatário não vê quem ou o que pretendemos pela nossa fala, este “ser” não existe pura e simplesmente na troca”(p. 212). Em consonância com essa idéia, é digno de nota o que Goffman (1985, p. 21) ressalta sobre a dimensão ética que envolve a construção das imagens pessoais nas trocas cotidianas:

[...] quando um indivíduo projeta uma definição da situação e com isso pretende, implícita ou explicitamente, ser uma pessoa de determinado tipo, automaticamente exerce uma exigência moral sobre os outros, obrigando-os a valorizá-lo e a tratá-lo de acordo com o que as pessoas de seu tipo têm o direito de esperar.

Assim, na concepção bakhtiniana, essas formas de incorporação do outro ao seu discurso gestam a natureza alteritária da linguagem, criando, sob essa ótica, um sujeito que emerge de uma relação de mútua determinação uma vez que o sujeito se reconhece autoconscientemente no outro e como o outro do outro. Enfim, o sujeito bakhtiniano se constitui do diálogo entre o ser individual, singular, particular e o ser da coletividade, reunindo, assim, dois opostos para garantir sua identidade. Na visão de Faraco (2003, p. 83), para o Círculo de estudos de Bakhtin: “o sujeito é social de ponta a ponta (a origem do alimento e da lógica da consciência é externa à consciência) e singular de ponta a ponta (os modos como cada consciência responde às suas condições objetivas são sempre singulares, porque cada um é um evento único do Ser)”.

Nesta direção, Bezerra, no prefácio à edição brasileira da obra de Bakhtin *Problemas da Poética de Dostoiévski* à página 11, pontua: “Porque a idéia central no pensamento de Bakhtin é a idéia do outro, a idéia de familiarização, do diálogo. Nesse sentido, sua estética humanística pode ser sintetizada no par comunicativo eu-outro”.

Tezza (2003), por outro lado, percebeu no conceito de polifonia, termo tão caro ao pensamento bakhtiniano, uma estreita relação com a ética. Segundo Tezza (2003, p. 299):

[...] Bakhtin chega a postular a polifonia como um novo modo de ver o mundo, o que dá uma nítida dimensão filosófica à questão (reforçando, insistimos, nossa hipótese que Dostoiévski ilustra a filosofia moral propugnada pelo jovem Bakhtin).

Faraco (2001, p. 125) sustenta que a perspectiva teórica bakhtiniana para os estudos da linguagem enseja uma “poderosa ética”, para nos valermos da expressão empregada pelo autor, porque, segundo este, para Bakhtin, “os outros constituem dialogicamente o eu que se transforma num outro de novos eus”.

Faraco (2001, p.36), noutro momento, também observa o encaminhamento ético na construção teórica de Bakhtin, ao assinalar que “no século XX essa linhagem de pensamentos (a de Bakhtin), está em formulações religiosas e éticas como Buber e Lévinas”⁵⁵.

⁵⁵ Faraco (2003) afirma que, para a construção ética do pensamento de Bakhtin, além de Buber e Lévinas, contribuíram filósofos neokantianos, como Metvei I. Kagan.

Sobre esta questão, Brait (1999, p. 12) lança um olhar compreensivo para o entendimento das idéias bakhtinianas, ao afirmar que:

[...] especialmente para os que enxergam Bakhtin simplesmente como um materialista, o fato é que a proposta de retorno às bases sociais do discurso se insere na confluência de diferentes fontes, incluindo-se aí a possibilidade de uma concepção religiosa da linguagem. A complexidade do pensamento bakhtiniano, que rejeita a dominância de leituras excludentes, configura uma filosofia da linguagem que, concebendo o eu e o outro como inseparavelmente ligado e tendo como elemento articulador a linguagem, pode espelhar, por um certo prisma e de maneira ideal, o diálogo entre Deus e o homem.

Da associação que Faraco fez acima entre o pensamento de Bakhtin e o de Lévinas cabem algumas considerações.

Realmente há fortes pontos de interseção entre o pensamento bakhtinianos e as idéias de um dos teóricos da ética mais discutidos no presente século, Lévinas. Para ratificar essa aproximação teórica, vale citar algumas considerações de Lévinas (*apud* JACOB, s/d, p. 83, 84):

A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. O seu comércio não é a apresentação de um pelo outro, nem uma participação à universalidade; ao plano comum da linguagem. O seu comércio é ético.

A essência da linguagem é a relação com outrem.

A relação ética que subtende o discurso não é... uma variedade da consciência cujo raio parte do Eu. Ele põe em questão o Eu. Este questionamento parte do outro.

Vê-se que, assim como Bakhtin, Lévinas parte da idéia de que a subjetividade se constrói, via linguagem, da relação da alteridade, da relação do eu com o outro, relação de onde aflora o sujeito ético.

O contato onde me aproximo do próximo não é manifestação nem saber, mas o acontecimento ético da comunicação que qualquer transmissão de mensagem supõe, que instaura a universalidade das palavras e proposições vão se enunciar. (E. LÉVINAS, *apud* LACOSTE, 1992, p. 163).

Para além das relações inter-humanas, Lévinas vê a relação interpessoal de Deus com o homem de forma radicalizada. Deus seria identificado como o totalmente outro, onde a alteridade é absoluta.

Interpretando o aspecto ético-cristão do pensamento de Bakhtin, Todorov, no prefácio à edição brasileira de *Estética da Criação Verbal* na página 17, assevera:

A imagem de Cristo fornece ao mesmo tempo, portanto, o modelo da relação humana (a assimetrias entre o eu e o tu e a necessária complementaridade do tu) e encarna o seu limite externo, já que não é senão o outro.

Aliás, o eixo da interpretação de Clark e Holquist, biógrafos de Bakhtin, é acentuar o elemento ético-religioso na obra do pensador russo, como ressalta e, ao mesmo tempo, contesta Tezza (1998).

Mas Clark e Holquist não estão sozinhos em admitir uma concepção ético-religiosa em Bakhtin, Joseph Frank (1998), com o ensaio *The Voices of Mikhail Bakhtin* coloca Cristo e Santo Agostinho, entre os interlocutores do percurso reflexivo bakhtiniano, como uma das diversas vozes com as quais Bakhtin dialoga constantemente para a construção da sua teoria.

2.3 O ethos nas teorias discursivas: a subjetividade ética pela (de)sujeição

Sujeito, como o próprio étimo da palavra indica, é alguém que está submetido ou subjugado, está submisso a certas determinações. A AD francesa de inspiração pechêuxtiana apostou nessa idéia, segunda a qual para que o indivíduo se torne sujeito do seu discurso, ele é inevitavelmente interpelado por forças histórico-ideológicas que lhe determinam.

Maingueneau é do parecer de que o *ethos* do enunciador, quando apropriado pelo co-enunciador (essa questão foi desenvolvida, quando tratamos com certos pormenores a concepção de *ethos* desenvolvida por Maingueneau) legitima a idéia de um determinado assujeitamento dos sujeitos no discurso.

A AD freqüentemente recorreu à noção althusseriana de “assujeitamento” para designar a identificação de um sujeito a uma formação discursiva, mas ela pouco explicita o funcionamento deste processo. Se o discurso pode “assujeitar” é porque, com toda verossimilhança, sua enunciação está ligada de forma crucial a esta possibilidade ”a noção de “incorporação” parece ir ao encontro de uma melhor compreensão do fenômeno. (MAINGUENEAU, 1997, p. 49)

Percebe-se, porém, que as vezes em que as palavras *assujeitamento* e *assujeitar* aparecem na citação acima ocorrem aspeadas. Talvez pelo fato de o autor acreditar que esse assujeitamento não deva ser visto de forma absoluta. Aliás, como acredita Possenti (2002), o total assujeitamento dos indivíduos no discurso foi questionado no interior da própria AD. Costa (2005) chega a afirmar que a relativização da idéia de que os sujeitos do discurso são

totalmente determinados pelos agentes ideológicos pode ser encarada como um traço revelador de uma nova etapa por que passa a AD francesa.

Feitas essas considerações, queremos, daqui por diante, mostrar, a partir das teorizações sobre a imagem que os sujeitos dão de si no discurso realizadas por Pechêux e Maingueneau, especialmente por este último, que o *ethos* pode ser um expediente discursivo capaz de mostrar como o sujeito pode habitar num espaço identitário de tensão, no qual é determinado por forças que lhe são externas, mas, dada singularidade do seu dizer, também determina as práticas discursivas em que está inserido⁵⁶.

Examinemos de início a proposta de Maingueneau. De acordo com o autor, o *ethos* está, como vimos, ligado ao tom que o enunciador dá do seu discurso ao enunciatário e por meio desse tom revela o caráter e a corporalidade do seu dizer.

O que nos chama atenção, nesse aspecto da definição de *ethos* de Maingueneau, é a forte relação com o que Bakhtin (2002, p.134) já havia denominado de “entonação expressiva” do discurso. Essa vizinhança teórica entre as propostas dos teóricos, pode ser percebida na afirmação de Bakhtin (2000, p. 318) abaixo:

A entonação que demarca o discurso do outro (assinalada pelas aspas no discurso escrito) é um fenômeno de um tipo particular: é como que a transformação da alternância dos sujeitos falantes para o interior do enunciado. As fronteiras que essa alternância edifica são nesse caso tênues e específicas: a expressão do locutor se infiltra através dessas fronteiras e se difunde no discurso do outro que poderá ser transmitido num tom irônico, indignado, simpático, admirativo (essa expressão é transmitida por uma entonação expressiva, e no discurso escrito nós a advínhamos e percebemos graças ao contexto que envolve o discurso do outro, ou graças à situação transverbal que sugere a expressão apropriada).

Dessa forma, tanto em Maingueneau como em Bakhtin, o *ethos*, enquanto marca expressiva da voz do enunciador, demonstra ser um atributo da singularidade dos indivíduos, uma espécie de assinatura da identidade dos sujeitos, um subjetivema.

Na proposta de Maingueneau, o *ethos*, como também demonstramos, não está restrito somente à vocalidade que sustenta o dito, mas está intimamente relacionado a um caráter e uma corporalidade. Segundo Maingueneau (1997, p. 47).

⁵⁶ Sob esse aspecto, o *habitus*, no sentido utilizado por Bourdieu (1998), compartilha com o *ethos* um mesmo ponto: a consideração dos constrangimentos sociais, mas também a individualização dos seus agentes.

O “caráter” corresponde a este conjunto de traços “psicológicos” que o leitor ouvinte atribui espontaneamente à figura do enunciador, em função do seu modo de dizer [...]. Deve-se dizer o mesmo a propósito da “corporalidade” que remete a uma representação do corpo do enunciador da formação discursiva. Corpo que não é oferecido ao olhar, que não é uma presença plena, mas uma espécie de fantasma induzido pelo destinatário como correlato de sua leitura.

Assim, se o “caráter” corresponde a um conjunto de traços psicológicos do enunciador, a corporalidade está relacionada a “uma compleição corporal, mas também a uma maneira de vestir e se movimentar no espaço social” (MAINGUENEAU, 2001b, p. 98-9). Podemos pensar, a partir disso, que o outro só percebe minha individuação enquanto corpo físico, o qual, com características próprias, compartilha, num espaço enunciativo, com outros a fisionomia social do meu corpo. No entender de Merleau-Ponty (*apud* PARRET, 1997, p. 21), “o sujeito “percebe” o co-sujeito na sua esfera de aderência como um outro corpo, como um alter-ego”.

Maingueneau, de acordo com o que tratamos no primeiro capítulo, rompe com a abordagem pioneira de Aristóteles sobre o *ethos*, por duas razões: primeiro, por julgar que as idéias da retórica grega para tratar da questão estavam circunscritas à modalidade oral da língua. O segundo – e aqui esse dado nos interessa mais de perto – diz respeito à recusa do autor em admitir, como aceitava o *ethos* retórico, um sujeito dotado de intencionalidade. Para Maingueneau (1997, p. 45-6), é preciso:

afastar qualquer preocupação “psicologizante” e “voluntarista”, de acordo com a qual o enunciador, à semelhança do autor, desempenharia o papel de sua escolha em função dos efeitos que pretende produzir sobre seu auditório. Na realidade, do ponto de vista da AD, esses efeitos são impostos, não pelo sujeito, mas pela formação discursiva. Dito de outra forma, eles se impõem àquele que, no seu interior, ocupa um lugar de enunciação, fazendo parte integrante da formação discursiva, ao mesmo tempo em que as outras dimensões da discursividade. O que é dito e o tom com que é dito são igualmente importantes e inseparáveis.

É difícil acatar por completo o que Maingueneau afirma acima. Quem argumenta, por exemplo, não teria o desejo, muitas vezes consciente, de persuadir o seu ouvinte/leitor, embora a FD de onde enuncia controle, sob alguns aspectos, o seu dizer? Ao nosso ver, o que há da relação entre o sujeito e a FD da qual ele faz parte é um movimento de dupla constituição. Se o sujeito só pode existir graças às imposições que a FD lhe imprime, a FD precisa das idiossincrasias dos sujeitos para torná-la possível. Amossy (*cf. verbete ethos, in* MAINGUENEAU e CHARAUDEAU, 2004), analisando a proposta de Maingueneau no campo da AD, mostra que o “locutor pode escolher mais ou menos livremente a cenografia” para assumir um papel na cena enunciativa. Enfim, esse assujeitamento só pode ser tratado de

maneira aspeada (“voluntarista”, “psicologizante”), do contrário teríamos que admitir um sujeito totalmente sufocado pelos constrangimentos que a FD lhe determina. Diante disso, onde, por exemplo, enquadrar aqueles sujeitos conscientes e lúcidos que resistem e lutam contra as forças manipuladoras na sociedade que tentam controlá-los e subjulgá-los?⁵⁷

Por outro lado, a proposta do teórico francês, embora efetue esses rompimentos com a proposta da retórica aristotélica, preservou a dimensão ética, existente, de maneira muito forte, na proposta primeira, como pudemos ver no seu conceito de incorporação.

Essa apropriação do *ethos* por parte do co-enunciador implicaria, segundo Maingueneau (2000b), a criação de um mundo ético partilhado pelos interlocutores, o que validaria a cena enunciativa. Como também mostra Maingueneau, na adesão do *ethos* pela leitura, está integrado um certo universo de valores. Isto tudo sem falar que a adesão em si já pressupõe uma nuance ética, na medida em que aderir a um discurso consiste em mudar uma posição na qual o sujeito-enunciador se encontra. Essa posição, matizada de valores, deve ser recebida pelo co-enunciador como boa, daí, portanto, o matiz ético da proposta.

Teorizar sobre *ethos* é também olhar para a constituição da representação do imaginário dos interlocutores no discurso. Percebemos, por exemplo, um forte enlace entre o *ethos* e aquilo que Pêcheux (1997, p. 82) rotulou de “formações imaginárias”. Trazemos as palavras do autor:

[...] O que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro.

Desta relação, podemos interpretar que o *ethos*, alimentado pela representação imaginária que lhe dá força, é formado a partir dos lugares discursivos que os interlocutores constroem e ocupam na cena enunciativa. É através desse jogo de representações (“Quem sou eu para você e quem é você para mim?”) que o perfil dos parceiros da/na comunicação é formado, o que faz, de acordo com Charaudeau (2001, p. 302), “com que os parceiros só

⁵⁷ Embora partindo de outras premissas teóricas, quem cultiva a tese de um sujeito assujeitado é a primeira geração da Escola de Frankfurt, com Adorno e Horkheimer, que, ao estudarem a cultura de massa, acreditam que esse sistema cria uma indústria cultural formadora de indivíduos sem autonomia e dependentes que se mostram impossibilitados de decidir por si mesmos. Para uma crítica dessa visão, cf. Rüdiger (1999).

existam na medida em que eles se reconheçam (e se construam) uns aos outros com o estatuto que eles imaginam”.

Auchlin, refletindo sobre a relação entre *ethos* e as representações imaginárias construídas nas relações verbais, ressalta:

[...] *Quem sou eu para você, quem você é para mim*, pela qual Flahault (1978) identificava a dimensão ilocucionária das enunciações” para você “significa simultaneamente “quem sou de acordo com você, com o seu ponto de vista”, e quem eu me faço ser e transformar em teu nome – por causa de você “. Estes dois aspectos são estreitamente entremeados na ocorrência da interação “viva”, onde eles tendem a estabilizar-se em uma única problemática de identidade, projetada e ratificada (ou não): o segundo, “projetivo” é, contudo, evidentemente ausente das experiências verbais não-interativas, que se contentem em validar o *ethos* ou não.

Amossy (1999, p. 11), fazendo um sumário das muitas propostas sobre o estudo do *ethos*, vê nessa faceta da teoria de Pechêux uma possibilidade de os locutores construir uma imagem de si e do outro. Tal é a relação desse jogo de imagens no discurso com o *ethos* que Adam (cf. verbete *esquematisação*, in MAINGUENEAU e CHARAUDEAU, 2004 e ADAM, 2005) chega a associar as representações da imagem que A e B fazem respectivamente de si e do outro na troca discursiva à teoria aristotélica do *ethos*. A questão é saber se, mesmo à revelia das teorizações de Pechêux sobre o sujeito do discurso, que postulam que um sujeito enunciador portador de escolhas e intenções só pode ser visto com mera ilusão da subjetividade, muitas das representações do locutor no discurso não são fruto de um sujeito, que, dotado de certas intenções, cria estratégias para representar a si e o outro no intercâmbio comunicativo.

Terminemos este tópico com as palavras de Rajagopalan (1997, *online*), que faz uma avaliação crítica sobre as implicações que a concepção estruturalista do sujeito althusseriano traz para abertura de um sujeito ético, concepção em que se estriba o pensamento de Pechêux:

Como é sabido, a ética envolve a possibilidade e a liberdade de escolha, que por sua vez depende de um mínimo de poder decisório por parte de um sujeito dotado de um grau de autonomia para efetivamente exercê-lo. O sujeito completamente determinado não tem nenhuma escolha sobre os seus atos e, por conseguinte, não pode ser responsabilizado em relação aos mesmos. O sujeito ético precisa estar ‘situado’ na história; ele necessariamente tem um passado, um percurso histórico vivenciado, e à luz das lições apreendidas, a capacidade e a vontade de interferir no rumo dos acontecimentos, tomando decisões que fatalmente afetarão seu futuro e o futuro dos seus pares. Como diz François Dosse (1994, p. 431-2), referindo-se ao trabalho monumental de Althusser:

O empreendimento era animado por um rigor e uma honestidade superlativos, mas pode-se, entretanto, perguntar, como Robert Maggiori, se “ao querer fazer do marxismo uma ciência e matar o humanismo, ao desprezar as exigências éticas, ele

não contribuiu para matar o marxismo ao querer salvá-lo”. Mais um ardil da razão que seria a desforra póstuma da dialética contra a noção de corte epistemológico.

Síntese

Foi nossa intenção, ao longo desse capítulo, mostrar, através da contribuição de enfoques teóricoS diversos, que é na e pela linguagem que os sujeitos se constituem eticamente, através da imagem que dão de si, o que poderá ser, especialmente constatado, pelo uso que faz dela o discurso religioso e, no nosso caso especificamente, pela linguagem narrativa das parábolas, o que será demonstrado quando, na segunda parte da tese, analisarmos as histórias contadas por Jesus aos seus ouvintes.

Essa subjetividade ligada ao *ethos*, quisemos mostrar também, opera, ao mesmo tempo, sob duas dimensões. Numa dimensão, o sujeito, na sua prática discursiva, é determinado por mecanismos que lhe são exteriores, advindos da formação discursiva em que está inscrito (ainda que também, mesmo aí, o próprio sujeito afete a FD na qual se situa), que lhe sobrevêm para dar-lhe uma identidade.

Noutra dimensão, o sujeito ético da linguagem de que também tratamos, embora, muitas vezes, lacanianamente falando, sofra determinações que lhe escapem a consciência e a intencionalidade, não é um sujeito totalmente privado nem de consciência e tampouco de intencionalidades do seu dizer, como pressupõem as abordagens pragmático-enunciativas, porque é um sujeito que se reconhece, enquanto agente moral, responsável pelos seus atos de linguagem em vista de que esses atos de linguagem, através de determinadas escolhas lingüísticas, são para o outro, são com o outro. É um sujeito que, por isso mesmo, também se reconhece único, reconhece suas singularidades, ainda que esteja ciente de que necessita de outros sujeitos para construir sua própria individualidade.

Além do mais, como afirma De Certeau (1994, p. 79), nas práticas cotidianas, a ação do homem resiste a determinados assujeitamentos, porque há:

Mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço do instituído por outros, caracteriza atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não terem um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forcas e representações estabelecidas. Tem que “fazer com”.

O sobredito encontra eco na conclusão a que Auchlin (2001, p. 222) chega a respeito de uma noção essencialmente prática do *ethos*, quando diz:

Em nossa prática ordinária do discurso, o *ethos* responde às questões empíricas efetivas que têm como particularidade serem mais ou menos co-extensivas ao nosso próprio ser, relativas a uma zona íntima pouco explorada de nossa relação com a linguagem, onde nossa identificação introduz estratégias de proteção.

3 *ETHOS* E GÊNERO DISCURSIVO: UMA SIMBIOSE PROFÍCUA

“Convencionamos chamar gênero discursivo a essa vertente tipológica, formal do modo de enunciação. Esse é apenas a contrapartida de um outro, menos freqüentemente apreendido, o tom”. (MAINGUENEAU, 2005, p. 95).

Introdução

Toda interação, via gênero discursivo, implica a construção de uma representação de si e do outro. O gênero discursivo cria, dessa forma, um espaço enunciativo para a imagem e o caráter dos interlocutores serem construídos e fabricados por meio de um jogo lingüístico através do qual os parceiros dessa interação legitimam sua identidade. Frente a isso, nossa principal incumbência neste capítulo é mostrar uma forte vinculação entre *ethos* e gênero do discurso a fim de, mais adiante, na segunda parte da tese, verificar de que forma a articulação entre estes dois conceitos pode servir para analisar, como, no gênero “parábola bíblica”, o *ethos* dos interlocutores desta encenação é construído.

Para garantirmos o suporte teórico deste debate, apoiar-nos-emos em especial nas propostas de M. Bakhtin e D. Maingueneau para a condução das reflexões.

Antes de iniciarmos essa discussão teórica, valem dois esclarecimentos. Há hoje uma série de estudos e propostas tipológicas para a análise dos gêneros no âmbito dos estudos lingüísticos, tais como as sócio-semióticas, as sócio-retóricas e as sócio-discursivas, tomando de empréstimo a nomenclatura proposta por Meurer *et al.* (2005), que organizaram uma obra com diferentes abordagens para os estudos dos gêneros discursivos⁵⁸. As nossas reflexões sobre a relação entre gênero e *ethos* se articula melhor com este último tipo de enfoque, devido a sua afinidade com o quadro teórico que ampara nossa pesquisa, o que não quer dizer que os outros tipos de abordagens não tenham ressonâncias na proposta que adotamos como central e que esta, por seu turno, não influencie aquelas outras abordagens. O segundo esclarecimento é

⁵⁸ Maingueneau (1998), seguindo as idéias de Petijean, propôs também uma tipologia para a classificação dos discursos e seus gêneros, dividindo-a em três espécies, a saber: uma tipologia enunciativa (discurso e história), baseada em E. Benveniste, uma tipologia comunicacional (as funções da linguagem), baseada em R. Jakobson e, por fim, uma tipologia situacional, baseada em M. Bakhtin (gêneros primeiros e secundários) e J. Bronckart (arquetipos discursivos e tipos efetivos). Brandão (2000), por sua vez, estendeu esta lista e criou ainda uma série tipológica para os diversos enfoques sobre o estudo dos gêneros de discurso, como a funcional, a enunciativa, a cognitiva e a sócio-interativa.

que, embora a proposta de Bakhtin seja anterior à de Maingueneau, exploraremos primeiro esta ao invés daquela só em razão do planejamento do capítulo.

3.1 A proposta de Dominique Maingueneau

De acordo com o conceito de *ethos* assumido por Maingueneau tratado no primeiro capítulo e as implicações que as imagens discursivas trazem para a práxis enunciativa, podemos agora então mostrar o forte vínculo entre o conceito de *ethos* e o de gênero discursivo.

Vimos afirmando que a constituição do *ethos* nas atividades languageiras está intimamente associada ao gênero discursivo por meio do qual os sujeitos da interação se representam. Assim, ao variar o gênero, cria-se a possibilidade de uma nova representação subjetiva. Portanto, a construção da identidade dos sujeitos se faz discursivamente à medida que o gênero discursivo varia. Maingueneau (2005, p. 74), por exemplo, mostra haver “uma diversificação do *ethos* em razão das especificidades dos tipos e dos gêneros de discurso”. A este respeito, Maingueneau (1998, p. 60) ainda declara:

As divergências entre os gêneros de discursos ou entre os posicionamentos concorrentes de um mesmo campo discursivo não são somente da ordem do conteúdo, eles passam também pelas divergências do *ethos*: tal discurso político possui um *ethos* professoral, tal outro o da linguagem livre do homem do povo, etc.

Das citações acima, duas questões importantes se impõem e, em vista disso, merecem uma discussão mais detida. Essas questões são a estabilidade de um determinado *ethos* estar vinculado a um gênero específico e o posicionamento do enunciador pelo gênero.

Entre nós circulam com frequência determinados tipos de gêneros que já parecem carregar junto a si a previsibilidade da representação do enunciador com um determinado tipo de *ethos*, o que Aristóteles, conforme Eggs (2005), já havia intuído, ao mostrar, dentro dos três gêneros retóricos, deliberativo, judiciário e epidíctico (celebrativo), que, em cada um deles, o orador se mostra de forma diferente. Da maioria dos gêneros jurídicos, esperamos de quem enuncia um tom enfático e assertivo, por exemplo. Reboul (1998, p. 152) comunga da mesma idéia, ao destacar que: “a escolha de um gênero não é apenas a escolha de um estilo,

de uma argumentação. É necessariamente uma escolha ideológica que acarreta certa visão do mundo e do homem”.

Em certa medida, Amossy (2005, p. 20) corrobora também esta tese de a imagem do enunciador se mostrar previsível no interior do gênero em que enuncia, quando, referindo-se ao estudo de Marc Angenot sobre a “imagem do enunciador” no gênero de discurso panfleto como estratégia de argumentação, afirma:

O panfleto distingue-se pela forte presença do enunciador no discurso, por “eu performativo”. A “consciência” que habita o discurso panfletário se inscreve em um conjunto de traços morfo-semânticos e no sistema doxológico de que o “eu” se apropria (os enunciados dóxicos se tornam suas opiniões). Mas essa onipresença do ego é também marcada por uma temática que desenha a imagem-tipo do panfletário: uma imagem de si tão genérica que acaba se tornando mais pessoal. O panfletário apresenta-se como marginal que se autoneomeia (ele se exclui do sistema institucional), como homem que não possui nenhuma competência particular fora do poder da verdade que ele assume por necessidade interior, como solitário dotado de coragem intelectual, como homem de *pathos* e da indignação.

Noutro momento, Amossy (verbete *ethos*, in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004), ainda sobre essa questão, ressalta que:

Cada gênero de discurso comporta uma distribuição pré-estabelecida de papéis que determina em parte a imagem de si do locutor. Esse pode, entretanto, escolher mais ou menos livremente sua “cenografia” ou cenário familiar que lhe dita sua postura (o pai benevolente face a seus filhos, o homem de falar rude e franco etc.)

Esta estereotipia do *ethos* vinculado a um gênero específico encontra, por vezes, em alguns gêneros literários, um forte reconhecimento, se considerarmos que, na esfera da literatura, há algumas formas “genéricas” rotuladas com um nome que já sinaliza para o caráter da obra e do seu autor (romance picaresco, poesia intimista, comédia, poema burlesco etc.). Sobre isso Maingueneau (2001c, p. 93) sublinha: “De fato, as obras literárias adotam na maioria dos casos o *ethos* associado aos gêneros aos quais pertencem”. Bakhtin (1997, p.119), por seu turno, declara que, nas obras literárias, “nós adivinhamos os acentos do autor”. Em vista disso, o gênero cria uma identidade social, e, daí, determinados tons, para aquele que se exercita habitualmente na produção de um determinado gênero discursivo. Para ficar no campo literário, citemos os seguintes casos: identifica-se, por exemplo, Carlos Drummond como poeta (juntamente com o seu veio satírico e questionador da ordem estabelecida), Machado de Assis como romancista (e o seu acento irônico), Stanislaw Ponte Preta como cronista (e o seu tom humorístico) e, por que não dizer, Jesus como “parabolista” (e o *ethos* da sapiência e a imagem de um enunciador enigmático), identificação gerada pela frequência

com que usa o gênero parábola para interagir com os seus interlocutores. (“E sem parábolas nunca lhes falava [...]”. Mc.4:34). Assim, na ambiência literária, muitas vezes, o gênero discursivo define o discurso a que pertence esse gênero, criando uma identidade para aquele que enuncia. Nos termos utilizados por Maingueneau, pode-se afirmar que, nesse caso, a cena genérica faz nascer a cena englobante, ambas incidindo sobre a construção do *ethos* dos interlocutores.

Segundo Maingueneau (2005, p. 221) “[...] o simples fato de que um texto pertence a um gênero do discurso ou a um certo posicionamento ideológico induz expectativas em matéria de *ethos*”. No prolongamento dessa idéia, Amossy (verbete *ethos*, in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004) ressalta que “cada gênero de discurso comporta uma distribuição pré-estabelecida de papéis que determina em parte a imagem de si do locutor”. Desta forma, os gêneros discursivos, de certa maneira, prevêm determinado *ethos* (*ethos* prévio) e excluem outros.

Por outro lado, cabe o reconhecimento de que existe intrinsecamente nos gêneros dos discursos – em alguns mais, em outro menos – a possibilidade de a maneira de os locutores se representarem ser subvertida em relação à imagem que se mostra usualmente por meio de um gênero particular. Fairclough (2001, p. 63) parecer corroborar com esta idéia quando diz:

Um gênero tende a ser associado com um estilo particular, embora os gêneros freqüentemente possam ser compatíveis com estilos alternativos – por exemplo, as entrevistas podem ser “formais e ‘informais”.

Numa audiência, por exemplo, se espera do juiz que ele se mostre com um caráter sério, firme, impositivo. Entretanto o mesmo poderá escolher adotar um tom suave e sereno com gestos moderados e brandos durante todo o desenrolar do evento. Um último exemplo que podemos dar, sobre este ponto, está em Maingueneau (1998, p. 38):

Um enunciado “livre” de qualquer coerção é utópico. Uma boa ilustração deste fato decorre de um texto que B. Gard examinou; trata-se de um folheto sindical que pretende ser um depoimento “autêntico” sobre a realidade do trabalho em uma linha de montagem. As coerções do gênero “depoimento” exigem a utilização de um “falar popular” que supostamente é capaz de liberar um discurso imediato, reflexo da situação social do operário não qualificado. No entanto, testemunhar consiste em ostentar as marcas de uma enunciação sem maneirismos, sem afetações; o que pressupõe, exatamente, que haja conformidade ao gênero de palavras sem artifícios, à linguagem dita “popular”. De tal forma que, por uma virada lógica, o depoimento “autêntico” transforma-se em um texto que parece proceder diretamente de um romance de Céline.

É preciso dizer, todavia, que a própria subversão dessas representações éticas pressupõe uma certa estabilidade, sem a qual não haveria a consciência do desvio. Além do mais, como afirma Maingueneau (2001a, p. 71), “a inovação no gênero tem um alcance relativo”. Há que se considerar, ademais, o que Bakhtin (2000, p. 71) diz nesse sentido.

A maior parte desses gêneros (primários e secundários) se presta a uma reestruturação criativa (de um modo semelhante aos gêneros literários e, alguns deles, num grau mais acentuado), mas um uso criativo livre não significa ainda a recriação de um gênero para usá-los livremente, é preciso um bom domínio dos gêneros.

O próprio Maingueneau (2001b, p. 101), analisando o gênero “resenha” de filmes, mostra que uma desses tipos de resenha pode, de um lado, respeitar o contrato genérico imposto pelo gênero, acompanhado de um tom de seriedade do enunciador-resenhista, mas, por outro, pode existir também uma resenha que “se afasta do *ethos* habitualmente associado a esses gêneros de discurso”.

O que toda essa discussão acaba por revelar é uma relação de tensão entre estabilidade/instabilidade na caracterização dos gêneros discursivos, aqui exemplificada com a construção do *ethos*, e tão bem percebida por Gomes-Santos (2003, p. 39) ao ressaltar que:

O sujeito que enuncia não é anulado nesse processo de constituição dos gêneros tampouco é a fonte de que eles decorrem. Eis porque podemos afirmar que, embora tendo um caráter normativo, os gêneros são atualizados em cada novo evento enunciativo que os engendra – atualizado, nesse sentido, traz bem a noção de algo que guarda ecos de enunciações anteriores ao mesmo tempo em que cria condições para a constituição de um horizonte enunciativo novo.

Com certa linha de continuidade ao que foi dito acima, Maingueneau (1997, p. 36) afirma:

A cada gênero associam-se momentos e lugares de enunciação específicos e um ritual apropriado. O gênero, como toda Instituição, constrói o tempo-espço de sua legitimação. Estas não são “circunstâncias” exteriores, mas os pressupostos que o tornam possível.

Para encerrar esta questão aqui, concedemos a palavra a Faïta (1997, p. 171) que, apoiado no pensamento bakhtiniano, traz-nos um exemplo revelador dessa relação paradoxal e híbrida do caráter estável e instável da constituição dos gêneros, mostrando que, embora o enunciador esteja preso às coerções “genéricas”, ele dá ao gênero seu estilo, sua maneira singular de enunciar.

Retomamos nossa sugestão de um locutor que adote um tom duto numa conversação familiar, exprimindo com uma mímica engraçada a distância em

relação à realidade: ele manifesta então sua consciência do desvio feito em matéria de relações entre o uso da linguagem e o campo de atividades.

O domínio de que faz prova consiste em referir-se a um gênero conhecido, diferente do gênero parodiado por uma característica perceptível do tema (mímica, entonação), ou ainda em entregar-se à criação de um gênero novo pelo antigo... Nesse exemplo hipotético, nenhuma lingüística da língua poderá dar conta do funcionamento de troca verbal, na sua incapacidade de definir a relação enigmática estabelecida pelo “*déjà-là*” dos gêneros e a singularidade, a “não reiterabilidade dos temas”.

Podemos observar a relação entre *ethos* e gêneros discursivos nas reflexões de Maingueneau quando o autor adota a idéia do “posicionar-se pelo gênero”. Acerca desse conceito, Maingueneau (2001a, p. 68-9) ressalta que:

Posicionar-se é colocar em relação a um certo percurso dessa esfera com o lugar que, por sua obra, o autor se confere no campo. Escrevendo “baladas”, Victor Hugo volta, para além do classicismo, a um gênero medieval, traça como que um percurso na esfera literária afirmando-se como “romântico”⁵⁹.

A fim de precisar o termo, o autor, em seguida, esclarece que está tomando-o em dois sentidos: “o de uma “tomada de posição” e o de uma ancoragem num espaço conflitual (“fala-se de uma “posição militar”). (*op. cit.*, p. 69).

Maingueneau (2000a, p.177) mostra bem a imbricação entre *ethos* e posicionamento, ao afirmar que:

Um posicionamento implica igualmente um investimento imaginário do corpo, a adesão “física” a um certo universo de sentido. As “idéias” se apresentam aí através de uma maneira de dizer que é também uma maneira de ser [...] Através desse *ethos*, o enunciador se investe de uma identidade e confere uma a seu ouvinte/leitor.

Do cruzamento desses conceitos “posicionar-se pelo gênero”, “posicionamento”, “*ethos*”, fica a idéia de que o *ethos* determina uma posição dentro da esfera discursiva em que o gênero se realiza⁶⁰. O posicionamento cria, pois, a identidade do produtor através do gênero, do que se conclui que todo *ethos* se enuncia em pregnância a um determinado gênero, pelo qual há um posicionar-se do enunciador, pois, “mesmo que o leitor não saiba nada de

⁵⁹ Ainda que o autor, nesta obra, prestigie na sua análise os gêneros literários, o conceito de “posicionamento pelo gênero” é perfeitamente aplicável, sem nenhum prejuízo, ao estudo de outras ordens de gêneros discursivos.

⁶⁰ Refletindo sobre o conceito de formação discursiva em Pêcheux, Baronas (2004), apoiado em Branca, propõe um redimensionamento desse conceito, para um uso prático, em Análise do Discurso a partir do posicionamento subjetivo e ideológico e do conceito de gênero do discurso de Bakhtin, para o que toma em consideração a interpretação que faz do conceito pècheutiano de FD como “aquilo que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de arenga de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc.) a partir de uma posição na conjuntura social”. Diante disso, o autor o autor conclui que: “Essa articulação proposta por Branca permite que a constituição-bordamento exterior da formação discursiva não seja reescrita em termos de conteúdo temático, estilo verbal e estrutura composicional. Dito de outro modo, além do posicionamento ideológico, os elementos que constituem o gênero possibilitam uma espécie de trajeto de interpretação para o sujeito”. (p. 57).

previamente sobre o caráter do enunciador, o simples fato de que um texto pertence a um gênero do discurso ou a um certo posicionamento ideológico induz expectativas em matéria de *ethos*”. (MAINGUENEAU, 2005, p. 71).

Além disso, podemos dizer com Maingueneau, 1998, p. 74 que “o gênero do sermão não é investido da mesma maneira por um padre integralista e por um padre progressista” ou, como ressalta, em concordância, Almeida (2003, p. 76) que: “Cada tipo de discurso comporta no seu interior gêneros, nos quais se encontram definidos os seus papéis e suas condições de leitura”. Sob esta perspectiva, Amossy (verbete *ethos*, in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004), interpretando a proposta de Maingueneau sobre o *ethos*, mostra como se impõem ao *ethos* as coerções genéricas e cenográficas: “o *ethos* é condicionado pela cena da enunciação, ela própria considerada na distribuição dos papéis implicada pelo gênero de discurso e pela cenografia”.

Noutro instante, Maingueneau (2001) acentua a forte relação entre *ethos* e o que ele chama de *cena genérica*, que seria, como vimos no primeiro capítulo, a cena enunciativa mobilizada pelo gênero discursivo, através do qual o enunciador mostraria sua imagem ao co-enunciador pelo tipo de contrato discursivo estabelecido pelo gênero. Dessa forma, Maingueneau (1997, p. 155-156), discutindo sobre a construção *ethos* da doçura na cena enunciativa mobilizada pelo discurso religioso do humanismo devoto, mostra a conjunção que o *ethos* tem com o gênero:

O termo doce, já examinado, não constitui apenas um predicado da devoção no humanismo devoto (“a verdadeira devoção é doce”) que se opõe aos predicados de outras formações discursivas, mas diz igualmente ao “tom” do enunciador legítimo (que deve expressar-se “docemente”) seu “caráter”, o gênero de cenas enunciativas requeridas (cartas, conversas familiares) [...]”.

Esta idéia estabelece pontos de intersecção com o que afirma Verón (1980, p. 220).

A ordem do imaginário é a ordem própria da estrutura do dispositivo da enunciação. Dito de outra maneira, todo discurso se enuncia no imaginário. Só que este imaginário é socialmente construído e específico de cada tipo de discurso.

Gregolin (2001, p. 65) chega mesmo a ressaltar que as representações do imaginário coletivo se alimentam e/ou se reproduzem dos gêneros discursivos a que estão atrelados, enquanto Piris (2005, p. 731) conclui que “a construção do *ethos* se submete a um conjunto de regras ideológicas e enunciativas, cuja predominância de uma sobre a outra pode variar conforme o gênero discursivo”.

Na esfera do discurso bíblico, a respeito da relação entre *ethos* e gêneros do discurso evocado por Maingueneau acima, Ricoeur (s/d, p. 128) é elucidativo, para os nossos propósitos de análise, ao mostrar como o *ethos* da figura de Deus se representa de formas variadas a partir de diferentes gêneros – a que o autor rotula de *formas de discurso* – em que essa imagem aparece.

De fato, seria necessário explorar outras formas de discurso e talvez outros contrastes significativos, por exemplo, o da legislação, ou ainda do hino e do provérbio. Através de todos estes discursos, Deus aparece sempre de um modo diferente: como Herói da Gesta da Salvação, o da cólera e da compaixão, Aquele a quem nos dirigimos, numa relação do tipo Eu-tu, Aquele que apenas encontramos numa ordem cósmica que me ignora.

Seguindo com a orientação de Maingueneau para o *ethos* em relação com os gêneros discursivos, consideremos um último tópico. Ao discutir sobre as condições de êxito para a concepção de um gênero, Maingueneau (2001b) arrola uma série de elementos imprescindíveis para a existência prática e efetiva dos gêneros do discurso, tais como: o fato de o gênero precisar de uma finalidade reconhecida, ter lugar e momentos legítimos, necessitar de suporte material para vinculação, possuir uma organização textual e, por fim, haver um estatuto de parceiros legítimos. Dentre esses elementos citados, ganha maior importância para nossa discussão o *status* respectivo dos enunciadores e dos enunciatários⁶¹. Ora, o reconhecimento do *ethos* por parte dos interlocutores parece ser um desses elementos estatutários para legitimação da troca lingüística por meio dos gêneros, pois, conforme assegura Maingueneau (1997, p. 102):

[...] um gênero de discurso, como já vimos, não é apenas um conjunto de propriedades textuais, pois estas últimas estão ligadas a condições de enunciação de diferentes ordens, desde o estatuto do enunciador até o *ethos*.

A respeito do que se está comentando, há um exemplo esclarecedor dado pelo próprio autor:

Um curso universitário deve ser ministrado por um professor, que supõe deter um saber e seu devidamente autorizado para exercer o ensino superior; deve ser dirigido a um público de estudantes que, supostamente, não detém esse saber. (MAINGUENEAU, 2001b, p. 66).

Nesse sentido, há uma espécie de contrato éth-ico entre os co-enunciadores para a validação da cena genérica em que cada um reconhece e assume seu papel nessa interação.

⁶¹ Bakhtin (2000, p. 301) já havia chamado atenção para isso ao sublinhar que: “o querer-dizer do locutor se realiza acima de tudo na escolha de um gênero do discurso. Essa escolha é determinada em função da especificidade de uma dada esfera de comunicação verbal, das necessidades de uma temática (do objeto de sentido), do conjunto constituído de parceiros, etc”. (O destaque é meu)

Assim, o *ethos* se constitui em um dos elementos do ritual genérico, na medida em que todo gênero prevê e exclui para os interactantes uma incorporação de um determinado *ethos*, que é, por assim dizer, das formas “genéricas” uma das suas instâncias legitimantes.

Em consonância com isso, Maingueneau ainda (2001a, p. 65) declara:

Qualquer enunciação constitui um certo tipo de ação sobre o mundo cujo êxito implica um comportamento adequado dos destinatários, que devem poder identificar o gênero ao qual ela pertence.

Arriscaríamos a dizer, face a esta questão, que a construção do *ethos* dos/pelos enunciadorees e enunciatários nos gêneros discursivos compõe uma das facetas da economia cognitiva dos gêneros – a que se referiu Bakhtin (2000, p. 32)⁶² – haja vista que os gêneros também se estabilizam por uma espécie de relação contratual tácita de papéis e máscaras que os interlocutores assumem e representam na enunciação. Na opinião de Bronckart (1999, p. 101):

O gênero adotado para realizar a ação de linguagem deverá ser eficaz em relação ao objetivo visado, deverá ser apropriado aos lugares sociais e aos papéis que este gera, e, enfim, deverá contribuir para promover a “imagem de si” que o agente submete à avaliação social de sua ação.

3.2 A proposta de Mikhail Bakhtin

Até aqui nos dispusemos a examinar as reflexões de Maingueneau sobre a inter-relação entre *ethos* e gênero, ao mesmo tempo em que para isso evocamos a presença de outros teóricos para sedimentar ainda mais o debate em torno do assunto, em especial de Bakhtin - que exerceu muita influência sobre Maingueneau e de cujo pensamento trataremos doravante, com mais demora.

Bakhtin é nome obrigatório para a discussão sobre os gêneros discursivos. Tratou com muita correção do assunto, em especial no seu texto clássico *Os Gêneros do Discurso* – a que já fizemos menção várias vezes neste trabalho – e de maneira mais pulverizada em grande parte do conjunto de sua obra. O teórico russo não utiliza literalmente o termo *ethos*, mas a

⁶² Estamos aludindo à seguinte citação: “Aprendemos a moldar nossa fala às formas do gênero, e, ao ouvir a fala do outro, sabemos de imediato, bem nas primeiras palavras, pressentir-lhe o gênero, adivinhar-lhe o volume (a extensão aproximada do todo discursivo), a cada estrutura composicional, prever-lhe o fim, ou seja, desde o início somos sensíveis ao todo discursivo que, em seguida, ao processo da fala, evidenciará sua diferenciação. Se não existissem os gêneros do discurso e se não os dominássemos, se tivéssemos de construir cada um de nossos enunciados, a comunicação verbal seria quase impossível”.

idéia está nitidamente disseminada e explorada nas suas reflexões, com um detalhe significativo: vinculado ao conceito de gênero.

Começemos, então, pela definição de gênero proposta por Bakhtin (1997, p. 279).

O enunciado reflete a condição específica e as finalidades da cada um dessas esferas, não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua – recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais –, mas também, e sobretudo, por sua construção composicional. Estes três elementos (conteúdo temático, estilo e construção composicional) fundem-se indissolúvelmente no todo do enunciado, e todos eles são marcados pela especificidade de uma esfera de comunicação. Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, sendo isso que denominamos gêneros do discurso.

Segundo a definição acima, o gênero é caracterizado pelo tema, estilo verbal e composição, os quais são singularizados de acordo com as práticas comunicativas em que estão inseridos.

Desses elementos, a principal relevância, para o nosso caso, está no conceito de estilo⁶³. No dizer de Discini (2003, p. 57): “estilo é *ethos*, é modo de dizer”. Dessa forma, pode-se afirmar que no/ pelo gênero se constrói uma voz, um corpo, um caráter por meio do estilo com vistas a se construir uma imagem do enunciador. É neste rastro que Ribeiro (2006, *online*), interpretando a proposta de Possenti para o estudo do estilo numa concepção discursiva, assinala:

Nesse sentido, Possenti (1981) postula que, se por um lado, o jogo de imagem determina a opção do locutor por determinadas formas, por outro, esse jogo de imagem é constituído pelo estilo empregado. Em outras palavras, o estilo empregado produz uma certa imagem, tanto daquele que fala/escreve em relação a si mesmo, quanto do interlocutor em relação a quem fala/escreve. Em contrapartida, a escolha de um certo estilo é orientada pelas imagens constituídas em relação ao enunciador, tanto por ele mesmo quanto pelo destinatário. Tanto num caso como no outro, o estilo produz efeitos de sentido indissociavelmente ligados ao *como dizer*.

Referindo-se ao conceito de estilo na concepção de gênero em Bakhtin, Faïta, por outro lado, (1997, p. 165) esclarece:

O enunciado pertence “por suas marcas [...] de composição a um locutor único, mas no qual, de fato, estão misturados dois enunciados, duas maneiras de falar, dois estilos, duas linguagens [...]” entre os quais não há fronteira formal.

⁶³ Brait (2003) e Faraco (2003) já mostraram como o conceito de estilo, dentro da literatura de Bakhtin, pode assumir várias acepções.

Mais relevante ainda para a associação entre gênero discursivo e *ethos*, como tom, voz e corporalidade, em Bakhtin é o que Faïta destaca na seguinte passagem: “O interesse torna-se maior se o indivíduo em questão escolhe adotar um tom douto no decorrer de uma conversação familiar, abaixando pudicamente os olhos”. (p. 165). (O destaque é meu). Ou ainda neste outro trecho:

[...] a abordagem abstrata do discurso ignora sua existência histórica, que qualificamos de dupla historicidade no sentido de que cada linguagem deve se estratificar intrinsecamente, ao sabor das práticas dos grupos, para, a seguir, ele próprio influenciar as linguagens de outrem, na qualidade de gênero e de voz que individualiza esse gênero. (FAÏTA, *op. cit.*, p. 166-7)

Como foi discutido no capítulo 1, ao se relacionar o conceito de *ethos* e estilo na esteira do pensamento bakhtiniano através de algumas citações extraídas da obra do autor russo, para se avaliar esse conceito, mais do que observar aspectos relacionados a “recursos expressivos da língua”, é preciso levar em conta a relação alteritária do locutor com o seu outro e com o discurso desse outro. A este propósito, Bakhtin (2000, p. 324) assevera: “vê-se como o estilo depende do modo como o locutor percebe e compreende o destinatário, e do modo como ele presume uma compreensão responsiva ativa”.

Aceita a íntima relação conceitual entre *ethos* e estilo⁶⁴ em Bakhtin, selecionamos alguns excertos do texto *Gêneros do Discurso* para realçar, ainda mais, como o gênero está sob a pregnância do *ethos*, quer dizer, do estilo.

O estilo está indissolúvelmente ligado ao enunciado e a formas típicas de enunciados, isto é, aos gêneros do discurso. (p. 13).

O estilo entra como elemento na unidade do gênero de um enunciado. (p. 284).

Quando há estilo, há gênero. (p. 286).

A diversidade desses gêneros deve-se ao fato de eles variarem conforme as circunstâncias, a posição social e o relacionamento pessoal dos parceiros: há o estilo elevado, estritamente oficial, diferente, como há o estilo familiar que comporta vários graus de familiaridade e de intimidade (distinguindo-se esta da familiaridade). Trata-se de gêneros que implicam um tom, ou seja, comportam em sua estrutura uma dada entonação expressiva. (p. 302).

⁶⁴ Observamos que em Bakhtin não somente o conceito de estilo está relacionado com o de *ethos*, como mostramos agora e na segunda parte do primeiro capítulo, ou com o conceito e entonação, segundo verificou Maingueneau (2005). No conjunto do pensamento bakhtiniano, *ethos* pode se confundir também com os conceitos de tom, tonalidade, acento, entonação expressiva, representação, representação figurativa, figura, caráter, voz, imagem, máscara, perfil sócio-caracterológico da personagem, o que poderia se mostrar noutra ocasião com mais detalhes e com vagar, pois o espaço desta nota não permite.

Em Bakhtin, parece haver a necessidade de distinguir, conforme explicitaremos através de algumas citações a seguir:

a) O *ethos* do gênero em si;

A intenção direta e espontânea do discurso na atmosfera do romance apresenta-se inadmissivelmente ingênua e, em essência, impossível, pois sua própria ingenuidade, nas condições do romance autêntico, inevitavelmente adquire um caráter polêmico e interno, por conseguinte, também dialogizado (por exemplo, nos sentimentalistas, em Chateaubriand, em Tólstoi). Tal imagem dialogizante pode ter lugar (na verdade, sem dar o tom) em todos os gêneros poéticos, até mesmo na poesia lírica. Mas, tal imagem só pode se desenvolver, tornar-se complexa e profunda e atingir ao mesmo tempo a perfeição artística apenas nas condições do gênero romanesco. (2002, p. 87)

b) O *ethos* do enunciador;

A escolha das palavras (“estudantezinho”, “ousava não compartilhar”) é determinada pela entonação indignada de Kalloméitsev, e ao mesmo tempo, no contexto do discurso do autor: daí uma construção duplamente acentuada (transmissão irônica- arremedo da indignação do personagem. (*op. cit.*, p. 124)
Nós advínhamos os acentos do autor que se encontram tanto no objeto da narração como nela própria e na representação do narrador, que se revela no seu processo. (*op. cit.*, p. 199)

c) O *ethos* do co-enunciador;

O falante tende a orientar o seu discurso, com o seu círculo determinante, para o círculo alheio de quem compreende, entrando em relação dialógica com os aspectos desse âmbito. O locutor penetra no horizonte alheio de seu ouvinte, constrói a sua enunciação no território de outrem, sobre o fundo aperceptivo do seu ouvinte.

Diante disso, estamos concordes com Dahlet (1997, p. 265) que, ao avaliar o conceito de entonação em Bakhtin, afirma:

Bakhtin reorganiza então a análise da entonação em um dispositivo complexo e dinâmico: a entonação realiza-se sob a influência mútua de três atores, que são o locutor/autor, o ouvinte/leitor, e o objeto do enunciado. Da sua interação contínua define-se a entonação portadora de avaliação social do enunciado. (o destaque é meu)⁶⁵.

Acrescente-se que, além da imagem construída pelo gênero, pelo locutor/autor e pelo ouvinte/leitor, há o *ethos* da personagem, no caso de o gênero se constituir de uma narrativa, modalidade discursiva bastante apreciada por Bakhtin, ao estudar obras literárias, como o romance de Dostoiévski e a obra de Rabelais. É o que se pode constatar na passagem abaixo, também extraída de Bakhtin (2002, p. 107-8):

Conforme o objeto de representação, a narração reproduz parodicamente tanto as formas de eloquência parlamentar ou jurídica, como as formas específicas do protocolo dessas duas instâncias, as formas das reportagens jornalísticas, a árida linguagem mercantil da *City*, as bisbilhotices dos mexeriqueiros, a linguagem científica pedante, o estilo épico elevado ou o estilo bíblico dos sermões moralizantes, enfim, a maneira de falar de algum personagem concreto e socialmente definido, do qual trata a narração.

É preciso dizer que a construção do *ethos* em cada um desses elementos da dinâmica comunicativa se interinfluenciam. Não raro, o *ethos* do gênero se mescla ao do enunciador, que forma sua imagem a partir das representações éticas que guarda do seu enunciatário. Isto tudo sem falar, a exemplo dos gêneros narrativos, do *ethos* das personagens, em quem, muitas vezes, o narrador projeta o caráter de si e o do outro, colocando-se na perspectiva da imagem construída para os seus personagens, como acontece comumente nas narrativas das parábolas contadas por Jesus. Poder-se-ia pensar ainda no *ethos* do espaço físico onde se desenvolvem as cenas, o cenário. Assim, uma casa, uma sala, um quarto podem projetar o caráter do seu enunciador.

Em Maingueneau (2001c), assim como em Bakhtin, também é possível diferenciar entre o *ethos* impresso pelo enunciador e o *ethos* assinalado pelo co-enunciador na práxis enunciativa:

Erraríamos, todavia, como faz a tradição, se reservássemos o *ethos* apenas ao sujeito enunciador. Em virtude do caráter primeiro do par interlocutivo, ele implica igualmente o coenunciador, neste caso, o leitor. O texto constrói um certo *ethos* desse leitor, reserva-lhe diversos traços, em função de sua enunciação. O lugar do leitor não é uma caixa sem nenhuma especificação: o texto supõe estas ou aquelas características naquele que o lê.

De igual modo, o gênero discursivo em si tem uma corporalidade que lhe é própria, independentemente da imagem que os atores revelam para si na cadeia enunciativa: “De fato, as obras literárias adotam na maioria dos casos o *ethos* associado aos gêneros a que pertencem”.

Pode-se pensar, além disso, que mesmo o suporte do gênero implica um *ethos*, o que pode ser percebido pelo trabalho de Mello (2003), que analisou o *ethos* gráfico da revista francesa *L'Artiste*. O próprio Maingueneau (2001 a, p. 139) afirma que “podemos falar do tom do livro”. Costa (2001, p. 51), por sua vez, refletindo sobre a construção do *ethos* na produção

⁶⁵ Dahlet (*op.cit.*), além, é claro, do próprio Maingueneau, fez-nos ver com mais nitidez quão se confunde o conceito de entonação em Bakhtin com a noção de *ethos* elaborada por Maingueneau. Assim como *ethos*, a

literária a partir do pensamento de Maingueneau, também mostrou como a obra literária está investida de uma corporalidade: “Cabe lembrar também que um jeito está corporificado no modo de ser da obra. O modo de recortar o discurso em texto, se em trechos breves, se em tomos volumosos, se em novelas fragmentadas e a forma de organização estrutural do texto comporão o sentido com o tema e o posicionamento da obra”.

A idéia de o *ethos* estar relacionado aos gêneros do discurso pode aparecer, nas reflexões bakhtinianas, pelas vias do que o autor denominou de *compreensão responsiva ativa*, cuja conceituação fazemos questão de mostrar:

De fato, o ouvinte que recebe e compreende a significação (lingüística) de um discurso adota simultaneamente, para com este discurso, uma atitude responsiva ativa: ele concorda ou discorda (total ou parcialmente), completa, adapta, aponta-se para executar, etc.; e esta atitude do ouvinte está em elaboração constante durante todo processo de audição e de compreensão desde o início do discurso, às vezes já nas primeiras palavras emitidas pelo locutor. (BAKHTIN, 1997, p. 291)

A questão posta por Bakhtin é de que todo gênero deve fundamentar-se na compreensão ativa que o outro tem do enunciado. O gênero reclama, assim, por uma resposta ativa do ouvinte/leitor, por seu posicionamento. O destinatário, noutros termos, precisa adotar uma atitude éth-ica frente ao gênero com que está em contato.

O conceito de *compreensão responsiva ativa* de Bakhtin encontra no conceito de *incorporação* de Maingueneau uma forte implicação⁶⁶. Ora, para que o co-enunciador confira um *ethos* ao seu fiador, incorporando, desta forma, um conjunto de gestos enunciados, há a necessidade de este mesmo co-enunciador impor-se frente ao gênero discursivo, através do qual interage com o seu enunciador, com uma atitude responsiva ativa. São palavras de Bakhtin (2002, p. 90-91):

E é sobre este fundo aperceptivo da compreensão, que não é lingüístico, mas sim expressivo-objetal, que está orientada qualquer enunciação. Ocorre um novo encontro da enunciação com o discurso alheio, resultando em uma nova influência específica em seu estilo.

Deste modo, a compreensão ativa, somando-se àquilo que é compreendido ao novo círculo do que se compreende, determina uma série de inter-relações complexas, de consonâncias e multissonâncias com o compreendido, enriquece-o de novos elementos. É justamente com esta compreensão que o falante conta.

entonação bakhtiniana, para Dahlet, pressupõe uma vocalidade e uma corporalidade (“Esse universo vocal/acústico não está separado do corpo”. p. 266).

⁶⁶ A diferença é que em Maingueneau (1997) o conceito de incorporação pode funcionar como um dispositivo de um certo assujeitamento no discurso, tese estranha ao pensamento bakhtiniano.

Por isso sua orientação para o ouvinte é a orientação para um círculo particular do ouvinte, introduzindo elementos completamente novos no seu discurso: pois para isto concorre a interação dos diversos contextos, diversos pontos de vista, diversos horizontes, diversos sistemas de expressão e acentuação, diversas falas sociais.

É importante também ressaltar, para o nosso debate, a discussão do autor sobre os gêneros do discurso através da célebre divisão conceitual operada por Bakhtin entre *gêneros primários* e *secundários*, sustentada no grau de interação entre os interlocutores. Segundo Bakhtin (1997, p. 280) há uma:

[...] diferença essencial existente entre o gênero de discurso primário (simples) e o gênero do discurso secundário (complexo). Os gêneros secundários do discurso – o romance, o teatro, o discurso científico, o discurso ideológico, etc. - aparecem em circunstâncias de uma comunicação cultural, mais complexa e relativamente mais evoluída, principalmente escrita artística, científica, sociopolítica. Durante o processo de sua formação, esses gêneros secundários absorvem e transmitem os gêneros primários (simples) de todas as espécies, que se constituíram em circunstâncias de uma comunicação espontânea.

Entendemos que a modalidade – oral ou escrita – em que está ancorado primordialmente o gênero, pode modificar, de maneira significativa, a constituição do *ethos* dos parceiros da comunicação, em razão de cada uma dessas modalidades simplificar ou complexificar as atividades languageiras. Entre os gêneros primários e secundários há, desta forma, uma diferenciação no tom, na gestualidade, enfim, na maneira de cada um mostra seu jeito diferenciado de entonação. Na realidade, a passagem de um gênero de características orais para um gênero de ordem escritural modifica todo um sistema de representações entre enunciadores e co-enunciadores, embora concordemos com Machado (1995, p. 169), que, apoiada nas reflexões benjaminianas, diz: “Na literatura oral os vestígios da voz e o circuito da enunciação oral continuam a ser determinantes, mesmo quando entram para o universo da escrita”.

Tomemos um exemplo. Um político que se manifesta na televisão por meio de um gênero discursivo de natureza oral, como um anúncio, para falar sobre as propostas de seu partido, pode assumir um *ethos* diferente (deve-se notar que aí estarão incluídos os gestos e a indumentária do locutor de que faz parte de toda a *héxis* corporal, e que coopera para a construção do *ethos*, mas que podem ser apagados no regime de enunciação escrita) do que se divulgasse estas mesmas idéias num panfleto. A entonação expressiva se singularizará em cada um desses gêneros, ainda que haja, é óbvio, a convergência de alguns aspectos na maneira de o enunciador se mostrar ao seu ouvinte/leitor.

Seria ilusório, por outro lado, não acreditarmos na possibilidade de haver um enunciado escrito com estilo falado, ou o contrário, dependendo do *ethos* que o produtor quer imprimir ao seu discurso para mostrar um maior ou menor envolvimento nas relações lingüísticas interpessoais.⁶⁷

Flagramos em Bakhtin (2000, p. 283) um trecho em que o autor que tantos os gêneros orais quanto os escritos produzem efeitos de sentido que particularizam e criam a identidade do enunciadador pelo tom emprestado a cada um desses regimes de enunciação.

Todo enunciado oral ou escrito, primário ou secundário, em qualquer esfera de comunicação discursiva é individual e por isso pode refletir a individualidade de quem falou ou (ou escreve). Em outras palavras, possui um estilo individual.

Maingueneau (2001a, p. 91) assegura-nos de realmente haver formas de representações imaginárias diferentes de uma literatura oral para uma literatura escrita, ao frisar que:

A literatura oral nutre, portanto, uma predileção pelas personagens maciças, que protagonizam atos memoráveis; atos ao mesmo tempo dignos de serem narrados e facilmente memorizáveis, capazes de estruturar com força a experiência da comunidade e entrar em estruturas textuais envolventes.

Quanto à literatura escrita, o autor adverte:

A passagem a uma literatura escrita modifica esse sistema. Cria-se no público uma nova clivagem entre os que sabem ler e os que não sabem. O escrito permite a leitura individual e, no outro pólo, liberando a memória, uma criação mais Individualizada, menos submetida aos modelos coletivos. Libera igualmente uma concepção diferente do texto que, em vez de suscitar uma adesão imediata, pode ser aprendido de modo global e comportado comigo mesmo.

Ademais, conforme ainda Maingueneau (*op. cit.*, p. 139), “[...] devemos admitir que qualquer gênero de discurso escrito deve gerir sua relação com uma vocalidade fundamental”.

Síntese

Foi tarefa deste capítulo mostrar que o *ethos* se enuncia sempre num determinado tipo de gênero e que ele se nutre desse espaço enunciativo para significar. O gênero do discurso tem, assim, incidência decisiva sobre a interpretação de como o *ethos* é construído

⁶⁷ Entre os teóricos hoje, é ponto pacífico postular que a relação entre o oral e o escrito não é bipolarizada, mas de continuidade e de interinfluência. A este respeito, confira-se Marchuschi (2001).

discursivamente. Com efeito, analisamos, mormente à luz da contribuição teórica de Maingueneau e Bakhtin, algumas implicações que essa relação entre *ethos* e gênero discursivo pode acarretar para a práxis discursiva. Frente a isso, deve-se então ressaltar o potencial heurístico que o conceito de *ethos* aliado ao de gênero discursivo pode trazer para analisar as atividades languageiras. Para nós, a conjugação desses conceitos servirá de categoria teórica eficaz, capaz de mostrar como um jogo de representações discursivas se constrói para compreender melhor o processo de interlocução que se instala no interior da enunciação parabólica.

4 *ETHOS* E HETEROGENEIDADE: A DIALOGIZAÇÃO DA IMAGEM DISCURSIVA

“Toda fala procede de um enunciador encarnado; mesmo quando escrito, um texto é sustentado por uma voz – a de um sujeito situado para além do texto”. (MAINGUENEAU, 2001b, p. 94).

Introdução

A questão da heterogeneidade no discurso já foi amplamente debatida, no âmbito dos estudos sobre a linguagem, sob diferentes perspectivas e propostas teóricas, com as mais diversas denominações e aplicações. Aqui, interessa-nos, em especial, tratar do assunto tomando o *ethos* enunciativo como pano de fundo. O presente capítulo se propõe, assim, a examinar a heterogeneidade discursiva⁶⁸, a partir do olhar de Bakhtin, Pêcheux, Authier-Revuz, Ducrot e Maingueneau, observando como os meios de incorporação do discurso alheio podem dar ao outro uma imagem de si.

De início, pode-se afirmar que o próprio *ethos* discursivo, como o vimos concebendo, está radicado na heterogeneidade, na medida em que a identidade discursiva não se efetiva sem o outro. Dessa forma, o *ethos* só pode emergir num espaço enunciativo interindividual, sendo-lhe estranho, portanto, um universo solipsista.

Fairclough (2001, p. 207) percebeu a forte intersecção que o *ethos* mantém com o aspecto heterogêneo do discurso, ao assinalar em tom de indagação que:

A questão do *ethos* é intertextual: que modelos de outros gêneros e tipos de discurso são empregados para constituir a subjetividade (identidade social, “eu”) dos participantes de interações?

O ponto crucial, então, é saber como o intertexto adentra no espaço do dizível para produzir determinados efeitos de sentido em relação à representação subjetiva que os interlocutores querem dar de si, pois, como perceberemos mais à frente neste capítulo, a

⁶⁸ Estamos usando o termo geral “heterogeneidade discursiva” para cobrir um sem número de outros termos utilizados para tratar a questão, como dialogismo, polifonia, intertextualidade, heterogeneidade constitutiva/mostrada, a fim de ressaltar o foco discursivo para o qual a pesquisa se encaminha.

heterogeneidade discursiva tem importantes implicações para a constituição dessa subjetividade.

4.1 A posição de M. Bakhtin

Devemos o mérito a Bakhtin no tratamento pioneiro da questão acerca da heterogeneidade discursiva, o qual, no conjunto de sua obra, insistiu com muita veemência na idéia de que o discurso, enquanto práxis humana, sempre remete para outros discursos, seja numa relação de aliança ou de afrontamento. Na visão bakhtiniana, nosso discurso está sempre habitado pelo discurso de outrem, gerando uma ordem discursiva que explica por que toda e qualquer interação lingüística, é, por essência, dialógica. Fazendo eco a essa visão dialógica de Bakhtin e, ao mesmo tempo, atrelando-a ao *ethos*, Charaudeau (2006, p. 137) considera que:

Toda construção do *ethos* se faz entre uma relação triangular entre *si*, o *outro* e um *terceiro* ausente, portador de uma imagem de referência: o *si* procura endossar essa imagem ideal; o *outro* se deixa levar por um comportamento de adesão à pessoa que a ele se dirige por intermédio dessa mesma imagem ideal de referência.

No dizer de Bakhtin (2002, p. 123):

O diálogo, no sentido estrito do termo, não constitui, é claro, senão uma das formas, é verdade que das mais importantes, da interação verbal. Mas pode-se compreender a palavra “diálogo” num sentido amplo, isto é, não apenas como a comunicação em voz alta, de pessoas colocadas face a face, mas toda comunicação verbal, de qualquer tipo que seja.

Parafraseando o pensamento do teórico russo, Mey (2001, p. 113) afirma com muita propriedade.

O que Bakhtin está descrevendo aqui é a perfeita dialética ser e falar para o outro, no outro e pelo outro, de e para si mesmo. Nem um nem outro é dispensável, ambos são necessários à criação de um diálogo; a tão almejada con-ver-sação gira em torno do eu e faz o eu girar em uma eterna ‘virada’ para o outro.

Sob a sustentação desse princípio dialógico, Bakhtin (2002) introduz o conceito de polifonia para estudar obras da literatura, como os romances de Dostorévski. O caráter polifônico de uma criação literária se dá, portanto, quando uma pluralidade de vozes aparece com autonomia no universo romanesco, sem que, dessa forma, nenhuma seja dominante, mas equipolentes.

O que é necessário dizer para os nossos objetivos, é que, nessa relação dialógica, as vozes que adentram nas teias discursivas revelam o *ethos* dos enunciadores, pois, como sustenta Bakhtin/Voloshinov (2002):

[...] relações dialógicas e semanticamente referenciais, para se tornarem dialógicas, precisam se materializar, isto é, uma enunciação, e receber um autor, isto é, um criador de uma dada enunciação cuja posição ela expressa (É minha a ênfase).

A propósito da relação entre *ethos* e dialogismo/polifonia em Bakhtin, aproveitamos algumas passagens da obra do autor no intuito de realçar a idéia de que, para a constituição do *ethos* dos enunciadores, é imprescindível considerar o espaço heterogêneo que o discurso abre para o *ethos* se revelar.

Aparece um herói cuja voz é construída exatamente como a voz do próprio autor num romance de tipo comum. Uma palavra do herói sobre si mesmo e sobre o seu mundo é tão plena quanto a palavra do autor costuma ser; não está subordinada à imagem objetificada do herói como apenas uma de suas características, nem serve ela de porta-voz da palavra do autor. Ela possui extraordinária independência na estrutura da obra; é como se soasse ao lado da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes dos outros heróis (*apud* FARACO, p. 74).

Assim, praticamente, cada palavra dessa narrativa, pertence simultaneamente, do ponto de vista da sua expressividade, da sua tonalidade emocional, do seu revelo na fase, a dois contextos que se entrecruzam, a dois discursos: o discurso do autor-narrador (irônico, gozador) e o da personagem (que não tem nada de irônico) (*In: Marxismo e Filosofia da Linguagem*, p. 169).

Além disso, aventuramo-nos mesmo a dizer que, nas formas pelas quais a língua registra as impressões do discurso de outrem e da personalidade do locutor, os tipos de comunicação sócio-ideológica em transformação no curso da história manifestam-se com um relevo especial. (*id.* p. 154).

Aproveitamos, para ratificar o aspecto dialógico-interacional da construção das imagens discursivas a partir das idéias bakhtinianas, o que diz Charaudeau (2006, p. 87) sobre a natureza co-construída do *ethos*, que, sob essa perspectiva dialógica, o considera “como um espelho no qual se refletem os desejos uns dos outros”, ao mesmo tempo em que também entende que o *ethos*:

enquanto imagem que se liga àquele que fala, (como sendo) não uma propriedade exclusiva dele; é antes de tudo a imagem que se trasveste o interlocutor a partir daquilo que diz. O *ethos* relaciona-se ao cruzamento de olhares: olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que flá sobre a maneira como ele pensa que o outro o vê. (p.155)

Sobre essa dimensão dialógica do *ethos* em Bakhtin, Maingueneau (2005) também a reconheceu, ao relacionar o *ethos*, como modo de enunciação, ao que Bakhtin chamou de *tom*. Sobre isso, Maingueneau (*op.cit.*, p.95) pondera: “Bakhtin já havia insistido sobre o ‘papel

excepcional do tom [...]’, o aspecto menos estudado da vida verbal, ligado à relação do locutor com a pessoa do seu parceiro”.

É preciso dizer que proposta bakhtiniana sobre a questão em debate influenciou várias posturas ulteriores, cabendo aqui inicialmente, mencionar a contribuição de Kristeva (*apud* FAIRCLOUGH, 2001). A partir do legado teórico de Bakhtin, a autora postula o conceito “intertextualidade” para dizer que todo texto é absorvido e transformado por outro texto. Para Kristeva, o texto não passa de um “mosaico de citações”. O que parece estar subjacente no conceito de intertextualidade é, além de outras coisas, a idéia de influencia, de imitação. Desse posicionamento teórico, podemos chegar à idéia de que, muitas vezes, absorver vozes alheias para o texto implica a incorporação do *ethos* presente nestes textos migratórios.

A concepção de intertextualidade de Kristeva, como observa Fairclough (2001, p. 134-5), implica a “inserção da história (sociedade) em um texto e deste texto na história”, na medida em que:

Por “a inserção da história em um texto” ela quer dizer que o texto absorve e é construído de textos do passado (textos sendo os maiores artefatos que constituem a história). Por “a inserção do texto da história”, ela quer dizer que o texto responde, reacentua e retrabalha textos passados e, assim fazendo, ajuda a fazer história e contribui para processos de mudança mais ampla, antecipando e tentando moldar textos subseqüentes.

Assim, percebe-se que a intertextualidade promove um incessante diálogo textual em que todo texto faz parte de uma história de textos, dando continuidade, por sua vez, a textos anteriores e destes arrancando entonações, novas formas de representações éticas, novas maneiras de dizer, novas maneira de ser.

Se a abordagem da intertextualidade em Kristeva serviu como um conceito bastante operacional para a análise de texto no âmbito dos estudos literários, o termo será recuperado pelos estudos da chamada lingüística textual por Beaugrande Dressler (*apud* COSTA VAL, 1993) para sustentar a idéia de que, entre outros elementos como a coerência, coesão, a intertextualidade constitui-se em um dos fatores que faz de um conjunto de enunciados um texto, imprimindo-lhe a textualidade. Herdeiro dessa linha de estudos, Koch (1991, p. 539) assinala: “Na intertextualidade, a alteridade é necessariamente atestada pela presença do

intertexto.⁶⁹ O intertexto pode funcionar, dessa forma, como uma marca do *ethos* que ajuda a formar a identidade do enunciador, sua voz, sua corporalidade, seu caráter. O diálogo que se estabelece entre textos revela a presença de vozes, convergentes ou divergentes, possibilitando aos enunciadores revelarem o tom e a acentuação do seu discurso, bem como apresentarem pontos de vista acerca do seu interlocutor e do mundo em que estão inscritos.

Sob uma perspectiva discursiva e enunciativa, várias abordagens surgiram para explorar a heterogeneidade discursiva, com especial relevo para as propostas de Pêcheux, Maingueneau Authier-Revuz e Ducrot, as quais passaremos a analisar, sempre pontuando a associação íntima entre a heterogeneidade no discurso e o *ethos*, existente nestas abordagens.

4.2 A posição de M. Pêcheux

No âmbito da análise do discurso de linha francesa, Pêcheux (1997, p. 314) introduzirá o conceito de interdiscurso para referir-se ao “exterior específico” de uma FD enquanto este irrompe nesta FD para construí-la em lugar de evidência discursiva, submetida à lei da repetição estrutural fechada.

Como se percebe, Pêcheux reserva o termo interdiscurso para mostrar a articulação do discurso com o seu exterior, exterioridade marcada pelo entrecruzamento de formações discursivas (FDs) e ideológicas (FIs), que atravessam diretamente a cadeia discursiva. A noção de interdiscurso, enquanto memória discursiva, pode ajudar a construir o *ethos* pré-discursivo do enunciador, na medida em que esse tipo de imagem discursiva é fabricado através da incorporação de elementos pré-construídos trazidos pelo interdiscurso que a enunciação, em que estão inscritos enunciador e co-enunciador, traz à tona. A este respeito, argumentando com Charaudeau (2006, p. 115), podemos asseverar que:

Ora, para construir a imagem do sujeito que fala, esse outro se apóia ao mesmo tempo nos dados preexistentes ao discurso – o que ele sabe *a priori* do locutor – e nos dados trazidos pelo próprio ato de linguagem.

⁶⁹ Koch (1991) dilata o conceito de intertextualidade apresentado por Beaugrande e Dressler, sustentando a idéia de ser possível a distinção entre uma intertextualidade em sentido amplo e outra no sentido restrito. Por intertextualidade em sentido amplo, a autora considera a rede de relações entre os textos sempre presentes em todo e qualquer texto, ocorrendo de maneira implícita; já a intertextualidade em sentido estreito diz respeito à relação de um texto com outros textos efetivamente produzidos; esse tipo de tipo de intertextualidade pode se dar explícita ou implicitamente.

Necessário se faz afirmar que essas relações entre discursos possibilitam um jogo de imagens como um dos elementos centrais para se notar as condições de produção de uma prática discursiva. Ora, perceber a posição sócio-histórica – o lugar discursivo de onde falam /ouvem dos interlocutores na cena interdiscursiva - é resgatar o *ethos*, o modo de dizer do locutor, pois é, nesse espaço enunciativo, que as “formações imaginárias”, para empregar uma expressão utilizada pelo próprio Pêcheux, se constroem. Charaudeau (2006), sob esse impulso, relaciona o *ethos* ao que chama de “imaginário sociodiscursivo”, afirmando que este tipo de imaginário circula em um espaço de interdiscursividade.

No entender de Costa (2001, p. 8):

Quando uma determinada formação discursiva faz uso de expressões populares, quando utiliza termos habitados por outras esferas, registros discursivos e até mesmo lingüísticos, ou ainda quando se reporta a *ethos*, gestos e esquemas discursivos de outras práticas discursivas, temos relações interdiscursivas ou interdiscursividade.

Teorizar sobre a dimensão heterogênea do *ethos* é também olhar, assim, para a constituição da representação do imaginário dos interlocutores no (inter)discurso. Percebemos, por exemplo, um forte enlace entre o *ethos* e aquilo que Pêcheux (1997, p. 82) rotulou de “formações imaginárias”.

[...] O que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro.

Desta relação, podemos interpretar que o *ethos*, alimentado pela representação imaginária que lhe dá força, é formado a partir dos lugares discursivos que os interlocutores constroem e ocupam na cena enunciativa.

Nesta direção, Teves (2002) reforça esta tese, ao pontuar que:

Enquanto sistema simbólico, o imaginário social reflete práticas sociais em que se dialetizam processos de entendimento e de fabulação de crenças e de ritualizações. Produções de sentidos que se consolidam na sociedade, permitindo a regulação de comportamentos, de identificação, de distribuição de papéis sociais. Trata-se de um campo de investigação recentemente autorizado que considera, como de igual valor, as funções do irreal e do real. Constituído de narrativas míticas, religiosas e ideológicas, o imaginário é um campo semântico. Acessá-lo significa adentrar pelas vias sinuosas de linguagem em que metáforas, metonímias, alegorias, símbolos, signos são indissociáveis na sua instituição mesma.

4.3 A posição de J. Authier-Revuz

Authier-Revuz (1998, p. 22), para a elaboração do seu pensamento sobre a heterogeneidade discursiva, reconhece a dívida que tem com duas posturas teóricas, a teoria dialógica de Bakhtin e a teoria do interdiscurso de Pêcheux, quando diz:

A não-coincidência do discurso comigo mesmo é colocada como constitutiva, em referência ao dialogismo bakhtiniano considerando que é toda palavra que, por se produzir no “meio” do já dito dos outros discursos, é habitada pelo discurso outro – é a teorização do interdiscurso, em análise de discurso, que remete o “eu falo” aqui e agora ao “algo falar em outro lugar, antes e independente” (M. Pêcheux) e atinge, no plano do sujeito, o que M. Schneider chama “a não-propriedade fundamental da linguagem”.

A autora (1998, p. 22) articula essas concepções a uma teoria do sujeito do discurso, baseada na proposta lacaniana. Para a autora, o estatuto do sujeito é encarado da seguinte forma:

A não-coincidência interlocutiva é colocada em uma concepção pós-freudiana do sujeito, não coincidente comigo mesmo pelo fato do inconsciente, como fundamental e irreduzível entre dois sujeitos “não-simetrizáveis”, remetendo a um artifício – tão sofisticado quanto sejam as suas teorizações -, a “comunicação” concebida como produção de “um” entre os enunciadoreis.

A partir disso, a autora postula duas formas mais gerais de a heterogeneidade se apresentar: a heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada. A heterogeneidade constitutiva é a maneira de ser todo e qualquer discurso – sob esse aspecto, a heterogeneidade constitutiva coincide com o princípio dialógico que rege a linguagem de que fala Bakhtin. Na heterogeneidade mostrada, por outro lado, a alteridade do discurso se presentifica explicitamente por meio de marcas lingüísticas que rompem o fio discursivo onde o trabalho analítico é efetivamente realizado. No conjunto das formas de heterogeneidade mostrada, Authier-Revuz (1990) faz ainda a distinção entre as formas marcadas (discurso direto, aspas, itálicos, incisos de glosa) das formas não-marcadas (o discurso indireto livre, a ironia, as metáforas, dentre outras). Nestas últimas, o outro é dado a conhecer na superfície discursiva sem uma marca unívoca. Para Authier-Revuz, a ambivalência das formas da heterogeneidade não marcada representaria a incerteza que caracteriza a referência ao outro. Esse tipo de heterogeneidade joga, na verdade, com a dissolução do outro no um, estando por isso mesmo na fronteira entre a heterogeneidade constitutiva e a marcada. Na verdade, o que deve ficar para o nosso estudo é que estas duas formas da heterogeneidade se manifestar podem constituir-se em marcas de subjetividade e de caracterização dos sujeitos da enunciação.

De maneira esquemática, poderíamos dizer então que, enquanto a heterogeneidade constitutiva não revela o outro, pois é concebida no nível do interdiscurso e do inconsciente, a heterogeneidade mostrada (a marcada principalmente) inscreve o outro, via mecanismo de denegação, na cadeia do discurso através de marcas explícitas, de modo a criar no sujeito a ilusão de que o restante do discurso lhe pertence.

Pode-se afirmar assim que, na proposta de Authier-Revuz, podem ser detectáveis duas formas gerais de o sujeito enunciator se representar. Num primeiro plano, há uma forma do *ethos* de um sujeito que pretende ser conhecedor da inconsistência do seu dizer - o que pode ser feito através de vários *ethé* (o *ethos* da empáfia, o da humildade, etc.) se manifestar – mas, num segundo plano, esse sujeito, iludido, empenha-se no propósito de recuperar a fragmentação do discurso, apreensíveis por determinadas formas lingüísticas pelas quais a heterogeneidade mostrada revela, de acordo com cada forma heterogênea específica, um modo de o enunciator revelar a sua imagem e o seu caráter.⁷⁰

Assim, nesse segundo caso, um enunciator, ao se valer, por exemplo, de uma marca heterogênea do discurso, como as aspas, pode atribuir-lhes determinados valores (distanciamento, diferenciação, condescendência, proteção etc.) e, conseqüentemente, através dessas marcas, revelar o seu *ethos* (sério, irônico, repetoso, etc.). Desta forma, nesse uso, o enunciator, conscientemente ou não, realiza uma certa representação de seu interlocutor e oferece a esse uma imagem de si mesmo.

De maneira igual, uma forma de heterogeneidade marcada, como é o chamado discurso direto, forma discursiva muito rentável no nosso *corpus* de análise, pode denunciar a voz de um enunciator que explicita na materialidade discursiva sua adesão e respeito ao discurso citado, querendo revelar no *ethos* de uma pessoa franca, justa, como ocorre, por exemplo, com os evangelistas Mateus, Marcos e Lucas, ao recontarem as parábolas que ouviram de Jesus.

⁷⁰ Baseado em Authier-Revuz, Fairclough (2001, p. 136) elabora a distinção entre intertextualidade constitutiva e intertextualidade manifesta. Conforme o autor, “na intertextualidade manifesta, outros textos estão explicitamente presentes no texto sob análise: eles estão ‘manifestamente’ marcados ou seguidos por traços na superfície do texto, como as aspas [...]. A intertextualidade constitutiva de um texto, entretanto, é a configuração de convenções discursivas que entram em sua produção”. O que é interessante destacar na proposta de Fairclough é a idéia de argumentar que a intertextualidade tem importantes implicações para “a constituição de sujeitos nos textos e a contribuição de práticas discursivas em processo de transformação na identidade social” (*op. cit.*, p. 170).

As marcas heterogêneas do discurso permitem, portanto, a inscrição do *ethos* que o enunciador torna acessível na aparência lingüística do enunciado, pois, como bem lembra Pauliukonis (2003, p. 41): “Aceita-se, pois, que o *ethos* é uma realidade discursiva e que é no conjunto, na totalidade das marcas enunciativas, que ele se constrói”.

Sobre essa forma de as idéias da proposta de Authier-Revuz acerca da heterogeneidade discursiva (mormente a mostrada marcada) poder ajudar na explicação da emergência do *ethos* na enunciação, valem as considerações de Furlanneto (1994, *online*):

É conveniente esclarecer a relação entre essas duas ordens de realidade, conforme a autora: a heterogeneidade constitutiva do discurso e a heterogeneidade mostrada no discurso. A primeira corresponde aos processos reais de constituição do discurso, ou suas condições reais de existência; a segunda corresponde aos processos de representação, no discurso, de sua própria constituição. A primeira é instância do "algo fala": é o Outro do discurso (a autora usa a perspectiva lacaniana), relatado ao inconsciente, ao interdiscurso; a segunda promulga o constitutivo pela representação: um se delimita na pluralidade dos outros (o sujeito se delimita, o discurso se delimita, ou seja, há uma individualização — ou individuação, se quisermos). Nesse processo, reconstrói-se a imagem do sujeito, o que anula o descentramento real. Vemos surgir então as "estratégias": discurso relatado, aspás, citações ironia, clichês, operadores de argumentação... Trata-se, como se vê, de um conflito em que representar a enunciação é proteção necessária para que o discurso progrida.

É a partir daí que ele cria corpo, materialidade, e emerge simultaneamente ao sujeito que enuncia. Daí que seja possível falar de um *ethos* discursivo (v. Maingueneau, 1989).

4.4 A posição de O. Ducrot

As reflexões de Authier-Revuz deram alento à argumentação teórica de Oswald Ducrot, que lhe paga tributos na exposição de sua teoria sobre a polifonia⁷¹.

Ducrot (1987) aproveitou o termo polifonia, empregado por Bakhtin, para redimensioná-lo, dentro de uma perspectiva pragmática, a partir de uma visão enunciativa do sentido, mostrando que é possível perceber, nos enunciados, várias vozes materializáveis por meios de marcas lingüísticas.

Antes de continuar a exposição do pensamento de Ducrot para a contribuição da heterogeneidade discursiva na formação do *ethos*, cabe um momento para avaliar o seu conceito de polifonia em relação ao empregado por Bakhtin⁷².

O emprego do termo “polifonia” por Ducrot tem um uso diferente do utilizado por Bakhtin, que a empregou, como vimos, para caracterizar a pluralidade de vozes autônomas ocorrentes, por exemplo, no romance de Dostoievski. Ducrot admite esta distinção, pois, segundo o próprio autor, sua proposta não é aplicável a textos ou seqüências de enunciados, como fez o teórico russo, mas somente a enunciados isolados, numa perspectiva enunciativa de sentido. Ducrot reconhece, portanto, estar fazendo uso do termo bakhtiniano numa extensão bastante livre daquele usado no quadro do dialogismo proposto por Bakhtin. Em vista disso, o conceito de polifonia em Ducrot parece ser mais operacional do que o uso do termo no pensamento bakhtiniano, pois, como sublinha Faraco (2003), a polifonia estabelecida pelo filósofo russo está restrita a análise de alguns tipos de gêneros, em geral os romanescos. Reconhece-se, por outro lado, que a polifonia ducrotiana, enquanto categoria analítica que revela a sobreposição de vozes de um mesmo sujeito, constitui-se num conceito operacional de muita produtividade para analisar no texto fenômenos, como a pressuposição, a negação, a ironia, o discurso relatado, o aspeamento, dentre outros, em qualquer que seja o gênero ou discurso.

Amorim (2001) contesta a idéia ducrotiana de que o que separa a proposta do teórico francês sobre a polifonia da utilizada por Bakhtin é que o termo, na acepção do autor russo, não se aplica a enunciados, mas tão-somente a textos. Para Amorim (*op.cit*, p.123):

Na realidade, o que distingue a polifonia do enunciado de Bakhtin daquela proposta por Ducrot é que este último se situa no campo de uma pragmática lingüística, segundo suas próprias palavras, enquanto que o primeiro considera, ao longo de sua obra, que a lingüística é insuficiente para tratar da polifonia. Bakhtin propõe então o termo translingüística que é considerado muitas vezes por Todorov, em seus escritos dedicados a Bakhtin, como equivalente ao campo da pragmática. Vemos, no entanto, que, pelo menos no caso de Ducrot a equivalência é discutível. Mesmo se as vozes identificadas por Ducrot naquilo que está representado no enunciado podem coincidir com aquelas identificadas por Bakhtin, a semelhança termina aí. Porque a polifonia do sentido, em Ducrot é inteiramente representação. Em Bakhtin, como mostraremos mais adiante, além das vozes representadas, o enunciado também é habitado por vozes que escapam inteiramente à representação: aquelas que já habitam as palavras e às quais um enunciado responde mesmo sem saber, e aquelas daqueles que irão lhe responder e que o enunciado não pode prever e nem supor.

Concordamos, a respeito disso, com Barbisan e Teixeira (2002, p.162), que consideram que, tanto em Bakhtin como em Ducrot, a polifonia aplica-se ao nível do enunciado, com a

⁷¹ Para um estudo que examina a origem e o desenvolvimento por que tem passado a teoria polifônica de Ducrot, ver Barbisan e Freire (2002).

⁷² Barbisan e Freire (2002) mostram que, além de Bakhtin, a teoria da enunciação de Bally também exerceu influência decisiva nas reflexões ducrotianas sobre a polifonia do enunciado, ao permitir que Ducrot entendesse

ressalva de que: “Bakhtin aborda a polifonia dentro do universo enunciativo do texto. Ducrot opera o conceito num nível lingüístico, indicando, através dele, a possibilidade de um desdobramento enunciativo dentro do próprio enunciado, à maneira de uma encenação teatral em que atuam diferentes personagens”.

Autores também há, como Brandão (1991) e Roman (1993), que põem em questão a teoria da polifonia em Ducrot em relação à abordagem bakhtiniana, afirmando que, na teoria do autor francês, está excluída a noção de história do enunciado e, portanto, ignorada a idéia de que ele, o enunciado, faz parte de um elo na cadeia interminável da comunicação verbal, produto da interação entre os sujeitos enunciadore, pedra angular do pensamento de Bakhtin. Contra essa idéia se insurge Barros (1999, p. 5), que é da opinião de que: “Não se pode dizer que Ducrot exclua a noção de história, mas sim que a recupera indiretamente, através, sobretudo, do conceito aristotélico de *topos*. O *topos* é o princípio comum, a crença da coletividade”. Para Roman (1993, p. 215), entretanto, não se deve olvidar de que a polifonia em Ducrot está inserida dentro da proposta teórica maior do autor em que a questão da argumentatividade como elemento intrínseco à língua figura como o cerne de sua preocupação. Além disso, Roman nos adverte para uma diferença importante entre a proposta de Ducrot em relação à de Bakhtin:

[...] enquanto Ducrot desenvolve uma concepção enunciativa do sentido, no quadro do dialogismo bakhtiniano o sentido é trabalhado como um produto da interação entre os sujeitos falantes. Não bastasse isso, o estatuto teórico atribuído ao sujeito é diferente nos dois autores. Na tipologia do sujeito de Ducrot não há qualquer consideração ideológica, pois o “indivíduo empírico” é um sujeito lingüístico e não um ser da linguagem.

Na verdade, cada um dos pensadores parte de um aparato teórico diferenciado e particular seguindo critérios e objetivos também diferentes, o que poderia invalidar, de certa forma, a comparação valorativa entre duas propostas.

Detenhamos agora no pensamento ducrotiano. Questionando o pressuposto da “unicidade do sujeito falante” subjacente nas teorizações da lingüística moderna, Ducrot distingue num enunciado diversas figuras enunciativas que se representam em níveis diferentes da enunciação. Para ele, há, além do sujeito falante, o autor empírico do enunciado (o ser empírico); o locutor, aquele responsável pelo enunciado (o ser do discurso), o qual é

o fenômeno como a encenação de um diálogo de diferentes vozes dos enunciadore instaurado na cadeia enunciativa.

desdobrável em locutor (L) – o locutor enquanto tal – e em locutor (λ) – o locutor enquanto pessoa, sem mencionar a figura do enunciador (o sujeito dos atos ilocutórios) por quem enunciações de pontos de vista e perspectivas diferentes dentro do mesmo enunciado são mobilizados.

Para os interesses deste trabalho, importa destacar a diferença, na proposta ducrotiniana, entre o locutor-L e o locutor- λ , distinção que, conforme Maingueneau (1996c), pode parecer esdrúxula, mas permite compreender fenômenos muitos importantes, como a interjeição e o *ethos*.

Já dissemos que o locutor-L é o locutor enquanto tal; já o locutor- λ é o locutor enquanto ser do mundo. Falta dizer que estes dois tipos de locutores se distinguem principalmente pelo engajamento enunciativo. Se o primeiro designa o locutor considerado apenas da ótica de sua atividade enunciativa enquanto ser do discurso, o segundo compreende o locutor enquanto possuidor, de outro ponto de vista, de outras propriedades. Em decorrência disso parece haver, de acordo com Maingueneau (1996c), uma diferença entre o locutor-L e o locutor- λ na base da distinção entre a dimensão referencial e a dimensão modal da enunciação. Para Maingueneau (1996c, p. 93-4):

De um lado, o enunciado refere-se a certos objetos; de outro, ele indica que relação mantém com ele seu sujeito de enunciação (modalização). Em *Eu estou triste*, o embreante eu remete a um indivíduo (“locutor λ ”) que coincide com o sujeito da enunciação; mas do ponto de vista modal, existe uma espécie de ruptura entre o sujeito de enunciação como tal (o locutor-L) e seu enunciado, já que nos referimos a eu como faríamos com uma pessoa. Em contrapartida, em *Que pena!* O sujeito da enunciação, do ponto de vista modal, está implicado em seu dizer.

Podemos ficar com outro exemplo dado pelo próprio Ducrot, para estabelecermos a diferença entre os dois tipos de locutores a partir do envolvimento que cada um mostra na enunciação. Sejam os enunciados “Ufa!” e “Estou aliviado”; naquele é o locutor-L que fala porque apresenta na sua enunciação um efeito imediato ao sentimento que profere; já, em “Estou aliviado”, é o locutor- λ , pois o seu enunciado implica um ser do mundo designado pelo locutor, atribuindo-se-lhe uma certa propriedade às expensas da enunciação evocada.

Diante disso, não podemos descuidar do fato de que, segundo Ducrot, o *ethos* está associado ao locutor-L e não ao locutor- λ ⁷³, porque é o locutor enquanto tal que deseja dar uma imagem de si a partir do tom e da maneira de enunciar, assumindo, portanto, o seu *ethos* que, em referência às espécies de locutor aludidos, deve ser entendido, conforme Ducrot (1987, p. 188-9), da seguinte maneira:

Um dos segredos da persuasão tal como é analisada a partir de Aristóteles é, para o orador, dar de si mesmo uma imagem favorável, imagem que seduzirá o ouvinte e captará sua benevolência. Esta imagem do orador é designada com “*ethos*”. É necessário entender por isso o caráter que orador atribui a si mesmo pelo modo como exerce sua atividade oratória. Não se trata de afirmações auto-elogiosas que ele pode fazer da sua própria pessoa no conteúdo de seu discurso, afirmações que podem ao contrário chocar o ouvinte, mas da aparência que lhe confere a fluência, a entonação, calorosa ou severa, a escolha das palavras [...]. Na minha terminologia, direi que o *ethos* está ligado a L, o locutor enquanto tal: é enquanto fonte da enunciação que ele se vê dotado [affublé] de certos caracteres que, por contraponto, torna esta anunciação aceitável ou desagradável. O que o orador poderia dizer de si, enquanto objeto da enunciação, diz, em contrapartida, respeito a λ , o ser do mundo, e não é este que está em questão na parte da retórica de que falo [...].

Em análise à proposta de Ducrot sobre o *ethos*, Auchlin (2001, p. 209) assinala o aspecto dialógico-interacional na idéia ducrotiana, ao ressaltar que:

O *ethos* é ligado ao locutor na qualidade de que este constitui o epicentro do evento enunciativo. No entanto, esta é uma *caracterização externa*, que se institui como entidade do mundo uma entidade intra-verbal, pelo viés da troca.

4.5 A posição de D. Maingueneau

Maingueneau (1984, 1997) alça o interdiscurso ao primado da construção dos discursos, à semelhança da posição de Bakhtin ao eleger o dialogismo como o fundamento de toda discursividade.⁷⁴

É apoiado, em certa medida, no conceito dado por Courtine que Maingueneau sustenta sua perspectiva teórica sobre a intrediscursividade. Por interdiscurso, Courtine (*apud* MAINGUENEAU, 1997, p. 113):

⁷³ O *ethos*, complementa Auchlin (2001), também diz respeito ao co-locutor. Uma questão interessante que fica em aberto para pesquisa, entretanto, é saber se, da mesma forma que o sujeito que enuncia pode ser desdobrado em múltiplas figuras, seria possível criar uma tipologia semelhante para esse outro pólo da enunciação, o pólo do alocutário.

⁷⁴ A partir do quadro da semiótica narrativa greimaisiana, Fiorin (1999, p. 32) distingue, apoiado em Bakhtin, intertextualidade e interdiscursividade. Por intertextualidade, têm-se “os processos de incorporação de um texto - unidade de manifestação, com expressão e conteúdo – em outro; no segundo, incorporam-se temas e/ou figuras de um discurso em outro”.

Um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada [...] a incorporar elementos pré-construídos fora dela, com eles provocando sua redefinição e redirecionamento, suscitando igualmente, o chamamento de seus próprios elementos para organizar sua repetição, mas também provocando, eventualmente, o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação de determinados elementos.

Em vista disso, Maingueneau (*op. cit.*, p. 113) vê a formação discursiva, enquanto “domínio inconsistente, aberto e instável e não uma projeção, a expressão estabilizada da ‘visão do mundo’ de um grupo social”, como o lugar de um trabalho de contradição que une e divide a ação de um discurso por outro, nela distinguindo dois valores opostos: a captação e a subversão, cada um desses tipos incidindo sobre um gênero discursivo ou sobre um texto particular. Tem-se a captação quando a imitação recai sobre a autoridade do discurso tomado absorvendo-o tem-se, por outro lado, a subversão quando o discurso tomado é desqualificado no movimento de sua imitação.

Diante disso, convém centrar a atenção no fato de que a captação e a subversão não são somente simples formas de o locutor invocar o discurso alheio para o seu discurso, instaurando ora uma voz convergente, ora uma voz divergente. Essas diferentes formas de “imitação” do discurso de outrem nos permitem, sobretudo, descortinar, através desses mecanismos intertextuais, qual a identidade que o locutor quer dar de si e do outro. É por esses fenômenos da heterogeneidade que pode se revelar, por exemplo, o *ethos* da cumplicidade (a imitação por captação) ou o *ethos* desdenhoso e zombeteiro (a imitação por subversão).

É digno de nota, a este propósito, o que o próprio Maingueneau (1997, p. 102) ressalta:

A noção de imitação precisa ser melhor especificada; um gênero de discurso, como já vimos, não é apenas um conjunto de propriedades textuais, pois estas últimas estão ligadas a condições de enunciação de diferentes ordens, desde o estatuto do enunciador até o *ethos*.

A proposta de Maingueneau segue de perto as pegadas de Authier-Revuz para quem a heterogeneidade discursiva se desmembra em heterogeneidade constitutiva e heterogeneidade mostrada. Na primeira, a heterogeneidade é radical concebida como parte inerente do discurso, não localizável, nem representável na cadeia discursiva. Essa forma de encarar o discurso faz eco à posição de Bakhtin, de ver no dialogismo a condição de existência de todo discurso, bem como com a concepção da Análise de Discurso de orientação pecheuxtiana que coloca a relação entre os discurso como a própria identidade do discurso.

Para Maingueneau (1998, p. 86): “o interdiscurso está para o discurso assim como o intertexto está para o texto”. Ao tratar da intertextualidade, Maingueneau a diferencia de intertexto. Como intertexto de uma formação discursiva, o autor considera o conjunto de fragmentos que ele efetivamente cita; já a intertextualidade é entendida como o tipo de citação que uma formação discursiva tem como legítima para determinada prática discursiva. A citabilidade depende, pois, das condições de produção de cada discurso, já que “segundo as épocas, os tipo de discurso, as citações não feitas da mesma maneira os textos citáveis, as ocasiões em que é preciso citar o grau de exatidão exigido etc., variam consideravelmente (Maingueneau, 1997, p. 86). Maingueneau (1997), fazendo uma comparação com a gramática gerativa, estabelece a seguinte distinção: o intertexto está para a “performance” assim como a intertextualidade está para a “competência”. A partir dessas reflexões, Maingueneau distingue ainda intertextualidade interna de intertextualidade externa, conforme o intertexto evocado coincida ou não com a formação discursiva de onde a remessa intertextual parte. O discurso religioso jansenista, por exemplo, recorre sempre à intertextualidade interna, uma vez que praticamente não invoca nenhuma autoridade exterior à Igreja Católica, diferentemente do que acontece com o discurso religioso humanista devoto que lança mão da intertextualidade externa, citando muitas vezes os moralistas da Antiguidade e os naturalistas para a constituição do seu discurso. Além disso, é interessante também ressaltar que a intertextualidade e o *ethos* parecem estar tão ligados que ambas as categorias adentram como elementos para compor a “semântica global” de que trata Maingueneau (2005) no *Gênese dos Discursos*.

Maingueneau, ao precisar a noção de interdiscurso, distingue os conceitos de universo, campo e espaço discursivos. “Grosso modo”, o universo discursivo corresponde ao “arquivo” de formulações discursivas de uma época, finitas, mas irrepresentáveis porque inapreensíveis na sua totalidade. O campo discursivo define-se como um conjunto de FDs que mantém uma relação de concorrência e se delimitam por uma posição enunciativa em uma dada região; o espaço discursivo, por fim, é concebido como um subconjunto do campo discursivo delimitado pela ligação de “pelo menos duas formações discursivas que supõe-se manterem relações privilegiadas cruciais para a compreensão dos discursos considerados” (*op. cit.* p. 117).

Diríamos, então, que é no campo discursivo em que se assiste ao *ethos* dos enunciadores se constituírem, se daí extrairmos um subcampo – o que será o espaço discursivo -, pois, de acordo com Maingueneau (1998, p. 60):

As divergências entre os gêneros do discurso ou entre os posicionamentos concorrentes de um mesmo campo discursivo não são somente da ordem do “conteúdo”, elas passam também pelas divergências de *ethos*: tal discurso político implica um *ethos* professoral, tal outro o da linguagem livre do homem do povo etc.

Recuperando a proposta de Maingueneau, cabe-nos ainda reafirmar que o autor, ao tratar da heterogeneidade discursiva, propõe o conceito de “imitação” – não no sentido de plágio – para significar como a apropriação do discurso de outrem serve para dar a identidade do discurso. Maingueneau (1991) tratou de uma forma especial de marca heterogênea, a citação, pela qual se pode ver emergir o *ethos* do enunciador. Esse recurso se dá, segundo o autor, através de quatro tipos básicos: a citação-relíquia, a citação epígrafe, a citação-cultura e a citação-prova. Na citação-relíquia, pode-se ver o discurso do outro representado, por exemplo, pela fala de um santo, pelos gênios greco-latinos ou simplesmente por uma citação em latim (mesmo sem se ter a fonte) se obtém o “*statut* textual de encarnar um fragmento de discurso verdadeiro, autêntico”, já a citação-epígrafe tem como função ligar “o discurso novo ao conjunto textual mais vasto”, assinalando sua pertinência a um conjunto definido de outros discursos, enquanto a citação-cultura funciona como “símbolo de convivência, signos de cultura”, sendo, por último, a citação-prova aquela que é baseada em um fato objetivo do mundo real. No contexto em que parábolas são contadas por Cristo, a citação-relíquia aparece com mais força, quando Jesus, pelo argumento de autoridade, cita textos da tradição judaica para legitimar seu discurso frente à comunidade a que autor se dirige, construindo para si um *ethos* de autoridade ou pessoa autorizada para usar com eficácia o discurso. Nesse contexto, o ar de autoridade que assume o enunciador pelo discurso citado valida o discurso citante, que adentra, nesse espaço discursivo, para tornar o dizível digno de crédito.

Síntese

Como se pôde constatar, pela discussão feita nesse capítulo, e ao longo de todo o trabalho até aqui, o *ethos* é essencialmente dialógico, sobrevive da heterogeneidade discursiva para se revelar. Podemos, assim, sumarizar a natureza heterogênea do *ethos* discursivo em virtude dos seguintes motivos: a) o *ethos* diz respeito tanto ao enunciador quanto ao co-

enunciador; b) tanto o enunciador quanto o co-enunciador pode apresentar-se com vários *ethé*, daí, para usar uma terminologia bakhtiniana, o caráter, plurivocal, pluritonal, ou se quiserem, pluriimagético do *ethos*; c) as cenas enunciativas em que *ethos* aparece são variadas; d) o *ethos* acontece nos mais diversos gêneros, e nos mais diversos tipos, usando a nomenclatura de Adam; e) o *ethos* apresenta, na materialidade discursiva, diferentes marcas lingüísticas; f) o *ethos* é ainda dialógico na medida em que precisa do outro para efetivá-lo, reconhecê-lo e legitimá-lo; g) o *ethos* migra de um texto para outro, de um discurso para o outro; i) as imagens de si construídas são tiradas de discursos já existentes, já estabilizados na cultura (estereotipia), o que faz o enunciador absorvê-las, completa ou parcialmente, ou modificá-las; j) o *ethos* aparece em diferentes regimes de enunciação, tanto no oral quanto no escrito; l) e, por fim, apresenta-se em diferentes sistemas semióticos (figura, pintura, texto, música, etc.).

Ancorados na discussão sobre a natureza dialógico-discursiva do *ethos*, avaliaremos, na segunda parte da nossa investigação, como algumas formas da heterogeneidade discursiva contribuem para a construção do *ethos* nas parábolas contadas por Jesus, para construir o *ethos* da autoridade e da benevolência do narrador nessas historietas cristãs, pois estamos cômnicos, face ao debate neste capítulo, de que as formas heterogêneas do discurso poderão nos dar uma visão de como o outro se mostra nos fios da malha discursiva para revelar a identidade dos sujeitos, e, para o nosso caso, essas marcas heterogêneas do discurso ajudar-nos-ão a identificar como o *ethos* é construído na encenação parabólica, já que a parábola, enquanto modalidade narrativa, pode revelar-se num excelente material para se investigar a heterogeneidade discursiva, já que, conforme Maingueneau (1996c, p. 50) salienta, “aliás, é a regra geral que diz respeito aos textos de “narrativa”, que poucas vezes são inteiramente homogêneos e que dificilmente apagam todas as marcas de subjetividade enunciativa”.

Ora, a própria etimologia da palavra já denuncia o caráter dialógico e intertextual do gênero parábola, pois, na origem do termo, está assinalada a idéia de se representar ou significar algo por meio de uma comparação em que se põe uma coisa ao lado da outra (para + bola). Se, neste sentido, considerarmos a parábola uma metáfora – uma metáfora expandida – teremos um argumento a nosso favor para fortalecer a idéia da heterogeneidade discursiva presente no gênero, considerando que Authier-Revuz (*op. cit.*) tem a metáfora como um caso de heterogeneidade mostrada não-marcada. Romualdo (2000, p. 66) chega mesmo a incluir a parábola no que denomina “processo intertextual exofórico” querendo significar o meio por

meio do qual “utilizamos, para a codificação de um texto polifônico, um outro texto. O processo se denomina exofórico devido à necessidade de remissão, para se detectar a polifonia de um texto, a outros textos, presentes no repertório ou no universo da experiência do leitor”. Em consonância com isso, Trigo (1995) afirma que a parábola engloba dois tipos de textos: um manifestante e um manifestado.



II PARTE

PODER E AFETO NA ANÁLISE DO *ETHOS* DISCURSIVO
DAS PARÁBOLAS BÍBLICAS

O bom Samaritano
Jan van Scorel (1495-1562)

1 A RELAÇÃO ENTRE PODER E AFETO: A CONSTRUÇÃO DE IMAGENS DISCURSIVAS MÚLTIPLAS NO CONTEXTO DAS PARÁBOLAS NARRADAS POR JESUS

“Foi me dada toda a autoridade no céu e na terra”. (Mt. 28,19).

Introdução

Partindo da idéia foucaultiana de que o sujeito humano está sempre enredado em relações de poder muito complexas, e que essas relações atravessam todas as práticas discursivas em que este sujeito está engajado, propor-nos-emos, neste capítulo, a tratar, de forma abrangente, algumas questões que envolvem a articulação entre poder e afeto e como isso coopera para produção de identidades, mostrando inicialmente de que maneira determinadas posições teóricas vêem a autoridade como um exercício do poder, e, em seguida, apresentando outras posições que defendem ser a relação afetiva entre os sujeitos também uma dimensão do jogo do poder que permeia as práticas inter-humanas. Tal debate, finalmente, fornecer-nos-á os elementos que servirão para entendermos, mais especificamente, como essa questão é tratada no contexto bíblico em que as narrativas das parábolas são narradas por Jesus para os seus ouvintes, no qual as figuras da autoridade e da benevolência podem ser tidas como representações imagéticas versáteis derivadas das relações de poder e afeto, respectivamente, através das quais o enunciador Jesus, envolvido nessa interação discursiva, caracteriza-se e é caracterizado, ao mesmo tempo, com a imagem de si como alguém detentor de autoridade e/ou possuidor de benevolência para e pelos seus interlocutores a fim de legitimar o poder do papel que representa nestas práticas linguageiras. Antes, todavia, de passarmos para a discussão que o presente capítulo pretende apresentar, gostaríamos de apenas esclarecer conceitualmente a relação que a benevolência mantém com o afeto. Embora não queiramos supor que todo ato de benevolência esteja acompanhado de afetuosidade, no contexto bíblico das parábolas, o agir benevolente se manifesta em forma de afeto. Talvez, para isso, nos ajude o étimo do termo benevolência, que originalmente traz o sentido de “querer bem”.

1.1 A autoridade como exercício do poder

Poder é um termo que, com muita frequência, no discurso cotidiano é entendido como uma propriedade de que alguém dispõe, através da força e autoridade, para agir e influenciar outros. Na acepção dicionarial, as relações de poder aparecem também conjugadas ao par conceitual poder/autoridade. Para tal constatação, basta examinarmos o conceito de poder e de autoridade como está proposto no Dicionário do Aurélio (2001). O termo poder tem, como uma das entradas do verbete, o sentido de “autoridade, soberania, império”; e o termo autoridade é definido como:

Autoridade (Do Latim *auctoritate*) S.f. 1. Direito ou poder de se fazer obedecer, de dar ordens, de tomar decisões, de agir etc. 2. Aquele que tem tal direito ou poder. 3. Os órgãos do poder público. 4. Aquele que tem por encargo fazer respeitar as leis, representantes do poder público [...].

Num plano mais teórico, temos a concepção emblemática de poder proposto por Weber (1971, p. 219), para quem: “Poder significa toda oportunidade de impor sua própria vontade, no interior de uma relação social, até mesmo contra resistências, pouco importando em que repouse tal oportunidade”. Essa idéia, como se pode notar, correlaciona a dimensão do poder com a capacidade de certos grupos ou indivíduos imporem suas vontades a outros para o atingimento de determinados objetivos, apesar da resistência, através da repressão ou na forma de castigo por uma autoridade legitimada para tal. Oportuno frisar que, na compreensão weberiana, o poder, para se firmar, emerge num espaço de conflito, em que os atores envolvidos disputam o lugar de dominação. Desse modo, o conceito de poder mantém-se intimamente ligado à questão da dominação, de tal forma que, quando se trata de poder, tem-se que falar obrigatoriamente de dominantes e dominados, daqueles que exercem o poder e daqueles sobre quem o poder é exercido.

Nesta direção, Parsons entende o poder como:

a capacidade generalizada de obter o desempenho de obrigações impostas por unidades num sistema de organização coletiva, quando as obrigações são legitimadas com referência à sua influência sobre metas coletivas, e onde, no caso de recalcitrância, há o pressuposto da imposição através de sanções negativas situacionais, qualquer que seja o agente político. (*apud* MARTIN, 1978, p. 34)

Conforme Martin (1978, p. 35), Giddens, ao analisar a noção parsoniana de poder, escalarece:

O que desaparece quase que totalmente de vista na análise parsoniana, é o fato de que o poder [...] é sempre exercido por alguém! Tratando o poder como necessariamente legítimo (por definição), e com isso partindo da suposição de alguma forma de consenso entre os detentores do poder e o que lhes estão subordinados, Parsons ignora, de forma consciente e deliberada, o caráter necessariamente hierárquico do poder e as divisões de interesse que lhe são, com freqüência, conseqüentes.

Subjacente a estes conceitos está a relação que o poder guarda com a autoridade. Interpretando o pensamento de Parsons sobre a questão, Lebrun (1999, p. 14) ressalta que:

[...] ter o poder não é, basicamente, estar em condições de impor a própria vontade contra qualquer resistência. É, antes, dispor de um capital de confiança tal que o grupo delegue aos detentores do poder a realização dos fins coletivos. Em suma, é dispor de uma autoridade - no sentido em que um escritor de renome, um pensador ilustre, um velho sábio [...] são autoridades no interior de um grupo dado (sem que essa autoridade implique uma idéia de coerção).

Embora, como vimos, em algumas propostas a concepção de poder seja identificável com a noção de autoridade ou, pelo menos, haja a admissão de que a autoridade é fonte do poder, existem posturas teóricas que vêem a necessidade de distinguir claramente os termos, como é o caso de Arendt (1994)⁷⁵, ao postular que, na esfera política, o poder é um atributo coletivo, pois seu exercício não reside na capacidade da ação de um único indivíduo, mas na relação dos indivíduos que resolvem agir conjuntamente para decidir em consenso, já a autoridade diz respeito ao uso do poder pelo indivíduo, autoridade cujo fundamento é o reconhecimento revelado pelo respeito e obediência à pessoa investida de autoridade. Ressaltamos, com Perissinotto (2004), que, ao invés de tratar esses conceitos em forma de oposição, seria melhor vê-los de maneira complementar. Arendt (1994), como se percebe, tem uma concepção de poder referente à faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre de violência.

Assim, baseada num modelo comunicativo de ação, a teoria de Arendt argumenta que o poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou de fazer algo, como também de unir-se a outros e atuar em concordância com eles. Trata-se de formar uma vontade alheia para os próprios fins, numa comunicação voltada para o entendimento recíproco e com o objetivo de formar uma vontade comum. A questão que vem à tona, a partir disso, é pensar se, diferentemente da posição de Weber e Parsons, Arendt exclui das relações de poder o aspecto conflituoso, aspecto que lhe parece inerente. Se pensarmos com Habermas (1989) e outros teóricos da Escola de Frankfurt a respeito da chamada "razão comunicativa" e articularmos

⁷⁵ Para um repasse crítico sobre o conceito de poder em Hannah Arendt, articulado com outros conceitos afins propostos pela própria pensadora, como os de autoridade, violência, vigor e força, conferir Perissinotto (2004).

com a visão arendtiana de poder, poderíamos dizer que essa concepção não ignora a dimensão polêmica que os jogos de poder podem suscitar, uma vez que a razão comunicativa pode ser considerada uma forma efetiva de ação política resultante da implementação social da razão, através de um processo de "interação dialógica de atores", pois, como corrobora Freitag (1990), a razão comunicativa suscita uma "ação comunicativa", em que cada ator reivindica nada mais do que uma "pretensão de validade", ou seja, interage com seu interlocutor por meio de um processo argumentativo, reconhecendo a possibilidade de contestação por parte deste. No contexto bíblico das narrativas parabólicas narradas por Jesus, seu exercício de poder pela autoridade suscita, muitas vezes, conflito e polêmica entre ele e os indivíduos com quem se relaciona, o que ocorre quando Jesus, pela força da argumentação, deseja conseguir a adesão para os seus ensinamentos. É ilustrativa, para isso, a passagem bíblica que segue:

Naquele tempo, passou Jesus pelas searas, em um sábado; e os seus discípulos, tendo fome, começaram a colher espigas e a comer. E os fariseus, vendo isso, disseram-lhe: Eis que os teus discípulos fazem o que não é lícito fazer no sábado. Ele porém, lhes disse: Não tendes lido o que Davi, quando teve fome, ele e os que ele estavam? Como entrou na Casa de Deus e comeu os pães da proposição, que não lhe era lícito comer, nem aos que com ele estavam, mas só aos sacerdotes? Ou não tendes lido na lei que, aos sábados, os sacerdotes no templo violam o sábado e ficam sem culpa? Pois eu vos digo que está aqui quem é maior do que o templo. Mas, se vós soubésseis o que significa: Misericórdia quero e não sacrifício, não condenaríeis os inocentes. Porque o Filho do Homem até do sábado é Senhor. (Mt. 12: 1-8).

Assumindo uma postura bastante diferente da idéia arendtiana a respeito da dicotomia poder/autoridade, Dahrendorf (*apud* MARTIN, 1978, p. 58) defende que:

A diferença importante entre poder e autoridade consiste no fato de que, enquanto o poder está essencialmente ligado à personalidade dos indivíduos, a autoridade é sempre associada com posições ou papéis sociais [...] o poder é simplesmente uma relação fatural, a autoridade é uma relação legítima.

Segundo Martin (1978), pouco se ganha teoricamente, na verdade, com essa distinção conceitual feita nos moldes acima, pois legitimidade parece ser um elemento intrínseco ao poder. Todavia, no nosso entender, o que é importante destacar na idéia de Dahrendorf, para o foco de nossa pesquisa, é que o autor sustenta a posição de que a autoridade é uma forma de exercer um papel social, um meio de representação de si nas trocas cotidianas. Dessa forma, as relações de poder acabam por se constituir num lugar para a formação das imagens e representações sociais que, muitas vezes, determinam as práticas em que os sujeitos estão inseridos. O discurso coopera decisivamente para criação dessas imagens, haja vista que um das funções que o discurso cumpre é o de construir as identidades sociais.

Diferente, por sua vez, da proposta de Dahrendorf é a visão de Adorno (*apud* BOUDON e BOURRICAUD, 1993), que associou a autoridade, e não o poder especificamente, à personalidade do indivíduo, através do conceito de “personalidade autoritária”, para aplicá-lo ao contexto da autoridade pedagógica, entendendo-se aí o termo como uma noção que não deve subsumir-se à educação formal (educador, nesse sentido, pode ser não somente o pedagogo, mas também o pai), mas considerada no seu aspecto de formação e de introjeção. Sob este prisma, a autoridade autoritária, conforme o autor, deve ser denunciada como um modo perverso e pervertido das relações educativas.

Essa forma de poder destacada por Adorno parece estar implicada, em certa medida, também no que Bourdieu, em parceria com Passeron (1975, p. 19), denominaram de “violência simbólica”, entendida como: “Todo poder que chega a impor significações e impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força, acrescenta a sua própria força [...]. A essas relações de força (e essa violência é exercida, através da) ação pedagógica e da imposição e da inculcação de arbitrário cultural”. Assim, a violência simbólica seria uma violência sutil e disfarçada, cuja eficácia máxima consistiria em fazer com que o pólo dominado convença-se da inexistência da opressão e/ou de que a subordinação seja vivenciada como natural e entendida como benéfica. De certa forma, é possível ainda ver uma certa aproximação entre a visão de Adorno e a de Bourdieu com o que La Boétie (1986) denominou de “servidão voluntária”, entendida como a forma que os homens têm de, ao abdicarem de sua liberdade, se submeterem voluntariamente à ordem tirana de um líder e dessa maneira afirmarem e consolidarem essa forma perversa de poder.

Ainda que existam elementos no conceito de personalidade autoritária em Adorno que possam ser uma opção de análise para o entendimento de alguns aspectos envolvidos nas relações de poder, essa posição merece ser problematizada. Existem alguns obstáculos para a realização desta proposta, basicamente, por duas razões. Em primeiro lugar, porque esta categoria foi pensada para explicar uma realidade específica: o período da Segunda Guerra Mundial, em que líderes (Hitler, por exemplo) se utilizavam de determinadas formas arbitrárias para incutir determinados ideais nos seus súditos.

Em segundo lugar, e em consequência disso, a categoria acaba por não explicar outros casos em que o instrumento educacional não serve como modo de revelar a tirania de uma

personalidade, de forma que, se pensarmos na figura bíblico-neotestamentária de Jesus, que, através do método de educação pelas parábolas, instrui os que a eles se achegam, não teremos uma personalidade autoritária no sentido adorniano, pois o conteúdo da mensagem transmitida e o poder que instaura a relação pedagógica não são exercidos por autoritarismo, nem incita à barbárie, mas observaremos que a imagem do enunciador é dada, por ele mesmo e/ou pela comunidade em que ele atua mais diretamente, como a imagem de alguém que educa pautado no *ethos* da doçura e na autoridade reconhecida, como pode ser confirmado pelas passagens que seguem: “Aprendeis de mim que sou manso e humilde de coração” (Mt.11:29 / “E aconteceu que, concluindo Jesus este discurso, a multidão se admirou da sua doutrina, porquanto os ensinava com autoridade e não como os escribas”. (Mt.7:28,29). Além do mais, de uma forma ou de outra, as relações de poder parecem ser um elemento inerente às práticas educativas, quaisquer que sejam elas, de forma que é impossível não estar preso a elas.

Outras duas objeções à visão de Adorno vêm de Boudon e Bourricaud (1993), que se perguntam sobre a validade de uma interpretação estritamente projetiva da personalidade autoritária baseada no modelo freudiano em que a proposta adorniana se fundamenta:

Primeiro, da multiplicidade dos símbolos de autoridade, ela retém apenas um: o pai feroz e mãe castradora. Ela desqualifica, sem mais, o recurso exclusivo ao modelo do juiz, do árbitro, do ‘expert’, do profissional, do educador, do amigo ou do irmão mais velho. Além disso, essa desqualificação baseia-se num argumento, ou antes numa afirmação suplementar: a de que a Sociedade (com S maiúsculo), sobretudo quando é “capitalista”, é um gênio maligno ocupado em nos submeter ao poder absoluto dos Dominantes. A análise das síndrome do autoritarismo derrapa assim numa ideologia da “grande recusa” que impregna hoje numerosos trabalhos sobre educação, a relação terapêutica ou a burocracia.

Dando continuidade ao nosso percurso, Lebrun (1999, p. 12) faz também questão de distinguir, à semelhança da proposta arendtiana, os conceitos de poder e autoridade, afirmando que: “o poder não é um caso extremo de exercício de autoridade, ao contrário, é a sua violência, quando em surdina, torna possível uma aparência de autoridade cortês e benevolente”.

Por uma visão negativa do exercício da autoridade, Lebrun, assim como Arendt, parece, com esta distinção, encerrar a autoridade na sua dimensão de um poder autoritário. Entretanto, autoridade não quer dizer o mesmo que autoritarismo, pois nem toda autoridade usa seu poder de forma arbitrária e abusiva, fazendo valer somente a força e a coerção para

impor a sua obediência. Muitas vezes, a autoridade se configura, conforme Bobbio (2000) num tipo de poder que se baseia no reconhecimento da legitimidade ou na legalidade da tentativa de exercer influência, sobre o que nos demorarmos mais adiante ainda neste tópico. Diante dessas duas formas do exercício da autoridade, é preciso, pois, diferenciar, baseado em Nye (2002), um “poder duro”, que estaria vinculado à coerção e à intimidação, e, por outro lado, um “poder brando”, vinculado à atração e à persuasão. Pelas narrativas das parábolas, Jesus parece fazer uso mais freqüentemente desse último tipo.

É reconhecível, por outro lado, a possibilidade da existência de uma autoridade cujo exercício se dá pelo autoritarismo, pelo excesso do exercício da autoridade de que foi investida, o que pode ser construído através do que, na esteira arendtiana, chamou-se de violência, pela qual se faz uso de certos instrumentos para a imposição e manutenção da autoridade. No nosso entendimento, isso pode ocorrer, muitas vezes, porque, nesse caso, como o poder é empregado sem afeto, acaba por transfigurar-se em tirania, já que, conforme, La Boétie (1986), “o tirano nunca é amado nem ama”. Nessa direção, La Boétie (*op.cit.*) opõe a tirania à amizade, porque, segundo o autor, não pode haver amizade onde há crueldade, injustiça. Nesse sentido, portanto, servidão cega a um poder tirano e amizade se excluem mutuamente.

Mas uma outra forma de a emergência da autoridade autoritária ocorrer se dá pela possibilidade de existir uma autoridade não reconhecida, aquela que usurpa o lugar de poder e exerce sua autoridade sem o direito legítimo e legitimado para tal. Nesse caso, não teríamos rigorosamente o exercício de uma autoridade legítima, se crermos na visão de Martin (*op. cit.*, p. 63), que é do parecer de que: “O elemento essencial no conceito de autoridade é a legitimidade.” Seguindo esta mesma lógica, Bobbio (2000) admite haver uma compreensão muito comum na definição de autoridade que considera que nem todo o poder estabilizado é autoridade, mas somente aquele em que a disposição de obedecer de forma incondicional se baseia na crença da legitimidade do poder. Por este conceito, o exercício da autoridade é considerado legítimo pelo reconhecimento dos indivíduos ou grupos que participam da mesma relação de poder. Nesta concepção, a autoridade tem o direito de mandar, e aos subordinados cabe o dever de cumprir com as diretrizes proferidas pela autoridade. Sob esse aspecto, a autoridade é a aceitação do poder como legítimo que produz a atitude mais ou

menos estável no tempo para a obediência incondicional às diretrizes que provêm de uma determinada fonte legitimadora e legitimante.

Articulando essa discussão ao tipo de discurso que estamos analisando, é importante ressaltar que Berger (2003, p. 45) destacou a importância do poder legitimante para a religião como forma de manter a realidade do mundo por ela construído. Observa Berger que essa legitimação trata-se de um caso especial, posto que é a inserção das instituições no cosmo sagrado (“cosmização”):

A realidade de um mundo enquanto socialmente definido deve ser mantida externamente, no trato dos homens uns com os outros, bem como internamente, na maneira pela qual o indivíduo apreende o mundo no íntimo de sua própria consciência. O objetivo essencial de todas as formas de legitimação pode, assim, ser descrito como manutenção da realidade, tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo [...].

Podemos descrevê-la dizendo que a religião foi o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação.

Interessante destacar nesta abordagem, para os nossos objetivos da pesquisa, é o acento que Berger dá ao que chama de “as representações miméticas” para a legitimidade desse campo, dizendo que:

Todos os papéis sociais são representações de complexos mais vastos de significados objetivados. Por exemplo, o papel de pai representa ampla variedade de significados atribuídos à instituição da família e, mais geralmente, à institucionalização da sexualidade e das relações interpessoais. Quando este papel é legitimado em termos miméticos – o pai reiterando “aqui em baixo” as ações da criação, da soberania ou amor que têm os seus protótipos “lá em cima” – então o seu caráter representativo ganha notável realce. A representação dos sentidos humanos se torna mimesis dos mistérios divinos [...]. A autoridade paternal arremeda a autoridade dos deuses, a solicitude paternal a solicitude dos deuses.

As figuras de pai, pastor e rei e juiz são representações muito recorrentes nas cenografias mobilizadas pelas parábolas da Bíblia como forma de Jesus, por nelas se projetar, se investir de poder e autoridade para os que lhe ouvem, mas, muitas vezes, como meio de se mostrar também benevolente (cf. Mt.25:31-46).

Para Weber, como vimos, o poder pode ser compreendido como a capacidade de fazer valer a vontade; o poder de se fazer obedecer por instrumentos e recursos de que se dispõe. Há, para Galbraith (1986, p. 205.), três instrumentos para o exercício do poder: a *coação* – que gera o poder “condigno”, no qual a submissão se dá pela imposição de alternativa “suficientemente desagradável ou dolorosa” à não-capitulação; a *recompensa* – gerando o

poder "compensatório", em que a oferta de uma compensação (pecuniária ou social) leva à aceitação da submissão; a *persuasão* – que gera um poder "condicionado", no qual a submissão é conseguida pelo convencimento do que é apropriado. O autor registra que o estudo do poder deve considerar a análise desses instrumentos pelos quais ele é exercido e as "fontes de direito" para esse exercício, sendo que ambos os parâmetros alteram-se com a evolução das sociedades. Na situação em que as parábolas são narradas por Jesus, o instrumento da persuasão parece ser um dos meios de exercício da sua autoridade mais frequentes. Nesta discursividade, a eficácia do discurso persuasivo do enunciador se faz pela adesão através da crença do enunciatário na palavra proferida, o que posteriormente deve gerar uma ação orientada de acordo com o conteúdo do que ouviram, podendo ser representada, discursivamente, nas modalidades do fazer-creer e, depois, do fazer-fazer em que o enunciador se apóia para tornar eficaz a sua argumentação (*ethos* eficaz).

Outro aspecto ligado ao poder e à autoridade é que são elementos que surgem estreitamente ligados à ação. Como pondera Charon (2002, p. 167), a visão weberiana de poder, por exemplo, deve ser relacionada com a concepção de ação social, pois “o poder é um elemento de um ato de vontade, uma tentativa intencional de fazer valer o que se quer ou conseguir que as coisas sejam feitas a seu modo”. Weber distingue alguns tipos de ação social, a saber: a ação racional em relação a um fim, a ação racional em relação a um valor, a ação afetiva ou emocional e a ação tradicional. É possível observar nesta tipologia de ações, postulada por Weber para explicar as relações sociais, uma certa relação com os elementos do *logos* (ação racional), do *pathos* (ação afetiva ou emocional) e com o *ethos* (ação de valor) preconizados pela retórica aristotélica para o orador atingir, pela ação do seu discurso, a eficácia da sua argumentação⁷⁶.

A concepção foucaultiana, de igual modo, demonstra que, para a análise do poder é imprescindível que se considere, dentre outros elementos, a ação, ou mais precisamente, a ação sobre a ação. Assim, conforme nos assegura Revel (2005, p. 67-68), o conceito de poder em Foucault deve levar em conta:

⁷⁶ De acordo com Figueiredo (*online*), Talcott Parsons, seguindo os rastros deixados pelas idéias weberianas, criou a teoria da ação social baseada num princípio voluntarista, o que contribuiu para o fortalecimento da teoria da escolha racional. *The Structure of Social Action* foi publicada em 1937 e afirmava a possibilidade de uma ação voluntária, apoiada na escolha entre valores e princípios alternativos. Em *The Social System*, publicado em 1951, Parsons tratou da delimitação e da articulação de sistemas em larga escala, dando menor ênfase aos motivos da ação.

1) o sistema das diferenciações que permite agir sobre ação dos outros, e que é, ao mesmo tempo, a condição de emergência e efeito de relações de poder (diferenciação jurídica de estatuto e de privilégios, diferença e econômica na apropriação de riqueza, diferença de lugar no processo produtivo de diferença lingüística ou cultural, diferenças de saber-fazer ou competência...); 2) o objetivo dessa ação sobre a ação dos outros (manutenção de privilégios, acumulação de proveitos, exercício de uma função).

Pelo discurso proferido por Jesus no contexto neotestamentário, a autoridade de fazer valer a sua vontade se faz pela ação, diga-se, pela ação provocada através do discurso, o que pode ser ilustrado com o seguinte trecho: “Jesus, aproximando-se deles, disse-lhes: Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide e ensinai-os a observar todas as coisas que vos ordenei para sempre”. (Mt.28:18-20). Neste caso, entendemos assim a interação entre Jesus e seus ouvintes, via parábola, como uma ação sobre uma ação, perpassada por relações de poder usadas através de uma estratégia discursiva do enunciador sobre o co-enunciador, em que o uso da força e o da violência não compõem o exercício autoridade desse sujeito-enunciador.

Como vimos no segundo capítulo da primeira parte da tese, na apreciação da teoria austriana dos atos de fala, o discurso pode ser tomado como forma de ação, uma ação linguageira em que pela palavra se exercita o poder. Assim, discursivamente, uma teoria do poder deve se inscrever em uma teoria da ação pela linguagem para entendermos melhor como se dão as trocas sociais, sobre o que já tematizaram, sob prismas teóricos diferentes, diversos autores, como Foucault (1996), Barthes (1996), Habermas (1989), Giddens (1993), e Fairclough (1990), para citarmos alguns nomes mais significativos.

Se, para a conceituação de poder, deve-se ter em conta as formas de se levar os outros na direção do que se deseja, a referência aqui à influência como meio para se fazer a própria vontade torna-se quase obrigatória. Sob este prisma, autoridade é um tipo de poder que se baseia no reconhecimento da legitimidade ou na legalidade da tentativa de exercer influência. Os indivíduos que procuram exercer influência são reconhecidos como tendo o direito de fazê-lo dentro de limites permitidos, direito emanado, muitas vezes, de sua posição institucional. Desta forma, o poder é a capacidade de exercer influência. Com isso, quem detém o poder muda, pela influência provocada, as atitudes de outrem. Jesus, por exemplo, usa muitas vezes sua autoridade para tentar influenciar seus ouvintes e discípulos a agirem conforme o padrão ético preconizado alegoricamente pelas historietas parabólicas.

Discursivamente, podemos então dizer que um universo de influência criado pelas ações discursivas procura modificar os estados intelectivos e emocionais – para não dizer afetivos – daqueles sobre os quais se deseja exercer influência. A influência, enquanto forma de poder, mostra, assim, a sua eficácia pelas ressonâncias almeçadas que elas podem gerar no outro. Neste sentido, o poder pode ser definido como o exercício da autoridade em que A discursivamente deseja, pelo recurso da influência, afetar B (aqui é preciso entender, na esteira espinosista, afetar também com derivado de afecção, afeição e afeto).

Outro elemento dentro desta lógica de que não pode prescindir o poder é a obediência, pois o êxito do poder da autoridade exercido far-se-á, no outro, pela obediência. Essa obediência à autoridade, entretanto, pode se dar basicamente de duas formas: uma orientada por um comportamento provocado pelo temor às certas sanções que poderão advir se se não seguir os mandos, pelas quais, de forma coercitiva, a autoridade estabelece suas diretrizes baseadas na aplicação de sanções físicas e/ou morais. Nesse caso, somente a força e a coerção são capazes de impor a obediência. Outra forma da autoridade conseguir obediência será a motivada por uma relação afetiva entre os sujeitos, em que se obedece, não exatamente pelo receio das sanções geradas, mas pelo respeito à autoridade. No caso da relação de Jesus com os seus destinatários, pode acontecer tanto um caso, como um outro. A Parábola dos Talentos (Mt.25:14-30) pode servir para prefigurar essa relação mediada por poder e afeto.

1.2 O afeto como exercício do poder

A noção de poder envolve outros aspectos que não somente os que dizem respeito ao exercício desinteressado da autoridade sobre outrem. O poder pode ser exercido também através das relações afetivas.

Embora não seja o foco da sua discussão, Martin (1978, p. 213), nessa linha, admite, por exemplo, que: “As relações de poder podem resultar da meta de um aumento de riqueza, prestígio, afeição, ‘expressão do ego’, ou quaisquer outras”. (Grifo meu)

Nos rastros do posicionamento teórico sobre as relações de poder deixados por Foucault, Deleuze (2005, p. 79) acredita também na idéia de que o afeto é uma das faces dos jogos de poder, concebendo que o poder que se exerce sobre outrem pode ser visto: “[...]”

como um afeto, já que a própria força se define por seu poder de afetar outras forças (com as quais ela está em relação e de ser afetado por outras forças)” e de ser afetada por outras forças. Incitar, suscitar, produzir (ou todos os termos de listas análogas) constituem afetos ativos, e se incitado, suscitado, determinado a produzir, ter um efeito útil, afetos reativos”. Tal posicionamento é confirmado posteriormente pelo autor, ao defender que: “As relações de poder são relações diferenciais que determinam singularidades (afetos)”. (*op. cit.*, p. 85). Ainda estribado nas idéias foucaultianas, Deleuze (2005) mostra que o afeto pode ser um elemento constitutivo da subjetividade dos indivíduos, ao asseverar que: “A fórmula mais geral da relação consigo é: o afeto de si para consigo, ou a força dobrada, vergada. A subjetivação se faz por dobras.” (*op. cit.* p. 111)⁷⁷. Para explicar as relações de poder no interior das práticas religiosas, o próprio Foucault (*apud* PAIVA, 2000) postula o conceito de “poder pastoral”, que é entendido como uma ferramenta usada por alguém que a utiliza não apenas como “uma forma de poder que comanda, mas o tal “deve também estar preparado para se sacrificar pela vida do rebanho (caráter oblativo do poder pastoral)”.

Segundo Paiva (*op.cit.*, p. 176), o poder pastoral em Foucault pode estar incluído no tema da governamentalidade (governo de si e governo dos outros) tratado pelo filósofo. A partir disso, Paiva afirma:

O poder pastoral, se pode ser entendido como uma forma de poder, isto deve-se a duas características da religião cristã que permitem a articulação desse tipo de religiosidade com as duas formas de exercício do governo (governo de si e governo dos outros): o cristianismo é uma religião da salvação (dando-se como tarefa a condução dos indivíduos no fio expandido da vida: da vida terrena à vida eterna) e é também uma religião confessional, ou melhor, para Foucault (neste ponto absolutamente anti-durkheimiano) o cristianismo é a única religião a se organizar como uma Igreja (postulando, desse modo, sua missão nos termos de um pastoreio das condutas dos homens).

Em comentário a este tipo de poder proposto por Foucault, Cavalcanti (2004, *online*) complementa o excerto acima, asseverando:

Para cuidar das ovelhas, o pastor precisa conhecer a verdade de cada uma (FOUCAULT, 1979). É para se contrapor às estratégias do poder pastoral que Foucault traz à tona toda uma tradição ocidental de formas de cuidado, em que o conhecimento não tem o papel principal [...]. A pastoral tranqüiliza e apazigua. Conhecendo cada ovelha, o pastor vela pelo animal, garantindo bem-estar, salvação e sono tranqüilo. A noção grega de cuidado de si se define, ao contrário, como um princípio de agitação, de movimento e inquietude, que "pica" os homens, despertando-os, para que cuidem de si. É uma atitude em relação a si, aos outros e ao mundo; indica ações por meio das quais uma

⁷⁷ Afeto, nessa concepção deleuziana, parece ser um termo que oscila entre os sentidos de afeto-sentimento e o de afeto-ser afetado por.

pessoa se encarrega de si mesma e se modifica. E a tese foucaultiana é de que, na história ocidental das relações entre subjetividade e verdade, o sentido filosófico da fórmula "conhece-te a ti mesmo" surgiu subordinado ao princípio do "cuida de ti", "ocupa-te de ti", "preocupa-te contigo mesmo" (FOUCAULT, 2001a). A questão do cuidado precede a do conhecimento.

Aos nossos ouvidos, fórmulas como "ocupar-se de si mesmo", "encontrar prazer em si mesmo" ou "respeitar-se" soam como afirmação de um estado de isolamento, como incapacidade de sustentar uma moral coletiva. Mas, para os antigos, "ocupar-se de si mesmo" se define como um modo de viver com os outros, implicando uma "intensificação das relações sociais" (FOUCAULT, 1984a, p. 58-59).

Afora isso, segundo a autora:

O poder pastoral pede que cada um entregue ao pastor a gestão de sua vida. A ovelha não é dona de sua vontade; não tem autonomia para se relacionar consigo mesma, nem com o mundo (FOUCAULT, 1979). Mas, diferente do pastor, o mestre do cuidado de si não cuida do discípulo; cuida do cuidado que o discípulo deve ter consigo mesmo, para bem usar o que o mundo põe à sua disposição. No Alcibíades, Platão diz que o cuidado que o discípulo deve ter consigo é o de conhecer a si mesmo. A alma se vê e se conhece no saber, elemento divino; conhecendo o divino, a alma se conhecerá e poderá distinguir o bem do mal, o verdadeiro do falso, governar-se e governar a cidade (FOUCAULT, 2001a). Aqui o cuidado de si é recoberto pelo conhecimento de si, eles são identificados um com o outro: cuidar é conhecer.

Além de esse ponto do excerto acima corroborar a tese foucaultiana, presente em muitas de suas obras, sobre a questão de o poder e o conhecimento estarem intimamente ligados, essa nuance das relações de poder, a que Foucault denomina "poder pastoral", mostra bem, para o nosso caso, a dimensão ética com que estão impregnadas essas práticas do poder religioso, assim como revela a forma como o afeto está engajado nos jogos de poder.

Esse exercício do poder, como se percebe, pode se inscrever, de certa forma, no poder manifestado pelo enunciador das parábolas contadas por Jesus, com a ressalva de que, na enunciação bíblica, a questão do conhecimento precede a do cuidado e/ou ocorrem concomitantemente⁷⁸ ("Conheceis a verdade, e a verdade vos libertará". (Jo.8:32)).

Interessante notar também que a imagem do pastor, figura imagética que Jesus utiliza muitas vezes para si nos evangelhos e especificamente ao narrar as parábolas, mobiliza uma representação discursiva que se insere na ambivalência de uma imagem de autoridade e, ao mesmo tempo, de pessoa benévola. É ilustrativa a passagem abaixo extraída do evangelho de Marcos: "E Jesus, saindo, viu uma grande multidão, e teve compaixão deles, porque eram como ovelhas que não têm pastor; e começou a ensinar-lhes muitas coisas" (Mc.6:34).

Pela referida passagem, pode-se notar, além da imagem do pastor, também, com igual força, a imagem do mestre, a que autora também alude na citação acima, através da qual se mostra a relação afetuosa com que Jesus estabelece com os seus interlocutores, numa confluência de imagens que oscila entre a imagem da benevolência (*pathos* – pastor - cuidar) e a da autoridade (*logos* - mestre - conhecer), relação que exploraremos com mais minudências no último capítulo de análise.

Cumprе ainda destacar, dessa simbiose entre afeto e conhecimento, que o afeto é uma forma de conhecimento; uma forma de compreensão do outro; um modo de inteligência do sentimento, enfim, uma compreensão do estado do outro, para pensarmos com Scheler (*apud* DUROZOI, 1993, verbete *simpatia*), ou para nos pautarmos na hermenêutica de base diltheyteana, em que compreender não é apenas um explicar, mas uma função de que participam também as forças emotivas da alma, o que pode ser exemplificado com o seguinte trecho bíblico proferido por Jesus: “Aquele que tem os meus mandamentos e os guarda, este é o que me ama; e aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei e manifestarei a ele”. (Jo.14:21)

Le Play (*apud* LALANDE, verbete *autoridade*, p. 117) reconheceu que o uso do poder na sociedade pode assumir uma função benéfica quando os seus agentes a utilizam firmada numa relação afetiva e ética.

As autoridades sociais são os homens que, aplicados ao trabalho, estreitamente unidos aos seus servidores e subordinados pela afeição e o respeito, têm a independência, o talento e virtude necessários para manter os bons costumes, quer no lar, quer no local de trabalho que dirigem ou na localidade onde habitam, para os fazer observar, através do poder do exemplo, e os transmitir aos seus descendentes.

Este tipo de exercício de poder articulado com a afetividade, sublinhado acima pelo filósofo, abre a possibilidade para que se pense a forma de poder praticado por Jesus na situação interativa em que as parábolas são narradas aos seus interlocutores: uma espécie de autoridade afetuosa⁷⁹ pela qual o enunciador faz os seus ouvintes “observar(em) através do poder do exemplo, e os transmite aos seus descendentes”, para usarmos literalmente a expressão de Le Play há pouco citada.

⁷⁸ O poder pastoral, entretanto, não serve para descrever somente o poder exercido no campo religioso, mas, segundo Foucault, “podemos considerar o Estado como matriz moderna da individualização ou uma nova forma de poder pastoral” (*apud* PAIVA, 2000, p. 203).

Nietzsche também atentou para a relação que o poder pode manter com o afeto, ao refletir sobre o uso da compaixão e a piedade como estratégia perversa da formulação do poder. O filósofo tenta descrever os efeitos do poder da compaixão em termos negativos. Comte-Sponville (1999, *online*) também destacou esse aspecto, opinando:

a piedade, parece-me, nunca existe sem uma parte de desprezo ou, pelo menos, sem o sentimento, em quem a sente, de sua superioridade. *Suave mari magno* [...]. Há, na piedade, uma suficiência que ressalta a insuficiência de seu objeto.

Nietzsche se insurge contra uma certa relação entre poder e afeto, principalmente quando o poder, na forma de caridade e compaixão piedosa, pode servir como instrumento de subjugamento, dominação e mesmo de coerção. Conforme Caponi (1997, *online*): “o que Nietzsche soube destacar é o fato de que a compaixão parece apresentar-se no interior de uma rede de poder; um jogo de forças da qual faz parte e não pode fugir, uma vez que, no entender do filósofo:

Ao realizar atos de caridade o que fizemos é nos libertar de um padecimento que é nosso. No entanto, não agimos nessa direção impulsionados por um único motivo, e ainda quando seja verdade que queremos nos libertar de uma dor, também é verdade que agimos impulsionados pelo júbilo provocado pelo espetáculo de uma situação oposta à nossa, pela idéia de poder socorrer àquele infortunado se assim o desejamos, pela esperança da gratidão que havemos de obter pela atividade do socorro (*In: Aurora*, & 133).

Analisando esse aspecto do pensamento nietzscheano, Caponi (1997, *online*) sublinha que o que está em destaque é o entendimento da lógica interna da moral da compaixão como uma espécie de “racionalidade própria de uma estratégia de poder”, para tomar de empréstimo a expressão da autora, que ainda acrescenta:

A partir do momento em que alguém pode manifestar piedade por outra pessoa, a caracteriza como sujeita a uma debilidade, como alguém que só pode superar suas limitações pelo socorro que a pessoa compassiva pode oferecer. Então, com um mesmo gesto se estabelece uma divisão binária entre aquele que se engrandece ao realizar a ação e aquele que se diminui ao recebê-la. Como já dissemos, conceder à compaixão ou à piedade um valor moral pode levar a crer, erradamente, que ao socorrer aos outros nos engrandecemos como agentes morais, e que, deste modo, podemos converter-nos em sujeitos moralmente inobjektáveis. Mas é justamente esta ilusão, baseada no suposto engrandecimento “moral” de si, que nos impede de pensar que, talvez, nosso gesto de compaixão não seja desejado; que quiçá, ele possa ter conseqüências negativas para o “beneficiário”, ou que, simplesmente, possa gerar e promover estados de dependência e de submissão. Nesse jogo perverso o infortúnio do semelhante corre o risco de converter-se em “edificante” para os seus compassivos”.

⁷⁹ Ribeiro (2004, p. 41), por oposição, fala de “afeto autoritário”, ao estudar as formas como as personagens de telenovelas mantêm suas condutas nas narrativas televisivas, em que “aceitamos muitas vezes que o elemento descontraido, simpático, afetuoso venha junto com uma centelha de autoritarismo”.

Dessa relação que o filósofo alemão faz da compaixão como modo ilegítimo e perverso do uso do poder, o que parece estar na ênfase da sua análise é a maneira hipócrita e egoísta de “pensarmos muito mais em nós mesmos que nos outros” (NIETZSCHE, 2004, & 133), bem como de agirmos a favor do outro quando este não nos solicita. Mas, como Capponi (*op. cit.*) indaga, haveria, nessa reflexão nietzscheana, espaço para se pensar numa forma legítima do exercício da piedade? A resposta é afirmativa. Uma das possibilidades de isso ocorrer será quando houver, por parte de quem se compadece, um reconhecimento de ser igual a esse outro e, através da compaixão, mostrar-se desinteressado e solidário. Por essa relação afetuosa legítima, poderiam as dissimetrias não existirem ou, ao menos, serem minimizadas. Nesse caso, haverá, entre as partes, “um sentimento capaz de gerar vínculos positivos e moralmente legítimos”, existindo assim “proximidade e identificação com essa pessoa que consideramos infortunada” (CAPONI, *op. cit., online*), o que está em perfeita consonância com o que afirma Comte-Sponville (1999, *online*), quando faz a distinção entre piedade e compaixão:

A piedade é sentida de cima para baixo. A compaixão, ao contrário, é um sentimento horizontal, só tem sentido entre iguais, ou antes, e melhor, ela realiza essa igualdade entre aquele que sofre e aquele (ao lado dele e, portanto, no mesmo plano) que compartilha do seu sofrimento. Nesse sentido, não há piedade sem uma parte de desprezo; não há compaixão sem respeito.

Esta forma de compaixão pode, em certa medida, dar conta do que acontece no contexto bíblico do Novo Testamento em que as práticas discursivas entre Jesus e os que com ele se relacionam se dão, idéia que pode ainda ficar mais clara se, conjugada à reflexão acima, apelarmos para o étimo do termo “compaixão”, com o sentido de “sofrer com” ou de um posicionar-se no lugar daquele que sofre. A título de exemplo, em Mc. 4: 40-45, há um relato em que o evangelista narra o pedido de cura de um leproso a Jesus, ao que ele “movido de grande compaixão, estendeu a mão, e tocou-o, e disse-lhe: Quero, sê limpo!”. (v.41). Jesus, segundo o texto, não mostra somente uma compaixão desinteressada pela dor do outro, mas se compromete com ele, e por ele tem uma “íntima compaixão”. Pelo texto bíblico, podemos perceber que Jesus, ao apresentar interesse pelo outro, não fazia com o intuito de, farisaicamente, se promover pela dor e sofrimento do seu próximo. De tudo isso, deduz-se que a compaixão funda um aspecto ético⁸⁰ nas relações entre Jesus e seu outro, na medida em que, se pensarmos na esteira levinasiana, o outro é aquele que diante de mim tem uma face, que fala e me solicita, aquele de quem sou, por afetividade, refém.

⁸⁰ Smith e Schopenhauer encararam também a compaixão como sentimento desencadeador de ações morais, de acordo com La Taille (2006).

Dando seqüência, em certa medida, a lógica do pensamento de Nietzsche, Arendt (*apud* CAPONI, *op.cit.*) estende a discussão para o domínio da cena política, em que a compaixão pode ser vista como uma face do exercício do poder e, por conseqüência, da violência. Para a filósofa, a compaixão e a piedade podem demonstrar uma capacidade cruel e violenta do agir político.

Nesse exato momento em que um sentimento privado, às vezes legítimo e outra ilegítimo, ingressa no âmbito do público e se constitui no centro da cena política, ingressaremos, quase que inevitavelmente, na legitimação do exercício da violência. (*apud* CAPONI, *op.cit.*, p. 9).

Todavia, assim também como a posição de Nietzsche – e também a de Comte-Sponville - essa forma violenta do poder pode deixar de existir quando houver um *modus convivendi* entre os iguais, revelado, no espaço público, através da discussão e do diálogo, pois, só assim nos libertaremos dos nossos interesses privados.

A questão da compaixão, como instrumento de poder, centralizada em seu aspecto negativo, como ressalta Comte-Sponville (*op.cit.*, *online*), foi, na verdade, matéria de discussão que ocupou muitos pensadores, incluindo os já mencionados:

Dos estóicos a Hannah Arendt (passando por Spinoza e por Nietzsche), seria infundável evocar os críticos da compaixão ou, para utilizarmos a palavra geralmente empregada por seus detratores, da piedade. Críticas de boa-fé, quase sempre, e com freqüência legítimas. A piedade é uma tristeza que sentimos diante da tristeza do outro, o que não salva esta, que continua, nem justifica aquela, que se acrescenta a esta. A piedade apenas aumenta a quantidade de sofrimento no mundo, e é isso que a condena. Para que acumular tristeza sobre tristeza, infelicidade sobre infelicidade? O sábio não tem piedade, diziam os estóicos, pois não tem pesar. Não, é claro, que não queira socorrer o próximo; mas para isso não necessita de piedade: “Em vez de lamentar as pessoas, por que não as socorrer, se possível? Não podemos ser generosos sem sentir piedade? Não somos obrigados a tomar sobre nós as penas dos outros; mas, se pudermos, aliviar os outros de suas penas”. Ação, pois, em vez de paixão, e generosa, em vez de piedosa. Sim, quando a generosidade existe e quando basta.

O que parece comum a estas propostas - em especial a de Nietzsche e a de Arendt - é que, mesmo denunciando algumas práticas sociais que se utilizam das relações afetivas para se promoverem, admitem haver uma abertura para a afeição legítima através do respeito mútuo.

Sob uma outra perspectiva, Weber (1997, p. 128) reconhece também a dimensão afetiva nas práticas do poder, através da forma de obediência nas relações entre dominantes e dominados, afirmando que “a dominação pode depender também do mero “costume”, de

hábito cego de um comportamento inveterado. *Ou pode fundar-se, finalmente, no puro afeto, na mera inclinação pessoal do súdito*". (Grifo meu)

Weber (*op. cit.*, p. 134-135) propôs, é necessário lembrar aqui, três tipos de dominação legítima, a saber, a racional-legal, que teria como fundamento a dominação em virtude da crença na validade do estatuto legal e da competência funcional, baseada, por sua vez, em regras racionalmente criadas; a tradicional, legitimada por uma autoridade tradicional que se impõe por procedimentos considerados legítimos em razão de sempre terem existido, e que deve ser aceita em nome de uma tradição reconhecida como válida; e, por fim, a carismática, para cujo exercício seria necessário que o apelo do líder fosse considerado como legítimo por seus seguidores, os quais precisam estabelecer com ele uma lealdade de tipo pessoal. Esta última forma de dominação tem uma relação estreita com a afetividade, pois é definida como uma forma de dominação, que é reconhecida e legitimada pelos servos através da “devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória”. Interessante destacar ainda que, assim como o uso legítimo da autoridade, o afeto para legitimar-se necessita também do reconhecimento daquele sobre quem se exerce a afetividade.

Podemos invocar, a este propósito, do contexto bíblico neotestamentário os seguintes exemplos: Há situações em que Jesus tem o reconhecimento de outrem, como: “Bom Mestre, que hei de fazer para herdar a vida eterna?” (Lc.18:18), ou ainda: “E todos se maravilhavam a ponto de perguntarem dizendo: Que é isto? Uma nova doutrina com autoridade? Pois ele ordena aos espíritos imundos, e eles lhe obedecem! E logo correu a sua fama por toda a região da Galiléia”. (Mc.1:27,28), noutros momentos em que, no encerrar de uma parábola, Jesus se auto-reconhece como pessoa benévola: “Ou são maus aos teus olhos porque eu sou bom?” (Mt.20:15). Nisso pode estar um ponto para considerarmos o afeto também como um exercício e uma técnica a serviço das relações de poder. Por parte dos “carismaticamente dominados”, a devoção pessoal está ancorada na crença que estes depositam no líder pelos seus atributos excepcionais, refletidos nos dons mágicos que o líder carismático usa para beneficiar os seus seguidores. Assim, a pretensão de liderança, por esta forma de poder, é aceita e legitimada pelo bem que o líder poderá trazer aos seus séquitos.

Mutatis mutandis, vertendo a teoria de Weber do poder carismático em termos da retórica aristotélica de acordo com o trecho citado do autor acima, é possível dizer que o líder carismático deve ser possuidor de um *logos*, na terminologia weberiana um “poder intelectual ou de retórica”, além de ser capaz de provocar um *pathos* – para Weber, “devoção afetiva à pessoa do senhor - na comunidade a que lhe é sujeita”. Dessa forma, é próprio da liderança carismática a mobilização de aspectos intelectivos e afetivos como forma de exercício do poder.

Weber cita Jesus Cristo como um dos exemplos maiores de líder carismático. Bloom (2006, p. 39), rivalizando contra esta tese, assevera que “carismáticos existem em abundância, e Hitler magnetizou toda uma geração de alemães. É pífia a argumentação em prol da singularidade de Jesus como consequência do seu carisma”. Mas, mesmo numa postura cética, cita Eward Shils, seguidor da idéia weberiana, que tem em Jesus o tipo de “carismático supremo”, segundo a expressão utilizada pelo próprio autor. Para Shils (*apud* BLOOM, 2006, p. 49-52):

Foi a imaginação profética ou carismática de Jesus que determinou o seu sucesso. Ele possuía o dom de suscitar nos outros o reconhecimento ou a atribuição de qualidades carismáticas. Jesus alcançou tal objetivo em virtude da originalidade de sua mensagem e da crença nessa mesma originalidade. Precisava estabelecer a tradição como ponto de partida; precisava de um público que dispusesse da mesma tradição como ponto de partida. Nesse sentido, ele deu continuidade e desenvolveu a tradição, mas, nesse particular, o mesmo pode ser dito dos rabinos. Jesus desenvolveu a tradição de modo diferente e mais original, e sua mensagem foi recebida para muito além da Palestina e dos judeus. É possível que a receptividade por parte desse bloco mais numeroso de convertidos, recrutados junto ao paganismo e não apenas ao judaísmo, tenha resultado de uma mudança de circunstâncias, bem como de relativa fragilidade das tradições do paganismo, diante de um arcabouço de pensamento religioso mais aperfeiçoado.

Cumprir observar que a figura neotestamentária de Jesus, dentro da proposta tripartite weberiana para os tipos de autoridade, pode, como se viu, ser facilmente inserido na dominação carismática, entretanto, essas relações de poder exercidas por Jesus sobre os discípulos ganha um traço diferencial, porque está envolvida de uma relação carregada de afetuosidade, através da qual as dissimetrias, de certa maneira, são dissolvidas: “Já não vos chamarei servos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor, mas tenho-vos chamado de amigos, porque tudo quanto ouvi de meu Pai vos tenho feito conhecer”, o que poderia, este último aspecto, estar incluído no que Weber denominou de “carisma hereditário”.

1.3 A anatomia do poder no contexto bíblico: autoridade e benevolência

Embora, ao longo dos dois tópicos anteriores, à medida que fomos construindo o debate teórico sobre as duas faces do poder se manifestar, a saber, sob o impulso da autoridade e/ou sob a força do afeto - fomos, ao mesmo tempo, tentando aqui e ali ilustrar essa exposição teórica com casos tirados do universo bíblico em que Jesus se relaciona com os seus ouvintes, dedicaremos essa secção para mostrar mais detidamente como, na esfera bíblica neotestamentária, a autoridade e a benevolência ajudam a construir a imagem discursiva que Jesus deseja imprimir nos seus ouvintes através das relações que com eles mantém. Esse debate preparará para, no quarto capítulo dessa parte da tese, se elaborar uma discussão mais verticalizada sobre as diversas formas de como, pelas cenografias mobilizadas, o poder e o afeto são elementos essenciais para a construção discursiva do *ethos* de autoridade e benevolência de Jesus através da relação interlocutiva mediada pelas parábolas.

Cabem de início duas questões. Os *ethé* do poder e do afeto podem se desdobrar em vários conteúdos e figuras. A imagem do poder, por exemplo, pode derivar figuras de autoridade, arrogância, autoritarismo, tirania, perversidade, etc., enquanto a imagem do afeto pode ensejar figuras de benevolência, bondade, gratidão, ternura, tolerância, solicitude, compaixão, dentre outras, todas encerradas como diferentes formas do amor. Percebe-se daí que, se comumente o uso do poder é relacionado a um significado negativo, o afeto se associa, não raro, a uma conotação positiva, correspondências que nem sempre são válidas. De qualquer forma, tomaremos, mais particularmente, as figuras da autoridade e da benevolência para caracterizar o *ethos* do poder e o do afeto, respectivamente, no intuito de analisar as formas de Jesus se representar aos seus interlocutores ao contar as narrativas das parábolas. Em razão disso, entretanto, é preciso fazer a ressalva de que o fato de se assumir diferentes imagens de acordo com os objetivos e as situações em que se está inserido não implica necessariamente crise de identidade ou distúrbio de personalidade, mas cumpre a condição básica de representarmos diversas *personas* na teatralização cotidiana em que estamos envolvidos, para usarmos a metáfora goffmaniana.

Sabemos, a propósito disso, com Maingueneau (2001c, p. 93) que, por exemplo, “um mesmo escritor pode assumir, de um texto a outro no interior de um único texto *ethos* muito diferentes”. “Um certo sujeito falante pode realizar uma gama de *ethé* diferentes”, afirma

Auchlin (2001, p. 221). Nessa mesma direção, Bakhtin (1998, p. 110), tecendo comentários sobre o autor inglês Charles Dickens e sua obra, pondera sobre “a construção híbrida de dois estilos e dois tons num único autor.” Ainda conforme Bakhtin (1997, p. 394): “O romancista, por exemplo, pode adotar o tom do profeta, do sacerdote, do juiz, do mestre, do pregador, etc.” Com Sófocles, em *Antígona*, aprendemos com a seguinte máxima: “Não te mantenas só num único *ethos*, na idéia de que o que dizes e nada de diferente pode ser justo.” (*apud* VERGNIÈRES, p. 22). É do poeta alemão Novalis que podemos reivindicar o pensamento de que “nenhuma pessoa se conhece enquanto só for ela mesma e não simultaneamente outra”, ou, por fim, para dizer com Derrida (2004, p. 35) que, por um jogo de palavras, sintetiza a questão: [...] eu sou isso ou aquilo. Não, eu sou isto e aquilo; e sou antes isto que aquilo, de acordo com as circunstâncias e as urgências”.

No contexto bíblico, há verdadeiramente uma inflação de imagens de poder variadas assumidas pela figura divina que revelam o *ethos* da autoridade e da benevolência, conforme se pode sustentar seguindo o que afirmam Sternerberg (2005, p. 185) e Ricoeur (s/d, p. 128), respectivamente:

Poderíamos perguntar-nos onde o estatuto de Deus se revela mais problematicamente: se no universo da Bíblia ou no discurso bíblico. De fato, na narração, Deus aparece ao mesmo tempo como fonte de toda inspiração e como ponto de vista individual, como objeto e como sujeito, como autor e como agente, como meio e como fim, como parte e como razão de tudo.

De fato, seria necessário explorar outras formas de discurso e talvez outros contrastes significativos, por exemplo, o da legislação, ou ainda do hino e do provérbio. Através de todos esses discursos, Deus aparece sempre de um modo diferente: como Herói da Gesta da Salvação; o da cólera e da compaixão, Aquele a quem nos dirigimos numa relação do tipo EU-TU, Aquele que apenas encontramos numa ordem cósmica que me ignora.

Como, para o exercício do poder pelo discurso, o sujeito precisará de máscaras e molduras de sobrevivência para a manutenção desse *locus* discursivo, a *persona* serve, muitas vezes, como recurso necessário para delimitar simbolicamente (a indumentária, a gestualidade, enfim toda a corporeidade contribuem para isso) a ação dele enquanto representante do poder. Sobre isso, Bourdieu (1998, p. 63) é enfático, quando afirma:

Não há poder simbólico sem uma simbologia do poder. Os atributos simbólicos – como bem o demonstram o caso paradigmático do *skeptron* (cetro) e as sanções contra o porte ilegal de uniforme – constituem uma manifestação pública e, portanto, uma oficialização do contrato de delegação: o arminho e a toga expressam que o juiz ou o médico são reconhecidos como autorizados (no reconhecimento coletivo) a se declararem como juiz ou médico; que a sua impostura lingüística – no sentido de pretensão afirmada nas aparências – é legítima [...]. A eficácia simbólica do discurso

da autoridade depende sempre em certa medida da competência lingüística daquele que o emprega, e tanto mais, é claro, quando a autoridade do locutor encontra-se menos claramente institucionalizada.

A partir daí, é possível dizer que as imagens da autoridade e do afeto da benevolência parecem ser instrumentos usados, com muita força, por discursos sociais em que as relações de poder (macropoder) de governo são a base da sua formação, digo melhor, das práticas de poder em que, no espaço público, é necessário alguém estar no comando ou no domínio desse jogo de forças⁸¹.

É muito comum, por exemplo, o político assumir a figura do pai, conforme tão bem demonstraram Maingueneau (1997), Adam (2005), Fairclough (1990) Charaudeau (2005) (cf. verbete *identidade*) e Charaudeau (2006), ao analisarem aspectos do discurso político. Em Charaudeau (2005), por exemplo, o autor sintetiza estas duas faces do poder, demonstrando que, para a construção da identidade do sujeito da enunciação, adentram elementos que caracterizam sua autoridade para enunciar, bem como suas qualidades afetivas, o que pôde ser constatado noutro estudo do mesmo autor (CHARAUDEAU, 2006), em que examinou como, no discurso político, os enunciadores mobilizam autoridade e afeto - incluídos poderão estar esses *ethé* no que o autor chama de *ethos* da potência e *ethos* da humanidade, respectivamente - para constituição do seu perfil identitário. No estudo do discurso religioso, Maingueneau (1983, 2005), de certa forma, também viu a manifestação da imagem de autoridade e de afeto, ao deixar implícito, na análise dos discursos jansenista e do humanismo devoto a imagem do poder e doçura que atravessam esses discursos. Nossa pesquisa pretende mostrar de forma mais explícita, no domínio do discurso produzido por Jesus ao narrar as parábolas no contexto neotestamentário, essas duas maneiras de o *ethos* se revelar.

De fato, essas duas formas de representação discursiva costumam ser próprias do fenômeno religioso, que precisa conjugar essas imagens a fim de legitimar e manter sua ordem de existência. Dentro da distribuição preestabelecida de imagens que a discursividade religiosa suscita, a autoridade e o afeto parecem ser uma das mais utilizadas para mostrar o

⁸¹ Não que, na esfera do privado, essas imagens não sejam produzidas. Basta pensarmos na relação entre pais e filhos, em que poder e afeto são elementos essenciais e construtores dessa relação (micropoder). Na verdade, o próprio espaço público da política se aproveita, muitas vezes, dessa cena e a explora como estratégia de manipulação. Daí poderia nascer uma pesquisa que investigasse como as imagens do mundo privado são recuperadas para a esfera pública e vice-versa, e, a partir disso, que efeitos de sentido esse jogo discursivo estratégico pode gerar.

seu funcionamento. Voltaremos a essa questão com maiores detalhes no próximo capítulo, quando formos traçar algumas características do discurso religioso.

Na verdade, poderíamos mesmo afirmar que as imagens da autoridade e da benevolência parecem ser constitutivas do conceito de *ethos* retórico e pragmático. Eggs (2005) observa, por exemplo, que, de acordo com a retórica de tradição aristotélica, o *ethos* serve para o orador marcar sua autoridade pela eficácia da sua palavra que deve ser reconhecida e legitimada pelo auditório, bem como o *ethos* deve servir para englobar atitudes e virtudes que o orador deseja passar para os seus interlocutores; dentre estas “boas imagens”, figura a imagem de alguém benévolo. Ducrot (1987, p. 188) corrobora com este ponto, quando afirma que: “um dos pontos de persuasão tal como é analisada a partir de Aristóteles é para o orador dar de si mesmo uma imagem favorável, imagem que seduzirá o ouvinte a captar sua benevolência”.

Lembre-mo-nos também de que a autoridade, ainda que com ênfase no sentido de credibilidade, é um dos aspectos envolvidos no conceito discursivo de *ethos* oferecido por Maingueneau (2001b, p. 30), ao sublinhar que o *ethos* pode ser concebido como “o tom que dá autoridade ao que é dito [...]”.

Partimos então da premissa de que é da constituição do *ethos* discursivo a mobilização de imagens pelas quais o enunciador suscita a figura da autoridade e da benevolência para validar as trocas lingüísticas. Mas também nos ancoramos no princípio de que cada regime de enunciação atualizará essas imagens de forma diferenciada conforme uma série de dispositivos discursivos que cooperam para a construção dessas representações imagéticas que os enunciadores querem dar de si aos seus pares. Servindo-nos, assim, da nomenclatura proposta por Authier-Revuz (1990) e adaptando-a a nossa idéia, diríamos que há um *ethos* da autoridade e da benevolência constitutivo, e um *ethos* da autoridade e da benevolência mostrado, que se singulariza de acordo com a enunciação em que é mobilizado.

Autoridade e benevolência parecem ser formas de representações discursivas que perpassam todo o universo bíblico, como as passagens abaixo, extraídas do Velho e do Novo Testamento, poderão demonstrar:

Tu, com a tua beneficiência, guiaste este povo, que salvaste; com tua força o levaste à habitação da tua santidade. (Ex.15:14)

Assim diz o Senhor: Não se glorie o sábio na sua sabedoria, nem se glorie o forte na sua força; não se glorie o rico nas suas riquezas; mas o que se gloriar, glorie-se nisto? Em entender, e em me conhecer, que eu sou o Senhor, que faço benevolência, juízo e justiça na terra, porque desta me agrado, diz o Senhor. (Jr.9:23,24).

Como te deixaria, ó Efraim? Como te entregaria, ó Israel? Como te faria como Admá? Ou como Zeboim? Está comovido em mim o meu coração, as minhas paixões a uma se acendem. Não executarei o furor da minha ira; não voltarei para destruir a Efraim, porque eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti, eu não virei com ira. (Os. 11: 8-9).

Mas contigo está o perdão para que seja temido. (Sl:130:4)

Considera, pois, a bondade e a severidade de Deus: para com os que caíram severidade; mas, para contigo, a benignidade de Deus, se permanecem na benignidade; de outra maneira, também tu serás cortado. (Rm.11:22)

Porque o Reino de Deus não consiste em palavras, mas em virtudes. Que quereis? Irei ter convosco com vara ou com amor e espírito de mansidão? (ICor.4:20-21).

Mas, quando apareceu a benignidade e caridade de Deus, nosso Salvador, para como os homens, não pelas obras que houvéssemos feito, mas, segundo a sua misericórdia, nos salvou pela lavagem da regeneração e da renovação do Espírito Santo que abundantemente ele derramou sobre nós por Jesus Cristo, nosso salvador. (Tt.3:4-6).

Porque o Senhor corrige ao que ama e açoita a qualquer que recebe por filho. (Hb.12:6).⁸²

É preciso dizer que essas imagens, às vezes, se superpõem, outras vezes, ocorrem separadamente e outras vezes, mesmo ocorrendo conjuntamente, uma ganha prioridade sobre a outra. Assim, por exemplo, uma mesma figura nas parábolas de Jesus pode servir para apresentar o *ethos* da autoridade e o da benevolência em contextos diferentes. Por exemplo, a figura do pastor do campo, na Parábola da Ovelha Perdida, mostra alguém solícito e bondoso, já na Parábola das Ovelhas e dos Bodes (Mt.25:31-46), temos a imagem de uma pastor com a força de um rei, que, como tal, tem o poder para julgar e decidir o destino final do ser humano.

Por um certo tipo de correspondência, a autoridade, muitas vezes, é ilustrada pela figura paterna (cf. Mt.21:28-31) e o *ethos* da afetividade representado pela imagem da maternidade (cf. Mt.23:37,38; Jo.16:20-22). A este propósito, é necessária a observação de que não é comum, na situação das narrativas parábolicas de cenas familiares, a figura da mãe, fruto, talvez, da sociedade patriarcal em que os interlocutores se situam. Na Parábola do Filho

⁸² Por essas passagens, podemos perceber que a imagem fixa da figura divina no Velho Testamento como alguém severo, justiceiro e austero, sem afetividade não se sustenta, da mesma forma que, na enunciação do Novo Testamento, podemos encontrar a representação divina com um tom mais sisudo e assertivo.

Pródigo, por exemplo, embora o contexto seja propício para uma referência à imagem da mãe, esta personagem não entra na cenografia, mas somente a figura do pai, a do filho mais velho e a do mais novo aparecem na narrativa. Isto não quer dizer, porém, que, no contexto bíblico de Jesus, a mulher não tenha realce nas cenas criadas. Jesus dialogou amavelmente com uma mulher de Samaria, junto ao Poço de Jacó, o que ia de encontro aos preceitos rabínicos de Israel. Além disso, em muitas cenografias mobilizadas pelas parábolas, a mulher adentra na encenação como figura principal. É o caso da parábola do fermento (Mt.13:33; Lc.13:20,21), a da dracma perdida (Lc.15:8-10), a das virgens nas bodas (Mt.25:1-13) e também na parábola do juiz iníquo e a viúva importuna (Lc.18:1-8).

Pela orientação do texto bíblico neotestamentário, o uso da autoridade tem sempre uma função benévola: “E convocando os seus doze discípulos, deu autoridade e poder sobre todos os demônios e para curarem enfermidades”.

Autoridade e benevolência na Bíblia podem, ainda, aparecer radicadas em dois princípios maiores, estabelecidos pelas máximas demonstradas abaixo:

- Máxima da autoridade: “Toda alma esteja sujeita às autoridades superiores; porque não há autoridade que não venha de Deus; e as autoridades que há foram ordenadas por Deus”. (Rm.13:1)

- Máxima da benevolência: “O meu mandamento é este: Que vos ameis uns aos outros, assim como vos amei. Ninguém tem mais amor do que este: de dar alguém a sua vida pelos seus amigos”. (Jo.15:12,13) (Oportuno destacar que esse enunciado foi proferido logo após Jesus ter narrado uma parábola)

Sobre essa máxima da benevolência, Kant, como demonstra Borges (2000), a incluiu no que denominou “amor de benevolência”(Wohllollen, amor *benevolentiae*), por distinção ao “amor de deleite”(amor *complacentiae*). Segundo Borges (*op.cit., online*), para a interpretação dessa idéia kantiana:

O dever de amor deve ser entendido como uma máxima da benevolência, que consiste, não em querer o bem dos outros sem contribuir praticamente para isso, mas numa benevolência prática, ou beneficiência, que consiste a propor-se como fim o bem do outro. A máxima de benevolência engendrará, por sua vez, os deveres de beneficiência (dever de ajudar os necessitados a encontrar sua felicidade) e de reconhecimento (dever de honrar uma pessoa devido a um favor que recebeu) e de simpatia (Teilnehmung).

A respeito da máxima da autoridade proposta nos moldes acima pela Bíblia, Abbaganano (1998, p. 99) entende que é o tipo de autoridade baseada na divindade, diferente daquela que

se estabelece pela natureza e de uma outra que se fundamenta no consenso dos homens sobre quem ela é exercida. Para o filósofo, a autoridade divina:

[...] implica que toda Autoridade, que de fato seja exercida por Deus, é sempre plenamente legítima. Este é o teorema típico da concepção em tela: teorema que permite reconhecê-la mesmo nas formas mais ou menos conscientemente mistificadas. Quando, p. ex., Hegel afirma que o Estado é “a realização da liberdade” ou o ingresso de Deus no mundo” (*Fil. do dir.*, &258, adendo), estabelece uma coincidência entre aquela que, para ele, é a mais elevada e a realidade histórica do Estado, isto é, justifica qualquer poder de fato, segundo a máxima de sua filosofia: Entender o que é a tarefa da razão, porque o que é é a razão” (*ibid.*, *pref.*). Segundo esse ponto de vista, Autoridade e força coincidem: quem possui força para impor-se não pode deixar de gozar de uma Autoridade válida, já que toda força é desejada por Deus ou é divina.

Voltando-nos agora mais restritamente para o contexto bíblico em que as parábolas são narradas por Jesus, podemos encarar de dois modos a construção da imagem da autoridade e benevolência: de forma mais genérica, que demonstraremos a seguir, e de forma mais específica, para o que dedicaremos o último capítulo da tese. Assim, de maneira mais ampla, há um *ethos* da autoridade que é da essência do discurso parábólico, uma vez que seu enunciador fala de um lugar legitimado pela tradição que lhe dá força e sustento.

A este respeito, Booth (1980) é da opinião de que o narrador – qualquer que seja ele - confere-se a si a autoridade de conhecer o interior dos seus personagens. O autor sustenta ainda a idéia de que a narrativa primitiva sempre teve uma forma de narrar autoritário, pelo qual o narrador manipulava os seus personagens favorável ou desfavoravelmente aos seus propósitos, daí gerando nos ouvintes simpatia ou desprezo pelos personagens, conforme a intervenção do contador na história.

Como observou Lockyer (2000, p. 11), a noção de autoridade já está inscrita num determinado conceito de parábola: “Certo escritor disse que o vocábulo (parábola) original significa comandar ou governar, como um príncipe cujos preceitos devem ser obedecidos pelo povo”.

Há, por outro lado, um *ethos* da benevolência do enunciador constitutivo a todas as parábolas narradas por Jesus, na medida em que, em todas essas historietas, há o desejo do enunciador de ensinar, partilhar experiências e, assim, orientar os seus ouvintes, construindo dessa forma para si o *ethos* de uma pessoa benévola e generosa, o que pode ser ilustrado pelo enunciado: “[...] aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração” (Mt.11:29). Nas

parábolas, portanto, a solidariedade pode ser encarada como um princípio educativo, dada a natureza didática em que o discurso parábólico se sustenta. A este respeito, não é demais lembrar que etimologicamente “educar” provém da mesma raiz de dulçor; ensinar, pois, nesse sentido, implica doçura e afeição.

Bailey (1995, p. 359) sintetiza bem a presença conjugada dos *ethé* da autoridade e da benevolência com que Jesus se representa pelas parábolas:

Em um banquete ele critica duramente o seu hospedeiro; não obstante, tem todo o cuidado para não sugerir que o hospedeiro devia ter lavado os pés. Ele ataca inopinadamente os preconceitos raciais, fazendo de um odiado samaritano o herói de uma história. Ele eleva o lugar da mulher, equiparando-a ao homem como exemplo de fé. Ele se revela cortês e compassivo; no entanto, está disposto a usar palavras que são como aço inflexível.

Em concordância com o supradito, Habershon, em *O Auto-retrato do Senhor nas Parábolas* (apud LOCKYER, *op. cit.*, p. 143), título que se mostra bastante sugestivo para o tema que estamos a desenvolver, intui também a integração das imagens da autoridade e da benevolência. Para o autor, Jesus revela, através das parábolas, vários atributos divinos, tais como: “poder e majestade nas Parábolas dos Talentos e na dos Dois Reis e compaixão na Parábola do bom Samaritano e na do Credor e dos dois devedores”⁸³. O próprio Jesus reconhece o uso da autoridade e da benevolência como formas do exercício do poder, de acordo com o pode ser observado pela passagem abaixo:

Ao que Jesus lhes disse: Os reis dos gentios dominam sobre eles, e os que sobre eles exercem autoridade são chamados benfeitores. Pois qual é maior, quem está à mesa, ou quem serve? Porventura não é quem está à mesa? Eu, porém, estou entre vós como quem serve [...]. Assim como meu Pai me conferiu domínio, eu vo-lo confio a vós. (Lc.22:25,26,29).

Como já afirmamos antes, essas imagens serão analisadas de modo mais detalhado mais adiante, em que examinaremos, num capítulo próprio para isso, como essas formas de representação de Jesus se mostrar pelas parábolas são agenciadas de acordo com uma série de condicionamentos discursivos. Para o momento, contentamo-nos apenas com mostrar como de forma mais abrangente essas imagens ajudam a construir o *ethos* de Jesus no interior da encenação parábólica.

⁸³ Poderá ser interessante, noutro momento, examinar se essas imagens permanecem e, se permanecessem, de que forma, em outros gêneros discursivos, como o sermão, o diálogo, provérbio, a profecia, gêneros também usados por Jesus para interagir com os seus interlocutores.

Síntese

A proposta desse capítulo foi de, com base numa discussão fundada em pensadores de filiações e campos teóricos diversos, múltiplos e muitas vezes contrastantes, mostrar como o poder pode se revelar com diferentes facetas. Aqui priorizamos a relação que o poder mantém com a autoridade e o afeto.

Como exercício do poder, a autoridade foi avaliada a partir de outras noções que nos permitiram um entendimento melhor da questão, como reconhecimento, resistência, vontade, influência, ação, violência, autoritarismo, força, dentre outras noções.

Num segundo momento, o afeto também foi contemplado como uma prática do poder, podendo ser vista de duas formas: exercida de modo perverso, quando usada para os interesses próprios, sem uma preocupação real com o bem-estar e a satisfação do outro (ética individualista), ou de forma legítima, por quem deseja, pelo respeito recíproco, ajudar, sem trocas de interesses e com disposição compromissiva, seu próximo, gerando solicitude, cuidado, piedade, enfim, inclinações benévolas (ética altruísta). Estas categorias nos possibilitaram enxergar como se dão os jogos de poder no bojo das práticas discursivas em que as parábolas são narradas por Jesus dentro contexto do Novo Testamento e, por fim, observar como são construídas as imagens da autoridade e da benevolência do enunciador das parábolas bíblicas como possibilidade de exercício do poder nessa esfera discursiva, imagens que desempenham um papel essencial no funcionamento no discurso parabólico de Jesus, chegando mesmo a ser uma condição necessária na sua constituição.

2 A CARACTERIZAÇÃO DO TIPO DE DISCURSO EM QUE A PARÁBOLA BÍBLICA ESTÁ INSERIDA: O DISCURSO RELIGIOSO COMO A CENA ENGLOBANTE DAS NARRATIVAS PARABÓLICAS

“A religião pura e imaculada para com Deus é esta: visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações e guardar-se da corrupção do mundo”. (Tg.1:27).

Introdução

Do retrato que nos fornecem Martelli (1995) e Mondin (1997), a definição e as abordagens de religião estão longe de encontrar um consenso. Temos tantas definições e análises quanto são as perspectivas do quadro de referência teórica a que estão atreladas. Com a finalidade de simplificar um pouco a complexidade do tema da religião, evidenciada pela robusta bibliografia sobre o assunto, preferimos conduzir nosso debate privilegiando, não exatamente um conceito de religião específica ou uma abordagem em especial, mas aquilo que, da tematização do assunto por vários olhares teóricos, pode-se trazer de considerações pertinentes para o foco da pesquisa.

É preciso frisar, antes de enfrentar essa problemática mais detidamente, que o fenômeno religioso é um espaço enunciativo plausível para a construção de representações dos atores envolvidos nas práticas que esse fenômeno suscita, aproveitando o que afirma Lang (*apud* MONDIN, 1983, p. 88), quando sustenta a idéia de ser a religião, na sua dimensão mais pessoal, “uma tomada de posição que vai além do simples reconhecimento da verdade; é a atividade em que todo o seu eu se recolhe na sua singularidade”. Em curtas palavras, a religião ativa, nos termos junguianos, a individuação do homem.

Frente a essas questões, partimos da premissa de que as parábolas contadas por Jesus se inserem na cena englobante do discurso religioso. Assim, interessa-nos, neste capítulo, caracterizar essa espécie de discurso, levando em conta alguns aspectos que o identifiquem no interior dessa cena enunciativa aberta pelas narrativas parabólicas.

Para esta pretensão, caracterizaremos o tipo de discurso religioso presente nas parábolas com base em quatro dimensões da religião: a dimensão ética, a dimensão simbólica, a

dimensão de autoridade e, por fim, a dimensão afetiva, pautado na idéia de que essas narrativas proferidas por Jesus no contexto bíblico do Novo Testamento são um discurso de natureza religiosa que funda com o outro uma relação ética mediatizada por uma linguagem simbólica, através da qual seu enunciador vale-se do seu poder e afeto para se representar discursivamente junto aos seus interlocutores com a imagem de pessoa detentora de autoridade e benevolência. Nesse intento, valer-nos-emos, para a fundamentação teórica, de filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores, teólogos e analistas de discurso na construção desse debate, para o que nos reportaremos a passagens bíblicas em que Jesus interage discursivamente através das narrativas parabólicas, a fim de, com isso, ilustrar a discussão com o material colhido do nosso *corpus* de análise.

2.1 A dimensão ética do discurso religioso

Antes de avarçarmos no tema sobre o aspecto ético da religião, cabe ressaltar inicialmente que não levamos a rigor na nossa análise a distinção semântica que se faz, na literatura filosófica sobretudo, entre moral e ética, distinguindo, por exemplo, a moral como a ação centrada nas virtudes do indivíduo, e a ética focada nas ações da comunidade⁸⁴. Não nos referiremos, portanto, à moral e à ética para dimensões distintas do agir humano pautado em regras e valores, porque não é pertinente para a nossa investigação. Tomaremos, assim, essas expressões como equivalentes, mesmo porque ambas têm raízes semânticas idênticas, no sentido de apontarem para a idéia de costumes: ética do grego *ethos* e moral do latim *mores*.

Feita a ressalva, comecemos então nossa discussão. Vaz (2002, p. 50) acentua o aspecto ético que envolve o fenômeno religioso, ao afirmar que:

A religião permanece até hoje como portadora eloqüente de mensagens éticas, não se concebendo uma religião puramente ritualista, que acabaria se confundindo com a magia, e uma religião cujas crenças não provoquem nos seus adeptos, de uma forma ou de outra, o fenômeno essencialmente ético da conversão.

⁸⁴ Para uma discussão conceitual sobre os termos, consulte-se Freitag (1990) e, em especial, Heck (1994, p. 358) que, estribado em Habermas, assevera que o filósofo alemão, para estabelecer a diferença entre ética e moral, focalizou-se na estrutura da linguagem e distinguiu esses termos da seguinte maneira: “o “ethos” de uma língua, suas regras e normas nos possibilitam a comunicação nessa língua; sem critérios comuns, não há intersubjetividade que justifique acordos ou desacordos entre os homens; mas, por mais pragmáticos que os idiomas sejam, neles jamais se preservará o que pode ou deve ser dito, ao fazermos uso das gramáticas, fonéticas e sintaxes de nossas línguas”. Do que, mais adiante, conclui: “Em suma, moralidade só existe, para Habermas, quando tais normas são aceitas como critérios de comunicação e convivência entre os homens”. (p. 366).

Pela compreensão de Vaz, a religião não sobrevive sem um horizonte ético, na medida em que fornece o fundamento moral das relações humanas. Mondin (1997, p. 75) é mais categórico na sua afirmação, ao postular que: “A dimensão ética da religião é tão grande que, para alguns filósofos, constitui o seu núcleo principal e se identifica com a sua própria essência. Essa é a opinião de Spinoza, Kant e Nietzsche”. Ora, é próprio da religião ter como função precípua a formação de valores, pretendendo ser decisiva para a construção de comportamentos morais. Sob esta mesma visão, na sua juventude, Hegel, segundo Zilles (1991, p. 63), “acentua que o fim e a essência de toda a religião verdadeira é a moralidade do homem”. Oliveira (1993) acentua também o entorno ético com que está envolvida a religião, mostrando como a experiência religiosa impõe-se como elemento radicalizador da experiência humana através da práxis histórica e comunicativa, em que estão envolvidos os sujeitos, bem como pela práxis solidária e emancipatória que devem sedimentar as relações inter-humanas. Esclarecendo a questão, o autor declara:

A explicitação do caráter religioso da experiência ética fundamental significa a explicitação da exigência absoluta, que está na raiz da práxis histórica: tal exigência, como vimos, é mediada pelo apelo ético ao reconhecimento das liberdades finitas, sobretudo as liberdades estruturalmente excluídas da comunidade do reconhecimento universal: os pobres.

No pensamento de Kant, o liame entre religião e moral é muito forte, de tal forma que a moral poderá mesmo conduzir à religião. Longe de querer explorar *in profundis* a riqueza da discussão contida na obra kantiana sobre a relação moral e religião, interessa-nos somente pontuar que, na visão do filósofo, também a religião objetiva garantir os valores éticos do homem, valores esses que orientam e regulam a ordem da vida social. No entender do filósofo:

A religião, considerada do ponto de vista subjetivo, é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. A religião em que preciso antes saber que alguma coisa é um mandamento divino para considerá-la meu próprio dever é a religião revelada (ou que exige uma revelação); ao contrário a religião em que devo saber que algo é um mandamento divino, é a religião natural”. (*apud* ABBAGNANO, 1998, p. 851)

Avaliando a idéia de religião em Kant, Derrida (2000, p. 20) pondera sobre a dimensão ética dessa reflexão, ao dizer:

Com efeito, no entender de Kant [...] só existem duas famílias de religião e, em suma, duas fontes ou dois troncos da religião - e, portanto, duas genealogias a respeito das quais ainda se deve perguntar por que motivo compartilham o mesmo nome, próprio ou comum: a religião de mero culto procura os "favores de Deus", mas essencialmente, não age, limita-se a ensinar a oração e o desejo. O homem não tem de se tornar melhor, ainda que seja pela remissão dos pecados. Quanto à religião

moral, visa à boa conduta da vida; comanda o fazer, dissociando-o do saber o qual lhe está subordinado, e prescreve o tornar-se melhor agindo para tal fim exatamente onde "o seguinte princípio conserva seu valor: 'Não é essencial nem, por conseguinte, necessário, que alguém saiba o que Deus faz ou fez para a sua salvação', mas antes o que ele mesmo deve fazer para se tornar digno dessa ajuda".

Kant, ao conceber o cristianismo como a forma mais alta de religião, defende ser a religião cristã a única religião moral, apoiando-se na premissa, estabelecido na sua *Crítica da Razão Prática*, de que “o princípio cristão da moral como tal não é teológico (e, portanto, heterônomo), mas é a autonomia da razão pura prática por si mesma”.⁸⁵

Matera (1999, p. 59), por outro lado, diz acerca de Jesus que: “A ética de Jesus não é autônoma nem autojustificante; enraiza-se ela na vontade e no governo régio de Deus”, conclusão a que chega através do estudo das parábolas contadas por Cristo:

[...] as parábolas de Jesus acerca do reinado dos Céus apresentam a seus leitores e ouvintes um universo moral no qual se considera o reinado como dom gracioso de Deus. Para nele entrar é preciso fazer a vontade de Deus, produzir fruto de justiça digno no reinado, ser vigilantes, empreendedores, cheios de compaixão e misericórdia. No fim dos tempos, quando Jesus voltar como régio Filho do Homem, revelará ele quem é justo e quem não é. Entrementes, devem os discípulos suportar situação atroz onde vivem lado a lado maus e justos.

E prossegue, afirmando:

No universo moral, criado pelas parábolas de Jesus, o reinado dos Céus é o bem maior que há de buscar, custe o que custar. A norma para a vida moral é a conduta correspondente ao reinado: compaixão, misericórdia e vigilância. Não existe nesse universo moral, nenhum discurso moral separado do reinado dos Céus.

Sob esta mesma rota, Oliveira (2000, p. 143) pondera que “o centro da mensagem de Jesus foi o reino de Deus, que fundamentalmente é Dom, graça de Deus e interpretação radical da vida humana”.

Ainda sob um prisma filosófico⁸⁶, de acordo com Abbagnano, a idéia de a religião ser uma forma de garantir a dimensão ética do homem já se encontra presente em Platão, que, nas *Leis* 715 e 716 a atribuiu à religião a função segundo a qual: “A divindade que, segundo a tradição, rege o princípio, o fim e o curso de todos os seres, e procede conforme sua natureza

⁸⁵ Sobre essa interpretação kantiana da moral religiosa, ver, em Mondin (1997, p. 92), a crítica de Max Scheller a esse posicionamento.

⁸⁶ Podemos perceber, pela leitura de Mondin (1983), que vários foram os filósofos que ressaltaram a relação entre ética e religião, muitos deles de inspiração cristã, a exemplo de Kiekergaard, Bérgeon, Tillich, além de Kant, Hegel, filósofos contemplados na nossa discussão.

no seu movimento circular; atrás dela vem sempre a justiça punitiva para quem despreza a lei divina”.

Pelo excerto com que começamos este tópico, é possível também entender que a religião adota uma linguagem de prescrições éticas,⁸⁷ um discurso que se desdobra em norma e modelo de ações éticas⁸⁸. Dessa maneira, o discurso religioso se alimenta da tarefa de transmissão de seus valores para educar moralmente os seus adeptos, assegurando-se desse seu poder de transmissão. O discurso religioso de Jesus, sob seu aspecto ético-pedagógico, transmitido através das parábolas, investe nesse gênero discursivo de caráter didático com a finalidade de “reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa”, para dizermos com Bourdieu (1998, p. 40). Ao narrar a Parábola da Figueira, Jesus, por exemplo, transmite os preceitos morais pelo tom professoral que assume frente ao seu auditório: “Aprendei, pois, a parábola da Figueira” (Mt.24:35; Mc.13:28-31). Os enunciados parabólicos estão, assim, minados de um conteúdo e instrução éticos, cuja linguagem, em seu aspecto valorativo, procura prescrever um determinado tipo de ação ou comportamento pelas regras implícitas a este tipo de linguagem. Nela, portanto, aparecem enunciados de cunho judicativo que procuram, por um viés didatizante, provocar um efeito moral nos que dela se servem.

A este respeito, é digno de menção o que Vaz (2000, p. 214) ressalta sobre a educação moral: “Ora, toda atividade educativa é essencialmente uma atividade ética no sentido de que a cultura como formação (*Bildung*) é coextensiva ao *ethos* e, como, fruto da educação, ela não é somente forma de conhecimento, mas também forma de vida”. Nessa direção, Durkheim (2003), embora sob outro prisma teórico, acredita também que o rito religioso tem uma função educativa, através da qual se tem a tarefa de reatualizar, reviver as crenças e perpetuá-las.

Diante disso, é possível dizer que, em nossa cultura, o discurso religioso exerce seu poder, quase sempre, através de uma ação assumidamente pedagógica (catequizar, evangelizar, doutrinar), ou seja, utiliza-se da palavra que servirá de instrumento controlador

⁸⁷ A respeito do laço entre linguagem ética numa abordagem filosófica, confira-se a investigação de Hare (1996).

⁸⁸ Para o Neopositivismo Lógico, cuja fundação se dá com o chamado Círculo de Viena, do qual participaram o primeiro Wittgenstein, Russel, Carnap, dentre outros, a linguagem religiosa e ética está desprovida de sentido, pois, sob essa ótica filosófica, é uma espécie de linguagem (metafísica) constituída de enunciados que não têm significado objetivo, uma vez que não são controlados através de uma “verificação experimental”. Para um entendimento da visão de ciência e sua linguagem segundo essa corrente teórica, examinar Condé (1995).

para gerar prosélitos, criar súditos e discípulos e, dessa forma, inculcar padrões éticos de comportamento. Basta, para isso, vermos os gêneros discursivos que circulam dentro das práticas discursivas religiosas, como o panfleto, o folheto, a homilia, o sermão, etc.

Outra implicação da citação inicial desta seção é a idéia de que a moral fundada no âmbito religioso só pode ser pensada como moral para aqueles que compartilham da mesma crença. Silva (2005, p. 137), discutindo sobre a extensão do comportamento ético na esfera do discurso religioso, comenta:

A fundamentação religiosa é formada em vista daquele que crê. Ela presupõe a realidade do crente. Nesse caso, o vínculo que liga o crente à moral religiosa é tão estreito que parece até indissolúvel. Daí a dificuldade: como ficam os que não pertencem ao âmbito da fé? Como incluí-los? Como estender essa dimensão de universalidade o espaço ético que se estende à vivência de um grupo?

Além disso, segundo E. Tugendhat, “seria intelectualmente desonesto manter-se ligado a respostas religiosas para as questões morais apenas porque elas permitem soluções simples, o que não corresponderia nem à seriedade das questões, nem a seriedade exigida pela crença religiosa. Entretanto, também o crente não pode mais fundar suas normas morais em sua crença religiosa, pelo menos se ele leva a sério o não crente e aquele que possui uma crença diferente da sua. Pois a observância de normas morais é algo que podemos exigir de todos (de qualquer forma, assim parece ser), e, para podermos fazê-lo, devemos também esperar que isso possa ser tornado compreensível para todos.

Os discípulos, que ouviam Jesus falar do seu ensinamento moral através das narrativas parabólicas, preocupavam-se também com saber se o conteúdo ético que ele, Jesus, lhes dizia estendia-se também para outros que não estavam envolvidos nesse grupo de ouvintes, ou era produto de uma “moral sectária”. É o que pode ser visto na seguinte passagem extraída do evangelho lucano: “Então Pedro perguntou: Senhor, proferes esta parábola para nós ou também para todos?” (Lc.12:41). A resposta feita por Pedro foi respondida, por sua vez, com outra parábola, a Parábola do Mordomo Fiel. Sobre a questão da constituição da destinaridade das parábolas de Jesus, trata-la-emos no próximo capítulo.

Outro ponto a sublinhar é que, em nome da crença dos princípios éticos que governam a prática religiosa, os adeptos dessa práxis procuram conservar os valores recebidos através do que poderíamos chamar com Weber (2003) de “ética da convicção” - em oposição à “ética da responsabilidade” - que consiste em mostrar-se de forma incondicional ao serviço de um fim, independentemente dos meios a serem utilizados para a efetivação e avaliação das possibilidades de êxito ou de insucesso, bem como das conseqüências, sejam elas previsíveis ou não. Segundo Weber, este modelo de ética aparece no Sermão da Montanha proferido por

Jesus. No campo religioso, essa atitude leva, assim, o crente ou o religioso a mostrar a fidelidade que tem às suas convicções, o que o faz obedecer exclusivamente à força atrativa do valor que pretende promover, sem transigir, sem aceitar concessões, nem que, para isso, arrisque, se necessário, a própria vida (“Em verdade vos digo que ninguém há, que tenha deixado casa, *OU* irmãos, ou irmãs, ou pai, ou mãe, ou mulher, ou filhos, ou campos, por amor de mim e do evangelho” (Mc.10:29)), o que não aconteceria se esse agente moral fosse orientado pela “ética da responsabilidade”, conforme ainda a expressão weberiana.

Contra este tipo de moral, Nietzsche se insurge, através uma crítica severa à moral cristã. Para ele, a ética dos cristãos é ascética e mortificadora da vida, uma espécie de moral dos escravos, que limita o que chama de *Vontade de Potência*. Ao invés disso, sob o prisma de uma total secularização, Nietzsche (2000), em *Assim Falava Zarathustra*, propõe um apego aos valores terrenos, de onde o além-homem - aquele que cria seus próprios valores - direcionaria sua vida e sua paixão.

Com Jesus, podemos afirmar que, tanto o seu agir quanto o conteúdo do seu discurso, são de cunho ético. Há aí não somente uma “moral pensada”, mas também uma “moral vivida”. Matera (1999), ao analisar as parábolas de Jesus em Mateus que versam sobre o reino de Deus, mostra que, em algumas dessas parábolas, como a Parábola dos Dois Filhos (Mt.21:28-32), a da Vinha (Mt.21:33-43) e a das Bodas (Mt.21:1-14), Jesus enfatiza a necessidade de se fazer a vontade de Deus e viver sob o seu reino, pois, de acordo com o autor, o principal horizonte ético em que Jesus, bem como os que querem viver sob a regência do governo divino, se funda para tomar decisões morais deve ser a orientação do reino dos Céus.

Em consequência disso, Jesus, muitas vezes, denuncia o tipo de instrução ética que o zelo dos escribas e fariseus pretende conduzir através do rigor moral que querem instituir em nome do respeito e obediência a Deus, mas cujas consequências sociais têm efeito contrário ao que pretendem, já que, ao quererem acabar com a violência, acabam por praticá-la, afastando-se, assim, da orientação do reino de Deus, ou, outras vezes, hipocritamente, não revelam no comportamento o que defendem com tanta força no discurso. Ora, o padrão ético que Jesus pretendeu ensinar não era um mero código legal externo de regras e regulamentos, em cuja ética queriam os fariseus se estribar. Sobre isso, ele comentou abertamente (Mt.23:1-

28). Por exemplo, no discurso de Jesus, não só o assassinato, enquanto ato, é errado, mas também a remoção do ódio e da ira do coração, porque tais sentimentos poderiam levar ao ato do assassinato propriamente dito (Mt.5:21-26). Da mesma forma, segundo o padrão moral instituído por Cristo, o ato do adultério é considerado errado, mas sua instrução é a de se evitar também os maus desejos que conduzem ao próprio ato (Mt.5:27-30). Enfim, Jesus ensinou a fazer ações moralmente boas, mas se deveria fazê-las por uma correta motivação (Mt.6:14;16-18), de forma que uma “boa ação”, feita de um motivo egoísta, perderia a essência de sua bondade e, no projeto ético de Jesus, não teria nenhuma validade.

Como observa Tracy (1992, p. 103), algumas parábolas, na verdade, rompem, de forma extravagante, com a ética “comum” do “toma-lá-da-cá”, e fundam uma ética da “pura dádiva”. É sobre esta “estranha ética” que Kierkegaard (*apud* VALLS, 2000, p. 138), em alusão à Parábola das Bodas (Mt.22:1-4 e Lc.14:16-24), discorre ao comentar: “Imagina um homem que fosse dar um banquete e para isso convidasse paralíticos, cegos, aleijados e mendigos[...]”. Acrescente-se, sobre esta estranha ética adotada por Jesus de que fala Kierkegaard referindo-se às parábolas, a Parábola da Ovelha Perdida (Lc.15:6), que mostra um pastor deixando 99 ovelhas para procurar apenas uma que se perdeu do aprisco, bem como o retrato do pai que espera tão pacientemente um filho que levou toda a sua herança ao fim, como conta a Parábola do Filho Pródigo (Lc.15:24) ou, por fim, a estranheza de alguém ficar semeando, enquanto três quartos da semente se perdem, como é narrado na Parábola da Dracma Perdida (Lc15:9). Sobre a questão, é pertinente acompanhar o que diz Vascoellos (2003, p. 184) sobre as parábolas, baseado no pensamento de Theissen :

“a tradição das palavras de Jesus é caracterizada por um radicalismo ético, que se evidencia de maneira clara na renúncia à moradia, família e propriedade”. Só terão conservado tais palavras, não simplesmente para repeti-las, pessoa que de alguma forma se encontrassem à margem da sociedade, para as quais os apelos do Mestre tivessem alguma viabilidade e sentido. Palavras como “deixa que os mortos enterrem os seus mortos” (Lucas 9,60) supõem esse radicalismo itinerante.

Bakhtin (1993, p. 73), por seu turno, vê na figura de Jesus o protótipo singular do comportamento eticamente orientado: “Cristo apresenta-nos uma síntese, única por sua profundidade, do solipsismo ético, do infinito rigor do homem para consigo mesmo, ou seja, de uma relação perfeitamente pura para consigo mesmo e da bondade ético-estético para com o outro”.

Na visão de Haight (2003, p. 105):

A ética de Jesus não é, portanto, formulada em um código legal; em se tratando das máximas particulares ou dos ensinamentos; não são originais. Jesus, com efeito, não acrescenta novo conteúdo ao pensamento ético ou, se faz alguma contribuição específica, não é esse o aspecto central. Pelo contrário, a ética que se reflete em Jesus, qualquer que seja sua fonte, torna-se a ética do reino de Deus. Isso significa que o que é moralmente correto e virtuoso pelos ditames da razão humana pode ser concebido como algo que encontra sua fonte e destino em Deus.

Trazendo a discussão sobre o direcionamento ético da religião para uma dimensão mais social e antropológica, Geertz (1989) é da opinião de que a religião conjuga dois elementos essenciais: a visão de mundo, como representação e concepção do ambiente que o homem tem acerca do seu meio, e o *ethos*, como elemento revelador das disposições morais de um povo. Sobre a direção ética que a concepção de Geertz traz, Alves (2000, *online*) sintetiza :

Assim, a religião serve para sintetizar o *ethos* e a visão de mundo, independente da forma como os valores e a ordem sejam concebidos, pois ela compreende em si os valores morais e estéticos de um grupo e as representações deste, sobre si e sobre sua sociedade.
[...].

A religião nunca é apenas metafísica, nem meramente ética, mas possui também um caráter moral. Para os adeptos de uma crença religiosa, a visão de mundo imposta por tal religião torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica, isto é, esse estilo de vida propagado pela religião assume o caráter de único modo de vida correto aceitável por Deus.

Pelas parábolas, a relação de Jesus com os seus interlocutores assume essa feição ética da religião de que trata Geertz, pois desse contato brotam os valores morais desse grupo e as representações que cada membro tem sobre si e sobre sua sociedade, formulado pela força da mensagem ética que essa narrativa simbólica traz em si. Para Jung⁸⁹ (1983, p. 62): “as principais figuras simbólicas de uma religião constituem a atitude moral e espiritual específica que lhe são inerentes”. Sobre a importância do simbolismo no discurso religioso é o de que trataremos no tópico a seguir

Para encerrar, podemos afirmar que, sob um plano ético, Weber também toma o termo *ethos* para o estudo do fenômeno religioso. À semelhança de Geertz, o *ethos*, na acepção weberiana, diz respeito ao estilo de vida ética que a religião forma no homem através das suas disposições e atitudes. Através disso, Weber tentou compreender como a ética protestante deu

⁸⁹ Jung (*apud* CORRESIO, 1997, p. 114), partindo de uma dimensão psicológica e ética, postulou um conceito de *ethos* que vai ao encontro de uma perspectiva de entendimento do fenômeno religioso: “Aqui (diante do conflito de deveres), somente a força cridora do *ethos*, que representa a pessoa inteira, pode dar decisão final. Como todas as faculdades criativas do homem, também o *ethos*, emana de duas fontes: da consciência, por um lado, e do inconsciente, por outro. O “*ethos*” é uma instância especial daquilo que chamamos “função transcendente”, ou seja, um entendimento e cooperação entre fatores conscientes e inconscientes, expressos na linguagem religiosa como a razão e a graça”.

origem ao capitalismo. Teixeira (2003, p. 75), a este propósito, afirma que: “A sociologia da religião de Weber emerge, portanto, desse seu interesse sobre o surgimento do capitalismo. O protestantismo teria criado uma forma de vida, um *ethos* que teria uma *afinidade eletiva* com o modo de produção, segundo Weber⁹⁰”.

2.2 A dimensão simbólica do discurso religioso

As práticas religiosas têm forte interligação com a linguagem simbólica. Conforme Durkheim (1998, p. 154): "Os primeiros sistemas de representação que o homem fez para si do mundo e de si mesmo são de origem religiosa". Essas representações, segundo esse autor, "traduzem a maneira como o grupo se pensa nas suas relações com os objetos que o afetam". Alves (2005, p. 25) reitera essa idéia, concebendo que:

[...] a religião se nos apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos. Com esses símbolos os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo, com seu auxílio, uma abóbada sagrada com que recobrem seu mundo.

Geertz (1989), sob o ângulo da antropologia cultural, define a religião também como um conjunto de símbolos. Analisando o fenômeno religioso, Mello (1996, p. 407), sob esse mesmo impulso teórico, considera que “a linguagem utilizada pelos mitos, pela doutrina e pelas crenças é, em geral, hermética, analógica e plena de simbolismo. Igualmente ela é cercada do maravilhoso, seja acerca da forma como ela foi legada à posteridade seja no conteúdo das narrativas”.

Sobre a dimensão simbólica através das narrativas na esfera do religioso, Veríssimo (1997, *online*) chega à mesma conclusão, destacando que o aspecto mítico-simbólico da religião se apresenta através de um procedimento lingüístico e discursivo, como a narração de histórias:

Daí se justifica uma espécie de pedagogia do contar estórias, passadas ritualisticamente de geração em geração. Sem dúvida, os valores do modo de vida de um povo, suas normas, seus hábitos e suas crenças eram transmitidos pelos relatos míticos. Acreditamos, porém, que essa pedagogia, além da transmissão de valores, atingia profundamente o ouvinte, por se tratar de imagens e relatos que suscitavam

⁹⁰ Comentando sobre os múltiplos investimentos que o *ethos* ganhou nas mais diversas áreas do saber, Maingueneau (2006, p. 265) destaca que a concepção weberiana de *ethos*, dizendo que este termo “é usado na sociologia, na esteira de Max Weber, que, em *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, fala do *ethos* (sem, no entanto, lhe dar uma definição precisa) como uma interiorização de normas de vida, na articulação entre as crenças religiosas e o sistema econômico, o capitalismo no caso. Também o encontramos em Pierre Bourdieu com um sentido próximo a esse”.

experiências que remetiam, ao fim das contas, à condição humana. É justamente esse processo que nos sensibiliza hoje, séculos e séculos depois do surgimento dos mitos, e nos chama a atenção de que não desapareceram na história certas condições da existência configuradoras do que consideramos experiências originárias, como a paixão, o amor e o ódio, a vaidade, o poder, o desejo, a perda da medida, a noção do destino, a busca do conhecimento, a liberdade e a fatalidade, a ética, a moral, a justiça, a concepção de harmonia, do cosmos e do caos, o esquecimento e o culto da memória de uma origem ancestral, a presença da morte, a vivência do trágico, a concepção de um duplo que sobrevive à morte, a transmutação e a iniciação, o resguardo do ser, e a angústia perante o nada, assim por diante.

Importa destacar, para a nossa investigação, o realce que dão Mello e Veríssimo acima ao fato de que o simbolismo religioso vem muitas vezes através da narrativa. É o caso do simbolismo trazido pelas parábolas bíblicas – aliás, etimologicamente *symbolon* (“aquilo que se lança conjuntamente”) guarda estreitas relações com a origem o termo parábola - das quais Jesus se utiliza como instrumento discursivo para propagar sua mensagem por meio de pequenas narrativas de sentido alegorizante, o que nos leva a concluir que o uso de símbolos para representar uma entidade supraterrena faz parte do conceito bíblico de aprendizagem e compreensão.

O mito, na sua acepção simbólica e alegórica, relaciona-se também com o aspecto religioso da experiência humana. Sob a visão de Veríssimo (*op.cit.*, *online*):

[...] autores como Ernst Cassirer, Mircea Eliade e Jung chegaram a uma análise convergente: mito não é apenas uma estória fantástica, não é apenas um subproduto da magia ou da religião, não se restringe a revelar o imaginário de determinado povo ou civilização. Mito é, antes, uma expressão do humano. Nos heróis, nos deuses celestes ou ctônios, nas potências da natureza existe, digamos, um vínculo estreito com modos de ser do homem "comum". É como uma cumplicidade velada. Os deuses, os entes sobrenaturais, os heróis, tanto nas suas interações mútuas como nas suas relações com os homens, desvelam, através das imagens e linguagens simbólicas e do próprio transcorrer dos enredos mitológicos, inúmeras facetas da complexa existência humana.

Bourdieu (1999) vê o aspecto simbólico como um ponto fundamental para o entendimento do fenômeno religioso. É enquanto sistema simbólico de comunicação que o autor entende a religião como linguagem e, sob esse aspecto, a religião deve interessar aos estudos sociológicos. É própria do campo religioso a relação entre especialista e consumidores dos bens religiosos. Assim, nesse campo, só alguns têm o capital de decifrar o significado dos símbolos. Pelos esquemas de pensamento promovidos pela linguagem simbólica, podemos dizer, com Bourdieu, que a religião mostra a sua eficácia social, na medida em que esses esquemas se inscrevem nas consciências individuais e nelas se incorporam em forma de rituais, gerando hábitos. Assim, no entender de Bourdieu (*op. cit.* p. 38-39):

A autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa de início destinada aos produtores. Daí o gosto tipicamente sacerdotal pela imitação transfiguradora e pela infidelidade desconcertante, os polinômios deliberados e a ambigüidade refinada, o equívoco, a obscuridade metódica e a metáfora sistemática, em suma todos os jogos de palavras presentes em todas as tradições letradas e cujo princípio pode ser localizado, segundo Joan Bolack, na alegoria, entendida como arte de pensar outra coisa com as mesmas palavras ou dizer de outra maneira as mesmas coisas (“dar um sentido mais puro as palavras da tribo”).

O discurso religioso de Jesus tem uma predileção pela linguagem simbólica, alegórica: “Se vos falei de coisas terrestres, e não crestes, como creereis, se vos falar das celestiais? (Jo. 3:12). Nesse tipo de discurso, o real do transcendente só é acessível pelo simbólico, para cujo significado nem todos têm a chave da interpretação. Depois de contar a Parábola do Semeador, uma espécie de parábola fundacional, Jesus disse aos seus discípulos: “A vós é dado a saber os mistérios do Reino de Deus, mas aos que estão de fora todas essas coisas se dizem por parábolas, para que, vendo, vejam e não percebam; e, ouvindo, ouçam e não entendam, para que se não convertam, e lhes sejam perdoados os pecados. E disse-lhes: Não percebeis esta parábola? Como, pois, entenderéis todas as parábolas?” (Mc.4:11-13). Como se vê, o trabalho hermenêutico do discurso parabólico de Jesus requer a intervenção da sua autoridade para decifrar o capital semântico, que vela ou revela a mensagem que subjaz à narrativa, e a participação do ouvinte, que, através da fé, pode usá-la como uma espécie de pré-compreensão para o entendimento da pregação de Cristo.

Reiterando essa posição, Haight (2003, p. 104) considera que: “O caráter transcendente e simbólico do reino de Deus reflete-se no fato de que boa parte do ensinamento de Jesus que lhe faz remissão é transmitida por meio de parábolas”.

Se o simbolismo religioso adquire funções múltiplas, no âmbito do contexto bíblico, tem muitas vezes a tarefa de minimizar a inevitável indizibilidade ou inefabilidade do conhecimento do transcendental, pelo uso da linguagem usada como construtora de símbolos indicadores da compreensão da verdade transmitida. O nível simbólico da religião de Jesus tem, pois, a pretensão de dar sentido ao mundo, exercer a sua eficácia pela tradução da sobrenaturalidade da experiência religiosa através do simbolismo criado pela narrativa parabólica.

2.3 A dimensão de autoridade do discurso religioso

A prática religiosa está envolvida de agentes que se mostram com pretensões de poder e autoridade. Weber (1997) coloca a dominação como um conceito fundamental para a compreensão das práticas religiosas, entendida essa dominação (*Herrschaft*) como a probabilidade de que uma ordem com um determinado conteúdo específico seja seguida por um grupo de pessoas.

Em consonância, de certa forma, com essa idéia weberiana de o discurso religioso ter a função de exercer um domínio sobre os indivíduos, Althusser (1985) diz que a formação ideológica da religião (cristã principalmente) interpela os sujeitos a se submeterem a uma ordem superior (o Sujeito), cujo efeito é a total submissão do sujeito-cristão a forças que lhe são superiores. Nessa relação interlocutiva, o sujeito homem reconhece de maneira bem clara e definida o seu lugar e o lugar do Sujeito (com S maiúsculo) Deus, tendo que, a partir dessa posição ocupada, se comportar de forma adequada ao tom de onde fala.

O que Grangeiro (2002, p. 96) assevera sobre o discurso religioso exemplifica bem o posicionamento althusseriano exposto acima, para o que usa como exemplo as parábolas bíblicas de Jesus:

[...] lugares discursivos bastante delimitados, uma hierarquia bem definida. Esse discurso apodera-se do que podemos chama de “discurso familiar”, na sua forma patriarcal, cuja estrutura hierárquica baseia-se na autoridade paterna, oriunda do direito romano – o *pater familiae*, detentor do pátrio poder, o que, naquele contexto, significava direito de vida e morte sobre o filho [...]. No discurso religioso, Deus é o Pai Todo Poderoso, o que criou o mundo e o homem, e que detém, portanto, o poder de determinar a vida de todos [...]. O homem, por sua vez é o filho, a criatura que deve ouvir a palavra do Pai e obedecê-la. Há, na Bíblia, várias parábolas em que Deus é simbolizado por um pai, conforme o próprio Jesus O denomina: “Eu e meu pai somos um” (Lc.10,22); a parábola do filho pródigo, em que Deus é associado ao pai que recebe o filho de volta (Lc.15,11). Deus está, portanto, no lugar reconhecido pelos filhos, pelo “princípio da autoridade” [...].

Seguindo de perto essa perspectiva, Orlandi (1996) encontra, na analogia entre a religião e a autoridade, a dimensão mais profunda da discursividade presentes nas práticas religiosas. Empreendendo a tarefa de criar uma tipologia de discursos, a autora chega a uma classificação, levando em consideração dois critérios: a) a interlocução (reversibilidade, troca de papéis ou de *status* entre os interlocutores; b) o nexos entre polissemia e paráfrase, isto é, a possibilidade ou não de múltiplos sentidos. Dessa proposta, tem-se o discurso polêmico, o

lúdico e o autoritário. O discurso polêmico vive a tensão equilibrada ou controlada entre a polissemia e a paráfrase; já no discurso lúdico a polissemia e a reversibilidade se estabelecem totalmente, promovendo a inauguração de outras formas de dizer e atribuição de significado, enquanto o discurso religioso tende à monossemia e à paráfrase e contém a reversibilidade, pela qual “o objeto do discurso fica dominado pelo próprio dizer” (p. 42). Para a autora, o discurso religioso é, por sua especificidade, autoritário, pois procura absolutizar um sentido de tal maneira que se torne o único, o que, por conseguinte, torna a sua polissemia contida. Assim, é próprio do funcionamento discurso religioso a tendência para a monossemia, visto que a interpretação dos sentidos é fortemente monitorada pela autoridade incumbida para tal. Para Orlandi, o discurso religioso é também um discurso assimétrico, sustentado pela desigualdade dos papéis e lugares na interlocução entre Deus e o homem. O espaço dessa discursividade, portanto, é ocupado por dois tipos de sujeitos: um Sujeito maior que interpela, institui, ordena, salva, etc., e, do outro lado, um sujeito menor, que está fadado a responder, pedir, agradecer, etc.

No interior do discurso religioso em que as parábolas de Jesus surgem, como mostramos na seção anterior, a interpretação desse discurso precisa, para ter garantida a contenção da polissemia, ser feita realmente por alguém apto para tal, que se utiliza de determinados procedimentos discursivos para controlar o capital simbólico que a narrativa carrega, como a parafraseagem, recurso de que trataremos no próximo capítulo quando nos empenharmos em mostrar a configuração discursiva do gênero “parábola bíblica”. Nessa prática discursiva, funciona o que Maingueneau (1998, p. 18), baseado em Ducrot, chamou de “raciocínio por autoridade”, entendido como:

um raciocínio em que a validade de uma proposição decorre da autoridade de seu enunciador: “Parte-se de um fato “X disse que P”, baseia-se na idéia que X (“que não é um imbecil” tem bons motivos para não estar enganado dizendo isso, e conclui-se daí a verdade ou a verossimilhança de P”. (Ducrot, 1984, 167)

Todavia, vários estágios de polemicidade perpassam a interlocução parabólica em que os atores disputam pela legitimação do sentido válido, forçando a criação de uma espécie de anti-*ethos*, como ficará claro no capítulo final da tese. Para agora, podemos dizer com Palmer (2005, p. 34) que:

Jesus era democrático em seus ensinamentos, mas ensinava com autoridade – uma autoridade não assentada em certificados acadêmicos. De fato, a sabedoria tecida nas conversas com o povo e suas muitas parábolas confundiam os líderes cultos daqueles dias. Espantavam-se como um pregador itinerante, saído de uma família

simples de camponeses e de uma cidade como Nazaré podia falar com tanto carisma e autoridade. Como podia um homem, que ignorava as rigorosas leis judaicas – como promover curas no Sábado e comer com taverneiros –, cativar centenas e milhares de judeus de todos os tipos?

Quanto à relação interlocutiva, a narrativa das parábolas de Jesus contada aos seus ouvintes procura instituir e legitimar, sim, uma certa assimetria na troca entre os interlocutores, gerando o princípio a que Orlandi denomina “princípio da não-reversibilidade”. Por esta interpretação, no discurso parabólico, o enunciador, por pertencer a um plano hierárquico superior (Jesus, Filho de Deus Eterno, Santo, o Deus encarnado, o Salvador) em relação ao do enunciatário (homens mortais, pecadores, carentes de salvação), procuraria, muitas vezes, utilizar este trunfo como forma de subjugar o seu enunciatário à ideologia que deseja estabelecer e aos efeitos de sentidos que pretende provocar.

É, assim, pois, que o *ethos* do locutor se representa nas parábolas. Quanto ao *ethos* do interlocutor, poderíamos indagar se sua identidade é a de se mostrar manso e passivo, como um simples sujeito-assujeitado que apenas decodifica dos sentidos já estabelecidos, ou se ele participa ativamente de construção dos sentidos, mostrando-se ativo, indagador e probelamatizador frente às idéias que lhe são expostas.

O que se observa é que a interação instaurada pelo gênero parábola não parece ser plenamente assimétrica. Nesse jogo de trocas verbais, o enunciatário assume, para utilizar um termo utilizado por Bakhtin (1997) uma atitude responsiva ativa, com a qual adota, em relação aos proferimentos, uma postura de concordância ou não, o que gera, pelo efeito de polêmica do discurso, um certo anti-*ethos*. Segundo Bakhtin (1988, p. 153): “num campo de quase todo enunciado ocorre uma interação tensa e um conflito entre sua palavra e a de outrem, um processo de delimitação ou de esclarecimento mútuo”.

É evidenciada nas parábolas essa atitude responsiva ativa do interlocutor no instante em que, camuflados no jogo entre o dizer e o não-dizer, os enunciados parabólicos responsabilizam o enunciatário a se inscrever no discurso como um sujeito participante do sentido. Parece não haver, de todo, portanto, um monopólio do sentido, nem da palavra. Sob essa ótica, as noções de monossemia e irreversibilidade, postulados por Orlandi (1996) para descrever o discurso religioso, não servem para caracterizar, inteiramente, o discurso parabólico.

Assim, pela discursividade bíblica no seu todo, vemos essa dissimetria muitas vezes ser apagada ou minimizada, o que não caracterizaria o que, na terminologia de Orlandi, é chamado como “ilusão de reversibilidade”, em que se tem a impressão de que não se pode fixar o locutor no lugar do locutor e o ouvinte no lugar do ouvinte; daí, que, ao serem afetados pelo simbólico da língua, eles podem perfeitamente transpor o seu lugar de origem. Orientado por um sentimento de afeição, Jesus tira o bloqueio que impede essa reversibilidade, ignorando a autoridade que diz possuir como figura divina para igualar-se ao “homem natural”. (“Antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana”. (Fl.:2:7))

É interessante ainda mencionar que a religião opera com o conceito de verdade pela qual o discurso religioso fundamenta sua autoridade. Jesus ensinou com grande autoridade (Jo 3.34; 7.16; Mt 7.28-29). Não precisou, em muitas situações, citar várias autoridades humanas para legitimar a sua autoridade. Simplesmente poderia declarar: "Em verdade vos digo" (Mt 5.22-28, 32, 34, 39, 44). Ora, este tipo de discurso, para se constituir, tende a se apresentar como um discurso da Verdade e, portanto, precisa apagar a remissão de outras vozes. Nesse regime de verdade, o discurso de Jesus opera com uma específica concepção do que é verdade. Ele não só a ensinou, mas dizia ser ele a própria verdade (Jo.14.6).

Jesus mostra a sua autoridade pelo poder da sua palavra através do efeito e eficácia que pode causar, pautado no reconhecimento dos que lhe estavam próximos, como se pode observar pelo seguinte trecho tirado do Evangelho de Mateus:

Tendo Jesus entrado em Cafarnaum, chegou-se a ele um centurião e rogou-lhe: Senhor, o meu criado jaz em casa paralisado, padecendo horrivelmente. Disse-lhe: eu irei curá-lo. Mas o centurião respondeu: Senhor, eu não sou digno de que entres em minha casa; mas dize somente uma palavra e o meu criado há de sarar. Porque também eu sou homem sujeito à autoridade e tenho soldados às minhas ordens, e digo a um: vai ali, e ele vai; a outro: vem cá, e ele vem; e ao meu servo: faze isto, e ele o faz. Jesus ouvindo isto admirou-se e disse aos que o acompanhavam: Em verdade vos afirmo que nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé. E digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente, e hão de sentar-se com Abraão, Isaac e Jacó no Reino dos Céus; mas os filhos deste reino serão lançados nas trevas exteriores; ali haverá choro e ranger de dentes. Então disse Jesus ao centurião: Vai-te, e como creste, assim te seja feito. E naquela mesma hora sarou o criado. (Mt.8:5-13).

Salientando esse aspecto de autoridade presente no discurso parábólico de Jesus, Haight (2003, p. 105) admite que:

Segundo o Novo Testamento, Jesus falava com autoridade. Pode-se inferir com a emergência do movimento jesuânico. Jesus impressionava as pessoas; foi lembrado como alguém que detinha autoridade. Mas a autoridade em matéria religiosa é, em última instância, mediacional; é a habilidade de revelar e de mediar a autoridade de Deus ou a realidade de uma maneira ou de outra. Parte da autoridade de Jesus revela-se nas parábolas. Embora algumas dessas narrativas continuem obscuras hoje, ou submetidas a múltiplas interpretações, muitas delas são absolutamente simples, claras e radicais. Várias vezes surpreendem a imaginação com um Deus que choca por ser tão misericordioso.

Nas parábolas, Jesus também declara sua autoridade se identificando com a imagem do juiz sentado num trono em glória celestial, que pelo seu poder controlará a eternidade de todos os seres humanos. Desse modo, ele diz ter autoridade para dar vida eterna no reino de Deus, bem como afirma ter poder para condenar pessoas à morte eterna. (Mt.25:31-32).

Outras vezes, declara Jesus, novamente, ter autoridade universal, para o que evoca a figura do Pai, colocando-se a si próprio ao mesmo nível de Deus e tornando os seus próprios mandamentos ao mesmo nível dos do Pai. (Mt.28:18). Ao mesmo tempo, Jesus, ao assumir essa figura do Pai, combina autoridade com amor, o que confere ao seu discurso não apenas um caráter de autoridade, mas empresta a ele também um acento afetivo. No tópico que segue nos demoraremos a discutir essa dimensão afetiva da religião.

2.4 A dimensão afetiva do discurso religioso

Para Durkheim (2003), a religião primitiva teria nascido de um ritual que simbolizaria a solidariedade comum. A religião, na visão durkheimiana, pode ser definida como a instituição dotada de ritual e doutrina, onde se distingue o sagrado e o profano e também onde existe a igreja como unidade social integradora e integrante. Nesse pensamento, a relevância, na sociedade, da religião mostra-se pela perspectiva integradora de assegurar a coesão e a integração dos laços sociais dos indivíduos na coletividade, para o que cooperam as relações afetivas reveladas nos ritos e cultos religiosos. Quando as parábolas são contadas por Jesus aos seus ouvintes, vê-se, por exemplo, um momento “religioso” sendo gestado, na medida em que homens se congregam lado a lado (sem esquecer que parábola pode, etimologicamente, dizer “colocar ao lado”); são colocados de perto, para, pelo poder derivado da força simbólica criada pelo mundo da narrativa, discutir projetos de vida.

Assim, a religião, sob esse aspecto, tem a função social de agregar os homens em “rituais”, que exploram a relação afetiva pela corporalidade que o fenômeno religioso enseja: o aperto de mão, o abraço, o beijo, o riso, o choro. A religião acaba, assim, por se constituir num lugar do exercício do afeto. As relações afetivas, na esfera religiosa, têm ganhado, na modernidade, importante papel na caracterização do fenômeno religioso, como nos mostra Hervieu-Léger (*apud* CAMURÇA, 2003), que, ao analisar novas formas de expressão da religiosidade na contemporaneidade, considera o eixo emocional e afetivo como ponto formador dessa subjetividade religiosa para a criação do que denomina “comunidades emocionais”. Sobre essas novas expressões religiosas, Hervieu-Léger, conforme Camurça (*op.cit.*, p. 260-1), as caracteriza como sendo:

constituídas na intensidade afetiva das relações de seus membros e através da manifestação física disto (beijo, abraços) (1990b); na busca estética e ecológica de um espaço favorável à convergência emocional dos participantes e na atenção dispensada às formas não-verbais de expressão religiosa; na preeminência do corpo e dos sentidos sobre a formalização doutrinal teológica, numa rejeição à religião intelectual” e a seus especialistas. Instauram o primado da experiência sobre qualquer norma ou controle, o eu implica numa fragilidade no contorno dos grupos: entra e sai-se dele com facilidade, pois não há laços formais de identificação.

Esse tipo de afetividade religiosa de que fala Hervieu-Léger se afasta da forma como, no contexto bíblico de Jesus, se dão as relações de afetuosidade. Aí, como poderemos constatar com maiores detalhes no próximo capítulo, o contato entre Jesus e os seus interlocutores é atravessado, não somente por uma “intensidade afetiva das relações”, mas principalmente pela “formalização doutrinal”, para usarmos expressões da citação acima, ou mais precisamente esta se forma apoiada naquela. Para utilizarmos as nossas categorias de análise, diríamos que há uma conjugação entre o *logos* (“formalização doutrinal”) e o *pathos* (“intensidade afetiva das relações”) para a constituição dessa interlocução entre Jesus e seus ouvintes.

Saindo um pouco de uma abordagem sociológica e adentrando numa perspectiva mais filosófica, Feuerbach (1988), em *A Essência do Cristianismo*, afirma que a religião é a forma de o homem projetar suas virtudes num ente supremo, sendo Deus um símbolo daquilo que o homem é potencialmente. Feuerbach apressa-se em sublinhar que: “A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus é o conhecimento de si homem. Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa”. (p.9). No seu entender, todos os deuses não seriam mais do que criações humanas. Nesse sentido, ao invés de teologia, teríamos antropologia. Sem pretender levar avante as

principais teses de Feurbach sobre a crítica à religião (cristã, sobretudo), o seu pensamento pode nos fornecer, por outro lado, dados para mostrar como a religião está impregnada de afetividade, na medida em que o homem religioso, ao mostrar sua crença em Deus, irá, ao mesmo tempo, mostrar-se a si mesmo, com os seus desejos, sentimentos e anseios do coração. “A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos mais íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor”.(FEUERBACH *apud* ALVES, 2005 p. 94).

Marx (1989, p. 47-49) aproveitou as veredas abertas pela crítica de Feuerbach, para associar a religião, pelo viés da ideologia e da alienação, a uma substância que faz com que os indivíduos entrem em um estado de torpor e percam o fio condutor que os ligam com a realidade. Ao fazê-lo, Marx destacou, consciente ou inconscientemente, a função afetiva que a religião cumpre no meio social através da “expressividade consoladora” que ela promove, pela referência a algo que faz parte de uma experiência primária e fundamental no homem: o seu lado sentimental e afetivo. As passagens abaixo podem ser reveladoras dessa idéia:

Suspiro da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, espírito de uma situação sem espírito: a religião é o ópio do povo.

a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a perder-se.

A abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para que abandonem uma situação que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe a crítica do vale de lágrimas de que a religião é a auréola.⁹¹

Embora de um ponto de vista psicológico, quem segue à sombra, em certa medida, desse mesmo olhar negativo sobre a religião é Freud, apelando para o mesmo argumento da projeção proposto por Feuerbach e Marx. Assim, por meio da religião, o homem projeta, por um processo de sublimação, para a figura de Deus a idéia de pai.

⁹¹ A aposta de Marx de que a religião não teria mais razão de ser no momento em que os homens, na vida social, tivessem consciência da realidade de seu mundo não foi vaticinada. Basta ver que, mesmo entre os filósofos, em vista de as sociedades modernas atestarem a cada dia um florescer cada vez mais agudo do *homo religiosus*, o debate sobre a religião, segundo confirma o Seminário de Capri, encabeçado por Derrida e Vattimo, retorna para o centro da cena da discussão.

De igual modo, assim também como Feuerbach e Marx, Freud⁹², pela sua concepção de religião, resvala numa idéia em que a dimensão afetiva da religião ganha força. Comentando essa concepção freudiana de religião, Mondin (1983, p. 82) pode-nos esclarecer mais sobre esse ponto:

Para ele (Freud), a falta de fundamento da religião é dada como certa à medida que, ao seu ver, é óbvio que fora do mundo e do homem não existe nenhum outro ser. Ao estudioso resta, portanto, apenas o problema de explicar de que modo surgiu a “ilusão religiosa”. Na opinião do fundador da psicanálise, esta não surgiu em decorrência de uma luta de classes entre burguesia e proletariado, como queria Marx, nem em consequência de uma luta entre fracos e fortes, como sustentava Nietzsche, mas sim através de um processo de sublimação de uma luta primordial entre os membros do lar familiar, com a decorrente projeção externa à psique no plano cósmico, da idéia de pai. O objeto da religião – Deus – é exatamente o resultado dessa projeção. A idéia de tal Ser Supremo reflete, no plano cósmico, a polaridade afetiva amor-ódio, que os filhos sentem pelo pai.

Deve-se pôr em ênfase, do excerto acima, no fato de que o fenômeno religioso para Freud “reflete, no plano cósmico, a polaridade afetiva amor-ódio, que os filhos sentem pelo pai”. Essa associação pode encontrar, na esfera do discurso bíblico, uma aplicação peculiar, pois basta-nos atentar para a Parábola do Filho Pródigo (Lc.16:11-32) ou para a Parábola dos Irmãos (Mt.21:28-32) para se constatar isso. Ora, conforme ainda o texto bíblico, a relação entre Jesus e Deus é mediada por um contato afetivo (Pai – Filho), o que é estendido para a relação do crente com Deus: "Como pastor, apascentará o Seu rebanho; entre os Seus braços recolherá os cordeirinhos e os levará no seio; as que amamentam Ele guiará mansamente" (Is. 40:11). Parece, assim, que o afeto torna-se uma via de acesso ao mundo da religião.

De toda forma, para além do cetismo de Feuerbach, Marx e Freud sobre a religião, o que se pode dizer é que os autores, ao discutirem o fenômeno religioso, trazem à tona uma concepção de um sujeito religioso caracterizado por um perfil com forte expressividade de afeto.

Interessante perceber que, das poucas vezes em que o termo religião aparece no texto bíblico, explora a carga afetiva da prática religiosa, demonstrável no texto que usamos como epígrafe desse capítulo: “A religião pura e imaculada para com Deus é esta: *visitar os órfãos e*

⁹² Para uma apreciação crítica filosófica do conceito religião em Feuerbach, Marx e Freud, remetemos o leitor a Zilles (1991).

as viúvas nas suas tribulações e guardar-se da corrupção do mundo”. (Tg.1:27) (O destaque é meu).⁹³

Jesus fomenta, pelas suas atitudes, gestos que demonstram afeto. (“E Jesus, olhando para ele, o amou e lhe disse...” Mc.10:21). Declarou, num gesto de consolo, estar presente com os seguidores de todo o mundo e de todas as eras. (Mt. 28:18). A enunciação bíblica mostra na figura de Jesus a imagem de alguém sensível e afetuoso. Ele aparece chorando: “Jesus chorou” (Jo 11.35) e, outras vezes, se mostra com um sentimento ético de indignação contra o mal (Mc.10:14) ou mesmo orando. Sobre este último aspecto, é importante ressaltar que a oração, enquanto prática religiosa, revela bem a dimensão afetiva em que está coberto o fenômeno religioso, na medida em que mostra, através da expressão de palavras, o contato íntimo do homem com a divindade. Sobre a importância da oração ou prece na vida religiosa cristã como elemento revelador do aspecto afetivo da religião, podemos aproveitar o que disse Mauss (*apud* MENEZES, 2003, p. 113)⁹⁴:

Analisemos por exemplo uma das formas religiosas mais simples que existe, aquela bênção: *In nomine patris*, etc. Quase toda a dogmática e toda a liturgia cristãs estão aí intimamente combinadas [...]. Não somente ela é complexa pelo número de elementos que envolve, mas ainda porque a consciência individual não pode naturalmente perceber. Uma interjeição como a que começa a prece dominical é o fruto do trabalho de séculos. Uma prece não é apenas a efusão de uma alma, o grito de um sentimento. É o fragmento de uma religião.

Jesus, na verdade, instituiu uma ética do afeto pelo seu discurso parabólico, traduzida na seguinte passagem extraída de uma de suas parábolas: "Se um homem tiver cem ovelhas, e uma se desviar e se perder, que fará ele? Não deixará as outras noventa e nove, e sairá pelos montes em busca da perdida?". (Mt.18:12).

A religião, na Bíblia, requer do homem, em sua relação com Deus, disposições afetivas, segundo a orientação dada pelo próprio Jesus: "Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma, de todo o seu entendimento e de todas as suas forças". Sob esse aspecto, faz sentido recuperar, na esteira agostiniana, o significado de religião na sua acepção original: religião é religar, atar os laços, enfim, é o momento de um contato afetivo

⁹³ Na verdade, a palavra religião, de *religio*, é latina, pela qual traduziram, em língua grega, em que o Novo Testamento foi escrito, o termo *threskéia*, que pode assumir o sentido de culto, piedade e, por extensão, à religião. No Novo Testamento, outras palavras aparecem para dar essa noção de atividades e práticas religiosas, como *eusebeia*, *theosebeia* e *deisidaimonia*.

⁹⁴ Jesus salientou esse aspecto afetivo da oração em uma de suas parábolas (“E não fará Deus justiça aos seus escolhidos, que dia e noite clamam a ele, já que é longânimo para com eles?” (Lc. 18:7).

reestabelecido entre o homem e Deus, o que pode ser figurado com a Parábola do Filho Pródigo (Lc.15:11-32) Segundo Charles Finney, um pensador cristão, a fé que pertence à religião é uma confiança afetuosa em Deus⁹⁵.

Mesmo os anti-religiosos e céticos reconhecem o forte aspecto afetivo em que o fenômeno religioso está envolvido, quando acusam a religião de aguçar mais a dimensão emocional e afetiva do homem em detrimento do seu lado racional, o que aparece através do milenar debate entre fé e razão, oposição profunda e grávida de conseqüências, que, para o momento, não convém explorá-las.

Síntese

Partindo aprioristicamente da idéia de que a cena englobante de que faz parte a parábola bíblica é a do discurso religioso, preocupamo-nos, no desenrolar do capítulo, com mostrar a constituição fenômeno religioso, acentuando alguns dos seus aspectos, como o ético, o simbólico, o de autoridade e o afetivo, para entendermos melhor o tipo de experiência religiosa em que Jesus e seus ouvintes estão cercados quando estes se relacionam através das parábolas. A partir desses elementos, um conceito de religião poderá ser esboçado: a religião pode ser um conjunto de normas, traduzidos em mandamentos, preceitos, regras e valores morais (aspecto ético), realizados por um legislador com poder para tal (aspecto da autoridade), o que é feito através da materialização de práticas simbólicas (aspecto simbólico), em que os indivíduos exprimem seus afetos pela relação entre eles e Deus e/ou entre si (aspecto afetivo).

Cada um desses aspectos poderia merecer uma pesquisa à parte, pois são complexas as variadas discussões que eles inspiram, mas limitamo-nos a expô-los relacionando com o que cada um trouxe de significativo para a elucidação da cena englobante em que a parábola se inscreve. Outros aspectos do discurso religioso de igual relevância evidentemente poderiam ser ressaltados, como o sagrado, o ritualístico, o institucional, o político ou mesmo o transcendental e metafísico, todavia, além de, certa forma, eles estarem envolvidos naquelas

⁹⁵ Para uma apreciação dos vários conceitos que a partícula *re-*, presente no termo “religião”, pode conotar, como, além de re-ligar, re-ler, re-tornar, re-sponsabilizar, re-colher, etc., observe-se a apreciação que faz Derrida (2000, p. 51-27) a partir das considerações de Benveniste.

outras dimensões, entendemos que, para o foco estrito do projeto da pesquisa, os aspectos do fenômeno religioso discutidos nesta parte do trabalho são mais pertinentes para a compreensão do nosso tema de estudo.

Porém, uma questão que pode ficar em aberto é a de se saber até que ponto os aspectos estudados caracterizam essencialmente este tipo de discurso religioso ou que aspectos da suas características encontram pontos de intersecção ou de afastamento com outros tipos de discursos, como o discurso filosófico, o político e o científico. Realizar esta tarefa agora seria esbarrar em correlações simplistas e apressadas, o que não nos impede de poder dizer que algumas das características do discurso religioso, tratadas aqui podem não ser redutíveis a somente o campo de atividade da religião, mas podem estar emparelhadas a outras formas de compreensão do mundo já conhecidas, como a Filosofia, a Ciência e a Política, em cada um desses campos assumindo formas próprias de regulá-los segundo as leis que governam a sua discursividade, conforme alguns teóricos já puderam enxergar, por exemplo, a relação entre o discurso religioso e o filosófico (HEGEL, *apud* MONDIN, 1997, p. 95), discurso religioso e político (BOURDIEU, p. 26-27) e o discurso religioso e o científico (WHITEHEAD, p. 223-236).

3 A CONFIGURAÇÃO DO GÊNERO PARÁBOLA BÍBLICA: A PARÁBOLA COMO A CENA GENÉRICA PELA QUAL JESUS E SEUS INTERLOCUTORES FIRMAM O CONTRATO DISCURSIVO

“Por que lhes falas por parábolas?” (Mt. 13:10; Mc.4:10).

Introdução

Dentro da cena genérica em que a parábola se inscreve, compete a este capítulo destacar a configuração do gênero parábola bíblica sob diversos ângulos possíveis, destacando as normas e as leis do gênero, bem como o horizonte de recepção que ela cria, assim como as rotinas de escritura que essa cena genérica mobiliza. Num primeiro momento, procuraremos expor alguns pontos conceituais que cercam o termo parábola, como a sua definição, seu perfil estrutural e de conteúdo, da mesma forma que queremos discutir sobre o regime de enunciação oral e escrito em que foi produzida. Em seguida, exploraremos outras dimensões discursivas das parábolas bíblicas que marcam a sua identidade, como a de seu aspecto de discurso formado por um gênero captado, a sua natureza de discurso narrativo ético, o seu caráter de metadiscorso parafrástico, o seu aspecto de discurso de múltipla destinaridade e, por fim, o seu estatuto de um discurso com características semelhantes às do diálogo socrático.

3.1 Configuração conceitual do gênero “parábola bíblica”

Começamos o conceito do termo “parábola” pela sua origem etimológica. A palavra é grega, vinda de *parabolé* que, por sua vez, pode ser desdobrada em duas outras palavras, *para*, com o significado de “ao lado de”, e *bolé*, entendida, entre os gregos, como uma medida de distância correspondente um tiro de pedra (cf. Lc.22:41). O termo *bolé*, por sua vez, procede de *ballo*, cujo significado remete para os sentidos de lançar, jogar, arremessar. Dessa formação, a palavra “parábola” ganhou o sentido, portanto, de “lançamento ao lado”, “arremesso ao lado”, um “lançamento feito com desvio de alvo”, ou seja, uma “aproximação”, uma “comparação”. Por extensão, a conjugação desses termos dão à parábola a acepção de uma narrativa em que se comparam simbolicamente realidades postas lado a lado.

No ambiente teológico, três posições teóricas mais importantes marcam a caracterização conceitual de parábola bíblica e são referências para seu conceito e estudo, a saber, a posição de Jülicher, a de Dodd e a de Jeremias, as quais mostraremos em síntese, apoiados em Snodgrass (1997).

Recorrendo às categorias aristotélicas de comparação e metáfora, Jülicher procura identificar a parábola como uma comparação, para distingui-la da alegoria, que se constituiria de uma metáfora desenvolvida. No seu entender, as parábolas são formas dialógico-argumentativas de que Jesus se utilizou para ilustrar o seu ensino sobre o reino de Deus e, desse jeito, convencer seus ouvintes, através de histórias relacionadas a determinadas situações de sua vida (*Sitz im Leben*). Já, na concepção de Dodd, a parábola pode ser tomada como uma metáfora ou comparação que simboliza aspectos reais da vida diária, mas que mostra sua singularidade pelos efeitos que causa nos seus ouvintes, ao deixá-los em dúvida sobre a aplicação moral da historieta, o que os motiva a uma reflexão ativa. Jeremias, por sua vez, partindo de um estudo exegético, tenta, num movimento de síntese dialética, recuperar as outras propostas e, como Jülicher, vê as parábolas, cujo conteúdo, no seu ver, discorrem sobre o reino de Deus, como comparações, e não como alegorias, mas, como Dodd, afirma que as narrativas parabólicas contadas por Jesus devem ser situadas dentro do seu contexto autêntico (*Sitz im Leben*) para que as possamos interpretá-las. Esta complexa e tempestuosa discussão entre estas três posturas teóricas sobre a concepção de parábola bíblica nascida no âmbito teológico, que, nem de longe, tratamo-las aqui, mas apenas esboçamos alguns de seus principais pontos, mostra a complexidade conceitual das parábolas bíblicas⁹⁶.

A despeito do mérito dessas diversas concepções, não nos cabe levá-las à frente, mas apenas dizer da sua existência e importância no bojo dos estudos teológicos, pois não é importante para a nossa pesquisa esta discussão em torno da diferenciação entre termos afins da parábola, como alegoria⁹⁷ (metáfora, analogia, enigma e outras formas de linguagem

⁹⁶ Para maiores desdobramentos conceituais que estas três posturas sobre a interpretação das parábolas de Jesus suscitam, cf. Snodgrass (1997), Berger (1998) e o próprio Jeremias (1986).

⁹⁷ Na Bíblia parece ser possível distinguir entre parábola e alegoria, sendo esta entendida como gênero, e não como um mero recurso simbólico a serviço da construção dos discursos. Nesse sentido, no texto bíblico da Carta de Paulo aos Gálatas (Gl.4:21-31) se tem um exemplo elucidativo de alegoria. É preciso dizer que, enquanto gênero discursivo, a alegoria parece se confundir com o que Auerbach (1997) chamou de *figura*. Para uma visão ética da alegoria, consultar Benjamin (1984). Vaz (2000, p. 44), sobre o aspecto ético presente nestes tipos de textos construídos sob a analogia, ressalta: “a analogia [...] obedece à lei da transposição metafórica das propriedades físicas do indivíduo às suas qualidades morais, fazendo assim da analogia o esquema básico do pensamento ético”.

figurada que gravitam em torno da conceituação do gênero parábola, bem como de outros detalhes sibilinos salientados nas propostas acima, que interessariam mais de perto às investigações teológicas. O que de comum das propostas deve permanecer é a visão de que, para o entendimento do discurso parabólico de Jesus, deve-se tomar em consideração o contexto em que foram enunciadas.

Queremos, entretanto, assumir a posição de que, na Bíblia, ainda que o termo apresente um sentido mais amplo - semelhante ao termo correspondente hebraico *mashal*, usado no Velho Testamento, com o sentido de uma comparação, uma ilustração com o objetivo de trazer ensinamentos espirituais - designando qualquer proposição ou enunciado de advertência moral com um fundo figurativo (“Como pode um cego guiar outro cego? Não cairão os dois no barranco?” Lc 6:39)⁹⁸, por parábola, entenderemos, para efeito de análise, uma pequena narrativa alegórica breve de caráter didático-moralizante, estruturada com personagens, enredo e geralmente com seqüências dialogais, muito utilizada nos evangelhos por Jesus para ensinar sua doutrina no intuito de conseguir a adesão dos seus ouvintes, e que chegou até nós recontadas pelos evangelistas Mateus, Marcos e Lucas. Ladrière (1977, p. 21) propõe que se conceba parábola na Bíblia em sentido amplo, “para designar qualquer forma de linguagem figurativa”, e em sentido restrito, “isolando certas formas características da linguagem parabólica e percebendo que elas têm em comum”. A partir disso, o autor chega a uma classificação de três tipos de parábolas, quais sejam:

1. Parábolas exemplares: propõem um exemplo a imitar ou a evitar (a parábola do bom samaritano);
2. Parábolas interpretativas : são histórias que fornecem uma interpretação de um acontecimento ou de uma pessoa em termos de atividade divina específica (o milagre da multiplicação dos pães);
3. Parábolas relacionais : são histórias que representam de modo mais geral a relação entre Deus e determinados homens em um dado momento (a história do filho pródigo).

O conceito com o qual iremos operar em nossa análise exclui a segunda forma de parábola proposta pela classificação de Ladrière, que estaria mais relacionada com o que Kunz (2006) denominou de “ações parabólicas”. Na proposta acima, o destaque, para o nosso caso, deve recair sobre a relação que podemos fazer entre as “parábolas exemplares” na construção do *ethos* da autoridade e as “parábolas relacionais”, para a criação do *ethos* da benevolência.

⁹⁸ Há, nesses enunciados alegóricos de caráter proverbial, a potencialidade de se desdobrarem numa narrativa. É como se houvesse, por trás desses enunciados metafóricos, sempre uma pequena história a se narrar. Curioso é que, de maneira inversa, o enunciado que figura a moral da história nas narrativas das parábolas bíblicas, muitas

Ainda sobre o gênero parábola, um debate que se impõe é que classificação utilizar para denominar este gênero discursivo. A parábola estaria entre os gêneros didáticos, políticos, literários, religiosos? Esta reflexão não trata somente de uma mera discussão taxonômica, mas revela, na verdade, sobre que perspectiva as historietas contadas pelo fundador do cristianismo estão sendo focalizadas.

Trigo (1995, p. 1337) enquadra a parábola dentro dos gêneros didáticos. Para a autora:

Parábola (do gr. *parabolé* > *parabellein*, colocar em paralelo, comparar) é o termo que designa, na Bíblia, um tipo de composição doutrinária, da espécie didático-alegórica, pertencente a ordem dos discursos orais.

Reboul (1998, p. 131) suspeita dessa terminologia, pois, segundo o autor, se se trata de um gênero didático, “trata-se de uma curiosa didática, pois com ela acaba-se perdendo tempo...Jesus precisa dar a chave de suas parábolas: estranha didática”

Polêmicas à parte, o fato é que ver a parábola como um gênero didático encontra respaldo no próprio texto bíblico: “E ensinava-lhes muitas coisas por parábolas e lhes dizia na sua doutrina.”(Mc.4:2)

Lopes e Trigo (s/d, p. 205), por sua vez, encaram a parábola como um gênero político. Segundo eles:

A sátira, o apólogo, a parábola, a fábula e boa parte das alegorias que se exprimem em diálogos e relatos orais foram sempre tidos, em Roma, como obras mentoras enquadráveis na classe das mensagens didáticas. Ainda que a mantivéssemos como sub-espécies didáticas, parece-nos, porém, que seria mais apropriado classificá-las no gênero mais abrangente dos discursos políticos, visto que seu tema genérico é o da conquista de alguma forma de poder por meio da conversação enganosa de manipulação.

Em certo sentido, esta nomenclatura é adequada, pois se percebe no discurso parabólico um fundo composto por relações de poder, por relações de força em confronto em que os sujeitos envolvidos na interlocução discursiva lutam para firmar sua identidade, sem mencionar o fato de que Jesus usava o espaço público da cidade (*polis*), como as ruas e praças, para debater com os seus ouvintes a sua doutrina.

vezes, transformaram-se, posteriormente, em provérbio para nós. (“Muitos são chamados, mas poucos, escolhidos”. (Mt. 20:16)).

Sebeok (1993, verbete *religious studies*), por seu lado, julga que a parábola deve figurar a classe dos gêneros literários, por entender que aí há um trabalho simbólico e metafórico com a linguagem da “eloquência religiosa”, para fazer uso do termo empregado pelo autor. Tal nomeação, entretanto, pode não pôr em evidência a função dialógico-interativa, e mesmo ética, que o discurso parabólico enseja, ao se privilegiar mais a função estética do discurso, em detrimento de outros aspectos⁹⁹. Dessa maneira, embora as parábolas tenham muito vigor na sua expressividade estética e poética, no contexto bíblico neotestamentário, elas vão muito além desse aspecto “estético-literário”: seu principal propósito aí é interpelar os seus ouvintes a uma experiência ética através da relação dialogal que ensejam.

Já Orlandi (1996) identifica este gênero discursivo como fazendo parte do discurso religioso. Conforme a autora, é próprio do discurso religioso os sentidos tenderem para a monossemia e para falta de reversibilidade entre os participantes de tal discurso, e a parábola, no campo religioso, gera esses efeitos de sentido. Preferimos, assim, com Orlandi, dizer que a parábola faz parte do discurso religioso não somente pelas razões que a autora aduz. Como demonstramos no capítulo anterior, a parábola bíblica, na cena englobante que mobiliza, revela-se como pertencente à esfera do religioso por uma outra série de condições de produção em que foi produzida e, por meio desse discurso, se instaura, por sua vez, a cena genérica, com a qual o contrato que se estabelece entre os interlocutores é de natureza didático-argumentativo-moralizante.

Essa balbúrdia tipológica em torno da classificação “genérica” da parábola, entretanto, acaba por revelar concepções diferentes a respeito de um mesmo objeto, fato que mostra a complexidade do discurso parabólico. Por outro lado, todas as nomenclaturas usadas para se referir a este gênero de discurso são, em certa medida, válidas na medida em que não são excludentes, pois cada uma delas focaliza um determinado aspecto que este discurso funda no quadro da enunciação. Há os que privilegiam a função do discurso, outras que se concentram no trabalho estético com a linguagem do discurso, outros que focalizam o conteúdo e o tema abordados pelo discurso, etc. Na verdade, um mesmo gênero, a depender das condições de produção em que está sendo usado, pode pertencer a diversos tipos de discurso. A parábola, por exemplo, pode até pertencer a outras ordens de discurso, como o literário, o político, o

⁹⁹ Autores que também incluem a parábola entre os gêneros literários são Moisés (1982), Pires (1985), Tavares (1996), por vê-la como objeto estético. Para um estudo demorado sobre as diversas formas literárias que se movimentam no texto bíblico, em especial no Novo Testamento, cf. o minucioso trabalho de Berger (1998).

pedagógico, mas, no contexto bíblico em que é usado por Jesus para interagir com os seus interlocutores, enquadra-se com maior força entre o tipo de discurso religioso. Sobre esse debate acerca de um mesmo gênero discursivo transitar por mais de um tipo de discurso, Lopes (1999, p. 70), ao refletir sobre a construção dialógica do sentido na obra literária, afirma: “Explica-se assim que um discurso possua diferentes significados em diferentes ocasiões: as *Confissões* de Santo Agostinho, por exemplo, eram parte da série religiosa no mundo romano do século V a.C., mas depois passaram a integrar a série literária da cultura européia”.

3.2 Configuração estrutural do gênero “parábola bíblica”

Aprendemos com Bakhtin (1997, p. 179), em *Os gêneros do discurso*, que toda e qualquer atividade discursiva está encapsulada num determinado gênero discursivo. A este propósito, deixemos o próprio teórico russo se posicionar:

Todas as esferas da atividade humana, por mais variadas que sejam, estão relacionadas com a utilização da língua. Não é de surpreender que o caráter e os modos dessa utilização sejam tão variados como as próprias esferas da atividade humana [...]. O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas, não só por seu conteúdo temático e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua - recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais - mas também, e, sobretudo, por sua construção composicional.

No Novo Testamento, o discurso de Cristo pode vir, como vimos, organizado dentro do gênero “parábola”, por meio do qual as trocas verbais são estabelecidas. Essa organização se faz, conforme os postulados bakhtinianos para os gêneros do discurso, descritos acima e explorados mais detidamente no terceiro capítulo da primeira parte da tese - em termos contedísticos, estilísticos e formais. Com o propósito de mostrar agora a configuração da parábola enquanto gênero do discurso, tomemos mais concretamente uma narrativa parabólica na Bíblia: A Parábola do Semeador, como contada por Lucas (Lc.8:5-15).

[...]Disse Jesus por parábola: Saiu o semeador a semear a sua semente. E, quando semeava, uma parte da semente caiu à beira do caminho; e foi pisada, e as aves do céu a comeram. Outra caiu sobre pedra; e, nascida, secou-se porque não havia umidade. E outra caiu no meio dos espinhos; e crescendo com ela os espinhos, sufocaram-na. Mas outra caiu em boa terra; e, nascida, produziu fruto, cem por um. Dizendo ele estas coisas, clamava: Quem tem ouvidos para ouvir,

ouça.

É, pois, esta a parábola: A semente é a palavra de Deus.

Os que estão à beira do caminho são os que ouvem; mas logo vem o Diabo e tira-lhe do coração a palavra, para que não suceda que, crendo, sejam salvos.

Os que estão sobre a pedra são os que, ouvindo a palavra, a recebem com alegria; mas estes não têm raiz, apenas crêem por algum tempo, mas na hora da provação se desviam.

A parte que caiu entre os espinhos são os que ouviram e, indo seu caminho, são sufocados pelos cuidados, riquezas, e deleites desta vida e não dão fruto com perfeição.

Mas a que caiu em boa terra são os que, ouvindo a palavra com coração reto e bom, a retêm e dão fruto com perseverança.

Os conteúdos trazidos pela parábola versam sobre temas que orientam axiologicamente a conduta humana, enquanto a escolha verbal, carregada de sentidos simbólicos, remete para a formação discursiva própria do discurso religioso. O estilo do gênero evidencia-se, entre outras coisas, pela escolha de enunciados alegóricos/metafóricos que perpassam reiteradamente toda a narrativa, acrescida de um fundo pedagogizante (“E ensinava-lhes muitas coisas por parábolas e lhes dizia na sua doutrina”. (Mc.4:2)), na tarefa de induzir os destinatários a crer na verdade contida nesses enunciados, permitindo, assim, o enunciador construir um conjunto de traços de estilo que ajudam a revelar o caráter do narrador, o tom impresso no seu discurso; no caso, um tom didático, persuasivo, moralizador, e, para alguns, enigmático (“A vós é dado conhecer os mistérios do reino de Deus, mas aos outros por parábola, para que, vendo, não vejam, e, ouvindo, não entendam”. (Mt.13:11)), ou mesmo sentencioso (“Que tem ouvidos para ouvir, ouça”. (Lc.8:8)).

No plano composicional do gênero, a superestrutura prototípica que sustenta a parábola pode ser esboçada a partir do modelo aristotélico¹⁰⁰ para os gêneros retóricos, com ligeiras modificações sugeridas por Garcia (1983) e Lopes (1993)¹⁰¹. O gênero parábola assume

¹⁰⁰ Aristóteles (s/d), que, como vimos, na sua *Arte Retórica*, tratou com pioneirismo da questão do *ethos*, relacionou-o também a determinados gêneros retóricos orais, mostrando como o orador representa seu caráter e temperamento diante de seus ouvintes nessas modalidades discursivas.

¹⁰¹ Há, de fato, diversas teorias para explicar a estrutura das narrativas, e todas elas serviriam para explicar as seqüências narrativas presentes na parábola bíblica, como os modelos propostos por Labov (*apud* PERRONI, 1992), por Adam (*apud* BRANDÃO, 2000) e por Ricoeur (1994), para ficar só com alguns. De maneira simplificada, sem a exigência de detalhes que cada um desses modelos requer, podemos dizer que Labov, por exemplo, ao estudar as narrativas orais, estipulou a seguinte estrutura para a narrativa: resumo, orientação, ação de complicação e avaliação, resolução e coda. Adam, por sua vez, apropriando-se, em certa medida, dessa classificação, mostrou que a narrativa envolve: situação inicial, transformação (complicação, ações, resoluções), situação final e avaliação final. Para Adam, entretanto, a narrativa não deve ser entendida como um gênero do discurso, mas uma forma de organização dos enunciados presentes em alguns gêneros, como a fábula, o *fait divers*, a parábola. Já Ricoeur, partindo de uma diretriz mais filosófica, em especial de Aristóteles e Santo Agostinho, sugere que a narrativa seja analisada sob três níveis de operação mimética: prefiguração, configuração e refiguração. O que parece ser comum a essas propostas é ver a narrativa como ação e intriga

então a seguinte configuração: A parábola inicia com o exórdio, onde há a introdução do discurso através de um protocolo de abertura evidenciados em enunciados como: “Disse Jesus por parábola” (Lc.8:4) (Pode-se encontra também: “E propôs-lhes uma parábola” ou “disse por parábola ” (Cf. Mt.13:24; Mt.18:32 e Mt.22:2); em seguida, tem-se a narrativa imaginada, em que se apresenta a exposição do fato que dá origem à discussão, ao mesmo tempo em que se apresenta uma história alegorizada; por último, ocorre a peroração ou epílogo, onde ocorre o desfecho do discurso através de uma lição de moral que pode vir explicitada nas seqüências textuais ou apenas inferida pelo corpo da narrativa¹⁰². Em Lucas (Lc.12:21), por exemplo, Jesus narra a “Parábola do Rico Insensato” e conclui-a da seguinte maneira: “Assim é aquele que para si ajunta tesouros e não é rico para com Deus”. Algumas vezes, ela é apenas inferida do corpo da narrativa, como é o caso da “Parábola do Semeador” que estamos analisando. Outras vezes a aplicação já vem no início. Na narrativa parabólica, a lição de moral¹⁰³ pode funcionar na parábola como um protocolo de fechamento.

Diante disso, podemos ter um conceito de parábola como um gênero discursivo que funciona como uma espécie de comparação alegórica e que sugere, por analogia ou semelhança, uma conclusão moral ou uma regra de conduta.

Há, dessa forma, na parábola, um sujeito enunciador que se apropria desse gênero para agir sobre outro sujeito (enunciatório) dentro de uma situação discursiva específica. Há aí a voz divina e a voz humana nessa relação de interlocução mediada pelo gênero discursivo parábola, no qual o enunciador aposta no seu *status* como meio de eficácia argumentativa.

situada essencialmente em um contexto de comunicação em que os valores éticos e morais adentram para compor o perfil identitário dos atores envolvidos. Sobre uma avaliação desses modelos, e outros mais, para a análise da estrutura narrativa, cf. Vieira (2001).

¹⁰² Esta estrutura do gênero “parábola bíblica” que ora esboçamos é apenas o arcabouço prototípico que a narrativa em geral apresenta, não revelando a complexidade com que o gênero realmente aparece no contexto bíblico. A parábola, na verdade, costuma apresentar contornos muito difusos. É nesse sentido que Gorgues (2004) chama a parábola de “gênero híbrido”.

¹⁰³ Para nos valermos da contribuição de Swales (1990) para a descrição e análise de gêneros, podemos afirmar que a grande identidade que o gênero “parábola” mantém com outros gêneros afins, como a fábula e o apólogo, é, além da predominância de enunciados alegóricos no interior da narrativa, o propósito comunicativo, qual seja: todos eles têm um objetivo público comum: passar um ensinamento moral para os interactantes da comunidade discursiva na qual o gênero é partilhado. Diferenciam-se, entretanto, pela “situação retórica” em que os interlocutores estão envolvidos, para tomarmos de empréstimo uma expressão usada por Bhatia (2001), continuador das idéias de Swales. Essa situação retórica diferenciada – acrescente-se, implica, por sua vez, uma construção diferenciada do *ethos* em cada uma dessas modalidades congêneres, haja vista que as condições de enunciação são diferentes.

O que podemos considerar também é que a escolha de um determinado gênero discursivo – no nosso, caso a parábola – pode servir como uma estratégia argumentativa que, por sua vez, está impulsionada por princípios éticos. Ora, um gênero de discurso, enquanto ato de linguagem, deve estar submetido a um conjunto de condições de êxito. No dizer de Schnewly (*apud* ROJO, 2001, p. 176) “a escolha do gênero se faz em função da definição dos parâmetros de situação que guiam a ação”. A este respeito, é elucidativo também o que afirma Koch (2002, p. 55):

A escolha do gênero deverá, [...], levar em conta os objetivos visados, o lugar social e os papéis dos participantes. Além disso, o agente deverá adaptar o modelo do gênero a seus valores particulares, adotando um estilo próprio, ou mesmo contribuindo para a constante transformação dos modelos.

Dessa maneira, dentro de uma prática discursiva, cabe ao locutor escolher, dentre os gêneros discursivos disponíveis, o que lhe parece mais adequado à sua orientação argumentativa. Assim, se tenho que aconselhar, por exemplo, a uma criancinha a não mentir, posso, dentre os gêneros acessíveis, eleger aquele mais cabível ao meu contexto enunciativo. Posso contá-la, dentro do gênero “fábula”, sobre as graves conseqüências da mentira, ao invés de, por exemplo, fazê-lo por meio do gênero “conto de fada” ou do “romance policial”. A cena genérica mobilizada pela parábola é, assim, fazer com que os ouvintes inculquem, pelo *habitus* gerado, as verdades passadas por seu enunciador através do aspecto didático-moral próprio do gênero.

Ao se utilizar da parábola em sua pregação, Jesus vale-se, pois, de um instrumento semiótico com eficácia de argumentação para obter dos seus ouvintes a adesão às teses por ele apresentadas. Através de analogias e comparações, o conteúdo do discurso pode ser, nessa ordem discursiva, melhor apreendido; é como se, muitas vezes, as analogias ajudassem fazer a verdade desse conteúdo mais inteligível.

Pode-se afirmar, diante de tudo isso, que, no gênero parábola, o fazer persuasivo do enunciador é regulado pelo jogo de imagens que ele constrói de si, do referente e do co-enunciador.

Além disso, pelo seu estatuto de narrativa ética, do que trataremos com mais detalhes ainda neste capítulo, esse gênero discursivo constitui-se não somente em um espaço a partir do qual brotam valores comuns, contraditórios e/ou antagônicos, mas revela-se, acima de

tudo, como um *locus* de interpretação dessa prática discursiva. A partir do caso exemplificado abaixo (Parábola do Semeador), podemos mostrar, em síntese, a organização da parábola conforme os postulados bakhtinianos para a análise dos gêneros do discurso em termos de conteúdo, estilo verbal e composição associados ao *ethos* construído por esta cenografia. Veremos que a rede de conteúdos trazidos pela parábola versa sobre temas que orientam axiologicamente a conduta humana, no caso da parábola em destaque, a necessidade do homem ouvir a palavra de Deus – aí figurado pela semente – e conservá-la “num coração” – simbolizado na narrativa pelo terreno – honesto e bom” para dar “fruto com perseverança” – metaforizado pelas ações humanas (Lc.8:15).

Ao nosso ver, essa avaliação moral constitui-se em um forte indicador do narrador e de seus ouvintes exibirem uma imagem de si e do outro através do papel que cada um ocupa nessa cena genérica, pois essa avaliação significa tomar uma posição axiológica frente a uma realidade criada pelo universo da narrativa. Noutras palavras, significa um posicionar-se do enunciatador em relação a valores transcendentais, criando, conseqüentemente, um gesto axiologicamente responsivo para o enunciatário. A lição de moral nessas narrativas empresta, assim, ao gênero uma força jurídica e axiológica, mergulhando os interactantes num mundo discursivo saturado de normas e valores, diante dos quais cada um deve assumir um posicionamento. Em resumo, essa orientação moral revela o *ethos* do enunciatador e de seus co-enunciadores, dando ao gênero o caráter apreciativo, a modalização, o acento que cada gênero específico sabe, ao seu modo, revelar.

Fazendo uso da proposta de Adam (*apud* BRANDÃO, 2000), poderíamos ainda dizer que a parábola se organiza textualmente por seqüências ou enunciados tipicamente narrativos, embora com uma orientação argumentativa, uma espécie de narrativa exemplar que, no dizer de Adam em co-autoria com Revaz (1997, p. 106-7), ocorre quando:

Muitas vezes, a narrativa desempenha o papel de argumento contendo e sustentando uma conclusão. Neste caso, fala-se de NARRATIVA EXEMPLAR. Este tipo de narrativa encontra a sua origem numa das figuras mais antigas da “inventio” retórica, a saber, o “exemplum”. Todos os oradores, de fato, para persuadirem, fazem demonstrações através de exemplos ou antiteias, não há outros meios senão estes.” (Aristóteles, *Retórica*, Livro I, cap. 2). Ao contrário do antiteia, que faz apelo ao raciocínio dedutivo, o “exemplum” opera pela indução, isto é, pela analogia: a partir do caso particular, o leitor deve induzir a regra geral.

A respeito da força argumentativa para a construção do *ethos*, é digno de menção o que diz Barros (1988, p. 95): “O fazer persuasivo do enunciador é diferente segundo o jogo de imagem que constrói de si mesmo e do enunciador”.

Nessa mesma direção, podemos pensar com Bourdieu (1998) e afirmar que, na encenação parábólica, o locutor, depositário de uma autoridade delegada (“Não sou eu quem fala, é o Pai que me enviou que fala por mim”), busca imprimir essa marca de “autoridade” ao seu discurso, construindo sua identidade enquanto pessoa legitimada para fazê-lo.

Todas essas considerações podem ser observadas na Parábola do Semeador, através da qual Jesus deixa à mostra o seu *ethos* (de autoridade e afeto), ao mesmo instante em que cria um lugar ético para os seus interlocutores. Ora, ou seus ouvintes, por outro lado, “incorporam” o *ethos* da credulidade ou assimilam o *ethos* da incredulidade, compondo todo eles, na feliz expressão de Trigo (1995), “a imensa grei de convertíveis”.

A propósito disso, poderíamos afirmar que o *ethos* dos interlocutores que se relacionam por meio do discurso parábólico é regulado por aquilo que Finger (1996, p. 87), num quadro pragmático sobre a interpretação de enunciados metafóricos – a parábola, ressalte-se, é uma espécie de arquimetáfora – chamou de *Princípio da Caridade*. Segundo este princípio:

A atribuição racional das crenças a um falante é voltada para a maximização da coerência entre as crenças que já possuímos sobre ele – particularmente, entre as crenças que já lhe atribuímos. Este princípio explicaria a motivação que conduz o ouvinte a atribuir um conjunto maximamente coerente de crenças ao falante, desde que ele não possua evidências de que o falante seja um agente doxástico propenso à incoerência. Graças ao princípio da Caridade, podemos explicar como o ouvinte reconhece a crença em uma falsidade óbvia como uma crença que não deve ser atribuída ao falante, mesmo que esse conteúdo proporcional falso seja, como frequentemente é, o significado literal da sentença.

3.3 A tensão oralidade e escrita do gênero “parábola bíblica”

Uma outra discussão pertinente sobre as parábolas é mostrar a ambivalência da modalidade lingüística em que essas narrativas estão assentadas, pois situam entre uma motivação enunciativa oral e uma composição escrita. É, assim, pois, de grande importância também para a análise da constituição do *ethos* no gênero “parábola” a consideração da base midiológica em que ela se apóia. Ora, dentro da discursividade bíblica, pode-se considerar a parábola como um evento de fala, porque é possuidora de seqüências dialogais, próprias do

texto falado, e depois porque, embora a tenhamos em forma de relato escrito, sua ocorrência inicial foi em uma situação enunciativa oral. Vasconcellos (2003, p. 189) afirma que:

a parábola é predominantemente um gênero de fala. Nas versões escritas das parábolas de Jesus quase podemos adivinhar e vislumbrar recursos para alcançar seu objetivo junto aos seus ouvintes, tais como o suspense, o contraste, a ausência de detalhes desnecessários à trama, a repetição (a mesma ação ocorre duas ou três vezes, para depois ser contraditada) a suspensão da narração quando se aguardaria seu clímax ou conclusão.

Talvez essas condições de produção da parábola sejam válidas para distingui-la de outros gêneros que com ela guardam uma estreita afinidade, como é o caso da fábula e do apólogo. Em segundo lugar, considerar a parábola como um gênero oral é tê-la como uma prática social onde é gestada a identidade individual ou grupal. Lembramos, além disso, da célebre divisão conceitual operada por Bakhtin (1997) entre gêneros primários e secundários, sustentada no grau de interação entre os interlocutores. Assim, os primários tenderiam para o discurso oral e os secundários para o discurso escrito. Pois bem, a parábola, na sua situação de produção original, se configuraria como um gênero primário porque, como foi concebido no interior de uma enunciação oral, está ligado a situações comunicativas relacionadas a esferas sociais cotidianas e relações humanas¹⁰⁴. Ademais, a parábola, na sua enunciação primeira, pode ser considerada um gênero primário já que permitiu trocas verbais espontâneas e imediatas. Basta perceber que elas foram transmitidas por meio de diálogos. Jesus conta face a face as narrativas para seu auditório¹⁰⁵ Trigo (1995, p. 1337) sedimenta mais a opinião de que a parábola deve ser vista como um gênero oral quando afirma:

Do ponto de vista dos espaços de origem e destinação, do lugar de dentro do qual é proferida e escutada a enunciação, a parábola bíblica do Novo Testamento é o discurso da narrativa popular oral, que se transmite por meio do diálogo que constrói uma conversação edificante, cuja meta é uma conversação (conver-(sa)-ção) do ouvinte.

Por outro lado, quando a parábola é reatualizada por escrito noutra enunciação, parece transmutar-se para um gênero secundário, pois, passando a uma ordem escritural, não está mais ligada diretamente a situações comunicativas mediadas espontaneamente em esferas

¹⁰⁴ Silva (1999, p. 95) classifica os gêneros contidos na Bíblia como gêneros secundários, por entender que este tipo de “gênero figura em situações discursivas construídas em instâncias públicas, ou seja, em esfera cujas atividades sócio-culturais têm um caráter relativamente mais formal”. Esqueceu-se a autora de que, na esfera bíblica, há gêneros que o “gênero secundário” talvez não os recubra.

¹⁰⁵ A parábola deixou rastros de sua enunciação primeira se levarmos em conta que há, nas situações cotidianas, a atualização de enunciados extraídos das narrativas das parábolas: *É! O filho pródigo sempre volta à casa paterna / Separar o joio do trigo, eis a nossa tarefa / Não queira bancar o bom samaritano. Percebe-se que esses enunciados já foram assimilados à nossa cultura e, pelo tom proverbial com que são empregados, já assumiram um valor de verdade imemorial e universalizante.*

sociais cotidianas, pelo contrário, está presa a uma relação interlocutiva culturalmente mais complexa e mais elaborada, já que os evangelistas retextualizaram por escrito as narrativas das parábolas contadas oralmente por Jesus e, preservadas por escrito, passaram à posterioridade esse patrimônio das narrativas cristãs, chegando ao nosso alcance mais imediatamente através de um complexo trabalho de tradução e publicação.

Dessa tensão entre oral e escrito nos gêneros do discurso como forma de revelar as representações discursivas dos que fazem uso dessas modalidades da língua, cabem aqui, para o entendimento do *corpus* da nossa pesquisa, as considerações de Zumthor (*apud* MACHADO, 1995, p. 219) sobre os textos sagrados:

Dentro da palavra viva, iniciática, se deposita o gérmen de todo conhecimento. O texto rabínico não é um livro: ele é um ato de palavra citada: a tradição e a voz. Partes inteiras da Bíblia, tais como os Salmos, conservaram as marcas formais e as particularidades semânticas de discurso oral. Ora, os Salmos foram durante séculos, em todo o Ocidente, o livro através do qual os escolares exercitavam a leitura, a pronúncia e a memorização. A tradição oral tornou-se fonte única da escritura.

As parábolas bíblicas do Novo Testamento são, por assim dizer, uma narrativa imersa noutra narrativa, um tipo de metanarrativa, questão que exploraremos mais adiante, no momento em que formos mostrar a configuração da parábola como metadiscurso parafrástico.

Faz-se necessário ressaltar que o relato dos evangelistas não se trata de uma mera transcrição literal da fala de Jesus por escrito, pela razão de haver uma mesma parábola, escrita por mais de um evangelista com alguns deslocamentos de um relato para outro. A “Parábola do Semeador”, por exemplo, foi contada por Mateus (13:1-9), Marcos (4:1-4) e Lucas (8:4-8).

Essas narrativas recontadas, embora possuam o mesmo conteúdo, variam na sua construção lingüística, pois, como sublinha Melo (1997, p. 88):

Recontar para nós supõe, então, uma mistura de tipos de usos da linguagem; é preciso apresentar os personagens, descrever, qualificar introduzir discursos reportados, manifestar as intenções ou sentimentos dos personagens... Todos esses “subgêneros” vão condicionar a utilização de estruturas diversificadas quando se trata de relatar os “atos mentais e as atitudes” [...].

Nessa direção, Olson (1997, p. 121) ressalta que:

Primeiro a escrita introduziu uma nova convivência da estrutura lingüística, especificamente da forma verbal, em contraste com o significado veiculado, o que

tornou mais precisa a noção do que, exatamente, foi dito, recontar o que alguém disse e sua maneira de dizê-lo tende a variar drasticamente de um contador a outro. Ong apontou que, mesmo as mais críticas palavras de Jesus, “Este é meu corpo [...] esta é uma taça de sangue”, foram contadas diferentemente pelos seus vários discípulos.

Esse fato gera uma complexa rede discursiva e textual para a construção do *ethos* nesse gênero. Ao retextualizar as parábolas de Cristo, cada evangelista cria, dentro do seu estilo, uma imagem do seu mestre, o que já em si é suficiente para se construir um *ethos* dos recontadores, o que exploraremos no último capítulo sob o nome de pró-*ethos*. Os personagens da narrativa, por sua vez, estão também sob a influência do *ethos*, forjado pelo seu autor. É, nessas personagens, aliás, em que estará refletida ou refratada a imagem que o enunciador procura construir para si e para seus interlocutores. A complexidade dessas representações éticas podem mostrar-se exatamente aí: uma mesma cena genérica em que diferentes tipos de *ethos* são agenciados através da múltiplas cenografias.

3.4 A Configuração discursiva da parábola bíblica

3.4.1 A parábola como gênero captado

Para Maingueneau (2001b), o fenômeno da captação discursiva acontece quando um texto imita um outro texto ou um gênero discursivo imita um outro gênero, tomando a mesma direção do objeto captado. Além disso, segundo o autor, “a captação consiste em transferir para o discurso reinvestidor a autoridade relacionada ao texto ou ao gênero fonte: o pregador cristão que imita uma parábola evangélica ou o gênero parábola [...]” (in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, verbete *captação*).

Diante disso, é possível afirmar que, embora Jesus tenha usado com bastante frequência as parábolas para interagir com os seus ouvintes, a ponto de hoje se relacionar o gênero à sua autoria, sabe-se que já existiam parábolas no Velho Testamento, e que os escritos rabínicos contêm inúmeras parábolas. Assim, a parábola é um gênero discursivo que Jesus captou e nele reinvestiu para usá-lo como recurso estratégico na sua pregação e ensino. Na tradição dos profetas do Velho Testamento, por exemplo, temos algumas parábolas, como a da ovelha e o pobre, que foi narrada pelo profeta Natã (IISm.12:1-5). No contexto do Antigo Testamento, quase sempre a parábola está vinculada ao ofício profético. Eram os profetas, no mais das

vezes, quem usavam deste expediente para trazer suas mensagens ao povo, a mostrar, assim, que a parábola era um meio pelo qual Deus procurava transmitir um ensinamento, uma orientação, ou mesmo fazer uma advertência para o seu povo. Deste modo, vemos que Jesus não poderia deixar de usar do expediente das parábolas na pregação do Evangelho. Sendo o ofício profético um de seus ofícios, Cristo teria mesmo de, a exemplo dos profetas que o antecederam, também usar deste método que, afinal de contas, era um método bem conhecido do povo israelita. Jeremias (1986), ao mostrar as diversas relações que o modelo de parábola bíblica tem com as parábolas rabínicas, faz-nos perceber que as parábolas contadas por Jesus podem ter cooperado para o desenvolvimento e estabelecimento do gênero literário das parábolas dos rabinos.

Ora, o uso contínuo que Jesus fez das parábolas se encontra em perfeita sintonia com o método de ensino ministrado ao povo no templo e na sinagoga, pois os escribas e os doutores da Lei faziam grande uso das parábolas e da linguagem figurada em geral, para ilustração dos seus discursos.

Podemos afirmar que tal fato corrobora, por outro lado, a dimensão dialógica dos gêneros, sustenta por Bakhtin (1997), o qual postula que, ao se expressar em determinado gênero, o enunciado será sempre uma resposta aos que antes vieram, suscitando, respostas futuras. Nessa direção, cabe assinalar que, pelas parábolas, Jesus recupera um gênero já utilizado pela tradição dos antigos profetas. Entretanto, é ele que imprime o tom e dá uma nova dimensão a esse gênero, ao mesmo tempo em que instaura e motiva novas respostas que constituíram, na transfusão perpétua dos gêneros, outras formas de apropriação dessa peça discursiva. Assim, ao captar o gênero, Jesus aciona, ao mesmo tempo, um movimento discursivo de adoção e outro de adaptação e inovação, conforme os propósitos estabelecidos.

Ancorado nos postulados bakhtinianos é que Bronckart (1999, p. 100) discute sobre a natureza intertextual dos gêneros ao ressaltar que:

O intertexto é constituído pelo conjunto de gêneros de textos elaborados pelas gerações precedentes, tais como são utilizados e eventualmente transformados e reorientados pelas formações sociais contemporâneas.

O autor ainda ressalta que a escolha de um gênero para atingir sua eficácia deverá:

Ser apropriado aos valores do lugar social implicado e aos papéis que este gera e, enfim, deverá contribuir para promover “a imagem de si”, que o agente submete à avaliação social de sua ação. (*op. cit.*, p. 101)

É preciso dizer ainda que, mesmo que Jesus – e os evangelistas, que depois recontaram as parábolas narradas por seu mestre – não tenha(m) sido o(s) primeiro(s) a usar o gênero parábola, ele(s) têm de acordo com Bhatia (2001, p. 110), “o poder de usar, interpretar, explorar e inovar formas genéricas (que) é uma função do conhecimento genérico a que somente têm acesso os membros legitimados das comunidades disciplinares”.

A propósito, Jesus impõe o *ethos* da autoridade para fazer uso do gênero parábola e constitui-se num usuário legitimado para tal fim. Para isso faz uso de uma cena de fala validada: “Tudo isto disse Jesus por parábola à multidão, e nada lhe falava sem parábola, para que se cumprisse o que fora dito pelo profeta que disse: Abrirei em parábola a minha boca; publicarei coisas ocultas desde a fundação do mundo”. (Mt.13: 34, 35).

3.4.2 A parábola como discurso narrativo ético

O propósito deste tópico é o de defender a idéia de que um espaço muito próprio para a emergência de um sujeito moral é o espaço discursivo criado pela narrativa, uma vez que essa modalidade enunciativa envolve e exige uma série de comprometimentos éticos dos que por meio dela interage e, dessa forma, esses sujeitos acabam por revelar uma imagem singular de si e do outro. A parábola bíblica, como é sabido, tem estrutura de narrativa.

Estamos partindo da premissa, portanto, de que a ambiência narrativa¹⁰⁶ é o *locus* discursivo propício para que um sujeito ético aflore na linguagem. Temos algumas razões para acreditar nisso.

Em primeiro lugar, faz-se necessário ressaltar que, no acontecimento enunciativo que a narrativa possibilita, os sujeitos podem pôr em cena representações imaginárias que cada um forja para si e para o outro.

¹⁰⁶ O termo “narrativa” suporta uma série de significados e uma diversidade de tipos. Em termos simples, estamos entendendo aqui por narrativa um conjunto de eventos de ação contados em forma de história e admitindo que, embora haja muitas formas diferenciadas de narrativa (fábula, parábola, romance policial,

Em decorrência disso, a linguagem da narrativa, não raro, traz marcas de uma linguagem normativa, deontologicamente orientada, portanto, para a obtenção de uma práxis eticamente aprovada. Através deste tipo de linguagem, as verdades morais são apresentadas e fixadas em histórias com o fito de direcionar uma atitude pelo dizer.

Sobre esse aspecto da narrativa, Matera (1999, p. 23), de forma sintética e esclarecedora, afirma:

Dizendo de maneira mais simples, as narrativas são sedutoras e sempre tentam persuadir seus ouvintes ou leitores a adotarem determinado ponto de vista. Esse ponto de vista inevitavelmente tem implicações morais ou éticas. Sendo assim, as narrativas convidam os leitores a entrarem no universo moral em que os personagens e leitores se vêem na contingência de escolhas entre o bem e mal. Tenham ou não consciência, são estimulados os ouvintes a adotarem padrões morais e éticos.

A narrativa, na verdade, contribui para a formação daquilo que Bourdieu (1998, p. 82) chama de “programas de percepção”, pois, assim como o ditado, e o provérbio, a narrativa é uma “forma estereotipada ou ritual de expressão”, para utilizarmos os termos usados pelo autor. Segundo o teórico:

As diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, da luta simbólica de todos os dias, assim com os grandes rituais coletivos de nomeação ou, melhor ainda, os enfrentamentos de visões e de previsões de luta propriamente política, encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social.

Estas idéias estão em perfeito acordo com o que preconiza Thompson (1990) quando assinala que:

nas histórias [...] que prendem muito de nossas vidas cotidianas, estamos continuamente, engajados em recontar a maneira como o mundo se apresenta e em reforçar [...] a ordem aparente das coisas.

Podemos relacionar o excerto acima com o pensamento de Wittgenstein (1995) que postula que o ato de narrar é um jogo de linguagem, o que para o filósofo é uma atividade social, parte de uma “forma de vida”, pela qual, podemos dizer, se constroem as relações éticas interpessoais.

A narrativa, como ponderam Adam e Revaz (1997, p. 18) “é, em primeiro lugar, “representações de ações”. Essa ação, ainda com os autores supramencionados (*op.cit.*, p. 23),

narrativa histórica etc.), há “ares de familiaridade”, para nos valer de uma expressão usada por Adam e Revaz (1997).

“caracteriza-se pelo facto de esta implicar uma RAZÃO DE AGIR, um MÓBIL, relativamente àquele que age, o que leva, além disso, à responsabilidade do agente quanto às conseqüências dos seu atos”.

Com efeito, diríamos ainda mais, com base em Austin (1990) e Habermas (*apud* KUNZ, 2006), que narrar é um ato ilocutório, cujo efeito perlocucionário pode ser a persuasão. Da força ilocucional que a atividade de narrar imprime as trocas verbais, nasce uma relação de poder entre o narrador e o seu ouvinte/leitor em que estes interlocutores não podem escapar de um contato direto com o outro. A narrativa, dessa forma, interpela os sujeitos a que firmem uma relação ética calcada na base do eu/tu em razão de a atividade de narrar histórias estar, muitas vezes, vinculada a um processo de recapitulação de experiências humanas passadas, que são trazidas à baila pelo narrador na intenção de agir, de alguma forma, sobre o seu ouvinte/leitor.

Apoiados, por outro lado, na contribuição teórica de Grice (1986), poderíamos afirmar que a narrativa, enquanto produto de uma interação comunicativa, está assentada num princípio de cooperação. Assim, para que a narrativa cumpra seus propósitos comunicativos, narrador e ouvinte/leitor precisam firmar um acordo tácito com o qual cada um, a partir de uma imagem que constrói para si, ocupa um lugar na cena enunciativa em que ambos se responsabilizam pelo dizer (cf. AMOSSY, 2005). O ouvinte precisa incorporar, aderir o *ethos* do narrador para validar a cenografia instaurada nessa troca verbal. A este respeito, são esclarecedoras as palavras de Goffman (2002, p. 142).

Pois há uma democracia implícita na atividade de narração: porção hierárquica mais inferior nessa atividade – o direito e a obrigação de escutar uma história contada por alguém a quem não precisamos, necessariamente, contar – não é muito baixa, pelos padrões da sociedade.

Existe, na atividade de contar histórias, a possibilidade da inscrição de um sujeito ético se considerarmos o que assevera Maingueneau (2000, p. 91):

O ato de narração não pode, então, ser separado da história narrada. Não existem, por um lado, batalhas, por outro, uma maneira de narrá-las, mas duas faces de um mesmo processo. A batalha assinala o conflito entre dois universos de valores; o entusiasmo ou a deploração do recitante são carregados por esses valores, que contribuem para unir a comunidade. O discurso ao mesmo tempo apóia-se neles e vem fortalecê-los, move-se na órbita de uma sabedoria imemorial: provérbios, lugares-comuns de todos os gêneros embelezam o texto para concentrar sua moral.

Nessa linha de raciocínio, Ricoeur (1991, p. 193) corrobora as idéias de Maingueneau ao afirmar que: “O enraizamento da narrativa literária no solo da narrativa oral, no plano da prefiguração da narrativa, permite já entender que a função narrativa não existe sem implicações éticas”.

Ainda que as considerações desses últimos teóricos focalizem mais a narrativa oral, há de se levar em conta que, com igual valor, a narrativa escrita abre espaço para os interlocutores firmarem posições éticas. Tomamos como exemplo Bakhtin (2000; 2002), que teve na análise do romance, enquanto gênero de construção narrativa, um vasto material para a elaboração de sua teoria ético-dialógica. É que, como diz Ponzio (*apud* FARACO, 2001, p. 125): “o discurso narrativo com o qual se constrói a própria identidade é estruturado como um diálogo”.

No seu estatuto de peça narrativa, a parábola se constitui de um gênero discursivo ideal para o *ethos*, dos que através dela se relacionam, se revelam, pois, na opinião de Magalhães (2000, p. 181).

Em primeiro lugar, não podemos esquecer que as narrativas têm a função de sustentar a identidade moral por meio do recontar de suas histórias e seus pensamentos tradicionais, como estes são desenhados nas escrituras dessas comunidades e outros elementos de formação do pensamento. As narrativas formam o *ethos* comunitário. Por intermédio de nossa participação na comunidade, as narrativas têm a função de formar o nosso caráter moral de tal forma, que isso influenciará consideravelmente nossa visão das mudanças na área da ética ocorridas em nosso mundo, determinando nossa maneira específica de nos apropriarmos das transformações morais da sociedade na qual estamos inseridos.

Em seguida, o autor observa: “Os ideais éticos e imperativos só forjam a vida dos seus se transformados em histórias de vida, fomentado pelas histórias que ouvimos” (*op. cit.*, p. 183).

Jesus, ao se experimentar no ofício de contar parábolas, toma para si a figura de um narrador e este, no entender de Benjamim (1980, p. 59), “é um homem que dá conselhos aos seus ouvintes”. Sob esse aspecto, a narrativa parabólica faz parte dos gêneros deliberativos, que, na proposta aristotélica, seria o gênero retórico próprio para se oferecer conselhos. Com isso, Jesus incorpora o *ethos* de um conselheiro dirigindo ativamente a visão dos que o ouvem para aquilo que pretende ensinar, criando, por consequência, um caráter para o seu auditório. O *ethos* aí se forma pelo *habitus* – no sentido bourdieuriano da palavra – pois, nesta troca

lingüística, há uma relação discursiva que se sustenta às custas de disposições comuns entre os parceiros, que se organizam dentro desta prática, cada um assumindo o seu papel.

Ainda nos passos de Benjamin (*op. cit.*), a arte de narrar é arte de trocar experiências na vida cotidiana. A verdadeira narrativa, afirma Benjamim (1980, p. 59): “[...] carrega consigo sua utilidade. Este poder constitui ora numa lição de moral, ora numa indicação prática, ora num ditado ou norma de vida”.

Ora, nas parábolas as experiências trocadas, firmadas pelo narrar, fundam uma relação ética entre narrador e ouvinte. No dizer de Evans (*apud* LADRIÈRE, 1977, p. 92), a linguagem bíblica é de natureza auto-implicativa na medida em que o homem, por meio dessa linguagem, se compromete diante de Deus e exprime sua atitude para ele.

É preciso dizer, além disso, que, a partir da narrativa parabólica, Jesus chama e envolve os seus ouvintes para a instância do mundo narrado a fim de juntos compartilharem de um mundo ético. Nesse sentido, o próprio gênero discursivo “parábola”, enquanto instrumento de interação, instaura um *habitus*, se se levar em conta que se pretende com ele regular a percepção do mundo dos que com ela entram em contato e, assim, gestar um modo de ser atrelado a um modo de agir.

Se refletirmos, nessa linha, com Bakhtin (2000) para quem a palavra, por seu valor dialógico, dirige-se sempre a alguém, a um centro de valor, frente a qual ela se posiciona; afirmaríamos que a encenação parabólica cria, por assim dizer, um ponto de encontro de valores e, ao mesmo tempo, um espaço de tensão – por vezes agonístico – em que o narrador se engaja naquilo que diz, projetando seu *ethos* para a narrativa; e do ouvinte é exigida uma atitude moral diante do conteúdo exposto. A narrativa parabólica funda, desta forma, um espaço discursivo ético em que o narrador impõe-se ao sujeito destinatário como norma de comportamento.

Diante disso, cabe refletir com Ricoeur (1991, p. 194-5):

Se as histórias narradas oferecem tantos pontos de apoio ao julgamento-moral, não seria porque este tem necessidade da arte de narrar para, se podemos dizer, esquematizar sua perspectiva? Para além das regras, das normas, das obrigações, das legislações que constituem o que podemos chamar a moral, há, dizemos então, essa

perspectiva da verdadeira vida, que MacIntyre, retomando Aristóteles, coloca no cimo da hierarquia dois níveis da “práxis”. Ora, essa perspectiva não pode deixar, para se tornar visão, de se investir nas narrativas a favor das quais não ensaiamos diversos cursos de ação em jogo, no sentido forte do termo, com possibilidades adversas. Podemos falar a esse respeito da imaginação ética, a qual se nutre da imaginação.

Há de se ressaltar também que, na cena parábólica, Jesus inscreve seus *ethos* de autoridade divina não somente em sua maneira de enunciar implicitamente (*ethos* mostrado), na verdade, ele qualifica explicitamente o seu caráter (*ethos* dito). Jesus, ao interagir com seus ouvintes através de parábolas, não escamoteia a sua identidade. Assim, Jesus cria um *ethos* de autoridade para dar legitimidade ao seu poder de contar e os outros ouvirem. Para ser ouvido, por outro lado, deve ser reconhecido como alguém capaz de dizer a verdade. Por isso, diferentemente do que acontece com os ditos proverbiais, que independem de qualquer autoridade, as narrativas parábolicas supõem a autoridade de Jesus que, não raras vezes, introduz no seu discurso enunciados de advertência que precisam de sua autoridade, como a expressão “Em verdade, em verdade, eu vos digo”, que aparece no evangelho joanino com bastante frequência. Nesse sentido, a enunciação parábólica, para mostrar a sua eficácia, encerra uma força ilocutória pautada nas modalidades do “fazer-fazer” e do “fazer-criar”.

3.4.3 A parábola como metadiscorso parafrástico

O fenômeno da paráfrase é visto, em geral, como um recurso semântico em que uma unidade é transformada em outra com um sentido equivalente. Segundo esta visão, haveria uma relação binária entre o enunciado matriz e o enunciado parafrástico. Serrani (1997) se insurge contra essa forma de encarar a paráfrase e argumenta, ancorada em Fuchs, que a paráfrase não pode ser estudada como uma mera relação semântica de sinonímia-identidade ou de sinonímia-equivalência ou mesmo de não-sinonímia, em que se consideram essas relações estáveis e universais no bojo de uma determinada comunidade lingüística, passíveis de se estabelecer *a priori* e desvinculados da problemática do sujeito da linguagem, como fizeram os estudos da tradição lingüística. A proposta de Serrani é de que se encare a paráfrase como funcionamento parafrástico das unidades lingüísticas do discurso numa perspectiva de ver esse processo - não elementos que gozem de estabilidade e validade universal - mas como o lugar de produção de sentido em que, por excelência, se instalam o mal-entendido e a disputa, não cabendo, por isso, qualquer consenso *a priori* entre o protagonistas da linguagem. Conforme assinala Serrani (1997, p. 47):

Para caracterizar quando há paráfrase entre duas ou mais unidades lingüísticas, passo a introduzir a noção de ressonância de significação. Entendo que há paráfrase quando podemos estabelecer entre as unidades envolvidas uma ressonância – interdiscursiva – de sentido. Ressonância porque para que haja paráfrase é produzida por meio de um efeito de vibração semântica mutua. A meu ver, a noção de ressonância permite incluir, na própria conceituação de paráfrase, o sujeito da linguagem, pois ela sempre ressoa para alguém, tanto na dimensão dos interlocutores empíricos projetados no discurso (projeção para o qual é fundamental o domínio das formações imaginárias) quanto para a dimensão do sujeito, no sentido foucaultiano do termo, ou seja, o do lugar de exercício da função enunciativa em uma função discursiva. Em se tratando de uma ressonância discursiva, fica compreendido o trabalho com uma concepção heterogênea da linguagem, pois, para definir como ressonância às unidades envolvidas, é fundamental que na descrição regrada de montagem discursiva, tal como propõe M. Pêcheux sejam postos em jogo discursos – outros - como espaços virtuais de leitura do enunciado ou seqüência descrita.

Orientando-se, em certa medida, por essa linha teórica, Maingueneau (1997) atribuiu um lugar privilegiado ao que denomina “parafrasagem” como uma operação metadiscursiva, na qual o enunciador exerce sua capacidade pelas “metapredicações de identificação”, como: “isto quer dizer”, “dito de outra forma”, “é preciso compreender por meio disso “isto equivale a admitir que” etc.¹⁰⁷ Essas expressões, indicadoras de reformulações parafrásticas, servem para superar problemas através de, no discurso, tornar equivalentes duas unidades discursivas, cuja equivalência não é instituída pela língua. No entender de Maingueneau (1997, p. 96):

A parafrasagem aparece em AD como uma tentativa para controlar em pontos nevrálgicos a polissemia aberta pela língua e pelo interdiscurso. Fingindo dizer diferentemente “a mesma coisa” para restituir uma equivalência preexistente, a paráfrase abre, na realidade, o bem-estar que pretende absorver, ela define uma rede de desvios cuja figura desenha a identidade de uma formação discursiva.

Em vista disso, pode-se afirmar que as reformulações parafrásticas cumprem o propósito de o locutor monitorar o seu discurso na pretensão de tornar o enunciado mais claro e mais preciso e, com isso, assegurar a intercompreensão com o seu alocutário. Nessa direção, Parret (1998, p. 239) esclarece:

Parafrasear traz, além disso, sempre um benefício ao capital semântico da interação dialógica: a paráfrase constitui um enriquecimento de sentido e provoca a progressão do discurso em direção a um “telos” definido ou, pelo menos, aceito.¹⁰⁸

¹⁰⁷ A paráfrase estaria incluída, dentro da proposta de Genette (*apud* MAINGUENEAU, 1996c, p. 27-8) que tratou a relação entre os textos sob o código do que cognominou de “transtextualidade” (“transcendência textual do texto”), na “metatextualidade, aparentada pelas diversas formas de comentários. Nessa perspectiva – é preciso assinalar – a intertextualidade não passa de mais um caso de “transtextualidade”. A intertextualidade suporia a co-presença de pelo menos dois textos (alusões, citações etc.), visivelmente relacionados.

¹⁰⁸ A paráfrase como mecanismo textual tem grande importância para a coerência e coesão do texto haja vista que a estrutura de um texto depende também de um determinado “objeto” estar em constante retomada e reformulação nas seqüências textuais para significar. Ora, a paráfrase é motivada pela colocação de um objeto que deve ser retomado constantemente a fim de se salvar a coerência do texto. Consulte-se a este respeito Parret (1998) e Antunes (1996).

Essa idéia tem apoio no pensamento de Fairclough (2001, p. 157), que é do parecer de que a paráfrase, enquanto metadiscorso, é uma forma peculiar de intertextualidade em que:

O metadiscorso implica que o(a) falante esteja situado acima ou fora de seu próprio discurso e esteja em uma posição de controlá-lo e manipulá-lo. Isso tem implicações interessantes para a relação entre discursos e identidade (subjetividade): parece ir contra a visão de que a identidade social de uma pessoa é uma questão de como ela está posicionada em tipos particulares de discurso.

Fairclough (*op. cit.*) também ressalta que o metadiscorso do locutor é comum em tipo de discurso em que é valorizada a posição de “eu” em posição de controle, é o caso do discurso parabólico, cujo propósito comunicativo é, pela força argumentativa, que lhe dá sustento, interferir sobre as representações e convicções do outro a partir da imagem que o enunciador quer criar de si.

Na enunciação parabólica, a paráfrase se mostra de várias formas. A começar pelo próprio gênero em si, pode-se afirmar que a parábola, enquanto forma de alegorização de uma realidade a ser desvelada, num processo de explicar o mundo e dele se construir uma visão a partir de um procedimento simbólico, deve ser considerada uma reformulação parafrástica (paráfrase *lato sensu*). Assim, visando criar um efeito de esclarecimento através de uma formulação mais justa, o enunciador Jesus parece dizer, ao discursar pela parábola, “compreenda, com isso que eu vou narrar, o seguinte [...]”, “comparando esse algo com esse outro algo, entenda o seguinte” [...], ou ainda, “metaforicamente falando[...]”. Percebe-se daí que a função metadiscursiva da parábola como gênero em si é levar a audiência a um conceito “mais elevado”, através de relações metafóricas, para que se diga de outra maneira a mesma coisa e *ipso facto* se faça entender a realidade circundante. O enunciador aí se revela com um caráter de benevolência, ao querer dar-se a conhecer para o seu interlocutor.

Outro tipo de metadiscorso parafrástico na enunciação parabólica ocorre quando, ao proferir algumas parábolas, como a Parábola do Semeador e a Parábola do Joio e do Trigo, Jesus, para ser entendido, interpreta essas parábolas para os seus discípulos, parafraseando-as (paráfrase *stricto sensu*). Com essa atitude, assume a figura de um leitor-modelo. Nesse caso, o propósito do enunciador é transmitir as informações, pautado no “dizendo de outro modo” e envolver o ouvinte, para que, dando a esse a chave da interpretação, aceite as idéias

expostas.¹⁰⁹ Ao mesmo tempo, o texto das parábolas constrói um tipo de leitor chamado a participar de seus valores. A título de exemplo desse tipo de recurso parafrástico, examinemos a Parábola do Semeador na versão dada por Mateus (Mt.13:3-9):

Texto-matriz

E falar-lhes de muitas coisas por parábolas, dizendo: Eis que o semeador saiu a semear. E, Quando semeava, uma parte da semente caiu ao pé do caminho, e vieram aves e comeram-na. E outra parte caiu em pedregais, onde não haveria terra bastante, e logo nasceu, porque não tinha terra funda. Mas, vindo o sol, queimou-se, e secou-se, porque não tinha raiz. E outra caiu entre espinho, e os espinhos cresceram e sufocaram-na. E outra caiu em boa terra e deu fruto: um, a cem, outro, a sessenta, e outro, a trinta. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça. (Mt. 13:3-9).

Texto-paráfrase

Escutai-vós, pois, a parábola do semeador. Ouvindo alguém a palavra do reino, e não a entendendo, vem o maligno e arrebatou o que foi semeado no seu coração, este é o que foi semeado ao pé do caminho. Porém o que foi semeado em pedregais é o que ouve a palavra e logo a recebe com alegria, mas não tem raiz em si mesmo, antes, é de pouca duração, e chegada a angústia e perseguição por causa da palavra, logo ofende; e o que foi semeado entre espinhos é o que ouve a palavra, mas os cuidados deste mundo e a sedução das riquezas sufocam a palavra, e fica infrutífera, mas o que foi semeado em boa terra é o que ouve e compreende a palavra, e dá fruto, e produz cem, outro, sessenta; e outro trinta. (Mt. 13: 18-23).

Através desse procedimento, o metadiscorso parabólico, ocorre com o sentido de explicar o narrado para evitar interpretação equivocada ou para adiantar-se em relação a um possível equívoco de interpretação do co-enunciador. Podemos pensar com Bourdieu (1999, p. 39), que baseado em Jean Bollack, leva-nos a entender que é próprio do discurso alegórico a parafrase: “na alegoria, entendida como arte de pensar outra coisa com as mesmas palavras ou dizer de outra maneira as mesmas coisas (“dar um sentido mais puro as palavras da tribo.”). Com esse metadiscorso, cria-se então um *ethos* para o co-enunciador de alguém que necessita de orientação para a compreensão do texto. Esse aspecto da parábola, senão lhe tira totalmente a sua faceta enigmática, pelo menos a reduz, já que, para alguns, Jesus faz questão apresentá-la com esse tom de alguém que mostrar-se transparente e inteligível.

Quanto ao *ethos* do enunciador, podemos nos valer das palavras de Maingueneau (1997, p. 97) e dizer que, com este tipo de reformulação parafrástica, acontece o seguinte:

¹⁰⁹ Poderíamos ir mais além e afirmar, apoiando-nos na idéia de que na paráfrase há ressonâncias de significação em torno de modos de dizer dentro de um esquema interdiscursivo de repetibilidade, que o conjunto de todas as parábolas narradas por Jesus e recontadas por seus discípulos constituem-se em contínuas reformulações parafrásticas em que, pelo “efeito de vibração semântica mútua” (SERRANI, 1997, p. 47), uma parábola explica a outra na cadeia interdiscursiva, tornando legíveis determinados esquemas já interiorizados pelos interlocutores.

Remetendo ao código lingüístico e/ou saber que ela presume, a paráfrase coloca aquele que a ela recorre em posição de enunciador “autorizado”, capaz de dominar os signos. Enquanto o enunciador comum contenta-se em dizer, aquele que pode lembrar o que as palavras significam e retornar ao fundamento se apresenta como o que tem acesso, ultrapassando as armadilhas e as imperfeições da linguagem, a este lugar onde o discurso reencontraria a própria coisa.

Ademais, é preciso, diante disso, salientar que, nesse tipo de posições metalingüísticas, podemos evidenciar que o próprio texto já começou ele mesmo a se comentar, no próprio instante em que se formulava, ao mesmo tempo que essas posições individualizam a ação do sujeito no discurso, marcando por esses gestos a singularidade do seu dizer.

Um outro fenômeno discursivo que pode estar incluído entre os casos de reformulações metadiscursivas é o recontar das narrativas parabólicas pelos evangelistas, gerando o que nós resolvemos chamar de *pró-ethos*, cujos detalhes serão dados no tópico final do último capítulo de análise. O recontar, de fato, é uma tarefa de parafraseagem do já dito. Segundo Gomes-Santos (2003, p. 64), recontar já parece pressupor o contar, o que indica uma relação intertextual necessária, embora nem sempre suficientemente mostrada na materialidade dos textos produzidos.

Nesse exercício de recontar, os evangelistas acabam por revelar um certo *ethos* de neutralidade frente ao discurso reformulado, ao tentarem recontar as histórias de Jesus tais como foram contadas, instaurando o que denominaremos no próximo capítulo de *pró-ethos* ou *ethos* paralelo. Talvez foi refletindo em casos como esses que Sant’Anna (2001, p. 29) definiu a paráfrase como: “Um discurso sem voz, pois está falando o que o outro já disse. É uma máscara que se identifica totalmente com a voz que fala atrás de si”.

Podemos dizer, então, que a paráfrase propicia um movimento intertextual em que o texto derivado imita o *ethos* do texto derivante, ao contrário do que acontece com a paródia em que o *ethos* do texto-fonte, num processo de imitação subversiva, cria, frente a esse texto, uma espécie de *anti-ethos*, havendo assim, uma voz distinta da inscrita pelo locutor da enunciação primeira. Para Sant’Anna (*op. cit.* p. 29): “a paráfrase faz o jogo celestial, e a paródia faz o jogo demoníaco. O angelical é a unidade, o demoníaco a divisão”. Se a paráfrase reproduz a identidade do outro, a paródia cria uma relação conflitual com a identidade do texto com qual se relaciona intertextualmente.

Mas, contrariamente ao que pensa Sant’Anna, o que na reformulação parafrástica pode parecer apenas um inocente objetivo de alcançar uma formulação discursiva mais justa e mais adequada ao já dito, pode ser um posicionamento ideológico do enunciador. Para Maingueneau (1997) não existe parafrase discursivamente neutra já que, como fato discursivo, implica sempre uma orientação argumentativa. Dessa maneira, o relato dos evangelistas acaba criando “um efeito ideológico de continuidade de um pensamento e de fé”, aproveitando para nossa análise o que afirma Sant’Anna (*op. cit.*, p. 22) de quem podemos recuperar a continuidade do pensamento, relevante para o tipo de discurso que estamos investigando e dizer:

Esse lado pragmático da parafrase no séc. 18 pode ser ilustrado por uma obra intitulada: traduções e parafrases em versos de várias passagens das Sagradas Escrituras colecionadas e preparadas por um comitê da assembléia-geral da Igreja da Escócia (1745-1781). Igualmente há algumas edições da Bíblia, até em português, onde o texto sagrado é parafraseado para uma linguagem mais atual. Pode-se assim considerar que onde a ciência usa a parafrase como um passo formal para classificar afirmações e fórmulas, a religião e a arte a usam como modo de transmitir valores ou manter a vigência ideológica de uma linguagem.

Como vimos, é próprio do gênero parábola a presença de uma “moral da história”. Essa moral pode funcionar como mais uma possibilidade de uma operação parafrástica na enunciação parabólica, na medida em que, como afirma Maingueneau (1996c, p. 195): “A moral pode ser lida como um indicador destinado a provocar uma leitura em termos de espelho qualificador”.

A lição de moral tem, assim, uma dimensão metadiscursiva porque por meio dela pode-se compreender a maneira como o narrador interpreta e pretende que os seus interlocutores interpretem os fatos trazidos pela narrativa. Noutros termos, a moral na parábola traz uma orientação de leitura, com efeito, dá à parábola um tom didático, daí o seu aspecto eminentemente parafrástico.¹¹⁰

É, pois, em razão disso que a reformulação parafrástica através da moral da narrativa funciona como uma estratégia discursiva de forçar o interlocutor a sair da ambivalência e, desta forma, oferecer uma leitura do que está dizendo, criando, conseqüentemente, uma

¹¹⁰ Segundo Maingueneau (1996c, p. 19): “o trabalho de antecipação, o recurso a estratégias sutis destinadas a controlar, a condicionar o processo interpretativo não são uma dimensão necessária, mas constitutiva do discurso”.

coerção interpretativa para o espectador e uma função controladora da leitura para que o enunciador tenha acesso à legitimidade.

Essa diretividade do dizer forjado pela moral da história enquanto mecanismo parafrástico cumpre a finalidade daquilo que Parret (1997, p. 24) ressaltou sobre este tipo de operação metadiscursiva: “[...] dir-se-á que o parafraseamento faz apelo à faculdade de julgar do enunciador/enunciação”.

Pela lição de moral nessas historietas bíblicas, pode ainda se ver uma forma de assegurar “os valores ou manter a vigência de uma linguagem”. Talvez para isso sirva o que Benjamin (1980, p. 62) afirma para a narrativa, em geral, mas que é perfeitamente adequado para se aplicar às parábolas neotestamentárias.

Quanto mais esquecido de si mesmo está quem escuta, tanto mais fundo se grava nele a coisa escutada [...]. A relação ingênua entre ouvinte e narrador é denominada pelo interesse em reter a coisa narrada [...]. O ponto chave para o ouvinte desarmado é garantir a possibilidade de reprodução.

3.4.4 A parábola como discurso de múltipla destinaridade

Um fato bastante particular nas parábolas contadas por Jesus diz respeito ao fato de essas narrativas serem um discurso dirigido a múltiplos e variados destinatários com propósitos diferenciados; para estes destinatários Jesus se apresenta também com um *ethos* do enunciador diversificado, dependendo do intercâmbio verbal estabelecido com cada espécie de espectador. Há, portanto, na encenação parabólica, várias interações imbricadas.

Jesus narrava suas historietas em público ou em particular. Em particular, dirigia-se mais diretamente aos seus discípulos. “Então Pedro perguntou: Senhor, proferes esta parábola para nós ou também para todos?” (Lc.12:41). “E dizia também aos seus discípulos” (Lc.16:1). Em público, Jesus, às vezes, ora voltava-se mais especificamente, para as multidões que lhe ouviam “Ora, ia com ele uma grande multidão; e voltando disse-lhe (Lc.14:25); ora para os seus adversários: “E estava ali um homem que tinha uma das mãos mirrada; e eles, para o acusarem, o interrogaram dizendo: É lícito curar no sábado? E ele lhes disse: qual dentre vós será o homem que, tendo uma ovelha, se num sábado ela cair em uma cova, não lançara mão dela e a levantará?” (Mt.12:10,11); “E ele contou para certas pessoas que se consideravam

justas e desprezavam os outros, esta parábola” (Lc.18:9); noutras vezes dirigia-se a todos estes grupos: “O que, porém, vos digo, digo a todos: vigiai!”. (Mc.13:37).

Sobre esta questão, é digno de menção o que assevera Oliveira (2006, *online*):

Anunciava-lhes a Palavra por meio de parábolas, conforme podiam entender e nada lhes falava a não ser em parábolas. A seus discípulos, porém, explicava tudo em particular...”. (Marcos,4-5). Nota-se, no trecho bíblico citado, a clara intenção de Jesus de Nazaré: organizar seu discurso à luz da interlocução com o povo - camponeses, pescadores... Como falava a uma camada simples da população, precisava adequar suas pregações aos ouvintes. A história, todavia, nos ensina também que, infiltrados entre os cidadãos comuns, havia espíões, ávidos por levarem notícias aos perseguidores do Nazareno.

Gutbrod (*apud* KUNZ, 2006, p. 67), refletindo sobre a atualidade das parábolas de Jesus, afirma que elas “tornam possível a mudança de destinatário”.

Ao avaliar a variedade de auditórios a que as parábolas se dirigem, Berger (1998, p. 46) salienta: “A parábola dos cegos que querem conduzir os cegos dirigiu-se, em sua origem (cf. Lc. 6:39), contra a falsa estima daqueles que, como judeus-cristãos, queriam julgar os demais judeus, em Mt. 15,14, porém dirige-se contra os fariseus”. Posteriormente, acrescenta: “Em Mt.18,12-13, o tema da ovelha perdida é aplicado a membros da comunidade que se perderam, e em Lc.15, 4-6, 8-10, sem dúvida, ao fato mais original da conversão de pecadores ao cristianismo, mas o texto refere-se também à reação daqueles que já são cristãos”. (p. 47)

É digno de menção o fato de que Jesus, às vezes, tem o povo como o seu público mais evidente, mas há um ouvinte que está ali implicado¹¹¹. Ao contar a Parábola dos Lavradores Maus, registrada nos três evangelhos sinóticos (Mt.21:33-44; Mc.12:1-11; Lc.20:9-18), Jesus dirige-se à multidão, mas os seus ouvintes-alvo são os sacerdotes e escribas.

Face a tudo isso, uma característica muito presente nessa interação, permitida pelo discurso da parábola, é que o enunciador se dirige a mais de um enunciatário. Numa enunciação há um auditório particular que participa corporalmente da cena enunciativa (“Assim também vós: quando virdes todas estas coisas”. Mt.24:33) noutra enunciação, há um auditório universal constituído para quem o discurso não se dirige diretamente, mas que estão incluídos entre os destinatários. (“Todo aquele, pois, que ouve minhas palavras, será

¹¹¹ Para um conceito de ouvinte implicado, cf. Goffman (2003).

comparado [...]’ (Mt.7:24)). Trocando em miúdos, nas parábolas, de um lado ocorre uma relação interlocutiva circunscrita a um local e a uma determinada data na história, de outro lado, instaura-se uma troca verbal que se coloca num tempo aberto à procura de um destinatário capaz de gestar sentidos dos enunciados preferidos por esse Arqui-enunciador. Nisso estaríamos em concordância com Apel (2002), que é do parecer de que quem argumenta pressupõe não só uma comunidade real de comunicação, mas também uma comunidade ideal de comunicação. A este respeito é revelador também o que diz Orlandi (1996, p. 112):

A Bíblia possui uma dêixis discursiva própria, com seus espaços, sua geografia, sua cronologia e seu conteúdo cultural – o discurso religioso se esforça ordinariamente em realizar esta dêixis originária, em fazer como se todo sujeito tivesse de se situar em relação a esta cena de antigamente.

Tratar-se-ia, portanto, nesse caso, segundo a proposta de Maingueneau (1997), de uma dêixis discursiva fundadora que, por sua vez, se desdobraria numa locução, cronografia e topografia fundadoras, cuja inscrição poderia se dar em outras alocações. A parábola, dessa forma, permite descontextualizar-se em situações novas, transcendendo suas próprias condições de produção iniciais. Articulando esta reflexão à discussão feita anteriormente sobre o interstício em que a parábola se coloca na relação fala e escrita, poderíamos ainda afirmar que é enquanto gênero oral que ela instaura uma dêixis fundadora, mas é a sua dimensão escriturística que vai ultrapassar os limites espaço-temporais de enunciação original.

A duplicidade enunciativa, por outro lado, se dá também pelo caráter tipicamente polifônico do discurso parabólico. Para a construção das parábolas, há a voz dos evangelistas (Mateus, Marcos, Lucas) que se apropriam da voz do discurso de Cristo, retextualizando por escrito a visão que cada um teve da cena enunciativa oral. Existiria, portanto, na produção do discurso das parábolas, basicamente, a voz de dois sujeitos-enunciadores: *a vox Dei e a vox homini*.

Em síntese, para caracterizar o *ethos* na enunciação parabólica, há de se considerar essa sua duplicidade enunciativa. Existe uma enunciação primeira cujos atores são constituídos por Jesus e seus ouvintes, formados pelos seus discípulos, a multidão e os seus opositores. A partir dessa enunciação fundadora, a cena enunciativa é retomada pelos evangelistas e inscrita numa reenunciação na qual os partícipes dessa cena agora são, além de Jesus, os próprios

evangelistas e o leitor/ouvinte da parábola, o que faz reatualizar, assim, a cena enunciativa através da ancoragem em novos pontos dêiticos. Nas parábolas bíblicas, não temos, portanto, acesso diretamente à enunciação primeira, mas, através dos Evangelhos, alçamos o nível da metaenunciação, na qual, as parábolas, ditas por Jesus e recontadas por escrito por seus discípulos, estão inseridas e, por meio das quais, podemos analisar como o *ethos* dos interlocutores nesse discurso pode ser construído. Nossa pesquisa detém-se a analisar a relação interlocutiva inicial, em que Jesus se dirige face a face a seus ouvintes, tal como é-nos mostrada pelo reconto dos evangelistas.

Em decorrência dessas múltiplas formas de enunciar, há, nas parábolas, diversos níveis de enunciação em razão de a parábola constituir-se de um discurso de múltiplos enunciadores, orientado axiologicamente para múltiplos destinatários, o que gera, indubitavelmente, um caso excepcional de polifonia, como reitera, com muita propriedade Sá (2001), ao analisar, numa perspectiva retórico-pragmática, a “Parábola dos Maus Vinhateiros”.

Jesus mudava o tom do seu discurso em razão da mudança do círculo de ouvintes. Para os discípulos, apresentava-se com um caráter manso e benevolente, disposto a lhes revelar o conteúdo das parábolas; para a multidão, mostrava-se mais impessoal, mas também dócil e propenso a “trazer as ovelhas perdidas para o aprisco”; já para os seus adversários exibia-se com um caráter firme e um *ethos* sentencioso, muitas vezes revelando, por outro lado, o *ethos* do seu co-enunciador pela projeção da imagem das personagens das narrativas contadas.

Percebe-se, por este quadro, um complexo jogo polifônico que põe em destaque a verdade de que todo enunciado é orientado para um co-enunciador. A despeito disso, pensemos como Bakhtin (1997, p. 326) que realçou muito bem esta idéia, ao dizer: “É sob uma maior ou menor influência do destinatário e da presumida resposta que o locutor seleciona os recursos lingüísticos de que necessita”.

Essas reflexões serviram também de pano de fundo para a chamada “Estética da Recepção”, que fez escola com a idéia de que, sem a participação ativa do destinatário, o significado da obra não pode se efetivar. Partiram, então, da premissa de que é o leitor que anima a obra e é sobre ele que deve recair o foco da significação do texto.

Diante disso, cabe-nos afirmar que a enunciação parabólica radicaliza este princípio dialógico, uma vez que, para validar o processo de significação do conteúdo discursivo nas interações verbais, ela leva em conta uma audiência diversificada, orientando o seu discurso não somente para um público determinado, mas para um leque bastante variado, e com cada um estabelecendo uma relação ética muito específica. Precisamos, assim, dizer que, nessa relação de alteridade, as representações éticas da subjetividade se constroem. Nada mais cristão do que essa ética da alteridade, traduzida nesse jogo de palavras: ser para o outro, ser em função do outro; ser para servir o outro, ser responsável pelo outro.

3.4.5 A parábola como diálogo socrático

O diálogo socrático, enquanto modalidade discursiva, foi estudado por Bakhtin (2002, p. 122), que o encarou como uma forma extraída do que chamou de “gêneros carnavalizados¹¹²”, constituidores das formas literárias do cômico-sério¹¹³. Para o teórico russo:

O carnaval criou toda uma linguagem de formas concreto-sensoriais simbólicas. Essa linguagem exprime de maneira diversificada uma cosmovisão carnavalesca, que lhe penetra todas as formas. É a transposição da linguagem do carnaval para a linguagem da literatura que chamamos carnavalização da literatura.

A lógica carnavalesca é a do mundo às avessas. Para isso, conta com a paródia, que adentra como um elemento essencial para a caracterização desses gêneros carnavalescos. Na paródia, as palavras do outro ganham um novo acento pela nova interpretação que recebem. Para Bakhtin (*op.cit.* p. 194): “A segunda voz, uma vez instalada no discurso do outro, entra em hostilidade com seu agente primitivo e o obriga a servir a fins diametralmente opostos. O discurso se transforma em palco de luta entre duas vozes”¹¹⁴. Para a hostilidade dessas vozes dissonantes no discurso parodístico, contribui a ironia, como elemento desencadeador do riso. Além desse elemento parodístico irônico e humorístico, é necessário pontuar, para o nosso

¹¹² Há de se distinguir entre o carnaval, como uma festa popular celebrada pelos foliões com danças, bebidas e ritos orgiásticos, da carnavalização, como uma forma de, pelo riso e a ironia, se mostrar, através de alguns gêneros discursivos, o mundo ao revés.

¹¹³ Para uma noção de carnavalização em Bakhtin, ver Discini (2006). Se se deseja ter várias interpretações para esse conceito bakhtiniano, inclusive sob uma perspectiva cristã, observar Emerson (2003).

¹¹⁴ A concepção de paródia em Bakhtin, como se percebe, não é exatamente a mesma com a qual Sant’Anna opera, tal como vimos demonstrada, há pouco, no tópico 3.2.3 desse capítulo, concepção que é formulada em contraste com a noção de paráfrase. Sob o conceito de Sant’Anna, o próprio diálogo socrático, assim como o discurso parabólico de Jesus, apresentaria um aspecto parafrástico. Na conhecida *Alegoria da Caverna*, exposta por Platão na *República*, Livro VII, Sócrates, ao final do diálogo, interpreta para Glauco, seu interlocutor, o sentido da alegoria narrada.

objeto de estudo, o “diálogo filosófico” e o “simbolismo elevado” como características apontadas por Bakhtin na caracterização desses gêneros carnavalescos.

Segundo a orientação deixada pelo filósofo russo (2002, p. 94), o diálogo socrático pode ser considerado como uma espécie de gênero discursivo surgido na Grécia e derivado do método de Sócrates, em que se baseou Platão e muitos outros filósofos desse período. Para ficarmos com a palavra do autor:

O gênero se baseia na concepção socrática da natureza dialógica da verdade e do pensamento humano sobre ela. O método dialógico de busca da verdade se opõe ao monologismo oficial que se pretende dono de uma verdade acabada, opondo-se igualmente à ingênua pretensão daqueles que pensam saber alguma coisa. A verdade não nasce, nem se encontra na cabeça de um único homem; ela nasce entre os homens, que juntos a procuram no processo de sua comunicação dialógica.

A configuração do diálogo socrático, segundo Bakhtin, se dá através de dois procedimentos: a síncrese e a anácrise. Pela síncrese, tem-se um diálogo de confrontação de idéias acerca de dois ou mais temas, já, pela anácrise, se tem um diálogo de provocação em que se força o interlocutor a emitir um juízo sobre sua opinião. Segundo a tese bakhtiniana, temos em Sócrates o modelo exemplar do uso do diálogo anacrítico, pois, no debate público de idéias que ensejava, Sócrates mobilizava os seus interlocutores a se expressarem, ainda que, muitas vezes, à revelia dos seus ouvintes, para a procura da verdade. Esse método ficou conhecido como maiêutico, de *maieutiké*, relativo ao parto, porque não se davam respostas sobre um saber pronto, mas o próprio ouvinte era incitado a lhes trazer à luz.

Era também próprio do diálogo socrático o uso da ironia. A ironia (do grego *eironeia*, significa perguntar fingindo ignorar), pode ter, na linguagem cotidiana, um significado depreciativo, sarcástico ou de zombaria. Todavia não é essa exatamente a conotação de ironia socrática. Na sua acepção grega, ironia quer dizer interrogação. Sócrates interrogava seus interlocutores sobre aquilo que pensavam saber. Sua finalidade primeira era desfazer, nos discípulos, a ignorância ou mesmo a jactância pela presunção do saber. A ironia socrática, portanto, tinha um caráter de purificação, se se considerar que objetivava levar os discípulos a confessarem suas próprias contradições e ignorâncias, onde antes só acreditavam ter certezas e clarividências. Assim, desfeito esse espírito jactante, os discípulos podiam começar no caminho do conhecimento pelas veredas da reconstrução das próprias idéias.

Frente a todas essas observações, nossa postulação é afirmar que, a despeito do que salienta Bakhtin sobre o diálogo socrático ser um gênero dialógico que teve uma permanência breve, cuja desintegração originou, de certa forma, a sátira menipéia, a parábola bíblica contada por Jesus pode se constituir numa variante do diálogo socrático. Necessário se faz destacar, em primeiro lugar, para fundamentar essa idéia, o posicionamento de Reale (1994, p. 479), que, ao comentar sobre a retórica aristotélica, vê semelhanças entre o discurso de Sócrates e a parábola:

Vimos, ademais, que o exemplo e o entítema são os procedimentos indutivos e dedutivos próprios da retórica. Aristóteles esclarece ulteriormente que o exemplo pode ser extraído de fatos verdadeiramente acontecidos, ou inventados; nesse último caso constitui uma parábola (como, por exemplo, nos discursos socráticos) ou uma fábula (como, por exemplo, as de Esopo).

Essa similitude entre o discurso de Sócrates e o de Jesus tomando a parábola como elemento comum também é corroborado por Abbagnano (2000, cf. verbete *parábola*), que concebe o gênero parabólico como:

Argumento que consiste em aduzir uma comparação ou um paralelo, como quando Sócrates afirma que os governantes não devem ser escolhidos por sorteio, assim como não escolhidos por sorteio os atletas para uma competição. É assim que Aristóteles ilustra essa noção (*Ret.*, 19, 1393b4). Sentido análogo encontra-se nos Evangelhos (cf. Mac XII, 1).

Alimentamos esta idéia, também apoiados no fato de que o discurso parabólico de Jesus guarda muita semelhança com o diálogo socrático pelo simbolismo da parábola, em que se pode ver, narrativamente, instaurada uma relação dialógica, onde são confrontadas posturas contrárias na interlocução que ela suscita no auditório a quem se dirige. Por essa tensão dialógica, Jesus fustiga, muitas vezes, os seus interlocutores ao debate, conduzindo-os a encontrarem a verdade escondida por trás das palavras do discurso. Com Jesus, pode-se ver esse método socrático ser usado como uma estratégia pedagógica do "Mestre" na tarefa de conduzir os seus discípulos à verdade. A este respeito, Steiner (2005, p. 62) sublinha: "Portanto, o método maiêutico de Sócrates, como narrado por Platão, é uma antecipação alegórica da narrativa cristã". A título de exemplo, a chamada Parábola do Bom Samaritano (Lc.10:25-36) pode ser ilustrativa do método socrático nas narrativas parabólicas. A narrativa se encerra com Jesus indagando ao seu ouvinte: "Qual, pois, desses três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores? E ele disse: O que usou de misericórdia para com ele. Disse, pois, Jesus: Vai e faze da mesma maneira." (v.36 e 37)

Assim, Jesus procura transmitir seu discurso aos moldes do diálogo socrático, tentando levar o ouvinte à construção de respostas e, a partir disso, orientá-lo a uma tomada de decisão em relação a si mesmo. Uma expressão muito comum usada por Jesus na introdução das parábolas é: “Que vos parece?”. Por ela, o ouvinte é motivado a tentar descobrir gradativamente a verdade que lhe está sendo exposta. Outras perguntas retóricas aparecem no contexto das parábolas como forma de estimular os ouvintes a procurarem respostas para os desafios que Jesus propõe, como: “A que compararei os homens da presente geração, e a que são eles semelhantes?” (Lc.7:31) e também “Contudo, quando vier o Filho do Homem, achará porventura fé na terra?” (Lc.18:8). Destaque-se ainda que, das cinco frases da parábola que Jesus contou sobre a recompensa do servo, três são perguntas retóricas (Lc.17:7-10).

É importante frisar ainda que, discursivamente, o sujeito que o diálogo socrático gesta é, além de um sujeito dialógico, um sujeito ético, lembrando que a doutrina socrática apresenta o sábio com o *ethos* do homem virtuoso e de excelência, que, pela aquisição do saber de forma dialógica, constrói um conhecimento cujo objetivo é tornar possível a sua vida moral através da auto-educação que o leva ao conhecimento de si mesmo. A exemplo do que ocorre nos diálogos suscitados pelas parábolas crísticas, para os quais, seguindo de perto a concepção de diálogo de Buber, que teve forte influência na teoria dialógica de Bakhtin, é indispensável o contato recíproco e afetivo entre os interlocutores. Nessa relação dialógica, permeada por laços de afetividade, a vontade de partilhar com o outro transpõe o individualismo monológico, pois aí o diálogo motiva a vontade de compreender o outro e, por meio desse outro, nasce assim o desejo de compreender a si mesmo.

O próprio espaço público onde Jesus ensinava através das parábolas muitas vezes era o reduto próprio para a emergência de gêneros carnavalescos, como o diálogo socrático. Jesus, assim como Sócrates, discutia com seus interlocutores através do ensino e debate oral. Ambos não nos legaram registros escritos do próprio punho, mas deram a conhecer suas idéias só através dos seus discípulos. A pregação de Jesus, portanto, era feita nas praças e nas ruas, espaço da conversa, da discussão, de debates e embates. Nesse espaço carnavalesco, embora Jesus não usasse palavras de baixo calão (“Na sua boca não se achou engano” Is.53:9), seus termos estavam carregados de duplicidade de sentido – as parábolas são, na sua essência, ambivalentes - ou compostos de um vocabulário que violava as regras normais do código lingüístico dos padrões sociais tidos como oficiais. Esses termos empregados assustavam o

mundo religioso oficial de sua época, porque eram interpretados, pelos seus opositores, como palavras desrespeitosas às autoridades eclesiásticas que viam os seus símbolos religiosos profanizados. Isso fica patente na Parábola dos Lavradores Maus (Mt.21: 33-46; Mc.12:1-12, Lc.20:29-33), em que conta uma história dirigida aos seus opositores, fariseus, sacerdotes e mestres da lei, e estes entendem-no como alguém que comete a *infração às regras do "bom-tom"*, para usar expressão de Bakhtin (2002, p. 119), tanto que, ao final da parábola, pode-se notar um relação conflitiva entre Jesus e seus inimigos que quiseram prendê-lo.

Por esses procedimentos, as parábolas de Jesus, no seu estatuto de diálogo socrático, procuram, na sua ambivalência, subverter a palavra do outro, imprimindo autoridade a outros novos dizeres. Ao desconstruir supostas verdades e dessacralizar valores instituídos, o gênero desvela outras formas de ver o mundo. Desse jeito, outro elemento discursivo que faz da parábola bíblica ser passível de ser agrupada dentro do gênero carnavalizado "diálogo socrático" é essa forma de problematização que é feita por Jesus do mundo oficial, sério e hegemônico, ao criar o paradoxo da transgressão autorizada das normas, o que a faz, sob esse aspecto, uma literatura carnavalizada: "E os ensinava dizendo: Não está escrito que minha casa será chamada por todas as nações casa de oração? Mas vós tendes feito covil de ladrões. E os escribas e príncipes dos sacerdotes, tendo ouvido isso, buscavam ocasião para o matar, pois eles o temiam porque toda a multidão estava admirada acerca de sua doutrina". (Mc.11:17,18).

Bakhtin considera que, pelo "fanstástico experimental" que esse tipo de gênero inaugura, é sua característica o aspecto mítico e a ficcionalização do real colocados num plano atemporal. Ora, a parábola, pela sua natureza mítico-simbólica, ficcionaliza moralmente o mundo da realidade para falar de verdades atemporais.

Podemos dizer, por outro lado, que, com Jesus, não há um sarcasmo agudo, zombeteiro ou galhofeiro, presentes em alguns gêneros carnavalizados, como na obra de Rabelais examinada por Bakhtin.

Entretanto, muitas vezes, no discurso parabólico, ao suspender a seriedade desse universo narrativo, vê-se a presença de um "riso abafado", – para ser rigoroso com a expressão bakhtiniana –, instaurado pela ironia e a sátira que a orientação oblíqua do discurso

de Jesus faz nascer, através do rompimento com a lógica de um mundo pretensamente organizado, o que é também próprio da carnavalização¹¹⁵. Marconcini (2001, p. 22), ao estudar os evangelhos sinóticos, enxerga, nas parábolas de Jesus, o elemento da ironia e do humor. Segundo o estudioso:

O mundo da parábola faz-nos mergulhar na força comunicativa que Jesus demonstra sobre o mistério de Deus e, ao mesmo tempo, na sua sabedoria, na sua atenção para com o outro, na sua ironia, no seu humor, na sua capacidade de passar por situações difíceis sem entorpecimento, com extrema dignidade. É um modo de conhecer o mistério de Deus em Cristo revelado ao homem.

A crer na leitura que Valls (2000, p. 43) faz da obra de Kierkegaard sobre o discurso irônico de Sócrates, a ética cristã, da mesma forma que a estética no pensamento do filósofo dinamarquês, “tem conotações semelhantes à ironia ou ao humor”. Noutro instante, de sua própria interpretação, Valls pondera:

A ironia socrática (que aparece um pouco também em João Batista, e até em certas formulações evangélicas, como a da mão esquerda e da direita) nos ajuda, entre outras coisas, a desviar um pouco a atenção do conteúdo para melhor perceber o sentido daquilo que é dito (para o que influi o modo como algo é dito).

Essa ironia pode ser percebida no trecho bíblico em que uma mulher, sendo flagrada em adultério por fariseus e escribas, foi levada por estes a Jesus, asseverando que a tal mulher devia ser apedrejada conforme mandava a lei mosaica, ao que Jesus lhes disse: “Aquele que dentre vós está sem pecado seja o primeiro que atire a pedra contra ela”. (Jo.8:7)

O próprio Bakhtin (*op.cit.*, p. 135) reconhece a relação dos textos cristãos com os gêneros carnavalizados, ao afirmar: “Assim, a literatura cristã antiga (inclusive aquela que foi canonizada) é impregnada de elementos da menipéia e da carnavalização”. Antes disso, o teórico mostra mais demoradamente as bases cristãs dos gêneros carnavalizados, fazendo menção, inclusive, aos evangelhos e a uma parábola: a do rico e do mendigo Lázaro:

Os principais gêneros narrativos da literatura cristã antiga – o evangelho, os “feitos dos apóstolos”, o “apocalipse” e a “hagiografia dos santos e mártires” – estão relacionados à aretologia antiga, que, nos primeiros séculos da nossa era, desenvolveu-se na órbita da menipéia. Nos gêneros cristãos, essa influência aumenta consideravelmente, sobretudo à custa do elemento dialógico da menipéia. Nesses gêneros, especialmente nos inúmeros “evangelhos” e “feitos”, elaboram-se as clássicas síncries dialógicas cristãs: do tentado (Cristo, o Justo) com o tentador, do crente com o ateu, do justo com o pecador, do mendigo com o rico, do seguidor de Cristo com o fariseu, do apóstolo (cristão) com o pagão, etc. Essas síncries são conhecidas de todos através dos evangelhos e feitos canônicos. Elaboram-se também

¹¹⁵ Sobre o riso na cultura cristã a partir do conceito de carnavalização em Bakhtin, consulte-se a posição de Averintsev (*apud* EMERSON (*op. cit.*)).

as anácrises correspondentes (isto é, a provocação da palavra ou pela situação do enredo).

Mihailovic, estudioso do pensamento bakhtinianno, interpreta esse conceito de gêneros carnavalizados, conforme Emerson (2003, p. 237), dentro de uma conotação religiosa cristã, admitindo que “para Bakhtin, o carnaval e grotesco não degradam o espírito, ao contrário, servem para elevar a matéria, como a imitação da Encarnação e da Eucaristia”. Dessa conexão entre Bakhtin e o pensamento cristão, Mihailovic desenvolve, assim, o argumento de que a idéia de que os conceitos-mestre bakhtinianos de carnaval e de diálogo estão ligados nesse âmbito religioso, levando-nos a observar que:

As metáforas encarnacionais, eucarísticas e cristológicas comuns (são) ao carnaval e ao diálogo. Em sua opinião, Bakhtin queria que sua monografia sobre Rabelais fosse lida por seus compatriotas não só como erudição viável, mas também como obra de caráter literário e espiritualmente informada, dotada de um valor intrínseco, ligada por referências esopianas tanto à doutrina bíblica de João Batista quanto à realidade stalinista. (EMERSON, *op.cit.*, p. 237)

Interpretações cristianizadas do pensamento de Bakhtin podem ser encontradas, também segundo Emerson (*op.cit.*, p. 217), em outros autores, como Turbin e Lock; este “insistia em dizer que os Evangelhos eram também carnavalescos”, bem como em Natália Reed, a qual, em resposta a essa idéia de Lock, corrobora com essa assertiva, dizendo: “Eles (os evangelhos) são, de fato (carnavalescos). Até inclusive o linchamento de Cristo pelo populacho”.

Enfim, pelas razões aduzidas, a parábola bíblica, por seu caráter singular de um gênero dialógico, pode servir de material para sedimentar e ampliar a compreensão do conceito de diálogo socrático como gênero carnavalizado defendido pela teoria bakhtiniana, assim como permite-nos ver que a carnavalização, como mostra Discini (2006) citando Bakhtin, serve como um expediente para revelar “o tom e o caráter” dos elementos da narrativa.

Síntese

Tivemos imbuídos, nesse capítulo, da tarefa de caracterizar o gênero “parábola bíblica” dentro da sua circunscrição conceptual e discursiva em que pôde ser descrita, acentuando os aspectos formais/composicionais, conteudísticos e estilísticos da arquitetura desse gênero. Enquanto cena genérica, notamos, pelas normas que regem a sua configuração, que a parábola firma contratos com os seus usuários a partir de um horizonte ético. Pudemos constatar

também a complexidade dos contornos em que a parábola contada por Jesus está envolta. Por fim, nesse espaço enunciativo, pudemos observar ainda como essa configuração híbrida do gênero discursivo parábola bíblica pode cooperar para dar a imagem da autoridade e da benevolência ao enunciador-narrador.

4 A CONSTRUÇÃO DO *ETHOS* DISCURSIVO NAS PARÁBOLAS: AUTORIDADE E BENEVOLÊNCIA NAS CENAS ENUNCIATIVAS DAS HISTÓRIAS NARRADAS POR JESUS

“De novo entrou Jesus a falar por parábolas, dizendo-lhes: O reino dos céus é semelhante a um rei que celebrou as bodas de seu filho”. (Mt.22:1,2).

Introdução

Neste capítulo final de análise, pretendemos realizar uma investigação mais detida de como o *ethos* dos interlocutores que participam das cenas enunciativas das parábolas é construído, a partir de duas imagens principais: a da autoridade e a da benevolência. Anteriormente a isso, fincaremos a base metodológica da análise, para prepararmos-nos para a análise propriamente dita.

Para essa avaliação da construção desses *ethé* nas cenografias mobilizadas pela enunciação parabólica, estipulamos os seguintes aspectos para uma condução mais operacional da análise: a construção do *ethos* pelo *logos*, a formação do *ethos* pelo *pathos*, a constituição do *ethos* pelo *habitus*, a relação entre *ethos* discursivo e *ethos* pré-discursivo, a interconexão entre *ethos* dito e *ethos* mostrado, a caracterização do *ethos* eficaz e do *ethos* ineficaz, a conjugação entre *ethos* e anti-*ethos* e, por último, construção do pró-*ethos*.

É preciso justificar, pelos dois primeiros tópicos iniciais dessa análise, que nosso estudo começará pela construção do *ethos* discursivo de Jesus nas narrativas das parábolas, levando em conta o *logos* e o *pathos*, pois essas categorias, herdadas da retórica clássica e redimensionadas para a nossa análise, evidenciam, com maior força e destaque, o tom de autoridade (*logos*) e de benevolência (*pathos*) que o discurso parabólico carrega, como mostraremos mais adiante. É preciso dizer também que todos esses aspectos arrolados para dar conta da análise do *corpus* foram divididos de forma separada e estanque para facilitar a abordagem, mas, muitas vezes, eles se interpenetram e se interinfluenciam para a construção discursiva do *ethos* de Jesus nas parábolas que as cenografias ajudam a construir e legitimar.

4.1 Aspectos Metodológicos

4.1.1O objeto de análise

Para analisar como o *ethos* discursivo é construído na esfera do discurso bíblico, fizemos um recorte que consistirá na escolha das parábolas narradas por Jesus aos seus ouvintes na situação discursiva em que aparecem nos três primeiros evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas) do Novo Testamento, os quais são chamados pelos especialistas de sinóticos por trazerem uma mesma (*sin-*) visão (*-ótico*) acerca dos fatos relatados sobre os feitos de Jesus Cristo.

Considerando o fato de que a análise será feita sobre um *corpus* constituído de textos antigos traduzidos, precisamos, no propósito de construir um dispositivo metodológico eficaz para a pesquisa, tomar algumas decisões para contornar certas dificuldades metodológicas que o *corpus* pode apresentar e, assim, minimizar determinadas inconveniências ou danos à pesquisa.

O estudo privilegiará a sincronicidade do discurso, não porque se negligenciem as fontes primeiras ou os estados anteriores desses textos, mas em razão de o enfoque dado à pesquisa não se importar, para efeito da análise da discursividade, com a questão dos textos originais. Analisaremos, o texto bíblico, na verdade, na sua “grande temporalidade”, para usar uma expressão bakhtiniana (BAKHTIN, 1997)¹¹⁶.

Assim, a análise que se fará das parábolas não se interessará pelo “proto-discurso”, no sentido de querer acompanhar a gênese filológica ou o desenvolvimento exegético desse discurso, o que até poderia ser tema de um outro tipo de investigação. À nossa análise não cabe, pois, juntar argumentos para legitimar ou questionar se foi Jesus quem proferiu oralmente as primeiras palavras das narrativas parabólicas que depois foram retomadas por

¹¹⁶ Classens (2003) vê no conceito bakhtiniano de *grande temporalidade* uma categoria útil para a análise da literatura bíblica, uma vez que se pode, por ela, fazer dialogar o aspecto sincrônico do texto bíblico, sem ignorar a diacronia, com a qual o aspecto sincrônico se conecta para dar significado ao texto. Assim, por este conceito de grande temporalidade, é possível, por exemplo, segundo Classens um diálogo entre as culturas do Novo e Velho Testamento. Para um estudo que concilia diacronia com sincronia na interpretação das parábolas, ver os trabalhos de Jeremias (1986) e Gourgues (2004) que discutiram a questão das fontes originais, autoria e data.

escrito por alguns de seus discípulos. Não estamos interessados nas “palavras reais”, uma vez que tratar disso ensejaria uma discussão deveras polêmica sobre os textos originais, os manuscritos e a tradição copista. Situar estes textos numa perspectiva de análise histórica é, como dissemos, matéria para filólogos e exegetas discutirem. Nosso objetivo é tão-somente lançar um olhar discursivo sobre o funcionamento da atividade discursiva em que as parábolas foram contadas no contexto bíblico e perceber os efeitos de sentido no interior dessa discursividade, cujos significados o *ethos* nos ajudará a descortinar a partir das cenografias que essas narrativas alegóricas mobilizam.

Dentro dessa ordem de discurso, deve ser admitido, pelos atores que interagem através da encenação parabólica, que foi Jesus o enunciador-primeiro a narrar essas historietas alegóricas oralmente em situações bastante diversas e para um público também bastante variado, entre os quais figuravam os seus discípulos-evangelistas que as registraram nos evangelhos neotestamentários em forma de texto escrito em língua grega, os quais chegaram até nós graças a inúmeras versões feitas diretamente dos manuscritos originais ou de versões vernaculares realizadas a partir da tradução dos textos primeiros.

Diante de tudo isso, um conceito importante para o nosso estudo na análise do discurso das parábolas é o de retextualização, tal como proposto por Travaglia (2003) para tratar, numa concepção textual-discursiva, de *corpora* formados por textos traduzidos. Por essa visão, a tradução interlingual é considerada a retextualização de um segmento lingüístico, no caso o texto, que foi produzido numa língua diferente daquela em que foi originalmente concebido, o que gera, nesse processo tradutório, a reconstrução de um sentido que foi recolocado pelo tradutor a partir de uma textualização anterior. Esse conceito de retextualização foi posteriormente retomado por Marchuschi (2001), estendendo-o a todo e qualquer processo de reformulação textual, que não somente as atividades de tradução.

A rigor, o que ocorrem com os textos das parábolas é uma cadeia ininterrupta de retextualizações. Num primeiro instante, os evangelistas retextualizaram – no sentido dado por Marchuschi - em forma de texto escrito o discurso narrativo de Jesus, o qual, por sua vez, falava em nome de Deus, o que se constitui, de certa forma, em outro processo de retextualização. Em seguida, esse conjunto de reformulações ganhou novas e inúmeras retextualizações - agora na acepção de Travaglia - dos tradutores que, desde tempos remotos

até a época atual, se apropriaram desses textos sagrados para vertê-los em língua vernácula, cujas traduções feitas a partir do original ganharam outras versões retextualizadas - mais uma vez no sentido usado por Marchuschi - no próprio idioma nacional. Como o nosso trabalho não é capturar os deslocamentos de significação que houve durante todo esse percurso de transformações no discurso das parábolas, precisamos eleger um desses estágios e, a partir dessa escolha, proceder a análise, tendo como base uma determinada retextualização das parábolas bíblicas feita pelos tradutores.

Em português existem várias retextualizações dos textos bíblicos, conforme mostraremos abaixo¹¹⁷. Para o nosso estudo, optaremos pela tradução lusitana feita pelo português João Ferreira de Almeida, por entendermos ser uma das traduções mais respeitadas e lidas no nosso idioma, porquanto é uma das mais antigas, que se preocupou em recuperar as primeiras versões como base e, ao mesmo tempo, foi atualizada e revista para o português, ao longo das suas inúmeras edições publicadas no nosso país, para suprir dificuldades que a própria tradução do texto bíblico impõe¹¹⁸.

Devemos dizer, entretanto, que as parábolas de Jesus, nas mais diversas versões em língua portuguesa por que passaram através das múltiplas traduções feitas por diferentes grupos religiosos, não apresenta grandes variações e disparidades, de modo que escolher uma ou outra dessas versões retextualizadas não iria trazer conseqüências marcantes para a análise. Para efeito de comparação, mostraremos abaixo três traduções da parábola fundacional, a *Parábola do Semeador*, na versão dada pelo Evangelho de Mateus (Mt.13:3-9), feitas por movimentos religiosos distintos para que evidenciemos essa invariância.

¹¹⁷ Oliveira (2002) nos fornece um quadro panorâmico histórico de alguns aspectos que envolveram as principais traduções da Bíblia para as línguas ocidentais, como a tradução em grego (Septuaginta), em latim (Vulgata), em inglês (King James) e em alemão (a tradução de Martinho Lutero e a versão de Franz Rosenzweig e a de Martin Buber).

¹¹⁸ Gohn (2001, p. 150), refletindo sobre a complexidade da tradução de textos sagrados, a que chama de “textos sensíveis”, por serem passíveis de suscitar objeções por motivos ligados à religião, declara que: “a tradução de textos sagrados para línguas diferentes daquelas em que eles foram primeiro escritos apresenta desafios que têm, por séculos, exigido criatividade e habilidade por parte dos tradutores”. Nesse estudo, a autora levanta alguns pontos importantes a serem considerados em uma tradução de textos sensíveis. São eles: a aplicação de categorias de funcionalidade, intencionalidade e conceitualização na tradução de textos sagrados. A funcionalidade diz respeito “(à) preocupação em procurar resguardar, na língua de chegada, a mesma função que o texto de partida tem na língua de origem” (p. 151), buscando-se uma “equivalência funcional (ou dinâmica)”. Quanto à intencionalidade, Gohn critica os que dizem que deve ser levado em consideração a “intencionalidade e o objetivo comunicativo do ‘autor’ sagrado. Outra grande dificuldade, segundo ainda a autora, na tradução dos

Parábola do Semeador (Mt.13:3-9)

1. Versão Protestante (1995)

- 3 E falou-lhes de muitas coisas por parábolas, dizendo: Eis que o semeador saiu a semear.
- 4 E, quando semeava, uma parte da semente caiu ao pé do caminho, e vieram as aves comeram-na.
- 5 e outra parte caiu em pedregais, onde não havia terra bastante, e logo nasceu, porque não tinha terra profunda;
- 6 Mas, vindo o sol, queimou-se e secou-se, porque não tinha raiz,.
- 7 E outra caiu entre espinhos; e os espinhos cresceram e a sufocaram-na.
- 8 E outra caiu em boa terra e deu fruto: um, a cem, outro, a sessenta e outro a trinta.
- 9 Quem tem ouvidos para ouvir, ouça.

2. Versão Católica (1982)

- 3 E falou-lhes muitas coisas por parábolas, dizendo: “O semeador saiu para semear.
- 4 Enquanto semeava, algumas sementes caíram à beira do caminho, e vieram as aves e comeram.
- 5 Outras caíram em lugares pedregosos, onde não havia muita terra, e logo brotaram porque a terra era pouca terra profunda;
- 6 mas, assim que o sol se ergueu, foram queimadas e, desprovidas de raízes, secaram.
- 7 Outras caíram entre espinhos; e os espinhos cresceram e as sufocaram.
- 8 Outras caíram em boa terra boa e deram fruto: Umas cem, outras sessenta, e outras trinta.
- 9 Aquele que tiver ouvidos, ouça!”

3. Versão das Testemunhas de Jeová (1986)

- 3 Disse-lhes então muitas coisas por meio de ilustrações, dizendo: “Eis que o semeador saiu a semear;
- 4 e, ao passo que semeava, algumas [sementes] caíram à beira da estrada, e vieram as aves e comeram.
- 5 Outras caíram em lugares pedregosos, onde não tinha muito solo, e brotaram imediatamente, por não terem profundidade;
- 6 Mas, ao levantar o sol, ficaram queimadas, e, por não terem raiz, murcharam.
- 7 Ainda outras caíram entre espinhos e os espinhos cresceram e as sufocaram.

textos sagrados, é o fator denominado de conceitualização, ou seja, a dificuldade de traduzir uma palavra que não tem um correspondente exato na língua alvo.

8 Mas outra caiu em solo excelente a dar fruto, esta cem vezes mais, aquela sessenta mais, outra trinta vezes mais.

9 Escute aquele que tem ouvidos”.

4.1.2 O corpus discursivo

O arquivo de textos para análise compreenderá um *corpus* constituído de 36 parábolas extraídas dos três primeiros evangelhos, a saber: os evangelhos escritos por Mateus, Marcos e Lucas na ordem em que aparecem no Novo Testamento bíblico, pois é aí onde Cristo profere com mais frequência o seu discurso parabólico. Como não transcreveremos por inteiro todas as parábolas usadas no corpo do texto da exposição analítica, para facilitar o acompanhamento dessa exposição, resolvemos dispor as parábolas com o texto integral em anexo no final do trabalho. Para agora, oferecemos somente um quadro de referência das parábolas que constituem nosso *corpus*, organizado da seguinte forma: do lado esquerdo está o nome das parábolas, seguido, à direita, dos três evangelhos sinóticos em que aparecem, os quais serão apresentados de acordo com a indicação do texto bíblico onde podem ser localizadas as parábolas, ou seja, aludiremos ao capítulo e depois aos versículos dos evangelhos em que essas narrativas se encontram.

Parábola	Mateus	Marcos	Lucas
1.Os Dois Alicerces	7: 24-27		6:47-49
2.O Semeador	13:3-8,18-23	4:3-8,14-20	8:5-8,11-15
3.O Joio e o Trigo	13:24-30,36-43		
4.O Grão de Mostarda	13:31,32	4:30-32	13:18,19
5.O Fermento	13:33		13:20,21
6.O tesouro Escondido	13:44		
7.A Pérola de Grande Valor	13:45,46		
8.A Rede	13:47-50		
9.A Ovelha Perdida	18:12-14		15:4-7
10.O Credor Incompassivo	18:23-34		
11.Os trabalhadores na Vinha	20:1-16		
12.Os Dois Filhos	21:28-32		
13.Os Lavradores Maus	21:33-44	12:1-11	20:9-18
14.As Bodas	22:2-14		
15.O Servo Fiel e Prudente	24:45-51		12:42-48
16.As Dez Virgens	25:1-13		
17.Os Talentos	25:14-30		19:12-27
18.As Ovelhas e os Bodes	25:31-46		
19.A Semente		4:26-29	
20.O Servo Vigilante		13:35-37	12:35-40
21.O Credor			7:41-43
22.O Bom Samaritano			10:30-37

23.O Amigo Importuno			11:5-8
24.O Rico Insensato			12:16-21
25.A Figueira Estéril			13:6-9
26.Os Primeiros Assentos			14:7-14
27.A Grande Ceia			14:16-24
28.A Providência			14:28-33
29.A Dracma Perdida			15:8-10
30.O Filho Pródigo			15:11-32
31.O Mordomo Infiel			16:1-8
32.O Rico e Lázaro			16:19-31
33.O Fazendeiro e seu Servo			17:7-10
34.O Juiz Iníquo			18:2-8
35.O Fariseu e o Publicano			18:10-14
36.Os Dez Servos e as Dez Minas			19:12-27

Excluído da nossa análise estará o Evangelho de João, porque nesse livro o material parabólico é pouco rentável, pelo menos em termos de parábolas com estrutura narrativa mais definida. No evangelho joanino, uma das poucas parábolas com estrutura de narrativa mais definida (com enredo ou drama, personagens, diálogo), a que nos referiremos na análise, é a *Parábola do Bom Pastor* (Jo.10:1-5).¹¹⁹

Por uma decisão metodológica, ocupar-nos-emos, desse modo, somente com analisar as parábolas em forma de narrativa, nas quais haja um conjunto de eventos de ação contados em forma de história, como, por exemplo, a conhecida Parábola do Filho Pródigo. Os meros enunciados de valor parabólico, como as ilustrações figurativas (símiles, comparações, provérbios) que aparecem com extrema abundância no discurso bíblico de Jesus, das do tipo “Pode um cego guiar outro cego?” (Lc.6:39), “Vós sois o sal da terra” (Mt.5:13), “Vós sois a luz do mundo”(Mt.5:14), “Não se põe a candeia debaixo do alqueire” (Lc.11:13), dentre inúmeras outras, serão, senão um *corpus* de exclusão, pelo menos um *corpus* paralelo, ao qual aludiremos somente quando se desejar fazer algum tipo de comparação com o *corpus* principal de análise, já que seria muito complicado para a manipulação analítica dar conta de todo esse vasto material utilizado no discurso simbólico de Jesus e, além do mais, em pesquisas com orientação em Análise do Discurso, embora se exija um *corpus* representativo

¹¹⁹ Para esmerar o instrumental de análise na apreensão dos diferentes *ethé* que o discurso das parábolas de Jesus constroem, resolvemos, no nosso recorte de textos prioritários de estudo, também deixar de fora as parábolas do evangelho não-canônico de Tomé. Consultar Jeremias (1986) e Gourgues (2004) para um estudo mais específico das parábolas contadas no evangelho apócrifo de Tomé, em relação aos outros evangelhos.

para estudo, o que é de maior relevância é a análise qualitativa que se fará do *corpus* discursivo¹²⁰.

Importa dizer que, no conjunto das parábolas montadas para a construção do *corpus*, há um grupo entre essas narrativas (“parábolas gêmeas”), como se pôde se constatar pelo quadro das parábolas dado acima, que se repete nos evangelhos do três evangelistas, como, por exemplo, *A Parábola dos Lavradores Maus*, que foi recontada por Mateus (Mt.21:33-44) Marcos (Mc.12:1-11) e Lucas (Lc. 20:9-18), com ligeiras modificações de uma versão para outra, conforme pode se notar abaixo, em que transcrevemos os três relatos nessa ordem:

A Parábola dos Lavradores Maus

Mateus (Mt.21:33-44)

Mateus 21:33 Ouvei ainda outra parábola: Havia um homem, proprietário, que plantou uma vinha, cercou-a com uma sebe, cavou nela um lagar, e edificou uma torre; depois arrendou-a a uns lavradores e ausentou-se do país.

Mateus 21:34 E quando chegou o tempo dos frutos, enviou os seus servos aos lavradores, para receber os seus frutos.

Mateus 21:35 E os lavradores, apoderando-se dos servos, espancaram um, mataram outro, e a outro apedrejaram.

Mateus 21:36 Depois enviou ainda outros servos, em maior número do que os primeiros; e fizeram-lhes o mesmo.

Mateus 21:37 Por último enviou-lhes seu filho, dizendo: A meu filho terão respeito.

Mateus 21:38 Mas os lavradores, vendo o filho, disseram entre si: Este é o herdeiro; vinde, matemo-lo, e apoderemo-nos da sua herança.

Mateus 21:39 E, agarrando-o, lançaram-no fora da vinha e o mataram.

Mateus 21:40 Quando, pois, vier o senhor da vinha, que fará àqueles lavradores?

Mateus 21:41 Responderam-lhe eles: Fará perecer miseravelmente a esses maus, e arrendará a vinha a outros lavradores, que a seu tempo lhe entreguem os frutos.

Mateus 21:42 Disse-lhes Jesus: Nunca lestes nas Escrituras: A pedra que os edificadores rejeitaram, essa foi posta como pedra

¹²⁰ Para uma distinção entre sentença parabólica, discurso parabólico e narrativa parabólica, ver Berger (1998).

angular; pelo Senhor foi feito isso, e é maravilhoso aos nossos olhos?

Mateus 21:43 Portanto eu vos digo que vos será tirado o reino de Deus, e será dado a um povo que dê os seus frutos.

Mateus 21:44 E quem cair sobre esta pedra será despedaçado; mas aquele sobre quem ela cair será reduzido a pó.

Marcos (Mc.12:1-11)

Marcos 12:1 Então começou Jesus a falar-lhes por parábolas. Um homem plantou uma vinha, cercou-a com uma sebe, cavou um lagar, e edificou uma torre; depois arrendou-a a uns lavradores e ausentou-se do país.

Marcos 12:2 No tempo próprio, enviou um servo aos lavradores para que deles recebesse do fruto da vinha.

Marcos 12:3 Mas estes, apoderando-se dele, o espancaram e o mandaram embora de mãos vazias.

Marcos 12:4 E tornou a enviar-lhes outro servo; e a este feriram na cabeça e o ultrajaram.

Marcos 12:5 Então enviou ainda outro, e a este mataram; e a outros muitos, dos quais a uns espancaram e a outros mataram.

Marcos 12:6 Ora, tinha ele ainda um, o seu filho amado; a este lhes enviou por último, dizendo: A meu filho terão respeito.

Marcos 12:7 Mas aqueles lavradores disseram entre si: Este é o herdeiro; vinde, matemo-lo, e a herança será nossa.

Marcos 12:8 E, agarrando-o, o mataram, e o lançaram fora da vinha.

Marcos 12:9 Que fará, pois, o senhor da vinha? Virá e destruirá os lavradores, e dará a vinha a outros.

Marcos 12:10 Nunca lestes esta escritura: A pedra que os edificadores rejeitaram, essa foi posta como pedra angular;

Marcos 12:11 pelo Senhor foi feito isso, e é maravilhoso aos nossos olhos?

Lucas (Lc. 20:9-18)

Lucas 20:9 Começou então a dizer ao povo esta parábola: Um homem plantou uma vinha, arrendou-a a uns lavradores, e ausentou-se do país por muito tempo.

Lucas 20:10 No tempo próprio mandou um servo aos lavradores, para que lhe dessem dos frutos da vinha; mas os lavradores, espancando-o, mandaram-no embora de mãos vazias.

Lucas 20:11 Tornou a mandar outro servo; mas eles espancaram também a este e, afrontando-o, mandaram-no embora de mãos vazias.

Lucas 20:12 E mandou ainda um terceiro; mas feriram também a este e lançaram-no fora.

Lucas 20:13 Disse então o senhor da vinha: Que farei? Mandarei o meu filho amado; a ele talvez respeitarão.

Lucas 20:14 Mas quando os lavradores o viram, arrazoaram entre si, dizendo: Este é o herdeiro; matemo-lo, para que a herança seja nossa.

Lucas 20:15 E lançando-o fora da vinha, o mataram. Que lhes fará, pois, o senhor da vinha?

Lucas 20:16 Virá e destruirá esses lavradores, e dará a vinha a outros. Ouvindo eles isso, disseram: Tal não aconteça!

Lucas 20:17 Mas Jesus, olhando para eles, disse: Pois, que quer dizer isto que está escrito: A pedra que os edificadores rejeitaram, essa foi posta como pedra angular?

Lucas 20:18 Todo o que cair sobre esta pedra será despedaçado; mas aquele sobre quem ela cair será reduzido a pó.

Esse material poderá ser útil para examinarmos como cada autor – se é que se pode falar rigorosamente, nesse caso, de autoria com estes textos bíblicos - re-narra, cada um ao seu modo, as parábolas de Jesus. Na análise como um todo, às vezes no refereriremos às três versões, outras vezes a somente uma delas, dependendo do propósito. À discussão mais específica dessas parábolas, dedicaremos o último tópico da análise, que se fará logo mais, tópico que designamos pelo título de *A construção do pró-ethos: a reduplicação do corpo e da voz*.

O nome que se dará às parábolas analisadas, como “Parábola do Semeador”, “Parábola do Filho Pródigo”, será feito conforme o uso dado pelos tradutores no *caput* das parábolas, nome que muitas vezes coincide com o usado pelos próprios narradores no desenrolar da narrativa. (“Atendei, vós, poi, para a parábola do semeador”. Jesus (Mt.13:18), “Explica-nos a parábola do joio e do trigo”. Discípulos (Mt.13:36)).

Para análise que se pretende empreender sobre como os interlocutores que participam da cena parábólica constroem o *ethos* de si e do outro, não exploraremos essas narrativas bíblicas em separado das condições de produção (*Sitz im Leben*, na expressão de Jeremias (1986)) em que foram emitidas e nem das cenas em que esse *ethos* é demonstrado. Serão, portanto, analisadas levando-se em consideração o contexto discursivo mais amplo em que foram produzidas e as cenografias construídas a partir daí. Além disso, não analisaremos as

parábolas por afinidade temática e nem as estudaremos uma por uma na ordem em que aparecem no texto bíblico do Novo Testamento, mas as consideraremos de acordo com o critério estipulado para a análise previamente estabelecido na introdução do capítulo.

É preciso dizer também que, ainda que se parta aprioristicamente de um aporte teórico-metodológico que lance as bases e os princípios epistemológicos gerais que orientarão a pesquisa – o que foi demonstrado na primeira parte da tese –, as operações de análise aqui dependerão muito do que a própria prática discursiva em que as parábolas bíblicas estão envolvidas forneceu em matéria de pistas pertinentes para o que deveria ser investido como possibilidade de análise, a partir das cenas discursivas que o gênero parábola bíblica suscita.

4.2 A análise do ethos da autoridade e do ethos da benevolência nas narrativas parabólicas bíblicas

4.2.1 A construção do ethos pelo logos: o verbo feito carne

Aristóteles (*apud* EGGS, 2005), nos *Tópicos*, trata do *logos* (a construção do discurso argumentativo propriamente dito), distinguindo duas espécies de argumento: o entitema (silogismo, raciocínio de caráter dedutivo) e o exemplo (raciocínio de natureza indutiva). A partir dessa categoria aristotélica, Reale (1994) e Adam e Revaz (1997) incluem as parábolas na categoria do *exemplum*, denominando-a, estes últimos teóricos, de *narrativa exemplar*, do que se conclui que a parábola se constitui em uma espécie de discurso que faz apelo a um determinado tipo de raciocínio: ao raciocínio analógico, ao raciocínio por indução.

A parábola, enquanto gênero retórico-argumentativo, pode servir, dessa forma, como um bom material discursivo para observar a emergência do *ethos* pelo *logos*, considerando também que, na sua primeira aplicação para análise de discursos na retórica aristotélica, o *ethos* era usado para analisar os discursos em que os oradores mostravam manejo e eloquência com a palavra (*logos*). Pagando tributo aos estudos de Aristóteles, a retórica ciceroniana (*apud* AMOSSY, 2005, p. 18) considera que o bom orador é “o *vir boni dicendi peritus*, um homem que una ao caráter moral a capacidade de bem manejar o verbo”. Traduzindo para os

termos da retórica grega, o orador deveria mostrar o *ethos* (“caráter moral”) aliado ao *logos* (“capacidade de bem manejar o verbo”).

O termo *logos* na acepção grega é, na verdade, plurissignificativo; pode significar palavra, verbo, discurso, razão, ordem, sabedoria, pensamento, conhecimento, etc. (PEREIRA, 1990).

Aliás, parábola e palavra têm vínculos semânticos muito fortes. Segundo Nascentes (1955, p. 374), o termo “palavra” em português vem do termo grego *parabolê*. Essa ligação etimológica entre *parábola* e *palavra* pode indicar que o discurso parabólico de Jesus se faz pelo uso efetivo da palavra e do discurso, enfim, do *logos*, como os gregos compreendiam. A Bíblia identifica Jesus como o próprio *logos* (“No princípio, era o verbo” (*logos*) (Jo.1:1)). Radicalizando este princípio, com o suporte da idéia paulina, Jesus se confunde não somente com a Palavra, mas ele é a parábola de Deus: “O mistério que esteve oculto desde todos os tempos e em todas as gerações e que, agora, foi manifesto aos seus santos; aos quais Deus quis fazer conhecer as riquezas da glória deste ministério entre os gentios, que é Cristo em vós, a esperança da glória”. (Cl.1:26.27)

Na discursividade bíblica do Novo Testamento, além de Jesus se confundir com a Palavra revelada (ou com a parábola), só a autoridade dessa mesma Palavra é que pode mostrar a sua verdadeira imagem, o seu real perfil e o seu *ethos*. (“Quem crê em mim, como diz a Escritura”. (Jo.7:28)). A palavra carrega, neste contexto discursivo, o tom da autoridade derivado do poder que emana do Sujeito maior, Deus.

Jesus, inúmeras vezes, assume, na cena englobante, a figura de mestre com o *ethos* professoral através do domínio da palavra. Isso se vê demonstrado num enunciado do tipo “Porque ele ensina como quem tem autoridade, e não como escribas” (Mt.7:28), dito pelos seus ouvintes depois de contar a Parábola dos Dois Alicerces (Mt.7:24-27). Já, nas parábolas do Semeador (Mc.4:8:14-20) e do Joio e do Trigo (Mt.13:24-30) , Jesus, pelo *logos* que mostra ter, dá-se aos seus discípulos como o amigo que admoesta, que aconselha e que repreende com afeto. É digno de nota o que Palmer (2005, p. 35) diz sobre essa questão:

O principal instrumento de ensino de Jesus era a parábola. Parábolas eram boas histórias que convidavam as pessoas a levar em conta uma nova maneira de pensar.

Marcus Borg comenta: “O apelo não era para a vontade – não para “Faça isso” -, mas “Pondere isso dessa maneira”. Como forma convidativa de discurso, a parábola não invocava autoridade externa. Parábolas como método pedagógico de ensino atraíam o ouvinte não só para a história, mas também para a sua própria imaginação à medida que as imagens e o significado da história eram considerados.

Outra maneira de o *ethos* pelo *logos* se apresentar, mas relacionada à acima mostrada, dá-se em virtude de o enunciador ocupar uma determinada posição discursiva, marcando esse seu lugar por uma relação com um determinado saber¹²¹. Por exemplo, depois de narrar a Parábola dos Dois Alicerces, vemos, nos Evangelhos de Mateus (Mt. 7:28-29) e de Lucas (Lc. 6:47-49), os ouvintes de Jesus reconhecerem sua autoridade pelo *logos* sapiencial de homem prudente e sensato (*phronesis*), em contraste com o anti-*ethos* do homem insensato, figuras exploradas na parábola contada. Nessa práxis enunciativa, observa-se, pelo simbolismo da narrativa, o *ethos* ponderado do locutor pelo *logos* se instaurar também a partir da cenografia mobilizada, em que um construtor prudentemente escolhe um lugar sobre a rocha para construir a sua casa, local resistente à força do vento e das águas das chuvas e dos rios, ao contrário de escolher, como poderia fazer um construtor insensato, edificar sua casa em terreno arenoso, pouco resistente às intempéries da natureza. Dentro desta encenação, como se vê abaixo, mostrada na parábola em análise, o enunciador, procurando legitimar a cena através do conteúdo que apresenta, assume um *ethos* de autoridade de quem se preocupa com que o seu co-enunciador tenha a mesma atitude.

Todo aquele, pois, que ouve estas minhas palavras e as põe em prática, será comparado a um homem prudente, que edificou a casa sobre a rocha. E desceu a chuva, correram as torrentes, sopraram os ventos, e bateram com ímpeto contra aquela casa; contudo não caiu, porque estava fundada sobre a rocha. Mas todo aquele que ouve estas minhas palavras, e não as põe em prática, será comparado a um homem insensato, que edificou a sua casa sobre a areia. E desceu a chuva, correram as torrentes, sopraram os ventos, e bateram com ímpeto contra aquela casa, e ela caiu; e grande foi a sua queda. (Mt.7:24-27)

É interessante destacar que a palavra “narrativa” tem sua origem em duas formas: *narrō* (narrar, contar, expor, fazer conhecer) e *gnarus* (que sabe, que conhece), ambas ligadas raiz *gna-* (saber) do sânscrito. Essa origem da palavra aponta para a narrativa na concepção benjaminiana, como a “faculdade de intercambiar experiências, de modo específico aquelas que circulam de boca em boca”. Pois bem, para a constituição do *ethos* da autoridade de Jesus, a narrativa, enquanto forma de interlocução, pela qual narrador e ouvinte trocam experiências, serve para revelar o seu saber. Na esteira foucaultiana, pode-se, portanto, dizer

¹²¹ Vaz (2000, p.42) entende que: “As primeiras formas de saber em que o *ethos* (relacionado aqui mais precisamente à ética) se exprime são, de um lado, o mito e, de outro, a sabedoria, estilizada em lendas, fábulas, parábolas e na sabedoria gnômica (máximas e provérbios). A ressalva entre parênteses é minha.

que onde há saber, há poder. Percebe-se essa relação no contexto das parábolas, em que o saber, que gera o poder, é da ordem do sobrenatural, do divino, o que pode ser observado na seguinte passagem:

Disse-vos isso por parábolas; chega, porém, a hora em que vos não falarei mais por parábolas, mas abertamente ao acerca do Pai. Naquele dia, pedireis em meu nome, e não vos digo que eu rogarei por vós ao Pai, pois o mesmo Pai vos ama, visto como vós me amastes e crestes que saí de Deus. Saí do Pai e vim ao mundo e vou para o Pai. Disseram-lhe os seus discípulos: Eis que, agora, falas abertamente e não dizes por parábola alguma. Agora conhecemos que sabes tudo e não precisas de que alguém te interroge. Por isso, cremos que saístes de Deus. (Jo.16: 25-30).

A título de ilustração, pode-se observar ainda essa sabedoria revelada pela narrativa, quando Jesus, depois de contar várias parábolas, como as parábolas do Tesouro escondido (Mt.13:44), a da Pérola de Grande valor (Mt.13: 45-46) e a da Rede (Mt.13:47-50) vê essa sua sabedoria legitimada por seu público: “Donde veio a este esta sabedoria e estas maravilhas?” (Mt.13:54). Esse *ethos* da autoridade, reconhecido pelo *logos*, precisa assim de um fiador que se inscreva nas malhas da enunciação como alguém depositário de um saber excepcional, a fim de que a comunidade de ouvintes adira e então incorpore esse *ethos*.

Sholes e Kellog (1977, p. 34), ao refletirem sobre a natureza da narrativa oral, mostram como, no espaço do texto bíblico, essa estrutura discursiva pode revelar a imagem de um narrador detentor de autoridade e respeito, pelo conhecimento (*logos*) que demonstra ter: “A narrativa oral emprega, invariavelmente, um narrador autoritário e de confiança. Ele é dotado, como Homero e o “Autor” do Velho Testamento, da capacidade de observar uma ação por todos os ângulos e revelar os segredos dos corações humanos”.

Na sua enunciação primeira, as parábolas, segundo a discursividade em que os Evangelhos aparecem, constituíram-se em narrativas com conselhos dados de viva voz, e que por isso tinham a autoridade de uma presença plena e viva de um corpo, sendo elas, ao mesmo tempo, expressões, como, antes de tudo, constitutivas das experiências, no sentido benjaminiano. Os evangelistas, ao recontarem as parábolas de seu mestre, tentaram atualizar essa voz, esse corpo, esse *ethos*, imitando-o (*pró-ethos*), com o que destacaram nas narrativas parabólicas de Jesus a sua autoridade, pois, em geral, são os discursos de autoridade que se apresentam dignos de serem recontados, comentados, imitados. São discursos que se apresentam como discurso da Verdade e, portanto, precisam, para se constituir, alicerçarem-se numa fonte legitimante.

Seguindo, em certa medida, a última parte do raciocínio de Sholes e Kellog, podemos dizer, apoiados em Booth (1980), que é próprio do narrador conferir a si uma autoridade de conhecer o que vai na mente e no coração da personagem, o que, por outro lado, ratifica, por extensão, a idéia aristotélica de que o orador, no processo argumentativo, deve conhecer a alma do seu ouvinte para que o seu discurso tenha eficácia (*ethos* eficaz). Segundo ainda Booth, a narrativa primitiva sempre teve um contar autoritário em que o seu autor manipulava os juízos do leitor, por apresentar simpatia ou desprezo, constituindo-se, portanto, num narrador que intervinha diretamente na história, ao realizar uma avaliação explícita da conduta das personagens.

Fazendo ressonância a essa idéia, Lanser (*apud* REIS e LOPES, 1988, verbete *autor*) ressalta a figura de autoridade que a narrativa pode evocar:

[...] assim se pode dizer que a produção narrativa implica não só um emissor, receptor e mensagem, mas também um certo potencial para uma atividade discursiva bem sucedida, a qual depende, para sua realização, da autoridade do emissor e da validação, pelo receptor dessa autoridade.

É assim que podemos perceber também o *ethos* de autoridade de Jesus construído pelo *logos*, quando, dentro de um quadro cênico, ele seleciona este tipo de discurso para interagir com os seus ouvintes; ou quando autoriza o tipo de interpretação a ser dado a determinada parábola. Como vimos no capítulo anterior, o caráter metadiscursivo das parábolas de Jesus aponta para essa corporeidade de um sujeito que enuncia com autoridade e controle sobre o seu discurso (*logos*) a querer influenciar os que o ouvem, o que fica evidente pelo seguinte trecho, relatado por Marcos (Mc.7:14-22).

E, chamando outra vez a multidão, disse-lhes: Ouvi-me, vós todos, e compreendei. Nada há, fora do homem, que entrando nele, o possa contaminar; mas o que sai dele, isso é que contamina o homem. Se alguém tem ouvidos para ouvir, que ouça. Depois, quando deixou a multidão e entrou em casa, os seus discípulos o interrogavam acerca desta parábola. E ele disse-lhes: Assim também vós estais sem entendimento? Não compreendeis que tudo o que de fora entra no homem não o pode contaminar, porque não entra no seu coração, mas no ventre e é lançado fora, ficando puras todas as comidas? E dizia: O que sai do homem, isso que contamina o homem. Porque do interior do coração dos homens saem os maus pensamentos, os adultérios, as prostituições, os homicídios, os furtos, a avareza, a blasfêmia, a soberba, a loucura. Todos estes males procedem de dentro e contaminam o homem.

Essa forma de monitoramento parafrástico do sentido, para fazer uso das idéias de Galembeck (*online*) sobre o parafraseamento textual nas conversações, pode ocorrer nas parábolas bíblicas de duas formas: iniciada pelo próprio enunciador (auto-iniciada), ou incitada pelo co-enunciador (hetero-iniciada), em ambos os casos servindo para o enunciador,

ao construir o seu discurso com o outro assimetricamente, salvaguardar a sua imagem de um sujeito que, pelo controle do capital semântico do discurso, mostra-se detentor da autoridade da palavra. O primeiro caso pode ser visto na Parábola do Semeador nas versões relatadas pelos três evangelistas, em que é mostrado que parte do próprio Jesus deflagrar a paráfrase, para explicar a parábola: “Atendei vós, pois, para a parábola do semeador” (Mt.13:18); “Então, lhes perguntou: Não entendeis esta parábola e como compreendereis todas as parábolas? (Mc.4:13); “Este é o sentido da parábola” (Lc.8:11). O segundo caso pode ser ilustrado com a narração da Parábola do Joio e do Trigo (Mt.13:24-30), em que são os discípulos de Jesus que o forçam a auto-interpretar a parábola: “Então Jesus, deixando as multidões, entrou em casa. E chegaram a ele os seus discípulos: Explica-nos a parábola do joio e do trigo.” (Mt.13:36).

Há, além disso, de se considerar que, às vezes, Jesus usa uma parábola para explicar uma outra parábola, como é o caso das parábolas da Ovelha Perdida, da Dracma Perdida e a do Filho Perdido (Pródigo) que ocupam todo o capítulo 15 do Evangelho de Lucas.

Assim, Jesus, ao mostrar domínio sobre o discurso através do recurso da parafrase, simula uma relação professoral, marcada por um didatismo que impõe efeitos de distanciamento, pois remete à posição de alguém que muito sabe em relação ao outro que pouco sabe: “E com muitas parábolas tais lhes dirigia, segundo o que podiam compreender” (Mc.4:33), “Entendestes todas estas coisas?” (Mt.13:51), ao mesmo tempo que revela a figura afetuosa de um enunciador que tem desejo de aproximar-se e identificar-se com o seu destinatário, revelando-lhes o sentido do seu discurso. (“Diziam outros: Essas palavras não são de quem está endemoninhado: pode porventura um demônio abrir os olhos aos cegos?” (Jo.10:21)). Com as narrativas das parábolas, portanto, esse *ethos* da autoridade se faz presente pela imagem com que o sujeito enunciador se apresenta por uma espécie de princípio de cooperação mantido com os seus interlocutores, o que, como vimos, pode ser tanto uma estratégia de afastamento, como de aproximação, neste último caso, revelado pelo caráter de conversação, usado como forma de minimizar a assimetria para facilitar a interpretação da narrativa e, assim, tornar eficaz a comunicação entre narrador e ouvinte.

O *ethos* pelo *logos* marca a imagem de um enunciador possuidor de autoridade nas cenas parábolicas também através de alguns índices textuais, como expressões do tipo:

“Tomando a palavra” (Mt.22:1), “E começou a falar-lhes por parábolas” (Mc.12:1), “E outra vez começou a ensinar”. (Mc.4:1), que sinalizam para a figura de um sujeito que exerce o controle sobre o discurso tomando as iniciativas do turno da conversação pelo direito que tem à fala, à palavra.

O uso do verbo no imperativo pode ser outra marca lingüística na construção do *ethos* pelo *logos*, aparecendo na enunciação parabólica, muitas vezes, como um imperativo interpretativo. Esse imperativo ocorre no final da narrativa, como na Parábola das Dez Virgens (“Vigiai, pois, porque não sabeis o Dia nem a hora que o Filho do Homem há de vir”. Mt.25:13) ou, às vezes, no início, como na Parábola do Servo Vigilante (“Estejam cingidos os vossos lombos, e acesas as vossas candeias. E sede vós semelhantes aos homens que esperam o seu senhor, quando houver de voltar das bodas, para que, quando vier e bater, logo possam abrir-lhe”. Lc.12:35-36).

A pergunta de retórica é também uma outra marca discursiva reveladora da formação do *ethos* de autoridade de Jesus pelo *logos*. Uma pergunta desse tipo que surge com frequência em algumas narrativas parabólicas é “Qual de vós?”. Por essa indagação peculiar ao discurso de Jesus nas parábolas, espera-se uma resposta negativa (cf. a Parábola do Servo Vigilante (Lc.17:7-10)). As perguntas de retórica na interação parabólica podem ser, assim, um indício para mostrar um ar de autoridade criada pelo enunciador, pela qual simula a participação efetiva do ouvinte. Desse modo, fazer perguntas pode ser um sinal de poder, pois, como ressalta Cunha (1996, p. 235), “o interagente forte, se toma a palavra e questiona, cabe ao mais fraco assujeitar-se à pergunta, isto é, fornecer a resposta adequada”. Podemos entender também essa relação governada por um contrato de comunicação regido, por sua vez, por um princípio de autoridade, segundo o qual o enunciador tem o direito de questionar e dos ouvintes espera-se que respondam¹²².

Por outro lado, aparecem algumas perguntas no início das parábolas que se dirigem à inteligência, ao raciocínio (*logos*) dos interlocutores, como, por exemplo: “Que vos parece?”

¹²² O ato de responder, para M. Buber (*apud* MACHADO, 1995) pode ser considerado na relação dialogal também uma forma de exercício do poder.

(Mt.18:12); “Que homem dentre vós..?” (Lc.15:4) ou “Que homem querendo erguer um edifício, não se assenta [...]?”(Mt.7:24)

Além disso, às parábolas, Jesus lhes atribui uma espécie de saber codificado, um saber cujo acesso é para quem tem a boa disposição do coração para conhecê-lo, e inacessível àqueles cuja impureza de coração os domina, segundo o que se pode ler no Evangelho de Lucas quando Jesus contou a Parábola do Semeador (Lc.8:09-10): “E os discípulos o interrogaram, dizendo: Que parábola é esta? E ele disse: A vós é dado conhecer os mistérios do Reino de Deus, mas aos outros, por parábolas, para que, vendo, não vejam e, ouvindo, não entendam”. A este respeito, Vitiello (2000, p. 174) comenta:

Jesus fala por parábolas, isto é, de modo oblíquo, pois tem consciência de que aquilo que tem a dizer não é dizível na língua do mundo – na única língua que há. A parábola é uma necessidade. E exatamente isso é o que há de mais difícil de se compreender, como atesta o episódio transcrito por Mateus: aos discípulos que lhe perguntaram por que ele fala por parábolas, Jesus responde que eles o entendem porque conhece os “mistérios do reino”, mas não aos outros, que “vendo não vêem e ouvindo não ouvem” (Mat. 13, 10-13). Tomando esta narração ao pé da letra, poder-se-ia concluir que Jesus não veio para falar a todos, mas somente a poucos. Exatamente contrário do que se leu pouco acima aos seus próprios “parentes”. Em verdade, Jesus fala a todos e para todos. Compreendem-no, porém, somente os que entendem além do significado explícito das palavras, os *mystéria*, ou seja, aquilo que nas palavras se re-vela continuamente.

Enfim, pela própria cenografia da narrativa da Parábola do Semeador contada, pode ser observado, desse modo, que o enunciador, ao interagir com um co-enunciador visado, a partir de valores compartilhados, desejando imprimir neste o seu caráter e excluir dessa relação os que negam esses valores, carrega o *ethos* da autoridade através da ação do *logos*, revelado na cena englobante, para a cena de fala instaurada pela narrativa.

4.2.2. A formação do *ethos* pelo *pathos*: a ética do cuidado

O *ethos* e *pathos* têm relações muito próximas, como mostramos no primeiro capítulo da parte teórica da tese. Cabe aqui destacar como a categoria do *ethos* está relacionada com o *pathos* a partir do que Auchlin (2001, p. 208-209) disse, ao avaliar o conceito de Ducrot sobre o *ethos*: “Estes atributos antropomórficos, suscetíveis de variar em “moralidade”, em “encarnação”, conforme os usos e concepções, são oriundos da experiência afetiva do

destinatário, das suas emoções interacionais”. Além do mais, é com Aristóteles (s/d) que podemos ressaltar a idéia de que o *ethos* pode referir-se tanto ao enunciador, como ao co-enunciador. Auchlin (*op. cit.*, p. 204), por outro lado, opondo-se à posição barthesiana de que o *ethos* diz respeito ao orador, e o *pathos* é concernente ao ouvinte, considera que: “*pathos* designa as emoções vividas pelo auditório, mas o *ethos* também mobiliza as disposições afetivas do auditório”.

Para o nosso caso, podemos afirmar que a enunciação do discurso parabólico não evoca somente a razão e a sapiência tiradas da força da palavra para formar a imagem de Jesus como um sujeito de autoridade, segundo foi demonstrado no tópico anterior, ela mobiliza, para dar a representação de afeto a esse sujeito enunciador, também a paixão, que, pela força da elocução afetuosa, mostra o caráter benevolente (*eunoia*, para a retórica aristotélica) do fiador. O discurso parabólico de Jesus apóia-se, assim, entre o *logos* e o *pathos*, estrutura que dá a formação identitária a esse discurso através do trabalho investido pelo seu enunciador. Esse aspecto logocêntrico e patêmico em que se sustenta a enunciação parabólica confirma o que Berger (1998) diz da organização das parábolas de Jesus. Segundo ele, as parábolas podem ser divididas em dois grandes grupos: um que se dirige mais à inteligência (*logos*) do ouvinte, e outro que se volta mais para a emoção (*pathos*) do público, provocada pelo enunciador.

Agora nada mais apropriado do que relacionar a figura do Jesus neotestamentário ao *pathos*, atrelando com o seu correspondente latino, paixão (*passio*). *Pathos*-paixão é, assim, uma palavra profundamente significativa no contexto bíblico, em que se percebe o termo paixão empregado no seu sentido de auto-sacrifício pelo outro, ou melhor, como com-paixão. Sobre essa dimensão patêmica do discurso, Bakhtin (1997, p. 46) assinalou bem: “Quando me identifico com o outro, vivencio sua dor precisamente nas categorias do outro, e a reação que ela suscita em mim não é o grito da dor, e sim as palavras de conforto e o ato de assistência”.

A Parábola do Bom Samaritano (Lc.10:25-37) é uma ilustração exemplar para mostrar essa constituição do *ethos* da benevolência de Jesus a partir do *pathos* que provoca no seu destinatário. Pela cenografia que a narrativa faz surgir, a enunciação se desenvolve com elementos que sinalizam para a criação de um espaço de escuta que o samaritano cede ao homem maltratado pelos salteadores e abandonado, quase moribundo, à beira do caminho. Nessa narrativa, Jesus se projeta para a figura daquele homem que não se mostra a-páth-ico à

dor do outro, como fizeram alguns (o levita e o sacerdote) que passavam ao largo do pobre homem, mas apresenta-se sim-páth-ico, vivenciando também essa dor. Ora, se uma das formas de o poder se manifestar é através da influência exercida sobre o outro, pode-se depreender que Jesus tenta mostrar, por essa cena de fala, que, pela autoridade que lhe é conferida, não somente exerce o seu poder sobre os que lhe ouvem, mas, numa dimensão afetiva, ele também se deixa influenciar pelo outro ao atender o seu apelo. Assim, por essa influência mútua, a formação do *ethos* pelo *pathos* acaba por fundar uma “ética do cuidado”: “E aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; e pondo-o sobre a sua cavalgadura, levou-o para uma estalagem e cuidou dele. No dia seguinte tirou dois denários, deu-os ao hospedeiro e disse-lhe: Cuida dele; e tudo o que gastares a mais, eu to pagarei quando voltar”. (v. 34-35). Podemos dizer, a partir disso, que *ethos* não é somente modo de dizer, mas também modo de sentir, de co-sentir.

Há uma série de outras parábolas que também servem para mostrar como esse tom discursivo remete a um fiador que se projeta nas histórias com um caráter emotivo e afetivo, para revelar o *pathos* do enunciador que motiva seu auditório através das emoções vividas, como a Parábola do Filho Pródigo (Lc.15:11-32), a Parábola da Ovelha Perdida (Lc.15: 4-7; Mt. 18:12-14) e a Parábola dos Dois Devedores (Lc.7:36-50). Em todas elas, esse *ethos* de Jesus é encenado a partir de cenografias em que é mostrado um sujeito que pretende captar a necessidade do outro em respeito ao seu mundo emotivo, o que é acompanhado pelo afeto caloroso de um enunciador através da consideração que tem ao seu interlocutor como pessoa aceitável, objeto de estima e de consideração, um sujeito que mostra uma acolhida incondicionalmente, com estima prévia, comunicada através do calor humano, compreensão e em-path-ia pelo outro. Mas só nas duas primeiras – acrescente-se a Parábola da Dracma Perdida (Lc. 15:8-10) - há a reiteração da cenografia do regresso, na qual é encenado alguém esperando, ou mesmo indo em busca com alegria, por algo ou alguém de muita estima e afeição, que depressa retornará ao seu abrigo. É pensando nisso que talvez podemos compreender com mais clareza a idéia de Vattimo (2000) de entender que a religião é experimentada como um retorno. Essa dimensão afetiva das parábolas pode ainda ser mais reforçada pelo que Jesus diz na Parábola das Ovelhas e dos Bodes (Mt.25:31-46):

E porá as ovelhas à sua direita, mas os bodes à esquerda.
Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai. Possuí por herança o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo;

porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me acolhestes; estava nu, e me vestistes; adoeci, e me visitastes; estava na prisão e fostes ver-me. (v.33-36)

Uma cenografia que se firma, pela recorrência com que aparece na enunciação parabólica para formar a imagem de um enunciador que constrói o seu *ethos* a partir do *pathos*, é a cena da hospitalidade que o conforto e a segurança do lar proporcionam, o que parece ser, na verdade, uma máxima que governa, de modo geral, as práticas inter-humanas na encenação bíblica. (“Permaneça o amor fraternal. Não vos esqueçais da hospitalidade, porque, por ela, alguns, não o sabendo, hospedaram anjos”. (Hb.13:6)).

Para compor esta encenação da parábola, entram elementos representativos desse ambiente acolhedor, como, por exemplo, a ceia, através da qual todos podem, ao redor da mesa, se confraternizar e se regalar juntos aos seus. É o que pode ser visto na Parábola do Filho Pródigo (“Comamos e regozijemo-nos, porque este meu filho estava morto e reviveu, estava perdido e foi achado”. (v.23,24)), na Parábola da Grande Ceia (Lc.14:16-24) (“Certo homem dava uma grande ceia, e convidou a muitos. E à hora da ceia mandou o seu servo dizer aos convidados: vinde, porque tudo já está preparado” (v.16,17)) e mesmo na Parábola das Dez Virgens (Mt.25:1-13) (“E, tendo elas ido comprá-lo, chegou o noivo; e as que estavam preparadas entraram com ele para as bodas, e fechou-se a porta. Vieram também as outras virgens, e disseram: Senhor, Senhor, abre-nos a porta”. (v. 10,11)).

Centrando a atenção na Parábola do Filho Pródigo, um quadro cênico é aí formado a partir do contato que Jesus mantém com dois grupos de audiência: de um lado com os publicanos, considerados marginais em virtude da sua má reputação frente aos fariseus e escribas, que formam o outro grupo a quem Jesus se dirige. Por se auto-reconhecerem como pessoas dignas e, por isso mesmo, merecedoras da bondade divina, em virtude do comportamento eticamente aprovado que demonstravam ter publicamente, esses líderes religiosos repudiavam os publicanos, achando que deveria Deus se recusar a abençoá-los em razão dos seus pecados. Jesus, pela parábola contada, defronta-os (e confronta-os) com a cenografia do Pai que, tendo dois filhos, vê o filho mais moço abandonar o seu lar para usufruir a herança que havia requerido do Pai. Depois de um certo tempo, tendo gastado todos os seus bens da herança com os deleites mundanos, esse filho resolve voltar à casa paterna por já se achar pobre e miserável, sem condições para se manter. O Pai prontamente o acolhe e festeja o retorno do filho com alegria, (“Levantou-se, pois, e foi para seu pai. Estando ele

ainda longe, seu pai o viu, encheu-se de compaixão e, correndo, lançou-se-lhe ao pescoço e o beijou”. (v. 20)), o que cria uma certa revolta no filho mais velho, que reclama de nunca ter recebido tão caloroso acolhimento, embora nunca tenha largado o Pai, como fez o filho mais novo.

É, a partir disso, que a imagem da benevolência e da solicitude de Jesus se forma frente aos seus ouvintes construída pela cenografia que legitima essa imagem. Ao querer gerar alguns efeitos patêmicos no seu co-enunciador, o enunciador, pela narrativa contada, ensina sobre o perdão e o amor e, nessa direção, tem o desejo de levá-lo à cumplicidade de agir conforme o conteúdo da fala encenada, para, a partir disso, firmar com ele contatos de uma identificação empática. O discurso parábólico de Jesus consiste, dessa forma, em construir o *pathos* do enunciador (solícito, amoroso, dócil, benévolo, perdoador) fabricando diferentes figuras que revelam o anti-*pathos* do seu destinatário (egoísta, rancoroso, intransigente). Haight (2003, p. 105) afirma que a Parábola do Filho Pródigo “revela um Deus como misericordioso, acolhedor, clemente, compreensivo, absolutamente preocupado com a integridade e com a realização dos seres humanos [...]”.

Analisando algumas parábolas de Jesus relatadas por Mateus, Matera (1999, p. 57) coloca em relevo esse aspecto da imagem da benevolência de Jesus retratado nas histórias que contou:

Duas parábolas descrevem a misericórdia e a graça que nos traz o reinado dos céus. A parábola do servo que não perdoa (Mt.18,23-35) começa assim: “Por isso o reinado dos Céus pode ser comparado com um rei...”, e depois explica por que os discípulos não podem estabelecer nenhum limite a seu perdão: assim como o rei perdoou a dívida do servo que não podia pagar, assim também Deus perdoou a dívida de seus servos, os discípulos. Tendo recebido misericórdia mediante o reinado, devem os discípulos estender uns aos outros a misericórdia. Na parábola da vinha (20,1-16), que começa assim: Pois o reinado dos Céus é como um proprietário de terra...”, Jesus ensina que, embora deva a pessoa produzir bons frutos, não acabam suas obras em pretensão perante Deus. O Deus do reinado dos Céus é generoso e ao último escolhe dar o mesmo que deu ao primeiro (20,14).

É preciso assinalar que a benevolência e a solidariedade não preexistem sem uma corporalidade (“Tomai, isto é o meu corpo” (Mc.14:22))¹²³. Para revelar esse enunciador cheio de compaixão, imagem que é gestada em uma cena enunciativa que remete a um mundo patemizado de afeto, as parábolas de Jesus se estruturam numa cenografia que aponta para a imagem de um enunciador benévolo que comunica o seu afeto pela esfera mímica e gestual,

¹²³ Para uma visão do simbolismo do corpo no texto bíblico, cf. Schroer e Staubli (2003).

vista através da postura do corpo, como o beijo, o abraço, o aperto de mão. O afeto é, portanto, semioticamente corporificado, o que pode ser retratado no nosso *CORPUS* pela Parábola do Filho Pródigo (Lc.15:11-32): “Seu pai o viu, encheu-se de compaixão e, correndo, lançou-se-lhe ao pescoço e o beijou”. (v.20), ou visto também na Parábola da Ovelha Perdida (Lc.15:4-5) em que se vê demonstrada, pela cenografia mobilizada, essa fala “patética”: “Qual de vós é o homem que, possuindo cem ovelhas, e perdendo uma delas, não deixa as noventa e nove no deserto, e não vai após a perdida até que a encontre? E chegando a casa, reúne os amigos e vizinhos e lhes diz: Alegrai-vos comigo, porque achei a minha ovelha que se havia perdido.” (v.4,5,6).

Ademais, o enunciador Jesus se mostra aos seus ouvintes como sujeito solícito, acionando, para isso, várias figuras no seu discurso parábólico através da fala encenada, figuras como a do pai, a do amigo, a do pastor, etc. Esse sujeito patêmico ajuda, assim, a construir a identidade de benevolência que o enunciador pretende que o seu outro incorpore.

Esse é, portanto, o tom que permeia, muitas vezes, o discurso parábólico de Jesus, refletido na forma de o sujeito enunciador interagir como o seu co-enunciador.

4.2.3 *A constituição do ethos pelo habitus: a disposição da mente e do coração*

A predileção por organizar seu discurso dentro do gênero discursivo parábola integra a enunciação de Jesus num *habitus* herdado da antiga tradição judaica, que também construiu sua doutrina e ensinamento fazendo uso deste dispositivo enunciativo.

Segundo Vergnières (2003, p. 82), o *habitus*, enquanto *héxis*, em Aristóteles abrange a “disposição durável produzida pelo traço que uma atitude repetida deixa em nós”. Barros Filho e Martino (2003, p. 64) declaram que “[...] qualquer reflexão sobre hábito, a nosso juízo, é indissociável do conceito de repetição, entendida como a constatação subjetiva de unidades análogas de percepção”.

Jesus tentava inculcar determinadas verdades nos seus ouvintes, repetindo uma mesma idéia contada em parábolas diferentes. O hábito, como prática rotineira, força o espaço para a construção do *habitus*, como forma de interiorização de crenças e costumes. Turbayne (1974) entende que a parábola, assim como a fábula e a alegoria, são modelos narrativos destinados a inculcar um comportamento eticamente aceito nos que escutam essas histórias. O próprio Bourdieu (1998, p. 82), que trabalhou teoricamente com a noção de *habitus*, viu também a narrativa com um recurso que contribui para a formação de “programas de percepção”, que regulam a forma de ver e construir o mundo. Nessa direção, podemos refletir ainda com Bourdieu (*op.cit.*, p. 57) sobre a função do *habitus* religioso :

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.

Fazendo uso da terminologia da semiótica greimasiana, podemos até dizer, para enfatizar o papel da repetição na formação do *habitus*, que Jesus se utiliza de um mesmo tema e o reveste de diferentes figuras para construir nos seus ouvintes um conhecimento voltado para a ação. Isso se faz notar nas parábolas em que ele narra sobre a ovelha perdida, a dracma perdida e o filho perdido¹²⁴. Há, em todas, uma invariância no conteúdo. Todas elas apresentam cenografias em que entra em cena uma voz que evoca a figura de um sujeito que, percebendo que algo de muito valor se perdeu, empreende todos os esforços para resgatá-lo. Através desse procedimento, Jesus cria um “esquema regulador de percepção”, para usar mais uma vez os termos bourdieurianos, a fim de orientar moralmente os que lhe ouvem. Através dessas cenas também, o enunciador se mostra como sujeito afetuoso, que, pelo exercício constante de contar narrativas, pretende, através do *habitus* moral, criar e manter uma identidade de afeição entre si e os seus ouvintes por um processo de inculcação de determinados valores ligados a um certo modo vida. Sob este prisma, as formações imaginárias, nesse espaço discursivo, supõem a permanência de uma identidade construída inseparavelmente de um valor.

¹²⁴ O termo “religião”, pela partícula *re-*, com possibilidade indicadora de repetitividade, pode marcar a habitualidade de uma ação e assim reforçar a idéia de como o discurso religioso das parábolas bíblicas se firma na força de seu aspecto repetitório, pelo qual deseja deixar marcada no outro a lição pretendida pelo enunciador.

Assim, por esse modo recorrente de dizer, na práxis enunciativa em que as parábolas são narradas por Jesus numa espécie de “fala ritual”, o *habitus* deve ser, sim, formado no co-enunciador através de um exercício reiterado gerador de um saber prático incorporado por uma ação pedagógica do enunciador, mas- enfatize-se -, não despregado da força do *habitus* como forma de o enunciador presidir à formação moral do caráter dos seus ouvintes através das lições passadas pelas narrativas parabólicas, que entram, nesse processo, conforme vimos, como instrumento discursivo regulador da percepção dos valores e, a partir daí, propiciador de ações condizentes com esses valores mostrados.

O *habitus*, como prática reiterada para inculcação de práticas e representações, pode ser também flagrado em alguns enunciados usados pelos evangelistas no contexto bíblico em que as parábolas são contadas por Jesus, enunciados que mostram essa idéia de que, por uma ação repetida, pode-se criar uma forma de percepção e organização do mundo: “E outra vez começou a ensinar.” (Mc.4:1); “E não falava senão em parábolas”. (Mc.4:34). Entretanto, o ouvinte, para incorporar esse *habitus*, deve-se se abrir, pela motivação e força do discurso, à palavra falada, para que esse *habitus* ajude a formar nele o *ethos* pretendido. Jesus, na Parábola do Semeador (Mt.13:1-23), usou a cenografia da semente que cai em diferentes solos até ser recebida em boa terra para que aí pudesse gerar frutos:

Eis que o semeador saiu a semear. E, quando semeava, uma parte da semente caiu ao pé do caminho, e vieram as aves e comeram-na. E outra parte caiu em pedregais, onde não havia terra bastante, e logo nasceu porque não tinha terra funda. Mas, vindo o sol, queimou-se, e secou-se porque não tinha raiz. E outra caiu entre espinhos, e os espinhos cresceram, e sufocaram-na. E outra caiu em terra boa, e deu fruto: um a cem, outro a sessenta e outro a trinta. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça.

Dessa forma, nas parábolas, Jesus não quer somente criar, frente aos seus interlocutores, um *habitus* de ações irrefletidas e hipócritas, mas hábitos de um coração sincero que espelham em práticas externas, segundo podem mostrar os textos dos evangelhos sinóticos a seguir: “Todo aquele que ouve as minhas palavras e as pratica assemelhá-lo-ei ao homem prudente, que edificou a sua casa sobre a rocha” (Mt.7:24); “E aquele que ouve estas minhas palavras e não as cumpre compararei ao homem insensato, que edificou a sua casa na areia”. (Mt.7:26). Essa pretensão de Jesus de criar nos seus ouvintes um *habitus*, através de um saber conscientemente apreendido e aplicado/aplicável nas experiências cotidianas, pode ser observado na cenografia revelada pela Parábola do Fariseu e o Publicano (Lc.18:9-14), em que, através desse dispositivo de fala, tem-se o enunciador com a pretensão de permitir ao co-

enunciador a criação de uma representação discursiva de um sujeito misericordioso, e assim o desejo de fazer com que esse mesmo co-enunciador assimile os esquemas característicos do caráter desse fiador e apresente, a partir desse saber, uma conduta análoga.

Dois homens subiram ao templo para orar; um fariseu, e o outro publicano. O fariseu, estando de pé, orava consigo desta maneira: Ó Deus, graças te dou, porque não sou como os demais homens, roubadores, injustos e adúlteros; nem ainda como este publicano. Jejuo duas vezes na semana, e dou os dízimos de tudo quanto possuo. O publicano, porém, estando em pé, de longe, nem ainda queria levantar os olhos ao céu, mas batia no peito dizendo: ó Deus, tem misericórdia de mim, pecador! Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele; porque qualquer que a si mesmo se exalta será humilhado, e qualquer que a si mesmo se humilha será exaltado.

Por essa forma de dizer a parábola, Jesus permite que o destinatário aceda a uma maneira de ser caracterizado pela franqueza e humildade de atos, exigindo dele (ouvinte) não apenas uma predisposição intelectual de assentimento das verdades ouvidas, mas também uma disposição afetiva para agir conforme a lição apreendida. Segundo Palmer (2005, p. 35):

Nos evangelhos, Jesus explicava aos discípulos por que fala por meio de parábolas. Diz que elas contêm mistérios sobre o Reino dos Céus, e a pessoas que estão abertas a isso vão poder ouvir e entender. Jesus descobriu que o inculto e o oprimido poderiam entender o sentido de suas parábolas porque estava disposto a levar em consideração uma nova forma de vida.

Esse mecanismo da construção do *ethos* pelo *habitus* na encenação parabólica através da “educação da alma” do ouvinte se faz perceber também na Parábola do Credor Incompassivo (Mt.18:23-35), a qual foi contada por Jesus como resposta à pergunta de um dos seus seguidores (Pedro), que o indagou sobre quantas vezes se deveria perdoar seu irmão. Eis a parábola:

O reino dos céus pode comparar-se a um certo rei que quis fazer contas com os seus servos. E, começando a fazer contas, foi-lhe apresentado um que devia dez mil talentos. E, não tendo ele com que pagar, o senhor mandou que ele, e sua mulher, e seus filhos fossem vendidos, com tudo quanto tinha, para que a dívida se lhe pagasse. Então, aquele servo, prostrando-se o reverenciava, dizendo: Senhor, sê generoso para comigo, e tudo te pagarei. Então, o senhor daquele servo, movido de íntima compaixão, soltou-o e perdoou-lhe a dívida. Saindo, porém, aquele servo, encontrou um dos seus conservos, que lhe devia cem dinheiros, e lançando mão dele sufocava-o, dizendo: Paga-me o que me deves. Então o seu companheiro, prostrando-se a seus pés, rogava-lhe dizendo: Sê generoso para comigo, e tudo te pagarei. Ele, porém, não quis, antes foi encerra-lo na prisão, até que pagasse a dívida. Vendo, pois, os seus conservos, o que acontecia, contristaram-se muito, e foram declarar ao seu senhor tudo o que se passara. Então o seu senhor, chamando-o à sua presença, disse-lhe: Servo malvado, perdoei-te toda aquela dívida, porque me suplicaste. Não devias tu igualmente ter compaixão do teu companheiro, como eu tive misericórdia de ti? E, indignado, o seu senhor o entregou aos atormentadores, até que pagasse tudo o que devia. Assim vos fará também meu Pai celestial, se do coração não perdoardes, cada um a seu irmão, as suas ofensas.

Pela fala encenada, deixa-se clara a idéia de que, no projeto ético de Jesus, mais importante do que a criação de um *habitus* religioso intolerante com o erro do outro, é a disposição deliberada da alma para um agir constante em respeito ao próximo, sendo-lhe compreensivo, generoso e solícito, mesmo quando se é por este ofendido. É preciso, desse modo, distinguir, na enunciação parabólica, o *habitus* enquanto freqüência ou regularidade de uma ação¹²⁵, que pode gerar um certo automatismo irrefletido, e o *habitus* como disposição moral interna para uma ação espontânea, porém, consciente, criada por uma “segunda natureza”, uma nova forma de querer, querer bem o outro¹²⁶. No dizer de Hegel (2003, & 51, p. 147):

O hábito que se adquire é como uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito.

Sobre o discurso parabólico de Jesus pretender gerar um *habitus* de generosidade e benevolência, cabe a reflexão de Haight (2003) que, analisando algumas parábolas de Jesus, como a Parábola dos Trabalhadores da Vinha (Mt.20:1-16), a do Filho Pródigo (Lc.15:11-32), a do Grão de Mostarda (Mc.4:30-32) e a do Rico Insensato, conclui:

Em síntese, as parábolas desvelam um Deus que se posiciona contra os valores humanos comuns e egoístas. Na visão paradoxal das parábolas, os valores de Deus afiguram-se transcendentos e diversos, em comparação com os esquemas humanos, subversivos em relação ao atual estado de coisas, e sempre voltados para os interesses do bem-estar humano. Considerando-se que Deus é um Deus de infinito amor e solicitude para com a humanidade, seu reino torna-se um libelo acusatório contra o comportamento anti-humano e uma promessa de salvação de pura bondade divina.

4.2.4 A relação entre *ethos* discursivo e *ethos* pré-discursivo: a imagem (des)fossilizada

¹²⁵ Bailly (1937) dá como uma das acepções de *ethos*: “manière d’être ou habitude d’une personne, caractère, disposition de l’âme, de l’esprit”.

¹²⁶ Devemos lembrar com Wacquant (2003, p. 11) que o *habitus* se encontra originalmente na noção aristotélica de *hexis*, enquanto doutrina da virtude, “e que significa um estado de caráter moral adquirido, porém entranhado, que orienta nossos sentimentos e desejos numa determinada situação e, portanto, orienta também a nossa conduta”. Derivado desse campo conceitual, em uma acepção religiosa, Tomás de Aquino, na sua *Summa Theologiae*, designa o *habitus* (particípio passado do verbo latino *habere* – ter ou segurar) como disposição moral ou mesmo, ainda segundo Wacquant, como “a capacidade de crescimento pela atividade ou, ainda, de disposição durável suspensa entre potência e ação propositada”. (p. 12). Em Bourdieu (1999, p. 57), o *habitus* religioso é entendido “como princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social”.

O sujeito precisa enunciar para que a imagem construída em torno de si seja fabricada, pois, conforme Parret (*apud* MAINGUENEAU, 1997, p. 33), “a teoria do discurso não é uma teoria do sujeito antes que este enuncie, mas uma teoria da instância da enunciação que é, ao mesmo tempo e intrinsecamente, um efeito de enunciado”. Entretanto, de acordo com Maingueneau (2005, p. 71), embora o *ethos* esteja crucialmente atado à enunciação, “não se pode ignorar, entretanto, que o público constrói representações do *ethos* do enunciador antes mesmo que ele fale”.

Baeado nessa idéia é que Maingueneau (2005) propõe o que denomina de *ethos pré-discursivo*, que designa a imagem prévia do enunciador formada pelo co-enunciador a partir de uma representação estereotipada que, muitas vezes, condiciona a construção do *ethos* discursivo quando ambos, enunciador e co-enunciador, entram em contato na enunciação¹²⁷.

Amossy (2005) e Haddad (2005) foram unânimes em fazer intervir também o processo de estereotipagem para a análise da construção de uma imagem de si no discurso. Haddad, que denominou também este tipo de imagem de *ethos* prévio, mostra que essa imagem, antecipadamente construída do autor pelo seu público, afeta e até condiciona a imagem que o próprio enunciador constrói de si em seu discurso¹²⁸.

Insurgindo-se contra essa terminologia de *ethos* prévio ou pré-discursivo, usada pelos teóricos acima, para análise das imagens na situação enunciativa, Piris (*online*) problematiza:

A rigor, o termo *ethos*, mesmo que “prévio”, não nos parece adequado, pois o que se pretende recobrir aí é uma imagem construída antes da enunciação do discurso por outro ator que não o próprio enunciador. Preferimos, portanto, denominar esse fenômeno como imagem prévia ou imagem pré-discursiva do enunciador e, assim, resguardar o termo *ethos* para nos referirmos, exclusivamente, ao fenômeno proposto por Aristóteles.

Sem querer nos prender a essas sutilezas terminológicas, o que importa dizer somente é que, ao falar de *ethos* pré-discursivo, deve-se ter a cautela de não se estar associando o “pré-discursivo” a um “extradiscursivo” que não tem reverberações ou mantém relações com o

¹²⁷ Por esse aspecto, talvez, as teorias discursivas tenham a contribuir com os estudos em cognição, na medida que *ethos* pré-discursivo, pelas relações que mantém com as situações estereotípicas, esquematiza, generaliza e categoriza, para os sujeitos em interação, determinadas imagens sociais que são governadas por um princípio de economia e organização cognitiva. Dascal (2005, p. 59), numa abordagem retórica e pragmática sobre o *ethos*, avança a hipótese de o *ethos*, no discurso argumentativo, “pode(r) exercer um papel cognitivo no próprio argumento antes da execução (ou da não-execução) de sua conclusão”.

¹²⁸ Charaudeau (2006) denomina esses *ethé* de *ethos* construído e *ethos* pré-construído.

“intradiscursivo”, como se, de um lado, tivéssemos falando de uma imagem formada fora da instância do discurso (*ethos* pré-discursivo) e, de outro, referindo-nos a uma imagem formada no interior da própria interlocução discursiva (*ethos* discursivo), o que seria problemático, pois, tanto num caso como no outro, conta-se com a ingerência dos aspectos discursivos que incidem na formação dessas imagens discursivas. Em vista disso, um termo que, talvez, melhor descrevesse esse fenômeno fosse *ethos* interdiscursivo.

Tomando agora o caso das parábolas, podemos perceber que, pela cena de enunciação ativada pelas narrativas, Jesus, para cumprir a eficácia do seu discurso, joga com uma imagem que o seu público guarda dele antecipadamente, mas, ao mesmo tempo, rompe com certas representações espereotípicas que seus ouvintes pré-estabelecem para compor o seu perfil, sobrepondo-se a um outro *ethos* já existente (*ethos* pré-discursivo) pela discursivização parabólica. Assim, baseados em Goffman (2003), podemos dizer que Jesus, ao mesmo tempo que, pelas parábolas, transita dentro dos enquadres efetuados pela operação de realinhamento (*footing*) que define o jogo interacional de que ele e os seus ouvintes participam, adequando-se a esses enquadres representacionais, rompe¹²⁹ com esses enquadres e, dessa forma, com as expectativas ativadas pelos esquemas de conhecimento do alinhamento projetados para a enunciação em que os participantes estão inseridos, como veremos a seguir

De um enunciador que tenta mostrar uma elocução afetuosa, espera-se desse “corpo enunciante” imagens discursivas que correspondam a essa enunciação, (“Ou qual dentre vós é o homem que seu filho lhe pedir pão, lhe dará uma pedra? Ou se lhe pedir peixe, lhe dará uma serpente? Se vós, pois, sendo maus, sabeis dar boas dádivas a vossos filhos, quanto mais vosso Pai, que está no céu, dará boas coisas aos que lhas pedirem? (Mt.7:11)) da mesma forma, se se representa um papel de um sujeito com poder e autoridade, a expectativa do co-enunciador é da emergência de figuras que retratem esse papel representado pelo enunciador com quem está em contato. Desse ponto de vista, Jesus ao representar a si, nas cenografias mobilizadas pelas narrativas parabólicas, com a imagem, por exemplo, de pai e rei para criar um *ethos* de pessoa benévola e com autoridade, respectivamente, assume papéis que já estão previstos na memória cultural de seus ouvintes. É nesse sentido que Maingueneau (2001a) sustenta que a cenografia instaurada pelo discurso deve se submeter ao “conteúdo” do quadro enunciativo em que os interlocutores estão situados.

Nas parábolas, a própria evocação dos cenários remetem para a identificação e legitimação da imagem discursiva assumida. A cena da ceia e a da festa atestam bem o aspecto afetuoso que o enunciador quer mostrar de si; a cenografia do tribunal, por outro lado, explora bem a dimensão de autoridade que Jesus deseja revelar, nas suas histórias, através de um tom de autoridade.

O *ethos* prévio, portanto, serve aí como ponto de partida para que a enunciação parabólica mostre seu funcionamento a partir do repertório de imagens compartilhadas entre os participantes dessa interlocução, pelo que o enunciador procura estabelecer uma identificação com o seu co-enunciador.

É significativo comentar que, quando, às vezes, o *ethos* prévio ou pré-discursivo de Jesus, como pessoa de autoridade, torna-se desfavorável aos seus ouvintes, ele lança mão do *ethos* discursivo para construir uma imagem condizente com a que o público espera dele. É o que acontece ao narrar a Parábola do Rico e do Lázaro (Lc.16:19-31) para os fariseus, seus inimigos. Jesus lhes admoestava, com um *ethos* afetuoso, sobre o erro da avareza: “Não podeis servir a Deus e as riquezas” (Lc.19:13). Como estes se mostravam contrários ao ensino de Jesus, porque eram homens “avarentos, (que) ouviam todas essas coisas e zombavam dele” (Lc.16:14), negando-lhe o poder da lição, Jesus, para se revelar a eles com um tom de autoridade, então conta-lhes a parábola sobre um rico e um pobre. Enquanto aquele se vestia de púrpura, gastando egoisticamente o seu dinheiro com roupas finíssimas e regalados banquetes, este se vestia de trapos e não tinha ao menos o que comer, desejando alimentar-se das migalhas que caíam da mesa do rico. Ambos morreram. Na vida além-túmulo, o pobre recebeu elevada honra, enquanto o orgulhoso rico sofreu as penas como pagamento por sua vida avarenta.

Este quadro cênico, na verdade, demonstra um certo abandono de Jesus a determinadas previsibilidades, ao se afastar do *ethos* habitualmente associado ao gênero de discurso parábola, que, em geral, marca um tom professoral. Jesus toma a parábola acima para mostrar, com maior força, um *ethos* combativo e de admoestação frente aos seus inimigos. A partir disso, a enunciação toma um ritmo mais de confronto e duelo, do que propriamente de ensino/aprendizagem. Na verdade, as parábolas, às vezes, parecem ser um gênero que implica

¹²⁹ A quebra do *ethos* prévio pode servir de um argumento a favor da idéia de que os indivíduos podem resistir

cenar de algum modo estabilizadas, mas, ao mesmo tempo, desenvolve cenografias originais, afastando-se de algumas normas que o próprio gênero impõe em torno de cenar que ele inspira. Nesse sentido, a parábola bíblica contada por Jesus acaba por apresentar não somente cenografia específica, mas também difusa.

A partir desse universo social comum a Jesus e os seus interlocutores, Jesus desestabiliza, pois, algumas imagens desse esquema cristalizado, fugindo de alguns padrões vigentes. Gourgues (2004, p. 65), analisando as parábolas de Jesus relatadas por Marcos e Mateus, argumenta que “um dos fatores constitutivos das parábolas consiste em um ingrediente inesperado, fora dos padrões, até mesmo de extravagâncias¹³⁰”. Palmer (2005, p. 34-35), a este respeito, mostra que:

Marcus Bong, estudioso de Jesus, sustenta que o Nazareno possuía uma sabedoria alternativa, em contraste com a sabedoria convencional. A sabedoria convencional é “basicamente a vida dentro do mundo social construído”. Jesus valia-se da linguagem do paradoxo e inversão para confundir a sabedoria convencional de seus dias baseada em tradições que não considerava as mais adequadas. Frases como “Benditos são os pobres”, “Os últimos serão os primeiros” e “Deixe os mortos enterrarem os mortos”, continham mensagens inesperadas que convidavam a reflexões.

Observa-se que Jesus está, a todo momento, quebrando muitas imagens pré-fabricadas criadas em torno de si. Ao terminar de narrar, por exemplo, a Parábola do Servo Vigilante na versão de Lucas (Lc.12:35-40), Jesus surpreende aos seus ouvintes quando diz da sua missão terrena: “Vim lançar fogo na terra e mais quero, se já está aceso?” (v.49). Na Parábola do Fariseu e o Publicano (Lc.18:9-14), para subverter os padrões religiosos dominantes, Jesus compõe uma cenografia, em que pela “oração do fariseu é expressa como um rude ataque contra o estereótipo, uma acusação contra um companheiro de justiça própria do fariseu, que ele ostenta orgulhosamente”. (BAILEY, 1995, p. 335).

Em muitas outras parábolas, pode ser confirmada essa desestabilização do *ethos* prévio por Jesus, para o que se apóia na sua autoridade, tanto pelo lugar institucional de onde fala, como pelas cenografias usadas como meio de legitimação dessa fala¹³¹. Por exemplo, ao

aos constrangimentos sociais que lhes são impostos.

¹³⁰ Baudler (1990) também frisa este efeito de surpresa e estranheza muito comum nalgumas parábolas de Jesus.

¹³¹ Amossy (2005) propõe que, para o estudo da formação das imagens de si no discurso, leve-se em conta dois tipos de *ethé*. Em primeiro lugar, a autora, baseada em Bourdieu, sugere um *ethos* institucional (*ethos* pré-discursivo), presumido pelo interlocutor através das posições institucionais que o enunciador ocupa; e, em segundo lugar, agora pautada nos estudos discursivos, postula um *ethos* interacional (*ethos* discursivo), centrado na relação interlocutiva que a materialidade lingüística fomenta.

fechar a lição de moral da Parábola dos Trabalhadores na Vinha (Mt.20:1-16) com o enunciado “os últimos serão os primeiros, porque muitos são chamados e poucos são escolhidos”, Jesus perfila-se como um sujeito enunciador com um *ethos* de autoridade que rompe com certas estereotípias, porque também rompe com determinadas lógicas.

Sobre esta mesma parábola, Adam e Revaz (1997, p. 28) sublinham um outro aspecto na cenografia dessa narrativa que acarreta um rompimento com uma imagem preexistente do seu enunciador:

Nas parábolas evangélicas, as rupturas éticas aparecem muitas vezes como verdadeiras provocações do senso comum. Na parábola dos “operários da undécima hora” (Mateus 20: 8-15), por exemplo, assiste-se a uma injustiça flagrante. Um proprietário contrata trabalhadores em momentos diferentes do dia. Aos primeiros promete “um denário”, os seguintes “o que for justo”.

A encenação, da forma como se apresenta, revela traços que dão lugar a uma cenografia composta de elementos diferentes da cena habitual. Aí é introduzido um corte entre a cenografia que narrativa evoca e os cenários habituais da enunciação criada no mundo social dos interlocutores. É o que acontece também com a Parábola do Filho Pródigo. No nosso repertório de imagens, pode não estar a imagem de um pai que oferece uma festa cheia de pompas para um filho que chega arruinado, depois de abandoná-lo para gastar sua herança irresponsavelmente¹³². Pensemos ainda na Parábola do Servo Vigilante (Lc.12:36-38), em que é o senhor que serve aos seus empregados, ao invés do contrário. A Parábola dos Assentos (Lc.7:7-14) quebra também a nossa expectativa ao inverter a lógica esperada. A cenografia não corresponde às expectativas ou a possíveis antecipações dos ouvintes:

Ao notar como os convidados escolhiam os primeiros lugares, propôs-lhes esta parábola:

Quando por alguém fores convidado às bodas, não te reclines no primeiro lugar; não aconteça que esteja convidado outro mais digno do que tu;

e vindo o que te convidou a ti e a ele, te diga: Dá o lugar a este; e então, com vergonha, tenhas de tomar o último lugar.

Mas, quando fores convidado, vai e reclina-te no último lugar, para que, quando vier o que te convidou, te diga: Amigo, sobe mais para cima. Então terás honra diante de todos os que estiverem contigo à mesa.

Porque todo o que a si mesmo se exaltar será humilhado, e aquele que a si mesmo se humilhar será exaltado.

Disse também ao que o havia convidado: Quando deres um jantar, ou uma ceia, não convides teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem os vizinhos ricos, para que não suceda que também eles te tornem a convidar, e te seja isso retribuído.

Mas quando deres um banquete, convida os pobres, os aleijados, os mancos e os cegos;

¹³² Nesta parábola, o efeito de estranheza e extravagância se faz notar no próprio enredo da narrativa, em que o filho mais velho se surpreende e se choca demasiadamente com a atitude do seu pai para com o irmão mais novo.

e serás bem-aventurado; porque eles não têm com que te retribuir; pois retribuído te será na ressurreição dos justos.

Como se pode ver, desse conjunto de representações estereotipadas que circulam no ambiente social em que os interlocutores interagem, as cenas mobilizadas por Jesus nas parábolas confirmam ou tentam reforçar as imagens previstas em torno de si a partir de um *topos* comum com o seu ouvinte, mas, ao mesmo tempo, polemiza com elas, desvalorizando, desconstruindo ou modificando papéis fossilizados, para ressignificá-los noutra universos de sentido. Em vista disso, é que concordamos com Vasconcellos (2003, p.189) que sobre a parábola bíblica afirma:

[...] se caracteriza ao mesmo tempo por sua plausibilidade dentro da lógica da vida e pelo fato de portar um discurso insubstituível, um conteúdo surpreendente, não porque absurdo, mas porque foge dos padrões normais. Lida com o real não a modo de reproduzi-lo, mas de provocá-lo e imaginar sua superação. Daí que as parábolas portem o que alguém chamou de “caráter autônomo” [...]. Não reproduz simplesmente o real, mas se destaca dele. Surge da realidade, mas a transfigura. Emerge dela, mas não a repete; transforma-a. A Parábola decorre de uma realidade, mas não é o seu reflexo. Polemiza, questiona o mundo de onde surge, apontando para a superação dele. É a instância crítica da realidade que lhe forneceu as imagens e a temática.

4.2.5 *A interconexão entre ethos dito e ethos mostrado: a complementaridade do dizer*

Para Aristóteles (s/d), os oradores, na constituição de sua boa imagem, não deveriam explicitamente conferir-se a si mesmos certas propriedades e características, mas a própria interação no discurso entre os interlocutores se encarregaria de mostrar isso. Ducrot (1987), na atualidade, pensará de igual modo, afirmando que o *ethos* do enunciador (ou melhor, do locutor-L) é melhor conhecido pelo que a enunciação sugere do que mesmo por aquilo que ele, locutor, poderá eventualmente dizer de si mais explicitamente pelos enunciados proferidos.

Barthes (*apud* MAINGUENEAU, 2001b, p. 98), nessa mesma direção, concebe o *ethos* como “os traços de caráter que o orador deve mostrar ao auditório (pouco importa a sua sinceridade) para causar boa impressão: são os ares que assume para se apresentar [...]. O orador enuncia uma informação e, ao mesmo tempo, diz: eu sou isto, eu sou aquilo”. Maingueneau (2000b, p. 98) interpreta esse pensamento, afirmando que o *ethos* enunciativo “envolve de alguma forma a enunciação, sem estar explícito no enunciado”. Auchlin (2001, p.

221-222) trata disso como a “perifocalidade do *ethos*”, de sua incidência, através do que o *ethos*:

mostra-nos sem mostrar que o fazemos; o *ethos* pertence ao que é mostrado por um ato enunciativo. Para tanto, ele deve permanecer *incidente*, não focal: “Não se deve considerar o *ethos* em si mesmo, mas relacioná-lo à cena enunciativa e a seus conteúdos” (Maingueneau, 1996: 95). Dito de outra forma, o *ethos* deve ser visto ou percebido sem ser necessariamente o que é mostrado. O que “mostra” um ato enunciativo é constituído, simultaneamente, do que é apresentado como *mostrado*, do que se apresenta como *destinado a mostrar*, (o que mostra), i.e. propriedades do que mostra, que não são mostradas por si próprias. Pode-se supor que o *ethos* se constrói sobre a base de dois mecanismos de tratamentos distintos: um repousando sobre a decodificação lingüística e o tratamento inferencial dos enunciados, outro sobre o agrupamento de fatos em sintomas, operação do tipo diagnóstico, que mobilizam recursos cognitivos da ordem da empatia e da *enação* (Varela & al.; Stroumza e Auchlin, 1997): o *ethos* se explicita em função do modo como o intérprete o sente e o que o intérprete sente depende de sua postura de tratamento da maneira como ele (o *ethos*) “se presta”, “se entrega” ao intérprete.

Diante desse debate, assumimos a posição, com Maingueneau (2000b) de que, para a elaboração do *ethos* do enunciador, podem ser usados tanto elementos que a enunciação em seu todo ajuda a construir (*ethos* mostrado), como os próprios enunciados utilizados pelo enunciador para dizer de si mais abertamente (*ethos* dito).

Por essa idéia, é possível então pensar que o enunciador pode apenas sugerir a imagem que quer dar de si ao seu interlocutor pelas pistas deixadas na materialidade lingüística (*ethos* mostrado), como pode assumir explicitamente essa imagem através de alguns recursos lingüísticos que mostram a vocalidade do seu discurso (*ethos* dito). A questão maior agora é saber que efeitos de sentido são gerados em cada caso.

Frente a essa discussão, importa enfatizar que Jesus apresenta, nas parábolas, um retrato de si não apenas pela maneira de mostrar-se na enunciação ao contar essas narrativas alegóricas, mas reforça ou complementa essa imagem também através da corporalidade que carrega esse seu dizer, dizendo mais claramente, de maneira explícita e direta, ao seu interlocutor a sua maneira de ser, quando este, muitas vezes, não a apreende pelas cenografias instauradas pelas narrativas.

Desse jeito, é preciso destacar que, ao construir o seu discurso na ordem do dito e/ou do mostrado, Jesus conjugará ou variará, muitas vezes, estas ordens de acordo com as pretensões que terá frente ao seu auditório, do que resultarão determinados efeitos de sentido.

Maingueneau (2006) admite que as metáforas revelam um *ethos* indireto do enunciador que as usa. Não custa lembrar o estatuto metafórico que a narrativa parabólica tem, podendo ser mesmo considerada uma metáfora expandida. Uma parábola, dentre muitas outras, que pode reforçar essa idéia de que Jesus se mostra indiretamente aos seus ouvintes pela opacidade da metáfora que a narrativa implica é a Parábola do Joio e do Trigo (Mt.13:24-30; 36-43), em que se desenha um *ethos* de autoridade na cenografia que não é apreendido à primeira vista pelos ouvintes, mas só depois que o enunciador adquire uma corporalidade de autoridade para o seu público a partir do lugar que ocupa na enunciação para mostrar essa sua maneira de ser ao seu interlocutor através da tradução que o sujeito enunciador faz dos enunciados metafóricos. (“Explica-nos a parábola do joio do campo.” (v.36))¹³³.

Assim, por essa *mise en scène*, o *ethos* dito da autoridade é dado pela via da opacidade que a parábola carrega, firmando-se, portanto, estes enunciados parabólicos como instrumento para o enunciador deixar, na ambivalência das malhas enunciativas, a responsabilidade do seu co-enunciador à interpretação. Se isso não tem sucesso, o enunciador recorre ao *ethos* mostrado para se dar a conhecer ao co-enunciador, no objetivo de que este incorpore e assimile do *ethos* desse fiador.

Nesse mesmo sentido, após ter narrado a Parábola do Semeador, Jesus, interpretando-a para os seus discípulos, e obscurecendo-a para os seus opositores, reconhece-se como o Semeador: “o que semeia a boa semente é o Filho do Homem”, promovendo, assim, um meio de reconhecimento de sua identidade. Assim, esta parábola, como aquela outra, pretende supostamente duas coisas: esconder o seu conteúdo pela sugerência que o fundo enigmático da parábola encerra (*ethos* mostrado) e, ao mesmo tempo, descobrir e revelar (o *ethos* dito) a verdade a quem lhe é receptivo.

Articulando esses dois campos, o do dizer e o do mostrar, Jesus compõe, em algumas parábolas, um corpo de autoridade, marcando no discurso, por exemplo, sua posição de alguém detentor de um poder soberano. Jesus, assim, constrói, de maneira explícita, essa

¹³³ Zandwais (1990, p. 73-74), ao analisar a Parábola do Semeador, enxerga, no aspecto metafórico do gênero, a construção de um sujeito dotado de autoridade. Para a autora: “[...] ao reproduzir um discurso metafórico para veicular alguns ensinamentos da doutrina cristã, o sujeito enunciador consegue assegurar sua superioridade em relação aos interlocutores, na medida em que se distancia dos mesmos através da tensão instaurada pela opacidade de seu discurso”.

imagem ancorado numa cenografia, pela qual o *ethos* da autoridade não é apenas sugerido na implicitude que o discurso parabólico faz surgir, mas, de maneira mais direta, o perfil desse enunciador é dado ao ouvinte para que este adira ao discurso. É o que se pode observar na Parábola das Ovelhas e dos Bodes (Mt.25:31-46) que transcreveremos abaixo:

Quando, pois vier o Filho do homem na sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória;
e diante dele serão reunidas todas as nações; e ele separará uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos;
e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos à esquerda.
Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai. Possuí por herança o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo;
Então os justos lhe perguntarão: Senhor, quando te vimos com fome, e te demos de comer? ou com sede, e te demos de beber?
Quando te vimos enfermo, ou na prisão, e fomos visitar-te?
E responder-lhes-á o Rei: Em verdade vos digo que, sempre que o fizestes a um destes meus irmãos, mesmo dos mais pequeninos, a mim o fizestes.
Então dirá também aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o Diabo e seus anjos;
porque tive fome, e não me destes de comer; tive sede, e não me destes de beber; era forasteiro, e não me acolhestes; estava nu, e não me vestistes; enfermo, e na prisão, e não me visitastes.
Então também estes perguntarão: Senhor, quando te vimos com fome, ou com sede, ou forasteiro, ou nu, ou enfermo, ou na prisão, e não te servimos?
Ao que lhes responderá: Em verdade vos digo que, sempre que o deixaste de fazer a um destes mais pequeninos, deixastes de o fazer a mim.
E irão eles para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna.

Para não apenas mostrar, mas dizer dos traços da sua corporalidade de um enunciador com autoridade, Jesus, às vezes, provoca sua audiência com perguntas, do tipo: “Quem dizeis que eu sou?” (Mt.16:5; Mc.8:9; Lc.9:20). Outras vezes Jesus, no contexto bíblico do Novo Testamento, seleciona determinados enunciados significativos para falar de si de maneira mais direta, como, por exemplo, enunciados com a construção “Eu sou”: “Eu sou a luz do mundo” (Jo.8:12), “Eu sou o caminho e a verdade.” (Jo.14:6)¹³⁴. Mais ilustrativo para o contexto das parábolas, é a forma como se revelou, depois de ter contado, de acordo com o Evangelho de João, a Parábola do Bom Pastor (Jo.10:1-5) (“Eu sou o bom pastor”), para, com tudo isso, concretizar e particularizar a sua imagem, procurando declarar o seu caráter e sua voz a seus ouvintes que não haviam assimilado, pelo *ethos* mostrado, esse sua imagem de benevolência:

Em verdade, em verdade vos digo: quem não entra pela porta no aprisco das ovelhas, mas sobe por outra parte, esse é ladrão e salteador. Mas o que entra pela porta é o pastor das ovelhas. A este o porteiro abre; e as ovelhas ouvem a sua voz; e ele chama pelo nome as suas ovelhas, e as conduz para fora. Depois de conduzir para fora todas as que lhe pertencem, vai adiante delas, e as ovelhas o seguem,

¹³⁴ Concordamos, com Cercato (*online*), que muitas vezes é difícil, ou mesmo impossível, limitar as fronteiras entre um *ethos* dito (direta ou indiretamente) de um *ethos* sugerido ou um mostrado.

porque conhecem a sua voz; mas de modo algum seguirão o estrangeiro, antes fugirão dele, porque não conhecem a voz dos estranhos. Jesus propôs-lhe esta parábola, mas eles não entenderam o que era que lhes dizia. Tornou, pois, Jesus a dizer-lhes: Em verdade, em verdade vos digo: eu sou a porta das ovelhas [...]. (Jo.10:1-7)

A cena de fala aí construída intenta manifestar, pois, a representação discursiva de Jesus, pela qual se vê desenhado um corpo afetuoso da solicitude, mas também o da autoridade, cuja marca lingüística, na parábola transcrita acima, pode aparecer na regularidade da expressão “em verdade, em verdade vos digo”.

Sem maiores delongas - porque a construção do *ethos* pelo anti-*ethos* será tema de um tópico específico - pode-se dizer que, no discurso das parábolas de Jesus, o *ethos* dito do enunciador pode também ser construído a partir de um anti-*ethos* do seu destinatário, o que fica claramente demonstrado pela seguinte passagem:

E os escribas, que tinham descido de Jerusalém, diziam: Tem Belzebu e pelo príncipe dos demônios expulsa os demônios. E, chamando-os a si, disse-lhes por parábolas: Como pode Satanás expulsar Satanás? Se um reino se dividir contra si mesmo, tal reino não pode subsistir; e se uma casa se dividir contra si mesma, tal casa não pode subsistir. Se Satanás se levantar contra si mesmo, e for dividido, não pode subsistir; antes, tem fim. Ninguém pode roubar os bens do valente, entrando-lhe em sua casa, se primeiro não manietar o valente; e então roubará a sua casa. Na verdade vos digo que todos os pecados serão perdoados aos filhos dos homens, e toda sorte de blasfêmia com que blasfemarem. Qualquer, porém, que blasfemar contra o Espírito Santo, nunca obterá perdão, mas será réu do juízo eterno.

Esse *ethos* dito, conjugado ao *ethos* mostrado, pode ser também apreendido nas cenografias que a Parábola do Credor Incompassivo (Mt.18:23-24) ajudam a construir simultaneamente: a imagem de alguém que age com afetuosidade e também com firmeza e autoridade. Dizemos cenografias porque, nessa mesma parábola, podem ser vistas três cenografias encaixadas para compor esse *ethos* dito e ao mesmo tempo mostrado. Para uma maior clareza do que estamos afirmando, dispomos a parábola a seguir:

Mateus 18:23 Por isso o reino dos céus é comparado a um rei que quis tomar contas a seus servos;

Mateus 18:24 e, tendo começado a tomá-las, foi-lhe apresentado um que lhe devia dez mil talentos;

Mateus 18:25 mas, não tendo ele com que pagar, ordenou seu senhor que fossem vendidos, ele, sua mulher, seus filhos, e tudo o que tinha, e que se pagasse a dívida.

Mateus 18:26 Então aquele servo, prostrando-se, o reverenciava, dizendo: Senhor, tem paciência comigo, que tudo te pagarei.

Mateus 18:27 O senhor daquele servo, pois, movido de compaixão, soltou-o, e perdoou-lhe a dívida.

Mateus 18:28 Saindo, porém, aquele servo, encontrou um dos seus conservos, que lhe devia cem denários; e, segurando-o, o sufocava, dizendo: Paga o que me deves.

Mateus 18:29 Então o seu companheiro, caindo-lhe aos pés, rogava-lhe, dizendo: Tem paciência comigo, que te pagarei.

Mateus 18:30 Ele, porém, não quis; antes foi encerrá-lo na prisão, até que pagasse a dívida.

Mateus 18:31 Vendo, pois, os seus conservos o que acontecera, contristaram-se grandemente, e foram revelar tudo isso ao seu senhor.

Mateus 18:32 Então o seu senhor, chamando-o á sua presença, disse-lhe: Servo malvado, perdoei-te toda aquela dívida, porque me suplicaste;

Mateus 18:33 não devias tu também ter compaixão do teu companheiro, assim como eu tive compaixão de ti?

Mateus 18:34 E, indignado, o seu senhor o entregou aos verdugos, até que pagasse tudo o que lhe devia.

Percebe-se, pelo relato acima, que, do versículo 23 ao 27, surge uma primeira cenografia. Nela se desenvolve a cena do rei que afetosamente perdoa as dívidas do seu empregado porque dizia este que não tinha como pagá-las. Uma segunda cenografia é criada a partir do versículo 28 até o 31, em que é mostrado o servo, que havia sido perdoado pelo seu senhor, agindo de modo diferente com os seus súditos. Uma última cenografia se constrói com o restante do texto, versículos 32 a 35. Por esta cena, o senhor, sabendo da atitude perversa do servo de quem perdoara a dívida, manda-o chamar para um novo acerto de contas. Através dessas cenas de fala, são formados dois *ethé* diferentes, ambos, não somente ditos, mas, sobretudo, mostrados com muita clareza: a imagem de um sujeito compassivo com a dor do outro e a imagem de um sujeito iracundo frente a uma injustiça feita. Além das cenografias mobilizadas, a moral da história ajuda a revelar a força desse *ethos* dito do enunciador: “Assim vos fará também meu Pai celestial, se de coração não perdoardes, cada um a seu irmão, as suas ofensas”. (v.35). Várias parábolas mostram esse encadeamento cenográfico, como a parábola dos Trabalhadores da Vinha (Mt.20:1-16), a das Ovelhas e os Bodes (Mt.25:31-46), a dos Talentos (Mt.25:14-30; Lc.19:12-27), dentre outras.

Percebemos, ainda, que esse jogo cumulativo entre o dizer e o mostrar nas parábolas de Jesus pode aparece também na dimensão da cena genérica, quando, de um lado, o enunciador fala abertamente aos seus ouvintes, mostrando-lhes que vai enunciar no gênero que o próprio sujeito enunciador Jesus rotula de “parábola” (“Ouvi ainda outra parábola” Mt.21:33), de outro lado, é o contrato comunicacional tácito estabelecido entre os interlocutores pelo gênero que revelará aos ouvintes de Jesus que este lhes está falando em parábolas (“ E, respondendo, Jesus disse-lhe: Simão, uma coisa tenho a dizer-te. E ele disse: Dize-a, Mestre. Um certo credor tinha dois devedores; um devia-lhe quinhentos, e outro cinquenta [...]”. Lc.8:40,41).

Enfim, esta relação entre a elaboração do *ethos* dito com o do *ethos* mostrado pode se constituir em um dos elementos discursivos para que o enunciador exerça a eficácia do seu discurso sobre outrem, como poderemos perceber no próximo tópico.

4.2.6 A caracterização do *ethos* eficaz e do *ethos* ineficaz: as condições de êxito da incorporação da imagem discursiva

Para entender as condições de êxito produtoras de um discurso, deve-se levar em consideração como as imagens do enunciador e do co-enunciador são criadas discursivamente com vistas a agir com sucesso um sobre o outro.

Conforme a retórica aristotélica, o melhor discurso é o que melhor atinge os seus objetivos, assim justificado com base em sua eficácia e utilidade¹³⁵.

Aristóteles (s/d) já propunha, na sua *Arte Retórica*, que uma das formas de o orador ter eficácia no seu empreendimento discursivo era ser reconhecido junto ao seu público como alguém digno de fé. O orador deveria persuadir, portanto, pelo seu caráter moral (*ethos*) e não somente pela eloquência oratória (*logos*). Charaudeau (2006) demonstra que a formação desse *ethos* virtuoso depende de uma “condição de eficácia”, pela qual o enunciador é obrigado a provar que tem os meios de realizar o que promete, e que os resultados daí advindos serão benéficos para o seu interlocutor. Maingueneau (2001b, p. 99), por outro lado, defende que “o poder de persuasão de um discurso consiste em levar o leitor a se identificar com a movimentação de um corpo investido de valores socialmente especificados”. Nesse caso, o *ethos* só cumpre a sua eficácia se encontra no outro a incorporação e adesão da imagem transmitida¹³⁶. Assim, para Maingueneau, a eficácia do *ethos* está atrelada à sua capacidade de suscitar adesão ao discurso, pois, segundo o autor, “o texto não é para ser contemplado, ele é enunciação voltada para um co-enunciador que é necessário mobilizar para fazê-lo aderir “fisicamente” a um certo universo de sentido”. (MAINGUENEAU, 2005, p. 73).

¹³⁵ De acordo com Barros Filho e Martino (2003), pode-se relacionar esse tipo de uso do discurso, em que um argumento funda-se nas conseqüências da avaliação de êxito de um ato, com certas abordagens pragmaticistas. Seguindo esta tradição teórica, estão, segundo os autores, além do pensamento aristotélico, o pragmatismo de James e Dewey, a nova retórica de Perelman e a ética do discurso de Apel e Habermas.

¹³⁶ Auchlin (2001, p. 205, 213) fala de um “*ethos* com sucesso” por oposição a um “fracasso de *ethos*”, enquanto Goffman (1999, p. 191) sugere a expressão “representar, com sucesso, um personagem”.

É preciso sublinhar, em primeiro lugar, que é da natureza da parábola bíblica, enquanto gênero discursivo pertencente à ordem do discurso religioso, se preocupar em conquistar adeptos para a verdade transmitida através da força de persuasão, usando, assim, este instrumento discursivo como ferramenta eficaz comprometido com a manutenção do poder.

A parábola, assim, necessita mostrar a sua eficácia, pois ela não quer somente aos seus ouvintes convencer, mas também converter. Esta reflexão pode encontrar respaldo no que Maingueneau (1997) afirma, sustentado teoricamente pelas idéias de Foucault e Bourdieu, sobre uma das funções do gênero discursivo, que é a de se mostrar eficaz pela construção da enunciação em um espaço e em um tempo de legitimação, em que a autoridade daquele que enuncia é legitimada pelo reconhecimento de um co-enunciador, também legítimo, que reconhece seu parceiro da comunicação com a competência e o direito autorizado do uso da fala.

Dessa forma, nas parábolas de Jesus, uma das formas de o enunciador conseguir que o seu co-enunciador incorpore a representação de si se dá em função da crença do seu destinatário. Para os que não criam no conteúdo da conteúdo passado por Jesus, o sentido das parábolas permanecia enigmático, conforme se pode ver no relato de Marcos na Parábola do Semeador (Mc.4:18-20), quando Jesus interpreta a cenografia aparecida na história:

Outros ainda são aqueles que foram semeados entre os espinhos; estes são os que ouvem a palavra; mas os cuidados do mundo, a sedução das riquezas e a cobiça doutras coisas, entrando, sufocam a palavra, e ela fica infrutífera. Aqueles outros que foram semeados em boa terra são os que ouvem a palavra e a recebem, e dão fruto, a trinta, a sessenta, e a cem, por um.

A Parábola do Grão de Mostarda (Mc.4:26-29), por outro lado, encena a construção do *ethos* eficaz, mostrando o efeito duradouro que a palavra assimilada pode surtir naqueles que crêem na imagem do enunciador com o perfil de pessoa apta moralmente para lhes dar a lição. Assim, o *ethos* do enunciador só tem eficácia se tem o reconhecimento do co-enunciador.

O reino de Deus é assim como se um homem lançasse semente a terra, e dormisse e se levantasse de noite e de dia, e a semente brotasse e crescesse, sem ele saber como. A terra por si mesma produz fruto, primeiro a erva, depois a espiga, e por último o grão cheio na espiga. Mas assim que o fruto amadurecer, logo lhe mete a foice, porque é chegada a ceifa.

Assim, o *ethos* eficaz, pela cenografia que é construída nas parábolas, valida-se quando os ouvintes ajem conforme o que foi encenado pela fala. A partir disso, o *ethos* pode mostrar-se eficaz se conseguir, pela encenação, fazer com que os interlocutores incorporem o *ethos* desejado. Nesse sentido, o reconto dos evangelistas pode ser uma mostra da eficácia do *ethos* de autoridade e benevolência na comunidade de ouvintes para quem se dirigia. Esta vocalidade atesta que o que foi dito por Jesus mostrou sua eficácia pela adesão suscitada. Se houve incorporação, o *ethos* se mostrou eficaz. Esse jogo de relações de poder em que o co-enunciador se identifica com o *ethos* do enunciador permite Maingueneau (1997) levantar a tese de que o *ethos* discursivo, por esse processo da incorporação, pode corroborar a idéia althusseriana do assujeitamento dos indivíduos à formação discursiva que os interpela.

Uma parábola que demonstra e reitera o caráter de eficácia que o *ethos* do enunciador deve possuir no seu ouvinte é a Parábola do Joio e do Trigo (Mt.13:24-30, 36-43) contada por Jesus em especial para os seus discípulos: “Então, tendo despedido a multidão, foi Jesus para casa. E chegaram ao pé dele os seus discípulos, dizendo: Explica-nos a parábola do joio e do campo.” (v.36).

É preciso assinalar, pela parábola acima, cuja interpretação foi dirigida a um círculo de ouvintes seletos, que a eficácia da imagem discursiva está, muitas vezes, diretamente atrelada ao reconhecimento do co-enunciador à posição de autoridade onde o enunciador se situa, mesmo antes de este enunciar (*ethos* pré-discursivo). O destinatário, nesse caso, não adere ao discurso apenas pelas cenas criadas pela narrativa ou pelo conteúdo veiculado pelas historietas (*ethos* discursivo), mas, sobretudo, porque se identifica previamente com o caráter e a corporalidade de pessoa autorizada que o sujeito enunciador traz.

A Parábola do Semeador (Mt.13:3-9) retrata cenograficamente a eficácia que o discurso de Jesus pode ter nos seus ouvintes, segundo a própria interpretação que Jesus dá:

Eis que o semeador saiu a semear. E, quando semeava, uma parte da semente caiu ao pé do caminho, e vieram as aves e comeram-na. E outra parte caiu em pedregais, onde não havia terra bastante, e logo nasceu porque não tinha terra funda. Mas, vindo o sol, queimou-se, e secou-se porque não tinha raiz. E outra caiu entre espinhos, e os espinhos cresceram, e sufocaram-na. E outra caiu em terra boa, e deu fruto: um a cem, outro a sessenta e outro a trinta. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça!

Ouvi, pois, vós a parábola do semeador.

A todo o que ouve a palavra do reino e não a entende, vem o Maligno e arrebatá o que lhe foi semeado no coração; este é o que foi semeado à beira do caminho. E o que foi semeado nos lugares pedregosos, este é o que ouve a palavra, e logo a recebe com alegria; mas não tem raiz em si mesmo, antes é de pouca duração; e sobrevindo a angústia e a perseguição por causa da palavra, logo se escandaliza. E o que foi semeado entre os espinhos, este é o que ouve a palavra; mas os cuidados deste mundo e a sedução das riquezas sufocam a palavra, e ela fica infrutífera. Mas o que foi semeado em boa terra, este é o que ouve a palavra, e a entende; e dá fruto, e um produz cem, outro sessenta, e outro trinta.

Jesus procura também suscitar adesão ao seu discurso pelo manejo das propriedades lingüísticas que tem com a palavra (*logos*), na eficácia exercida pelo reconhecimento dessa autoridade. O sucesso das lições de Jesus pode, assim, ser encontrado na escolha de temas que o enunciador elege para dialogar com o seu co-enunciador. Jesus urdia sua fala, nas parábolas, em cima de saberes, hábitos, práticas e histórias tiradas da vida cotidiana dos seus ouvintes (a busca de objetos perdidos, a costura da roupa velha, a lâmpada que se apaga por falta de azeite, aspectos da cultura campesina, etc.). O próprio caráter metadiscursivo da parábola a reveste desse poder de ganhar adeptos a sua mensagem. Quando o caráter de Jesus não era apreendido pelas cenografias instauradas, ele mesmo fazia questão de traduzi-las, pela cena englobante, a fim de que seus ouvintes pudessem entender e, assim, dar-lhe credibilidade.

Pode acontecer de, na enunciação parabólica, Jesus, para dar eficácia à imagem que deseja construir, variar a imagem de si de um enunciador de autoridade e distante para um enunciador benévolo e presente¹³⁷. Por exemplo, na Parábola do Bom Samaritano (Lc.10:30-37), Jesus revelou-se, pela cenografia da narrativa, como um sujeito de afeto frente a um ouvinte que testava a sua imagem de autoridade, o que pode notado pelo diálogo que antecede a narração da parábola:

Eis que se levantou um certo doutor da lei, tentando-o e dizendo: Mestre, que farei para herdar a vida eterna? E ele lhe disse: Que está escrito na lei? Como lês? E, respondendo ele disse: Amarás ao Senhor, teu Deus, de todo o coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento e ao teu próximo como a ti mesmo. E disse-lhe: Respondeste bem; faze isso e viverás. Ele, porém, querendo justificar-se a si mesmo, disse Jesus: E quem é o meu próximo?

Deve-se chamar atenção também para o fato de que a eficácia da parábola pode estar inclusive na própria configuração do gênero: por ser uma narrativa de fundo metafórico com uma estrutura pequena nascida de um relato espontâneo tirado da cotidianeidade das

¹³⁷ A ineficácia do *ethos* pode se dar quando o *ethos* pretendido não coincidir com o *ethos* visado. Assim, Jesus pode estar querendo, por exemplo, passar a imagem de alguém generoso e altruísta e acabar revelando para o seu público um *ethos* da arrogância e da autoridade.

experiências, pode captar e deter a atenção dos que a escutam. Ora, poucas coisas suscitam tanto interesse como ouvir uma experiência ou uma história. Além disso, para Aristóteles, conforme a observação de Plebe (1978), a metáfora torna o discurso de caráter argumentativo eficaz. Portanto, a eficácia da parábola dá-se pelas condições de enunciação em que é produzida: um gênero alegórico curto utilizado na situação cotidiana de conversa, capaz de suscitar uma relação de proximidade entre os interactantes que por ele (pelo gênero) se comunicam e, assim, tornar essa interação bem-sucedida.

Como vimos no tópico anterior, Ducrot (1987), apoiado na retórica aristotélica, defende que a eficácia do *ethos* se dá em razão de ele não estar explicitado na enunciação. Nessa direção, Maingueneau (2001b, p. 98), por sua vez, ressalta que “a eficácia do *ethos* se deve ao fato de que ele envolve de alguma forma a enunciação, sem estar explícito no enunciado”.

Em vista disso, podemos afirmar que a complementaridade entre *ethos* dito e *ethos* mostrado adentra, nas parábolas de Jesus, como um recurso a mais para destacar a eficácia que a narrativa pode ter sobre os que a ouvem.

A eficácia do *ethos*, por outro lado, pode ser posta em dúvida quando no discurso se instaura um estado polêmico entre os atores da cena enunciativa, gerando a criação do anti-*ethos*. Nesse caso, os interlocutores não permitem se deixar influenciar, negando, portanto, a eficiência que a imagem de outro pode ter sobre si. A eficácia do *ethos* da autoridade e/ou benevolência de Jesus, no cenário bíblico, encontra-se permanente ameaçada por uma sanção de descrédito, sobretudo, pelos seus inimigos e opositores.

4.2.7 *A conjugação entre ethos e anti-ethos: a oposição entre duas corporalidades*

O anti-*ethos* é atribuído ao enunciador, de preferência, num espaço de debate, conflito e polêmica. Se a construção do *ethos* pelo *pathos* se dá, em geral, pela “simpatia” do enunciador, mostrada ao seu interlocutor, a constituição do anti-*ethos* se forma, muitas vezes, pela “antipatia”, que se constrói na beligerância entre essas duas corporalidades. Conforme Maingueneau (1997, p. 124), “a querela pode incidir sobre o *ethos*”, o que pode, por sua vez, resultar na criação de um anti-*ethos*.

Jeremias (1986) concebeu as parábolas como armas de combate e como instrumento de luta e de argumentação em situação de conflito, mostrando, assim, para o nosso caso, exemplos abundantes de parábolas em que Jesus, pelas cenografias instauradas, forma o anti-*ethos* no confronto com os seus opositores. Conforme Vasconcellos (2003, p. 190), deve-se reconhecer:

a insatisfação de que as parábolas atribuídas a Jesus tratam majoritariamente a rebeldia fundamental que comunicam vem do contexto rural do primeiro século E.C., marcado por tensões e conflitos sociais extremamente agudos, que de alguma forma desembocarão na grande insurreição contra o poderio romano, em 66 E.C.

Uma propriedade da construção discursiva conflituosa da representação dos interactantes do discurso parabólico gerada por essa natureza dialogal e interacional das parábolas pode ser explicada se nos apropriarmos da Teoria das Faces, tal como proposta por Goffman (*apud* GAVAZZI e RODRIGUES, 2003, p. 52) que entende o termo como: “[...] o valor social positivo que uma pessoa reclama para si mesma através daquilo que os outros presumem ser a linha por ela tomada durante um contato específico”.

Na enunciação parabólica, o locutor procura, através dessas pequenas narrativas alegóricas com fundo moralizante, poupar a si mesmo (sua face positiva) para ameaçar a face do seu outro, delimitando, assim, o seu território, construindo o seu *ethos* a partir do anti-*ethos* do seu destinatário. Jesus, assim, reserva a si o “self” da autoridade e procura situar o seu ouvinte à face subjugada dessa voz autoritária e autorizada.

Por causa disso, o enunciatário deve se enxergar pelo olhar do seu enunciador. A construção dessas identidades é regulada, portanto, por um princípio de alteridade; a alteridade é, assim, a condição da identidade. Concordamos, dessa forma, com Mead (*apud* MAINGUENEAU, 1998) para quem as trocas com o outro são o lugar onde se constitui o sujeito e a ordem social.

Sobre essa co-construção das imagens discursivas, concordamos tanto mais com Bakhtin que sumariza bem esta questão dizendo:

[...] estamos constantemente à espreita dos reflexos de nossas vidas; tais como se manifestam na consciência dos outros, que se trate de aspectos isolados, quer do todo da nossa vida; chegamos a levar em conta o coeficiente de valor com que a nossa vida se apresenta aos outros [...].

Como concordamos com o próprio Goffman (1985, p. 228):

Para descobrir inteiramente a natureza real ou o produto final da intenção, seria necessário que o indivíduo conhecesse o resultado final da atividade dos outros durante a interação, assim como os mais íntimos sentimentos a respeito dele.

Ora, o que este está em perfeita sintonia com o que Goffman (2003, p. 107), noutro estudo, denomina de *footing*, ou seja, “o alinhamento, a postura, a projeção do “eu” de um participante na sua relação com o outro, consigo próprio e com o discurso em construção”.

A partir de todas essas questões, a “interincompreensão constitutiva” do discurso, de que fala Maingueneau (1997; 2005), ao analisar como o discurso humanista devoto se constitui, de forma polêmica, “incomprendendo” alguns termos do seu discurso opontente, o discurso jansenista, e traduzindo para o interior do seu espaço discursivo estes mesmos termos com conotações diferentes, poderá servir, de certa forma, para tentarmos depreender modos diferentes e conflitantes de presença no mundo que a enunciação parabólica constrói para os seus participantes.

No discurso dos fariseus e escribas, religiosos que, no contexto bíblico neotestamentário, se levantam em oposição a Jesus, dizendo-se os verdadeiros guardiães da palavra de Deus, tanto quanto à sua interpretação, como quanto à sua aplicação, circulam palavras e expressões, como *Lei de Deus*, que, ao serem incorporadas ao discurso de Jesus, são ressignificadas. Para fariseus e escribas, a lei de Deus, por exemplo, era sinônimo de mandamento divino, e como tal deveria ser observado e cumprido com zelo sem qualquer restrição. Para esses que se diziam doutores da Lei, Jesus disse, no célebre Sermão da Montanha: "Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas; não vim para revogar, vim para cumprir". (Mt.5:17). Certa vez um jovem príncipe rico, aproximou-se de Jesus e perguntou-lhe: "Mestre, que farei para herdar a vida eterna? E respondeu-lhe: Se queres entrar na vida, guarda os mandamentos". (Mt.19:16,17) . Sob esse aspecto, a “lei de Deus”, como a entendia Jesus, era, a mesma como compreendiam os peritos da lei: A lei são mandamentos divinos para serem obedecidos.

Porém, contra a posição legalista desses religiosos, Jesus ensinou que a lei, além de ser um preceito de Deus que deve ser obedecido, precisa ser praticada com amor e respeito ao próximo. Para mostrar, para os seus adversários, como “traduz” a lei de Deus em seu discurso,

Jesus conta a Parábola do Bom Samaritano (Lc.10:30-37), em resposta à pergunta de um legislador: “Quem é o meu próximo?”. Pela cena construída, Jesus mostrou aos seus oponentes que quem cumpre a “lei da misericórdia” (“Respondeu o doutor da lei: Aquele que usou de misericórdia para com ele. Disse-lhe, pois, Jesus: Vai, e faze tu o mesmo”. (v.37)) cumpre toda a lei.

Jesus, prosseguindo, disse: Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu nas mãos de salteadores, os quais o despojaram e espancando-o, se retiraram, deixando-o meio morto.
Casualmente, descia pelo mesmo caminho certo sacerdote; e vendo-o, passou de largo.
De igual modo também um levita chegou àquele lugar, viu-o, e passou de largo.
Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou perto dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão;
e aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; e pondo-o sobre a sua cavalcadura, levou-o para uma estalagem e cuidou dele.
No dia seguinte tirou dois denários, deu-os ao hospedeiro e disse-lhe: Cuida dele; e tudo o que gastares a mais, eu to pagarei quando voltar.
Qual, pois, destes três te parece ter sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores?
Respondeu o doutor da lei: Aquele que usou de misericórdia para com ele. Disse-lhe, pois, Jesus: Vai, e faze tu o mesmo.

Nesse mesmo sentido, Jesus, ao mostrar o seu *ethos* de afeto em contraposição ao desafeto dos fariseus e escribas, afirmou a estes que não seria incorreto deixar de cuidar de um doente exclusivamente para respeitar a lei da guarda do sábado:

E estava ali um homem que tinha uma das mãos mirrada; e eles, para acusarem Jesus, o interrogaram dizendo: É lícito curar nos sábados? E ele lhes disse: Qual dentre vós será o homem que, tendo uma ovelha, se no Sábado ela cair na cova, não lançará mão dela e a levantará? Pois quanto mais vale um homem do que uma ovelha? É, por consequência, lícito fazer bem nos sábados. Então disse aquele homem: Estende a mão. E ele a estendeu, e ficou são como a outra. E os fariseus, tendo saído, formaram conselho contra ele, para o matarem. (Mt.12:9-14)

Um outro modo de se perceber como Jesus ressemantiza o discurso do seu interlocutor de maneira polêmica, de forma a inverter a ordem lógica com que os seus oponentes vêem o mundo, é atentar também para a Parábola dos Trabalhadores na Vinha (Mt.20:8-15), que, de acordo com Adam e Revaz (1997, p. 28-29), trata de:

[...] ações do proprietário (que) não são compatíveis com a norma “a trabalho igual salário igual”. A ruptura ética é explicitamente colocada pelos trabalhadores da primeira hora, que acusam o patrão de desrespeitar o princípio da equidade (“Estes últimos só trabalham uma hora e tu deste-lhes a mesma paga que a nós, que suportamos o cansaço do dia e do calor”). A resposta do patrão tem por fim introduzir uma outra lógica, uma outra percepção.

É possível caracterizar as parábolas evangélicas pela conflitualidade de duas normas. O mundo dos auditores é reconhecível e está em conformidade até certo ponto (trabalhadores fazem contrato com um patrão), mas uma ruptura – uma diferença, uma discordância – intervém, o que introduz outra lógica, uma outra norma.

Daí se observa como se desloca a lógica do conteúdo do discurso de Jesus para uma direção oposta a dos seus ouvintes, cujo efeito de sentido remete para um *ethos* de autoridade do enunciador, construído a partir de um anti-*ethos* de pretensão e arrogância dos seus inimigos ouvintes.

Tomemos também a Parábola dos Lavradores Maus, registrada nos três evangelhos. Fiquemos com a versão do evangelista Marcos (Mc.12:1-11) para mostrar como o anti-*ethos* se forma a partir da cenografia mobilizada, revelando a identidade do enunciador Jesus construída sob o signo do poder e da autoridade. Na verdade aí, como poderemos ver, a polêmica da cena que a narrativa faz criar revela a conflituosidade de posicionamento que já existe entre os interlocutores na cena englobante. A parábola foi proferida em resposta à pergunta dos sacerdotes, escribas e anciãos sobre a fonte da autoridade de Jesus (Mc.11:27-33) (“Com que autoridade fazes tu estas coisas? Ou quem te deu autoridade para fazê-las?” (v.28)). Através da cena de fala, como poderemos notar abaixo, o ouvinte vê-se designado a assumir, mesmo à sua revelia, o lugar da figura dos lavradores.

Essa parábola dos lavradores maus narra a história de um dono de terras que tinha um terreno e decidiu transformá-lo num vinhedo. Após ter feito todo o plantio, protegeu sua plantação de uvas com uma sebe. Em seguida, arrendou a terra para uns lavradores e ausentou-se do seu lugar por um tempo. Quando se aproximou da época da colheita, o senhor mandou um de seus servos aos lavradores para receber o lucro da vinha, ao que este foi espancado pelos lavradores. Mandou outros, e estes, de igual modo, foram maltrados, e alguns, até mortos. O senhor da vinha enviou, por fim, o filho, a quem muito amava, achando que, porque se tratava de seu filho, iriam respeitá-lo. Seu filho não só foi expulso da vinha, como foi morto pelos lavradores. Imediatamente, depois da narração da parábola, o texto bíblico declara que os líderes religiosos compreenderam que Jesus falava a respeito deles (“E buscavam prendê-lo, mas temiam a multidão, porque entendiam que contra eles dizia esta parábola; e, deixando-o, foram-se.” (v.12)).

Nesse espaço discursivo conflituoso de sujeitos litigantes, Jesus, como se vê pela parábola relatada acima, dirige-se em especial a sacerdotes e fariseus, personificados na cena

como os maus lavradores¹³⁸, que agarraram e maltrataram o “filho amado” do seu senhor, representado na parábola pelo próprio Jesus. Como se sabe, os Evangelhos do Novo Testamento revelam um Jesus avesso à moral hipócrita dos fariseus – aliás, o adjetivo “farisaico” chegou até nos como sinônimo de alguém falso e hipócrita - a cujos valores éticos Jesus se opõe frontalmente. Nessa cena, para usar a terminologia de Brown e Levinson (1987), o enunciador procura não preservar a face do outro, invadindo o seu território para ameaçar-lhe a imagem positiva de sujeito sincero e piedoso. Quando o tom do discurso de Jesus muda para um anti-*ethos*, é essa “semântica polêmica” que dá, portanto, a vocalidade do discurso parabólico, fazendo emergir um espaço de litígios entre Jesus e os seus interlocutores.

A cena narrada, uma vez subvertida, remete à desqualificação e ao desprestígio do caráter do co-enunciador, co-enunciador este com quem o enunciador rivaliza e de quem se distancia eticamente (“Que fará, pois, o senhor da vinha? Virá e destruirá os lavradores, e dará a vinha a outros.” (v.9)). Nesse contexto, portanto, cooperam para a identificação desse anti-*ethos* de Jesus tanto a relação conflituosa entre os interlocutores mostrada na cena englobante, como também a própria cena de fala construída pelo mundo fictício da narrativa, que legitima o quadro cênico em que se desenvolve a relação entre Jesus e os seus opositores.

Analisando esta parábola, Vasconcellos (2003, p. 193) declara que:

A retomada dos contornos gerais da palavra-parábola a respeito dos vinhateiros, rebeldes e corajosos, permite o duplo reconhecimento do ambiente tenso vivido por Jesus e a conflitividade de que as ações e palavras a ele atribuídas se revestiram.

O discurso de Jesus, na construção do anti-*ethos*, pode revelar um duelo entre dois posicionamentos discursivos, se atentarmos para a Parábola dos Talentos (Mt.25:41-30), em

¹³⁸ O adjetivo, enquanto categoria lingüística de avaliação subjetiva do enunciador, pode constituir-se numa inscrição material para construir, em algumas parábolas, o *ethos* dos que por ela interagem, em especial para formar o anti-*ethos* do co-enunciador. Para observar como a presença de adjetivos atribuídos aos personagens nas narrativas de Jesus podem mostrar a imagem que o enunciador quer revelar de si e do outro, deve-se conferir, além da parábola em destaque (“lavradores maus”), a Parábola dos Dez Talentos (Mt.25:14-30; Lc.19:12-27) (“servo bom”, “servo fiel”, “servo mau”), a Parábolas da Dez Virgens (Mt.25:1-13) (“virgens néscias”, “virgens prudentes”). Para formar esse perfil identitário das personagens, contribuem também adjetivos que são substantivados, como “roubadores”, “injustos” e “adúlteros”, usados na Parábola do Fariseu e o Publicano (Lc.18:10-14). A este respeito, Sá, comentando especificamente sobre a Parábola dos Maus Lavradores, acrescenta que o uso adjetival pode também servir para dar uma imagem positiva do sujeito enunciador: “Num texto tão escasso de epítetos e qualificações, em que a ausência de adjetivação é quase total, um termo adjetivado assume grande importância. É o caso de “filho”, único nome adjetivado: ressalte-se, assim, a figura do filho de dono da vinha, ou seja, filho de Deus[...]”. Para maiores detalhes sobre como o adjetivo pode servir como um

que, pela força da cenografia mostrada, Jesus dá ao discurso a entonação de autoridade pela avaliação polêmica que faz do discurso de outrem, como se pode notar abaixo:

Porque é assim como um homem que, ausentando-se do país, chamou os seus servos e lhes entregou os seus bens:
 a um deu cinco talentos, a outro dois, e a outro um, a cada um segundo a sua capacidade; e seguiu viagem.
 O que recebera cinco talentos foi imediatamente negociar com eles, e ganhou outros cinco;
 da mesma sorte, o que recebera dois ganhou outros dois;
 mas o que recebera um foi e cavou na terra e escondeu o dinheiro do seu senhor.
 Ora, depois de muito tempo veio o senhor daqueles servos, e fez contas com eles.
 Então chegando o que recebera cinco talentos, apresentou-lhe outros cinco talentos, dizendo: Senhor, entregaste-me cinco talentos; eis aqui outros cinco que ganhei.
 Disse-lhe o seu senhor: Muito bem, servo bom e fiel; sobre o pouco foste fiel, sobre muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor.
 Chegando também o que recebera dois talentos, disse: Senhor, entregaste-me dois talentos; eis aqui outros dois que ganhei.
 Disse-lhe o seu senhor: Muito bem, servo bom e fiel; sobre o pouco foste fiel, sobre muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor.
 Chegando por fim o que recebera um talento, disse: Senhor, eu te conhecia, que és um homem duro, que ceifas onde não semeaste, e recolhes onde não joeiraste; e, atemorizado, fui esconder na terra o teu talento; eis aqui tens o que é teu.
 Ao que lhe respondeu o seu senhor: Servo mau e preguiçoso, sabias que ceifo onde não semeei, e recolho onde não joeirei?
 Devias então entregar o meu dinheiro aos banqueiros e, vindo eu, tê-lo-ia recebido com juros.
 Tirai-lhe, pois, o talento e dai ao que tem os dez talentos.
 Porque a todo o que tem, dar-se-lhe-á, e terá em abundância; mas ao que não tem, até aquilo que tem ser-lhe-á tirado.
 E lançai o servo inútil nas trevas exteriores; ali haverá choro e ranger de dentes.

Mainguenau (2001a, p. 127) postulou a categoria do *anti-espelho*, através da qual o discurso “legitima sua cenografia evocando cenas que lhe servem de contraste”. Por essa idéia, podemos entender, pela Parábola do Mordomo Infel (Lc.16:1-9) contada por Jesus aos seus discípulos, como o *anti-ethos* é construído. Pela cena que a narrativa desenvolve, pode soar estranho a um discurso de fundo moralizante encerrar a narrativa com uma concordância a um ato que, porque injusto, todos poderiam julgá-lo eticamente reprovável (“E louvou aquele senhor ao injusto mordomo por haver procedido com sagacidade; porque os filhos deste mundo são mais sagazes para com a sua geração do que os filhos da luz.” (Lc.16:8)).

A parábola apresenta um rico senhor delegando ao mordomo "esbanjador de riquezas" a responsabilidade de gerir seus bens. Após um certo tempo, o senhor, sabendo que o mordomo desperdiçava irresponsavelmente as riquezas que as dispensara, volta para prestar contas dos seus bens com esse seu súdito. O mordomo infiel, sabendo que seria demitido da sua

expediente lingüístico instaurador de subjetividade na constituição do *ethos* no discurso, mormente no discurso das parábolas bíblicas, cf. Gonçalves (2006).

mordomia, cuidou antecipadamente de seu futuro, ao agir injustamente com os seus servos, pedindo-lhes que aumentassem a quantia que lhe devia (“E chamando a si cada um dos devedores do seu senhor, perguntou ao primeiro: Quanto deves ao meu senhor? Respondeu ele: Cem cados de azeite. Disse-lhe então: Toma a tua conta, senta-te depressa e escreve cinquenta”. (Mt.16:5,6)). Sua engenhosidade e capacidade de garantir o seu futuro foi dada por Jesus como um exemplo digno de ser imitado. Jesus usa assim o anti-espelho na parábola para dar aos seus discípulos um modelo de conduta prudente no uso de seus bens, não para aprovar a conduta desonesta do mordomo, que estaria em oposição frontal com o ensino de Cristo. (“E a que caiu em boa terra, esses são os que, ouvindo a palavra, a conservam num coração honesto e bom e dão fruto com perseverança”. (Lc 8:15)).

Emparelhando-se a esse caso, uma outra parábola em que o anti-espelho se insere na cenografia para legitimá-la é a Parábola do Juiz Iníquo (Lc.18:2-8). Com ela Jesus narra uma historieta, usando o contra-exemplo de um juiz mau (“um juiz que não temia a Deus, nem respeitava os homens” (v.2)) que, de tanto ser importunado por uma viúva, aceitou atender aos apelos da pobre mulher e fazê-la justiça contra o seu adversário. A partir disso, Jesus deseja mostrar ao seu ouvinte a benevolência de Deus para aqueles que apelam para a sua justiça, o que é revelado pela moral da história dada pelo próprio Jesus: “E não fará Deus justiça aos seus escolhidos, que dia e noite clamam a ele, já que é longânimo para com eles?” (v.7).

O enunciador, ao trabalhar no contraste entre *ethos* e anti-*ethos* construído em torno de uma atitude de um juiz malvado, reverte e subverte uma cena, instaurando um argumento *a fortiori*, em que está implicado uma relação de contradição entre o posicionamento desse juiz perverso, mostrado pela cena de fala, e o posicionamento divino frente aos que para ele recorrem, revelado no final da parábola.

Desse jogo de poder e contra-poder, dois posicionamentos discursivos nessa encenação se mostram, portanto, intencionalmente contrários, para dar, ao mesmo tempo, o tom de afeto e autoridade à fala de Jesus, o que poderá mostrar, assim, que o discurso parabólico não abafa a polêmica que lhe é constitutiva.

4.2.8 A construção do pró-*ethos*: a reduplicação do corpo e da voz

Se o anti-*ethos*, em geral, se pauta na subversão, o pró-*ethos* funda-se na imitação. Se aquele nega e se afasta de uma imagem que rejeita, este aceita e incorpora para si um modo de ser do outro com o qual se identifica. Assim, enquanto o anti-*ethos* produz dissonâncias ao não reconhecer a influência da identidade do outro sobre si, o pró-*ethos* gera ressonâncias compatíveis com a imagem que o enunciador deseja produzir no seu interlocutor. É preciso, desse modo, ressaltar que o prefixo *pró-*, antecedido do termo *ethos*, deseja marcar semanticamente a idéia de que o pró-*ethos* é uma imagem favorável que o co-enunciador captura do seu enunciador, reduplicando-a; é um *ethos*, por assim dizer, “a favor de”.

Mais teoricamente, o que estamos designando de pró-*ethos* poderia estar incluído no que Costa (2001b, p. 30), baseado nas idéias de Maingueneau (2001b), chama de *captação discursiva*, pelo que “se pode mimetizar o etos de outros discursos para legitimar seu discurso”. Essa imitação ou mimetização não deve ser vista, contudo, como uma forma de anulação da individuação dos sujeitos, ou como forma de um assujeitamento cego. O pró-*ethos*, na verdade, pode revelar a procura de identidade dos atores dentro do seu grupo social de que fazem parte. É a identidade social e discursiva formada pela identidade do outro, em que, nesse processo, cada um revela a sua idiossincrasia identitária. Nesse sentido, o pró-*ethos* é constitutivo de todo discurso, porque os indivíduos estão sempre envolvidos em representações identitárias compartilhadas, lutando para enquadrar-se em modelos estabelecidos e valorizados social, cultural e historicamente.

O pró-*ethos*, na verdade, é um produto da eficácia do *ethos*, que cumpre essa sua eficiência ao suscitar a adesão de imagens valorizadas socialmente. O pró-*ethos*, portanto, mostra as suas ressonâncias na imagem do outro que, porque culturalmente prestigiada, encontra, nos membros de uma comunidade discursiva¹³⁹, o perfil de uma representação discursiva prototípica, a qual, depois de herdada, é imitada e reproduzida. O pró-*ethos* mostra, dessa forma, o interesse de “copiar” os atributos de uma imagem ideal. Ainda que se possa resistir a algumas representações dadas, abandonam-se estes modelos para incorporar ou remodelar outras representações que o mundo social nos impinge.

¹³⁹ Examime-se Maingueneau (in CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004) sobre o conceito de comunidade discursiva.

Além disso, o pró-*ethos*, enquanto imagem imitada, pode ser entendido também como expressão de um laço emocional e afetivo com outra pessoa, na medida em que projeto em mim a imagem de quem eu amo. A criança, por exemplo, deseja imitar a seu pai de quem gosta e a quem admira. A configuração desse tipo de imagem pode ser apreendida e se formar, portanto, a partir da configuração com o outro, com quem se tem relações afetuosas. Quanto mais me aproximo de alguém, mais me identifico com ela. Assim, o pró-*ethos* terá tanto mais força quanto mais influência afetiva tiver o outro sobre mim.

Por toda essa argumentação, o próprio Jesus figura com um pró-*ethos*, na medida em que deseja revelar as imagens de Deus com quem mostra ter uma relação de poder e afetividade (“Eu e o Pai somos um.” (Jo.10:30); “Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão um, que é Deus.” (Lc.18:9); “Quem me vê a mim, vê o Pai.” (Jo.14:9)). Da mesma forma, Jesus mostrava o desejo de que seus seguidores incorporassem esse pró-*ethos*, o que podemos ver demonstrado em enunciados, do tipo “agi de igual modo”, “faizei o mesmo”, chegando mesmo, em algumas situações, a declarar “vós podeis fazer mais do que o vosso mestre”; “Quem me ama guarda as minhas palavras”. Além disso, a própria parábola, como narrativa exemplar, deseja criar representações imaginárias que podem ser imitadas.

Esta categoria do pró-*ethos* dentro desse tópico, entretanto, foi proposta para dar conta em especial de como se forma o *ethos* dos evangelistas que renarraram as parábolas a partir da imagem que guardaram de Jesus, criando uma espécie de “ética da iconicidade”.

Gostaríamos de abrir este debate com uma citação de Maingueneau (2005, p. 82), que servirá para ilustrar a discussão que se pretende realizar aqui:

Muitos escritores religiosos situaram a sua enunciação no rastro da de Cristo, mas, sempre de acordo com grande quantidade das interpretações que se fazem dela, a exploração semântica dessas cenas de referência varia em virtude do posicionamento de quem as evoca.

Da maneira como os evangelistas se “situaram a sua enunciação no rastro da de Cristo”, pode-se depreender como eles apresentaram a figura de Jesus, mostrando como cada um, ao seu modo, tentou, a partir do *ethos* que encarnaram de Jesus, revelar paralelamente a imagem de autoridade e benevolência que captaram do seu fiador através de “cenas de referências”. Os evangelistas, por este efeito mimético, reproduziram as palavras de Jesus “de uma maneira que o conhecer é explicado através da relação de semelhança, pois não é possível apreender

uma semelhança sem perceber o assemelhado. Na mesma proporção em que a semelhança é apreendida, o assemelhado é entendido”. (DORNELAS, *online*). Segundo Vasconcellos (2003, p. 184), por outro lado, os evangelhos bíblicos “nos apresentam uma imagem de Jesus como portador de palavras de autoridade e incômodas, e não como leitor, escritor ou herdeiro de uma tradição escolar”.

Sob este aspecto, o *pró-ethos* dos evangelistas, ao se apropriarem do discurso do Mestre, constrói um *habitus* identitário, na medida em que de Jesus herdaram este estilo de vida, essa forma de se movimentar nesse espaço e de habitar esse mundo. É um saber prático que foi incorporado pelas narrativas que eles ouviram de Jesus, o que, conseqüentemente, gerou um comportamento condizente com esse saber.

Os evangelistas reforçam a autoridade que eles vêem em Jesus ao dar longevidade às narrativas, recontando-as. Temos, com as parábolas, narrativas encaixadas (alguém conta o que lhe alguém lhe contou). Nesse sentido, as parábolas se tornam uma literatura guardada por uma memória coletiva, preparada pelo que Maingueneau (2000a) denominou de “*archeion*”, e Bourdieu (1998) chamou de “*corpo de especialistas*”, para a elaboração dessa memória discursiva. É um discurso, portanto, que faz remissão a um discurso prestigioso, associado, para usar os termos weberianos, a uma autoridade carismática pela competência do discurso do Mestre, discurso esse digno de crédito e obediência em função de uma competência reconhecida e legitimada socialmente e, sobretudo, espiritualmente.. Esse aspecto pode ser demonstrado pelo trecho abaixo, extraído do Evangelho de Lucas (Lc.1:1-4):

Tendo, pois, muitos empreendido pôr em ordem a narração dos fatos que entre nós se cumpriram, segundo nos transmitiram os mesmos que os presenciaram desde o princípio e foram ministros da palavra, pareceu-me também a mim conveniente descrevê-los a ti, ó excelentíssimo Teófilo, por sua ordem, havendo-me já informado minuciosamente de tudo desde o princípio, para que conheças a certeza das coisas de que já estás informado.

Dessa forma, ao renarrarem por escrito as parábolas contadas por Jesus, os evangelistas, Mateus, Marcos e Lucas, acabam por criar uma “*poética da voz*”, para ser fiel à expressão de Zumthor (1979), no intuito de preservar a palavra autorizada para transmissão de valores. Em decorrência disso, esses narradores procuram ser muito respeitados, pois se reputam como a memória da comunidade de que fazem parte. Ora, como postula Maingueneau (1997), o gênero do discurso tem garantido a sua eficácia pelo lugar que ocupa na enunciação os interlocutores através de relação de autoridade que está implícito no gênero utilizado.

Os evangelistas apóiam-se, assim, em um *ethos* prestigioso em função da alusão a um discurso autorizado, bem como pelo papel de portadores de uma missão sagrada: identificarem-se como o porta-voz daquele que lhe antecedeu e que é dono de todo o poder. Legitimam dessa forma sua posição de autoridade pela posição em relação àquele que eles representam, com a voz com que se identificam: a voz divina. Com esse gesto, os evangelistas, pela cena englobante que as parábolas suscitam, pretendem, na verdade, transcender o espaço e o tempo em que os parceiros estão reunidos através da destacabilidade que este tipo de discurso enseja.

Por esse aspecto, a parábola reforça a sua identidade de discurso religioso pela sua relação privilegiada com uma memória discursiva a que está atrelada, através dos recontadores evangelistas, que usam palavras que retomam, transformam ou falam de Jesus (FOUCAULT, 1996), resultado da transmissão da “palavra autoritária”, no sentido bakhtiniano do termo (BAKHTIN, 1997) do discurso persuasivo de Jesus aos evangelistas, cujo propósito maior é impor-se como meio de definição de um determinado comportamento frente ao mundo.

A apropriação das parábolas de Jesus pelos evangelistas pode se inscrever também no que Charaudeau (2006) chamou de *ethos da identificação* ou mesmo no que o autor rotulou de *imaginário da tradição*, ao explicar o funcionamento do discurso político, mas que se adequa bem às parábolas recontadas pelos discípulos de Jesus. Segundo Charaudeau (*op.cit.*, p. 211)

O imaginário da “tradição” é sustentado por discursos que se referem a um mundo longínquo no tempo, no qual os indivíduos teriam conhecido um estado de pureza. Esse mundo é evocado como um paraíso perdido (a idade de ouro da Antiguidade, o Éden da Bíblia) ao qual seria preciso voltar para reencontrar sua origem, fonte de autenticidade. É então descrita a história às vezes inventada, mas necessária para estabelecer uma filiação com os ancestrais, com um território ou uma língua. Os descendentes seriam os herdeiros, o que lhes imporia um dever de “retorno às fontes”, de recuperação de origem identitária. Esses discursos reclamam para si uma verdade que exige uma busca espiritual de retorno a um estado primeiro, fundador de um destino.

Os evangelistas, ao registrarem, cada um ao seu modo e estilo, – lembremos, com Discini (2003, p. 7), que o estilo, como conjunto de características de expressão e conteúdo criam um *ethos*” – as narrativas contadas por Jesus, se conformam a um modelo coletivo comum, mas também se individualizam entre si, colocando o seu *ethos* nas formas próprias de narrar, o que se percebe pela escolha lexical, temática e das cenas, disposição de determinados elementos, ênfase de outros, inserção e/ou deslocamentos de algumas expressões, etc. Assim,

embora os recontadores evangelistas dêem continuidade a um discurso autorizado, através da partilha que todos têm de um mesmo espaço narrativo em comum, essa reapropriação permite também que sejam ressaltadas as singularidades de cada um, pois, como bem diz Goffman (1985, p. 53): “[...] dificilmente haverá uma representação em qualquer área da vida, que não conte com o toque pessoal para exagerar o caráter do ineditismo das transações entre ator e platéia”.

Sabemos que nenhuma história é igual ao modelo, posto que é reformulada a cada narração; não existe, assim, a pureza do relato na sua estrutura original. A cada narração dos evangelistas, embora se mostre um desejo de preservar a matriz semântica, o narrador inscreve à narrativa o seu modo de enunciar, o seu estilo, enfim, o seu *ethos*. Conforme salienta Ricoeur (1977, p. 53), na passagem da fala à escritura, o texto ganha autonomia, pois não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer, e, por isso, deve deixar-se “descontextualizar numa situação: é o que justamente faz o ato de ler”. Segundo ainda a posição de Ricoeur (*op.cit.*), o discurso oral, por sua vez, apresenta o distanciamento em menor grau, uma vez que o narrador, pela entonação de voz, pela forma de conduzir a narrativa, condiciona o ouvinte ao entendimento do narrador.

Esse *ethos* de autoridade dos evangelistas herdado de Jesus está evidenciado na Parábola do Juiz Iníquo (Lc.18:1-8), em que, no início do relato, antes mesmo de ser contada por Jesus, Lucas dá-lhe a interpretação: “E contou-lhes também uma parábola sobre o dever de orar sempre e nunca desfalecer” (v.1), e também no início da Parábola do Fariseu e o Publicano (Lc.18:9-14), o evangelista renarra a parábola e, num gesto interpretativo, parafraseia a narrativa a ser contada: “E disse também esta parábola a uns que confiavam em si mesmos, crendo que eram justos, e desprezavam os outros”. (v.9). É como se, em ambas, o texto lucano, através do recurso da parafraseagem, já antecipasse a lição de moral que toda parábola carrega, explícita ou implicitamente, junto a si.

Sob esse fundo comum de representações discursivas, tem-se aqui explicitamente um enunciador que pleiteia um lugar discursivo privilegiado, o de autoridade de porta-voz do discurso divino – alguém que interpreta e discerne a revelação das palavras de Deus.

Ao mesmo tempo, temos aí um sujeito que se apóia inteiramente na submissão ao princípio absoluto e defendido intransigentemente de uma identificação com Jesus, em termos de seguimento e imitação, o que vai traduzir-se imperativamente numa responsabilidade de sua missão, num advento do sujeito moral, expressado e sugerido pela Parábola dos Talentos (Mt.25:14-30;Lc.19:12-27) (“Porque a todo o que tem, dar-se-lhe-á, e terá em abundância; mas ao que não tem, até aquilo que tem ser-lhe-á tirado”.(Mt.25:29)).

Essa parece ser, de fato, a maneira de os evangelistas recontarem as parábolas: reconhecem a autoridade de Jesus a quem a fidelidade é percebida no binômio receber – transmitir, o que pode revelar a consciência dos recontadores de não ter nada de próprio para ensinar, e, ao mesmo tempo, a preocupação e o desejo de redistribuir de forma íntegra e fiel o legado doutrinário recebido do mestre. (“Assim como meu Pai me conferiu domínio, eu vo-lo confio a vós”.(Lc.22:29))

A levar em consideração a síntese de Kistemaker (1992) e a análise mais minuciosa de Gourgues (2004) sobre o estilo e os temas que cada evangelista usa ao renarrar as parábolas de Jesus, podemos, a partir disso, ter uma referência para saber como os evangelistas mostram o seu *ethos* construído a partir da imagem de Jesus.

No texto de Mateus, é recorrente a figura de Cristo como Filho de Deus, e a de Deus representado como Pai. No Evangelho de Mateus, além disso, multiplicam-se as imagens da constituição do reino de Deus, evidenciado na repetição de uma fórmula típica de iniciar as parábolas: “O reino de Deus é semelhante a [...]” (Mt.13:24;13:33;13:44;18;23;20:1;22;2;25:1). No Evangelho de Mateus, também, costumeiramente as parábolas assumem um caráter escatológico, em que Jesus aparece, implícita ou explicitamente, como o juiz que virá julgar todos os homens segundo as suas ações. Por esses traços do estilo de Mateus, talvez seja significativo concluir que o *ethos* de autoridade de Jesus foi a imagem que o evangelista incorporou com maior força. Analisando a forma como o discurso de Mateus se apropriou do de Jesus, Dornelas (*online*) comenta:

No discurso de Mateus, a MIMESIS é justamente isso, CRIAR A VEROSSIMILHANÇA de maneira tal que quem lê o relato acredita nele, embora não estando presente e embora não esteja sendo narrado pela pessoa que de fato vivenciou aquilo tudo, o próprio Jesus, pois ele não escreveu uma só linha. Então aquilo tudo é o processo mimético criado por Mateus para que os outros acreditem que são as supostas palavras de Jesus ditas por Mateus e não por Jesus. Talvez

podéssemos aplicar aqui o que Aristóteles diz a propósito da poesia: “deve-se preferir o impossível crível ao possível incrível.” (p. 274).

Mais à frente, atendo-se mais às parábolas, a autora corrobora nossa idéia:

A mimese no Sermão da Montanha acontece através das ilustrações, das figuras de linguagem, figuras de estilo pelas quais Mateus sabiamente reproduz o discurso de Jesus, criando estas figuras para dar verossimilhança ao texto. Cabe questionar por que a questão das parábolas, ou ilustrações ou figuras são tão marcantes no discurso de Mateus, uma vez que essas parábolas ou ilustrações ou figuras não são tão marcantes nos outros três evangelhos. “Quando Jesus acabou de proferir estas palavras, estavam as multidões maravilhadas da sua doutrina; porque ele as ensinava como quem tem autoridade, e não como os escribas.” (MATEUS 7:28,29 BÍBLIA SAGRADA).

Já no Evangelho de Lucas, ainda que haja a remissão à figura do pai, como no texto mateuseano, - com a ressalva de que a imagem do pai adentra nas cenografias das parábolas relatadas por Lucas com um *ethos* afetuoso, e não de autoridade, como é mais comum em Mateus - basta pensar na Parábola do Filho Pródigo (Lc.15:11-32) - o que se destacam são as relações afetuosas entre as pessoas, o que se pode ter como exemplo as parábolas do Bom Samaritano (Lc.10:30-37), do Amigo Importuno (Lc.11:5-8), do Rico e do Lázaro (Lc.16:19-31) e na própria Parábola do Filho Pródigo (Lc.15:11-32). O evangelho lucano, portanto, assimilou com mais intensidade o tom de afetuosidade do discurso parabólico de Jesus. Na compreensão de Marconcini (2001, p. 211):

Lucas revela um Deus benevolente que surpreende e se antecipa, um Deus compassível ao extremo, jubiloso a ponto de nem sequer ouvir a confissão do filho (“pequei”), preocupado apenas em fazê-lo entender que ele ainda é filho, como sempre, e que aquela casa continua sendo sua casa.

A versão das parábolas de Marcos, por sua vez, tem gosto pelo tratamento de assuntos relacionados ao meio agrícola. Através dessa escolha, o evangelista marca sua maneira de definir as cenografias. Para nos contentar com alguns exemplos, as parábolas do Semeador (Mc.4:3-8), do Grão de Mostarda (Mc.4:26-29) e a dos Lavradores Maus (Mc.12:1-11) ressaltam essa preferência temática que criam cenografias que mostram os costumes da vida campesina. Interessante notar também que, embora pelo Evangelho de Marcos saibamos que Jesus ensinava “muitas coisas por parábolas” (Mc.4:2) e “sem parábolas nunca lhes falava” (Mc.4:34), é o texto sinótico em que surgem menos parábolas, como se pode ver no quadro de referência exibido na primeira parte desse capítulo. Além disso, as poucas parábolas que aí aparecem são curtas, se comparadas com as dos evangelhos sinóticos. Desse quadro geral, o desenho de Jesus que se forma em Marcos é de um sujeito que, pela regularidade com que

utiliza o discurso parabólico, mostra-se afeito à narrativa enigmática das parábolas, para cuja interpretação do mistério cabe a voz de autoridade do Arquinarrador.

Foi pautado nesse aspecto que Bloom (2006, p. 84) pretendeu oferecer também um quadro geral e breve do modo como os evangelistas apresentam Jesus pelas parábolas:

Enigmas, na minha experiência literária, não são transmitidos com facilidade, e costumam passar por modificações importantes. Consideremos que Mateus e Lucas nos apresentam um Jesus bem menos caprichoso do que o de Marcos. De fato, os Evangelhos de Mateus e Lucas pouco refletem o retrato de Jesus inconstante e ambivalente pintados por Marcos, um Jesus que se faz imensamente difícil de entender.

Se quisermos levar em conta o auditório para quem Cristo narra as parábolas a fim de mostrar as diferenças na forma como cada narrador evangelista apresenta o retrato discursivo de Jesus, nas parábolas de Mateus, Jesus se dirige em especial para as multidões (Mt13:24-30) e para os próprios discípulos (Mt.13:36-46).

Marcos, por sua vez, adapta as narrativas de Jesus para um público variado. Segundo Kistemaker (1992, p. 263):

Três das parábolas de Marcos foram ouvidas pelas multidões: a do semeador, a da semente germinando secretamente e a do grão de mostarda. Duas foram contadas, em particular, para os discípulos: a da figueira e do servo vigilante. Por fim, a dos lavradores maus foi dirigida aos principais sacerdotes, doutores da lei e anciãos.

Já Lucas mostra Jesus se dirigindo aos seus oponentes. As parábolas do Dois Devedores, a da Grande Ceia, a do Bom Samaritano, dentre outras, registradas no Evangelho lucano, foram contadas por Jesus aos seus adversários: fariseus, escribas e doutores da Lei. Todo esse universo variado de ouvintes das parábolas de Cristo, que, em cada versão dos evangelistas, é posto um tipo mais específico em relevo, serve para mostrar também como a imagem de Jesus se apresentava de forma diferenciada a depender do seu tipo de destinatário¹⁴⁰.

Para mostrar, por fim, como o *ethos* dos evangelistas, ao renarrarem as parábolas, pretende espelhar o *ethos* de Jesus, dedicaremos um tempo para explorar um expediente discursivo que mostre como pode se dar essa apropriação de imagem discursiva: falaremos sobre o discurso relatado.

¹⁴⁰ Muitas outras distinções entre uma versão e outra podem ser dadas pelo minucioso estudo de Jeremias (1986).

É sabido que temos acesso às parábolas de Jesus por meio dos evangelistas Mateus, Marcos e Lucas que recontaram cada um a seu estilo as narrativas deixadas por Cristo.

Ao introduzir as parábolas de Jesus, é comum entre os evangelistas o uso do discurso direto, com predileção do emprego do verbo “dizer”, considerado uma espécie de arquilexema dos verbos *dicendi*. Fiquemos com alguns exemplos extraídos do Evangelho de Lucas.

E disse aos convidados uma parábola. (Lc.14:7).

E começou a dizer ao povo esta parábola. (Lc. 20:9).

E propôs-lhes uma parábola dizendo. (Lc.12: 6).

O verbo “dizer” pode dar um certo ar de neutralidade à enunciação. Os evangelistas parecem usar este verbo de elocução na tentativa de recusar tirar a essência do discurso, querendo denotar a idéia de que não são eles que falam, mas o próprio Jesus. Assim o efeito de sentido gerado é a crença de que há a repetição das palavras de um outro ato de enunciação. Da mesma forma que Jesus, no contexto bíblico, demonstrou ser a palavra de Deus irretocável, os seus discípulos desejam preservar o ensinamento como foi transmitido.

A escolha do verbo introdutor do discurso relatado, como afirma Maingueneau (2001, p. 150), “é bastante significativo, pois condiciona a interpretação, dando um certo direcionamento ao discurso citado”. No caso das parábolas bíblicas, recontadas pelos evangelistas, o verbo escolhido é, como vimos, “dizer” - às vezes aparecem também os verbos *dicendi* “falar” e “contar”-, imprimindo com isso o *ethos* de alguém que, “por intermédio do discurso direto, quer explicitar sua adesão respeitosa ao dito, fazendo ver o desnível entre palavras prestigiosas, irretocáveis e as suas próprias palavras” (*op. cit.*, p. 142).

De um segundo “locutor” no enunciado atribuído a um primeiro “locutor”. Frequentemente é oposto, de forma um pouco ingênua, ao discurso indireto, alegando que ele pretende reproduzir literalmente as alocações; seria mais exato ver nele uma espécie de teatralização de uma enunciação anterior e não uma similitude absoluta. Dito de outra forma, ele não é nem mais e nem menos fiel que o discurso indireto, são duas estratégias diferentes empregadas para relatar uma enunciação.

Desta forma, ainda que os evangelistas pareçam querer relatar a fala de Jesus tal como proferida, trata-se tão-somente de mobilizar uma encenação, objetivando criar um *ethos* de autoridade – fundando um *pró-ethos* - na medida em que se quer indicar as próprias palavras do enunciador citado para gerar crédito na audiência. Por outro lado, percebe-se que as versões de cada um dos evangelistas esforçam-se por tornar constante aquilo que é mais

importante, preocupando-se não com a forma exata com que o discurso foi, dito, mas com o conteúdo vinculado por esse mesmo discurso.¹⁴¹

Olson (1997, p. 207) parece sintetizar bem aquilo que estamos querendo dizer:

Resumindo, em um contexto oral, o poeta, orador ou pessoa que conversa tende a basear-se na citação direta das palavras de outrem com um certo grau de precisão, usando o seu tom de voz para transmitir o ato da fala envolvido. Para que esse discurso preservado represente as intenções originais do autor, será preciso criar e utilizar de forma coerente tanto meios léxicos para representar a intenção do autor com respeito à audiência, essencialmente verbos de ato de fala, como um conjunto de conceitos que inclua o de “sentido literal”.¹⁴²

Enfim, os evangelistas, ao se apropriarem do discurso de Jesus pelo uso do discurso citado, mostram vozes concordantes com a do discurso citante, o que resulta num efeito de sentido de detenção da verdade, tão caro a essa enunciação de fundo religioso, convergindo tudo isso para a gestão de uma imagem especular dos evangelistas em relação ao *ethos* de Jesus, demonstrada pela partilha dos mesmos valores, do mesmo universo ético de que participam.

¹⁴¹ Diante disso, a indagação é se a concepção de “discurso direto” ainda é pertinente. Em rigor, todo discurso relatado é indireto se se pensar que o enunciador que se apropria do discurso alheio não o reproduz fielmente no interior do seu discurso, mas motivado por estratégias discursivas. De certa forma, esta idéia já foi reivindicada por Deleuze e Guatarri (1995, p. 13) que se posicionam assim: “não acreditamos [...] que a narrativa consista em comunicar o que se ouviu, o que o outro disse [...]”. A “primeira” linguagem, ou antes, a primeira determinação que preenche a linguagem, não é o tropo ou a metáfora, é o discurso indireto. [...] isto porque todo discurso é indireto, e a translação própria à linguagem é a do discurso indireto. E mais adiante confirma esta mesma idéia: “É toda a linguagem que é discurso indireto”. (p. 23). Percebe-se também que o conceito dos autores está muito próximo do conceito bakhtiniano de dialogismo.

¹⁴² Maingueneau (2001c, p. 112) problematiza sobre a aplicação da noção de discurso citado para a análise de textos ficcionais, ressaltando que: “No fundo, só há discurso “citado” nesse caso se aceitarmos o quadro instaurado pela ilusão narrativa. A narração não cita falas anteriores que ela alteraria mais ou menos, ela as cria totalmente, do mesmo modo que as do discurso citante. Nessas condições, a “fidelidade” do discurso direto aparece como pura conviniência literária: não se vê como os enunciados em discurso direto poderiam ser infiéis, já que têm o mesmo grau de realidade que o discurso citante”. Entretanto, ainda que as parábolas contadas por Jesus demonstrem seu estatuto de literatura ficcional, a introdução do discurso direto pela fala das personagens na narrativa parabólica, através de verbos introdutórios de fala reportada, como o verbo de elocução “dizer”, que aparece aí com muita recorrência, pode ser reveladora do *ethos* dos interlocutores que pela parábola interagem, uma vez que a narrativa projeta a imagem do enunciador-contador e co-enunciador-ouvinte, confundindo-se, assim, a voz das personagens com a voz do narrador e a do ouvinte. É revelador, a este respeito, o que afirma Bakhtin (2002, p. 166): “O discurso citado destaca-se sobre um fundo perceptivo que pertence metade ao autor e metade ao herói. Entretanto, fica perfeitamente claro para nós que uma infiltração profunda das entonações do autor no discurso direto é quase sempre acompanhada por um enfraquecimento da objetividade do contexto narrativo”.

Síntese

Neste capítulo, depois de mostradas as nossas escolhas metodológicas para o norteamento da análise do *ethos* nas parábolas, levamos a cabo a investigação, através de toda a exposição teórica delineada no decorrer da pesquisa, sobre as diversas formas de o sujeito enunciador das parábolas dar de si uma imagem de autoridade e benevolência, ao mesmo tempo em que demonstramos como essas imagens parecem fundamentais para conferir uma identidade discursiva a esse espaço das narrativas contadas por Jesus, dando-lhe, pois, a sua constituição identitária significativa.

Pudemos ver como o gênero discursivo “parábola bíblica” enuncia a partir de uma encenação que mobiliza cenografias variadas, gerando efeitos de sentido também variados, o que mostrou a manutenção de um equilíbrio instável entre a imagem de um sujeito de autoridade e a imagem de um enunciador benévolo que Jesus deseja construir para si. O ponto relevante, portanto, de todo esse debate, desenvolvido ao longo do capítulo, consiste em dizer que essas imagens da autoridade e da benevolência condensam as formas de Jesus se mostrar aos seus interlocutores nas parábolas através de múltiplos recursos discursivos, imagens compósitas que se modificam ou se interpõem à medida que se modificam a situação enunciativa em que estão envolvidos os atores dessa enunciação, o propósito do enunciador, sua audiência, as cenografias, as formas de apropriação, etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Olhai para a figueira, e para todas as árvores; quando começam a brotar, sabeis por vós mesmos, ao vê-las, que já está próximo o verão”. (Lc.21:29-33).

Ao longo de nossa pesquisa, parece ter ficado claro, para fazer uso de uma expressão de Auchlin (2001, p. 215), que “o efeito do *ethos* é, de uma certa maneira, ‘pau para toda obra’”, ao mesmo tempo que parece ter-se mostrado, nesse percurso de nossa investigação, que “não se pode fugir ao etos”, para usar o enunciado de Costa (2001, p. 52), ou mesmo, nessa mesma direção, para dizer com Maingueneau (2001a) que “se pode usar de artimanhas com o etos, porém não é possível aboli-lo”. Dessa forma, podemos afirmar que, se há discurso, então, há a emergência do *ethos*. O *ethos* é, assim, constitutivo de todo e qualquer discurso, cabendo ao analista investigar que efeitos de sentido ele, o *ethos*, provoca em determinada práxis discursiva. No universo das práticas discursivas de Jesus, procuramos mostrar, no desenvolver do nosso trabalho, um certo modo de ser de Jesus, uma certa maneira de essa figura bíblica comportar-se, o que foi revelado através dos indícios discursivos evidenciados nas parábolas, que apontaram para a caracterização de um tom de autoridade do enunciador, bem como para a aparição do corpo de um enunciador que se revela benevolente aos seus co-enunciadores.

Ainda que a discussão não tenha se movido apenas no espaço de referência das teorias discursivas, foi a Análise do Discurso que nos ajudou com maior força na construção do nosso objeto de estudo. O *ethos* foi alçado com proeminência à categoria discursiva. Assim, sem termos negligenciado os fenômenos que se mostraram conexos a este nosso conceito maior, indicados pelas contribuições advindas de outros domínios e de outros estudiosos que o alargaram, através de diversas nuanças, o ponto de vista teórico que sustentou o exercício de análise que foi feita sobre a construção do *ethos* nas parábolas baseou-se, principalmente, nos postulados teóricos definidos pela Análise do Discurso de vertente francesa, em especial nas reflexões de Dominique Maingueneau que, como pudemos constatar, gastou muito tempo na sua literatura a discorrer sobre o *ethos* discursivo.

A pesquisa tomou, assim, como macro-categoria de análise, o conceito de *ethos* tal como foi explorado por Maingueneau. Essa categoria, que serviu como fio condutor para a pesquisa, permitiu ser pensada dentro de um quadro teórico mais amplo desenvolvido pelo autor, em que as imagens discursivas dos sujeitos da interação verbal podem ser analisadas

associadas a uma série de outros dispositivos enunciativos, como, por exemplo, as cenas discursivas de onde o *ethos* emerge, ou os gêneros do discurso através dos quais a identidade discursiva dos interactantes é construída. Dessa forma, pôde-se entender que o *ethos* não é uma categoria auto-suficiente para se entender as imagens construídas no discurso: na verdade, o *ethos* opera dentro de um determinado gênero no qual várias cenas, em especial as cenografias, emergem sob determinadas condições de produção.

Isto posto, não pretendemos agora, todavia, finalizar nossa pesquisa nos moldes comuns de uma retomada conclusiva de tudo o que foi discutido e analisado no decorrer da investigação, haja vista que isso foi sendo feito ao término de cada capítulo.

Cabe assinalar, entretanto, que cai por terra toda a pretensão de desejo de esgotar um tema que por definição é inesgotável. Se a pesquisa feita aqui se revelou insuficiente para a complexidade de seu objeto é porque o objeto mesmo é instável, tanto que gostaríamos de encerrar nossa pesquisa ressaltando alguns horizontes amplos que o estudo do *ethos* discursivo sobre o discurso bíblico de Jesus pode abrir. Fica, assim, a sugestão de que os caminhos desbravados pelo nosso estudo não apontam para o fim do percurso, mas mostram perspectivas que podem estar em vias de exploração e aprofundamento.

Um ponto que nossa pesquisa deixa em suspenso para uma posterior investigação é o de tentar compreender como, em dados contextos sociais, determinados grupos ou comunidades se reapropriariam do gênero parábola e com que finalidade se utilizam desse instrumento de interação. Assim, poder-se-ia buscar traçar a história das transformações da parábola em realidades sociais diferentes, observando em que medida ela (a parábola) permanece como os propósitos comunicativos iniciais para os quais era utilizada e/ou se modifica estrutural e tematicamente no curso do tempo, instaurando novas determinações de sentido. Sob esta perspectiva, poder-se-ia, então, remontar a “história” da parábola e observar como através do tempo ela organiza o dizível. Imbuídos desse propósito, tentar-se-ia recuperar o que Foucault (2000, p. 143) chama de *formas específicas de acúmulo*, ou seja, estar-se-ia a procurar não especificamente a gênese dos enunciados parabólicos, mas “a espessura do tempo em que subsistem, em que são reativados e utilizados [...] graças a um certo número de técnicas materiais [...], certos tipos de instituições [...], segundo certas modalidades estatutárias”.

Uma perspectiva de estudo, relacionada à anterior, que a nossa pesquisa pode deixar também como prolongamento é a de saber de que forma as parábolas bíblicas de Jesus podem ser retomadas e servir de base para outras criações literárias (poema, conto, novela, romance), para outras ordens de discurso (filosófico, político, ou ainda outros tipos de discurso religioso, diferentes dos da religião cristã) ou mesmo para outros sistemas semióticos de produção de sentido (pintura, escultura, música), a fim de se conhecer como as imagens que as narrativas parabólicas suscitam são ressignificadas nesses espaços.

Só para ficar com o exemplo da conhecida Parábola do Filho Pródigo contada por Jesus no Evangelho de Lucas, podemos mostrar como essa narrativa já foi retomada por diferentes tipos de discurso e de diferentes formas, cabendo a um estudo mais demorado saber que efeitos de sentido essas reapropriações do texto bíblico podem gerar a partir das representações discursivas que daí nascem.

A versão lucana da parábola já foi apropriada pela cantata de Achille-Claude Debussy, músico francês, com o nome *O filho pródigo* (1884). Auguste Rodin, escultor, também francês, construiu, por sua vez, a peça de escultura *O filho pródigo* (1889). Apropriaram-se ainda do texto de Lucas da Parábola do Filho Pródigo o também francês André Gide com um conto *A Volta do Filho Pródigo* (1978). Antes de Gide, o filósofo iluminista e autor literário Voltaire, no século XVII, também escreveu um conto *O filho pródigo* (1736). Entre nós, Dalton Trevisan também escreveu um conto que carrega o mesmo nome do de Gide, *A Volta do Filho Pródigo* (1998), sem falar da composição musical *Filho pródigo* (1947) do brasileiro Januário da Silva Arvellos Filho, feita em parceria com Melo Moraes Filho. Há ainda a peça teatral *O filho pródigo* (1947), um drama poético de Lúcio Cardoso, inspirado também na parábola bíblica. *Lavoura Arcaica* (2001), filme brasileiro, versão ao avesso da parábola do filho pródigo de Luiz Fernando Carvalho, que, por sua vez, já retomada da transposição homônima do romance de Raduan Nassar (1975). Poderíamos ir mais longe e vermos a alusão à parábola na canção *Construção* (1971) de Chico Buarque, no trecho que diz: “Beijou sua mulher como se fosse a única e cada filho seu como se fosse o pródigo”.

Portanto, a partir desses diferentes modos de apropriação do discurso parabólico, uma investigação poderia tentar saber se essas retomadas se fazem por captação ou por subversão, e se, a partir daí, as imagens construídas no discurso de origem permanecem no discurso

retomado, se não, que outras representações são agenciadas. Interessante ainda saber como a parábola fornece a esses discursos um recurso de estilo através da linguagem simbólica que lhe é imanente. Enfim, fica aberta uma pesquisa que estude como o gênero parábola bíblica pode ser reconfigurado em outras cenas englobantes, a partir das quais outros efeitos de sentido poderão ser ativados por outros enunciadores e co-enunciadores.

Para ficar com um certo alegorismo poético, retenhamos, para finalizar nossa investigação, uma lição da imagem da figueira florescente, mostrada na parábola de Jesus, que serviu de epígrafe para esse capítulo: que os ramos tenros gerados por esse trabalho, tal como a figueira que germina, possam brotar e florescer para outros rebentos que poderão se irradiar na continuidade de outros trabalhos e pesquisas, a fim de que não deixemos de abrir os olhos para a esperança do prenúncio de chegada de mais um outro verão. AMÉM!

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADAM, Jean Michel. *Imagens de si e esquematização do orador: Petain e De Gaulle em junho de 1940*. In: AMOSSY, Ruth. (org.). *Imagens de Si no Discurso (A construção do ethos)*. São Paulo: Contexto, 2005.
- _____. e REVAZ, Françoise. *A Análise da Narrativa*. Lisboa: Gradiva, 1997.
- ALMEIDA, Fernando Afonso. *Enunciação, ethos e gêneros do discurso na análise da Interação*. In: PAULIUKONIS, Maria Aparecida & GAVAZZI, Sigrid. (orgs.). *Texto e Discurso (Mídia, Literatura e Ensino)*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.
- ALSTON, William P. *A significação e o uso da linguagem*. In: *Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Zahar, 1972.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos do Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ALVES, Patrícia F. M. *Religião e mutação: uma análise sobre mudança de ethos no universo protestante*. In: *Revista Política e Trabalho (edição online)*. Paraíba: UFPB, 2000. Disponível em: <http://www.geocities.com/ptpreview/16-alves.html>. Acesso: 20.08.2006.
- ALVES, Rubem. *O Que é Religião*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- AMOSSY, Ruth.(org.) Introduction. In: _____. *Images de Soi dans le Discours. (La construction de l'ethos)*. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1999.
- _____. (org.). *Imagens de Si no Discurso (A construção do ethos)*. São Paulo: Contexto, 2005.
- _____. *O ethos na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos*. In: *Imagens de Si no Discurso (A construção do ethos)*. São Paulo: Contexto, 2005.
- ANDERSEN, Elenice Maria Larroza. *Fábulas e parábolas: um esboço para a interpretação à luz da Teoria dos Blocos Semânticos*. *Revista Virtual – ReVEL*. Ano 4, n. 6, 2006.
- ANTUNES, Irandé Costa. *Aspectos da Coesão do Texto: uma análise em editoriais jornalísticos*. Recife: Ed. da Universidade Federal de Pernambuco, 1996.
- APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia (II) (o a priori da comunidade de comunicação)*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica*. São Paulo: Ediouro, s/d.

ASTRAIN, Ricardo Salas. *Ética intercultural e pensamento latino-americano. Problemas e perspectivas de uma ética intercultural no marco da globalização cultural*. Disponível: http://juanfilloy.bib.unrc.edu.ar/completos/corredor/correddef/panel/SALASRIC.HTM#_ftn33. Acesso em: 28.08.2006.

AUCLIN, Antoine. *Ethos e a experiência do discurso: algumas observações*. In: MARI, Hugo et al (orgs.). *Análise do Discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2001.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

AUROUX, Sylvain. *Ética Lingüística*. In: *A Filosofia da Linguagem*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando Dizer é Fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

_____. *Others Minds*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Heterogeneidades(s) enunciativa(s)*. In: *Cadernos de Estudos Lingüísticos*. Campinas: Ed. da Universidade, 1990.

_____. *Palavras Incertas. (As não-coincidências do dizer)*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1996.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BAILEY, Keneth. *As Parábolas de Lucas (a poesia e o camponês)*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BAILLY, Ma. Anatole. *Abrégé du Dictionnaire Grec-français*. Paris: Hachete, 1937.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Questões de Literatura e Estética: a teoria do Romance*. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.

_____. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec, 1999.

_____. *Problemas da Poética de Dostoiévski: a teoria do romance*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BAKHTIN, Mikhail/ VOLOSHINOV. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002.

_____/VOLOSHINOV. *Discurso na vida e discurso na arte (sobre a poética sociológica)*. Trad. Cristóvão Tezza, para fins didáticos, a partir da tradução inglesa, publicada em V. N. Voloshinov, *Freudism*, New York, Academic Press, 1976.

BARBISAN, Leci Borges e TEIXEIRA, Marlene. *Polifonia: Origem e evolução do conceito em Oswald Ducrot*. In: *Organon*. Porto Alegre: v.12, n.32, 33, Editora da Universidade, 2002.

BARONAS, Roberto Leiser. *Formação discursiva em Pêcheux e Foucault: uma estranha paternidade*. In: SARGENTINI, Vanice e NAVARRO-BARBOSA, Pedro. *Foucault e os Domínios da Linguagem*. São Carlos: Claraluz, 2004.

BARROS, Diana Luz Pessoa. *Teoria do Discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988.

_____. *Dialogismo, polifonia e enunciação*. In: _____ e Fiorin, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, Polifonia e Intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (edusp), 1999.

BARROS FILHO, Clóvis de. e MARTINO, Luís Mauro Sá. *O Habitus na Comunicação*. São Paulo: Paulus, 2003.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1996.

BATISTA, João Bosco. *A questão técnica e o sentido do ser: viabilização de um discurso ético-ontológico no pensamento de Martin Heidegger*. In: *Anais de Filosofia*. São João del-Rei, n.10,2003.

BAUDLER, Georg. *A Figura de Jesus nas Parábolas: a obra narrativa da vida de Jesus, um acesso à fé*. São Paulo: Editora Santuário, 1990.

BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: *Os Pensadores – textos escolhidos*. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado (Elementos para uma teoria sociológica da religião)*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERTI, Enrico. *A Filosofia Analítica*. In: *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

BHATIA, Vilay K. *Análise de gêneros hoje*. In: *Revista de Letras*. Fortaleza: editora da UFC, 2001, nº 23, vol. 1/2.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Santuário, 1982. (versão católica)

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Sociedade Torre de Vigia e Tratados, 1986. (versão das Testemunhas de Jeová)

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. (versão protestante)

BLOOM, Harold. *Jesus e Javé: Os nomes divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

BOBBIO, Norberto. *O Futuro da Democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial (Um consenso mínimo entre os humanos)*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. *Ética e Moral (A busca dos fundamentos)*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

BONNAFOUS, Simone. *La question de l'ethos et du genre en communication politique*. Disponível em: <http://www.cerimes/colloquefrancomexicain>. Acesso: 11.09.2006.

BORGES, Maria de Lourdes. *Uma tipologia do amor na filosofia kantiana*. In: Revista Studia Kantiana. v. 2, n. 1. 2000. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/dudi2.htm>. Acesso: 02.10.2006.

BOSI, Alfredo. *Céu, Inferno*. São Paulo: Ática, 1988. (versão *online*)

BOUDON, R. e BOURRICAUD, F. *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Razões Práticas (Sobre a Teoria da Ação)*. Campinas: Papyrus Editora, 1996.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1998.

_____ e PASSERON, Jean Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria dos sistemas de ensino*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975.

BRAIT, Beth. *Interação, gênero e estilo*. In: PRETI, Dino. (org.). *Interação na Fala e na Escrita*. São Paulo: Humanitas, 2003.

BRANDÃO, Helena Nagamine. *Introdução à Análise do Discurso*. São Paulo: Ed. da UNICAMP, 1991.

_____. *Texto, gêneros do discurso e ensino*. In: *Gêneros do Discurso na Escola (mito, conto cordel, discurso político, divulgação científica)*. In: BRANDÃO, Helena Nagamine (coord.). *Gêneros do Discurso na Escola (mito, conto cordel, discurso político, divulgação científica)*. São Paulo: Cortez, 2000.

BROWN, Penelope e Levinson, Stephen. *Politeness. Some Universals in Language Use*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BRONCKART, Jean-Paul. Atividades de Linguagem, Textos e Discursos (Por um interacionismo sócio-discursivo). São Paulo: Educ, 1999.

BUBER, Martin. Eu e Tu. São Paulo: Centauro, 2001.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *A sociologia da religião de Danèle-Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Sociologia da Religião: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

CAPONI, Sandra N. C. *A compaixão no poder médico-assistencial*. In: Cadernos Nietzsche, v.4, USP, Editor GEN, 1997. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn4_caponi_p.htm. Acesso: 23. 06. 2006

CARNIELO, Márcio. *O ethos sanjoanense: tradição e mudança em uma "cidade pequena"*. In: Mana. Rio de Janeiro: v.9, n.1, 2003.

CAVALCANTI, Margarida Tavares. Sobre o "dizer verdadeiro" no espaço analítico. *Ágora*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151614982004000100004&lng=en&nrm=iso. Acesso: 03 Oct 2006.

CERCATO, Nilza Carolina Suzin. *Ethos e discurso de auto-ajuda*. In: Inventário (Revista dos Estudantes de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal da Bahia). Disponível em: <http://www.inventario.ufba.br/03/d03/03ncercato.htm>. Acesso: 12. 02.2005.

CERVONI, Jean. A Enunciação. São Paulo: Ática, 1989.

CESILA, Robson Tadeu. *Tentativa de análise do discurso Pro Archia à luz dos sistemas retóricos de Cícero e Aristóteles*. Disponível em: <http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/a00007.pdf>. Acesso: 10.02.2006.

CHARAUDEAU, Patrick. *Uma teoria dos sujeitos da linguagem*. In: MARI, Hugo et al.(orgs.) Análise do Discurso: fundamentos e práticas. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2001.

_____. Discurso Político. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARON, Joel M. Sociologia. São Paulo: Saraiva, 2002.

CLARK, Katerina, HOLQUIST, Michael. Mikhail Bakhtin. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CLASSENS, L. Juliana M. *Biblical theology as dialogue: continuing the conversation on Mikhail Bakhtin and biblical theology*. In: Journal of Biblical Literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. v.122, n. 1.

COMPTE-SPONVILLE, André. Pequeno Tratado das Grandes Virtudes. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. *O Círculo de Viena e o Empirismo Lógico*. In: Caderno de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, v. 5, 1995.

CORRESIO, Zilda Marengo Piacenti. *A ética da individuação: um estudo sobre a ética do ponto de vista da psicologia junguiana*. In: Hipnoe - Revista do Departamento de Filosofia da PUC – *Ethos*, Ética. São Paulo: Educ: Palas Athena, 1997.

COSTA, Cláudio. *Filosofia da Linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

COSTA, Nelson Barros. *A Produção do Discurso Lítero-Musical Brasileiro*. São Paulo: PUCSP, 2001. Tese de Doutorado em Lingüística.

_____. *O primado da prática: uma quarta etapa para a Análise do Discurso*. In: COSTA, Nelson Barros (org.). *Práticas Discursivas (Exercícios Analíticos)*. São Paulo: Pontes, 2005.

COSTA VAL, Maria da Graça. *Redação e Textualidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

COURT, Pedro Morandé. *A formação do ethos como núcleo da identidade cultural ibero-americana*. In: Revista da Universidade Católica de Petrópolis. Petrópolis: Editora da Universidade, v. 5, n.15, 1997.

CUNHA, Mônica Laboissière e. *O discurso do professor: uma questão de poder e solidariedade*. In: MAGALHÃES, Maria Izabel Santos (org.). *As Múltiplas Faces da Linguagem*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.

DAHLET, Véronique. *A entonação no dialogismo bakhtiniano*. In: BRAIT, Beth (org.) *Bakhtin, Dialogismo e Construção do Sentido*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

DASCAL, Marcelo. *O ethos na argumentação: uma abordagem pragma-retórica*. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de Si no Discurso (A construção do ethos)*. São Paulo: Contexto, 2005.

DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano*. (1. Artes de Fazer). Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão*. In: _____. e VATTIMO, Gianni (orgs.). *A Religião. O seminário de Capri*. São Paulo: Estação Lliberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (orgs.). *A Religião. O seminário de Capri*. São Paulo: Estação Lliberdade, 2000.

_____. *Limited Inc*. São Paulo: Papyrus, 2004.

DISCINI, Norma. *O Estilo nos Textos (história em quadrinhos, mídia e literatura)*. São Paulo, Contexto, 2003.

_____. *Carnavalização*. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.

DORNELAS, Sabrina Rosa de Souza. *A mimese no Sermão da Montanha*. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/viiicnlf/anais/caderno13-05.html>. Acesso: 09.09.2006.

DUBOIS, Jean et al. *Retórica Geral*. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DUCROT, Oswald. *Princípios de Semântica Lingüística – dizer e não-dizer*. São Paulo: Cultrix, s/d.

_____. *O Dizer e Dito*. Campinas: Pontes, 1987.

_____. e TODOROV, Tzvetan. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Religião e conhecimento*. In: RODRIGUES, J. A (org.). *Émile Durkheim*. São Paulo: Ática, 1998.

DUROZOI, G. *Dicionário de Filosofia*. Campinas, Papirus, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Para Uma Ética de Libertação Latino-Americana - Eticidade e moralidade*. São Paulo: Loyola/Unimer, s/d.

ECO, Umberto. *Lector in Fabula (a cooperação interpretativa nos textos narrativos)*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

EGGS, Ekkehard. *Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna*. In: AMOSSY, Ruth.(org.). *Imagens de Si no Discurso (A construção do ethos)*. São Paulo: Contexto, 2005.

EMERSON, Caryl. *Os 100 Primeiros Anos de Mikhail Bakhtin*. Rio de Janeiro, DIFEL, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. *Language and Power*. Londres e Nova York: Longman, 1990.

_____. *Discurso e Mudança social*. Brasília: Ed. da UNB, 2001.

FAÏTA, Daniel. *A noção de “gênero discursivo” em Bakhtin: uma mudança de paradigma*. In: BRAIT, Beth (org.) *Bakhtin, Dialogismo e Construção do Sentido*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

FARACO, Carlos Alberto. *Bakhtin e o Estudo Enunciativo no Brasil: algumas perspectivas*. In: BRAIT, Beth (org.). *Estudos Enunciativos no Brasil: histórias e perspectivas*. Campinas: Pontes, 2001.

_____. *O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica*. In: Diálogos com Bakhtin. Carlos Alberto Faraco, Cristóvão Tezza, Gilberto de Castro (orgs.). Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

_____. *Linguagem e Diálogo (as idéias lingüísticas do círculo de Bakhtin)*. Curitiba: Criar Edições, 2003.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Editora Papirus, 1988.

FIGUEIREDO, Vilma. *A ciência da sociedade*. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/cursosoc.doc>. Acesso: 15.07.2006.

FINGER, Ingrid. *Metáfora e Significação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

FIORIN, José Luiz. *O pathos do enunciatário*. In: Revista Alfa. n. 48, v.2. São Paulo: editora da Universidade, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, v. IV, 1988.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FRYE, Northrop. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Cultrix, 1973.

FURLANETTO, Maria Marta. *Para uma abordagem do gênero: animus, anima*. In: FUNCK, Susana Bornéo (org.). *Trocando Idéias Sobre a Mulher e a Literatura*. Florianópolis: Pós-graduação em Inglês - UFSC, 1994. Disponível em: http://br.geocities.com/agatha_7031/animus.html. Acesso em: 28.08.2006.

_____. *Gênero do discurso como componente do arquivo em Dominique Maingueneau*. In: MEURER, J. L et al. (orgs.) *Gêneros: teoria, métodos e debates*. São Paulo: Parábola, 2005.

GALBRAITH, Jonh Keneth. *Anatomia do Poder*. São Paulo: Pioneira, 1986.

GALEMBECK, Paulo de Tarso. *Procedimentos de monitoramento do falante em diálogos simétricos*. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/34/11.htm>. Acesso: 08.09.2006.

GARCIA, Othon M. *Comunicação em Prosa Moderna*. Rio de Janeiro: FGU, 1983.

GAVAZZI, Sigrid & RODRIGUES, Tânia Maria. *Verbos dicendi na mídia impressa: categorização e papel social*. In: PAULIUKONIS, Maria Aparecida e GAVAZZI, Sigrid. (orgs.) *Texto e Discurso (mídia, literatura e ensino)*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. Novas Regras do Método Sociológico: uma crítica positiva às sociologias interpretativas. Lisboa: Gradiva, 1993.

GILES, Thomas Ramsom. Dicionário de Filosofia: termos e filósofos. São Paulo: EPU, 1993.

GOFFMAN, Erving. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Footing*. In: Sociolinguística Interacional. RIBEIRO, Branca Telles e GARCEZ, Pedro M. (orgs.). São Paulo: Loyola, 2003.

GOLFE, Osvaldo Luís. *O mesmo, o outro, o ethos latino-americano*. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/Artigos/etos/ati.htm>. Acesso: 10.02.2006.

GOMES-SANTOS, Sandoval Nonato. Recontando História na Escola (gêneros discursivos e produção escrita). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GONÇALVES, João Batista Costa. *Uma perspectiva enunciativa para o uso da categoria do adjetivo em português como índice lingüístico na constituição da subjetividade*. Fortaleza, 2006. No prelo.

GOHN, Carlos. *Pesquisas em torno de textos sensíveis: os livros sagrados*. In: PAGANO, Adriana Silvina (org.). Metodologias de Pesquisa em Tradução. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, 2001.

GOURGUES, Michel. As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus (das origens à atualidade). São Paulo: Loyola, 2004.

GRANGEIRO, Cláudia Rejanne Pinheiro. O Discurso Religioso na Literatura de Cordel de Juazeiro do Norte. Crato: Província Edições, 2002.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Sentido, sujeito e memória: com que sonha nossa vã autoria?* In: GREGOLIN, Maria do Rosário e BARRONAS, Roberto (orgs.). Análise do Discurso: as materialidades do sentido. São Paulo: Clara Luz, 2001.

GUIMARÃES, Eduardo. Os Limites do Sentido: um estudo histórico e enunciativo da linguagem. Campinas: Pontes, 1995.

GRICE, H. P. *Lógica e conversação*. In: DASCAL, Marcelo (org.). Fundamentos Metodológicos da Lingüística. (Pragmática). v. I, 1986.

HABERMAS, Jürgen. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HADDAD, Galit. *Ethos prévio e ethos discursivo: o exemplo de Roman Rolan*. In: AMOSSY, Ruth.(org.). Imagens de Si no Discurso (A construção do *ethos*). São Paulo: Contexto, 2005.

HARE, Richard. A Linguagem da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HAIGHT, Roger. *Jesus: Símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HECK, José N. *Moralidade e ética discursiva na filosofia em especial no pensamento de J. Habermas*. In: Revista Síntese Nova Fase. v.21, n. 66. São Paulo: Loyola, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HELD, Klaus. *Ethos und Christliche Gotteserfahrung*. In: Veritas. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2000.

HERRERO, F. Javier. *Ética do Discurso*. In: Correntes da Ética Contemporânea. Manfredo A. de Oliveira (org.). Petrópolis: Vozes, 2000.

JACOB, André. *Elementos de uma axiologia da linguagem*. In: Filosofia da Linguagem. Porto: Rés, s/d.

JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1986.

JAEGER, W. *Paidea: a formação do homem grego*. São Paulo: Herder, 1969.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1983.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *Politeness et ethos: approche théorique avec application au domaine européen*. In: MONTADOR, A. (org.). Moeurs et images. Études d'imnologie européenne, clermant-Ferrand: crml, Université Blaise Pascal, 1997.

KISTEMAKER, Simon. *As Parábolas de Jesus. Uma análise prática e atual para um estudo profundo do ensino de Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

KOCH, Ingedore G.V. *Desvendando os Segredos do Texto*. São Paulo: Cortez, 2002.

KUNZ, Claiton André. *Ações Parabólicas. Uma análise do ensino de Jesus através das suas ações*. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2006. Dissertação de Mestrado em Teologia.

LA BOETIE, Étienne. *Discurso Sobre a Servidão Voluntária*. Lisboa: Edições Antígona, 1986.

LACOSTE, Jean. *A Filosofia no Século XX*. Campinas: Papyrus, 1992.

LADRIÈRE, Jean. *A Articulação do Sentido*. São Paulo: EPU, 1977.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LA TAILLE, Yves. *Moral e Ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LEAL, Flávio. *Matraga e bem-bem: conflito ético. Uma leitura de "A hora e vez de Augusto Matraga" de João Guimarães Rosa*. In: *Espetáculo - Revista de Estudos Literários*. Universidad Complutense de Madrid, 2005.

LEBRUN, Gérard. *O Que é Poder*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LOCYER, Herbert. *Todas as Parábolas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 2000.

LOPES, Edward. *As Palavras e os Dias: ensaios sobre a teoria e a prática da literatura*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1993.

_____. *Discurso literário e Dialogismo em Bakhtin*. In: BARROS, Diana Luz Pessoa e Fiorin, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, Polifonia e Intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (edusp), 1999.

_____ e TRIGO, Helenice B. *Engano e desengano: os textos da ironia na fábula*. In: *Organon*. Rio Grande do Sul: Editora da UFRGS, s/d.

MACHADO, Irene A. *O Romance e a Voz (A prosaica dialógica de Mikhail Bakhtin)*. Rio de Janeiro: Imago. São Paulo, 1995.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no Espelho das Palavras (Teologia e Literatura em Diálogo)*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAINGUENEAU, Dominique. *Sémantique de la Polémique. (Discours religieux et ruptures idéologiques au xvii siècle.)*. Suisse: L'Age d'homme, 1983.

_____. *Genèses du Discours*. Liège: Pierre Mardaga Editeur, 1884.

_____. *Novas Tendências em Análise de Discurso*. São Paulo: Pontes, 1997.

_____. *Termos-Chave da Análise de Discurso*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

_____. *L'Analyse du Discours. (Introduction aux lectures de l'archive)*. Paris: Hachette, 1991.

_____. *Analisando discursos constituintes*. In: *Revista Gelne*. Fortaleza: v.2, n.2, 2000a.

_____. *O Contexto da Obra Literária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.a.

_____. *Análise de Textos de Comunicação*. São Paulo: Contexto, 2001.b.

_____. *Elementos de Lingüística para o Texto Literário*. São Paulo: Contexto, 2001.c

_____. *Lecture, lecteur et monde éthique*. In: *Etudes de Linguistique Appliquée*, nº119, 2000b.

- _____. *El ethos y la voz de lo escrito*. In: Versión , nº 6. México, UAM, 1996.a
- _____. *Ethos et argumentation philosophique. Le cas du Discours de la méthode*. In: COSSUTTA, Frédéric (éd.). *Descartes et l'Argumentation Philosophique*. Paris, 1996.b
- _____. *Pragmática para o Discurso Literário*. São Paulo: Martins Fonte, 1996. c
- _____. *Problems de l'ethos*. In: *Pratiques* nº 113-114, 2002. Disponível em: http://perso.orange.fr/dominique.maingueneau/intro_company.html. Acesso: 20.03.2006.
- _____. *Ethos, cenografia, incorporação*. In: AMOSSY, Ruth.(org.). *Imagens de Si no Discurso (A construção do ethos)*. São Paulo: Contexto, 2005.
- _____. *Gênese dos Discursos*. Rio de Janeiro: Criar Edições, 2005.
- MARCONCINI, Benito. *Os Evangelhos Sinóticos (formação, redação e teologia)*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTIN, Roderick. *Sociologia do Poder*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. In: *Manuscritos Económicos e Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MATERA, Frank J. *Ética no Novo Testamento: os legados de Jesus e de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MELO, Lélia Erbolato. *Estrutura narrativa ou gêneros, mundos, lugares discursivos & companhia?* In: BRAIT, Beth (org.) *Bakhtin, Dialogismo e Construção do Sentido*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- MELLO, Luiz Gonzaga. *Antropologia Cultural*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MELLO, Renato de. *O leitor como instância enunciativa em "L'usage de la parole, de Nathalie Sarraute"*. In: MARI, Hugo (org.) *Categorias e Práticas de Análise do Discurso*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2000.
- MELLO, Celina Maria Moreira de. *L'Artiste: contexto e ethos romântico*. In: PAULIUKONIS, Maria Aparecida Lino e GAVAZZI, Sigrid. *Texto e Discurso (Mídia, Literatura e Ensino)*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.
- _____. *A cenografia de um drama romântico*. In: PAULIUKONIS, Maria Aparecida Lino e GAVAZZI, Sigrid. (orgs.) *Da Língua ao Discurso (reflexões para o ensino)*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005.
- MENEZES, Renata de Castro. *Marcelo Mauss e a sociologia da religião*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MENEZES, Samuel Franco de. Para uma Análise Textual e Léxico-Semântica de Parábolas de Jesus Cristo. São Paulo: Univerisidade de São Paulo, 2003. Tese de Doutorado em Lingüística.

MEY, Jacob. As Vozes da Sociedade. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

MOISÉS, Massaud. Dicionário de Termos Literários. São Paulo: Cultrix, 1982.

MOLITERNO, Isabel de Andrade. *O ethos e a concepção de poesia em dois poemas de Adélia Prado*. In: Revista FAPA, ano VI, n.8, 2003. Disponível em: http://www.plataforma.paraapoesia.nom.br/isabel_ensaios1.htm. Acesso: 30.08.2006.

MONDIN, Battista. Introdução à Filosofia: problemas, sistemas, autores e obras. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica. São Paulo: Paulus, 1997.

MONERRAT, Rosane Santos Mauro. *Processos de Intensificação no discurso publicitário e a construção do ethos*. In: PAULIUKONIS, Maria Aparecida Lino e GAVAZZI, Sigrid (orgs.). Texto e Discurso (Mídia, Literatura e Ensino). Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.

MOSCOVICI, Serge. Representações Sociais (investigações em psicologia social). Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MURACHCO, Henrique G. *Algumas considerações sobre a ética de Aristóteles (o homem na pólis grega e nas relações Individuais)*. In: Hipnoe - Revista do Departamento de Filosofia da PUC – *Ethos, Ética*. São Paulo: Educ: Palas Athena, 1997.

NASCENTES, Antenor. Dicionário Etimológico de Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: [s.n.], 1955.

NEF, Frédéric. A Linguagem: uma abordagem filosófica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Friedrich, Nietzsche. Assim Falava Zaratustra. São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____. Aurora (reflexões sobre os preconceitos morais). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NYE, Joseph. O Paradoxo do Poder Americano. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

OLIVEIRA, Maria Lilia Simões de. Parábolas: intencionalidade, discursividade e textualidade. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/viiicnlf/resumos/parabolasintencionalidae.htm>. Acesso: 10.04.2006

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética e Racionalidade Moderna. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Diálogos entre Razão e Fé. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, Maria do Carmo Leite de. *Ethos Interacional em situações de atendimento*. In: Veredas (Revista de estudos lingüísticos). Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2000.

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de. *A Bíblia em tradução e a experiência de Franz Rosenzweig*. In: Revista Gragoatá. Niterói, n.13, 2002.

OTTONI, Paulo. Visão Performativa da Linguagem. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998.

ORLANDI, Eni P. A Linguagem e seu Funcionamento. (As Formas do Discurso). Campinas: Pontes, 1996.

_____. Interpretação (autoria, leitura e efeitos de trabalho simbólico). Petrópolis: Vozes, 1996.

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. Sujeito e Laço Social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

PALMER, Joy A. 50 Grandes Educadores. De Confúcio a Dewey. São Paulo: Contexto, 2005.

PARRET, Herman. A Estética da Comunicação (Além da Pragmática). Campinas: UNICAMP, 1997.

PAULIUKONIS, Maria Aparecida Lino. *Marcas discursivas do enunciador midiático: casos de modalização autônômica*. In: PAULIUKONIS, Maria Aparecida Lino e GAVAZZI, Sigrid. Texto e discurso (mídia, literatura e ensino). Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.

PAVEAU, Anne Marie e SARFATI, Elia. As Grandes Teorias da Linguística: da gramática comparada à pragmática. São Paulo: Claraluz, 2006.

PEREIRA, Isidoro SJ. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. São Paulo: Codex Braga, 1990.

PEREIRA, Antônio. A Analítica do Poder em Michel Foucault (A arqueologia da loucura, da reclusão e do saber clássico na Idade Clássica). Belo Horizonte: Autêntica; FUMEC, 2003.

PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. Tratado da Argumentação (A nova retórica). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PERISSINOTTO, Renato. *Hannah Arendt, poder e a crítica da "tradição"*. Lua Nova. [online]. 2004, no. 61 [citado 2006-10-03], pp. 115-138. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264452004000100007&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0102-6445. Acesso: 02.10. 2006.

PERRONI, Maria Cecília. Desenvolvimento do Discurso Narrativo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PÊUCHEX, Michel. *Análise Automática do Discurso (AAD-69)*. In: Por uma Análise Automática do Discurso (uma introdução à obra de Michel Pêuchex). GADET, F. e HAK, T.(orgs.).Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

PINTO, Joana Plaza. *Pragmática*. In: Introdução à Lingüística (domínios e fronteiras). MUSSALIM, Fernanda e BENTES, Anna Christini (orgs.). São Paulo: Cortez, v.2, 2001.

PINTO, Rosalice. *A heterogeneidade discursiva e o ethos no editorial português*. Revista Calidoscópio. Lisboa: s/ed., v.2, nº 2, 2004.

PIRES, Orlando. Manual de Teoria e Técnica Literária. Rio de Janeiro: Presença, 1985.

PIRIS, Eduardo Lopes. *Ethos e gênero do discurso*. Revista do Grupo de Estudos Lingüísticos (GEL). São Paulo: s/ed., 2005.

_____. *Apontamentos sobre alguns problemas do ethos*. Disponível em: http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/gt_andis/042.htm. Acesso: 01.09.2006.

PIZZI, Jairo. *Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PLATÃO. A República. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

PLEBE, Armando. Breve História da Retórica Antiga. São Paulo: EPU (Editora da Universidade de São Paulo), 1978.

POLIAK, Claude F. e PAVIS, Fabienne. *Romance et ethos populaire (la vie et l'oeuvre de Denise Roux, auteur de la presse populaire féminine)*. In: Actes de la Recherche en Sciences Sociales. n. 123, 1998.

POSSENTI, Sírio. *O sujeito fora do arquivo?* In: Os Limites do Discurso (ensaios sobre discurso e sujeito). Paraná: Criar edições, 2002.

_____. *Observações sobre o interdiscurso*. In: Revista Letras. Curitiba: Editora UFPR, 2003.

RABUSKE, Edvino. Filosofia da Linguagem e Religião. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *A teoria pragmática e a necessidade de considerar o sujeito da linguagem como um agente ético. (texto mimeografado)*.

_____. *O sujeito como objeto. Estruturalismo e a questão da subjetividade*. Anais do I Congresso Nacional da ABRALIN, 1997.

REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga (Tomo II). Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1994.

REBOUL, Olivier. Introdução à Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

REGO, Pedro Costa. Hábito e liberdade. *Algumas considerações sobre a natureza do ethos*. In: Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 22, n.69, 1995.

REIS, Carlos e LOPES, Cristina M. Dicionário de Teoria Narrativa. São Paulo: Ática, 1988.

REVEL, Judith. Foucault (conceitos essenciais). São Carlos: Clara Luz, 2005.

RIBEIRO, Janine. O Afeto Autoritário: televisão, ética e democracia. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

RIBEIRO, Nilsa Brito. *Autoria no domínio de gêneros discursivos: paráfrase e estilo*. Revista Linguagem em (Dis)curso. Santa Catarina: Unisul, volume 6, número1, 2006.

RICOEUR, Paul. Do Texto à Ação. Porto: Rés, s/d.

_____. O Discurso da Acção. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. O Si Mesmo como um Outro. Campinas: Papirus, 1991.

_____. Tempo e Narrativa. (Tomo I). São Paulo: Papirus, 1994.

_____. Leituras 2 (A Região dos Filósofos). São Paulo: Loyola, 1996.

ROHDEN, Luiz. O Poder da Linguagem (A arte retórica de Aristóteles). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ROBINS, R.H. Pequena História da Lingüística. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.

ROJO, Roxane H. R. *A Teoria dos Gêneros em Bakhtin: construindo uma perspectiva enunciativa para o ensino de compreensão e produção de textos na escola*. In: BRAIT, Beth.(org.) Estudos Enunciativos no Brasil (histórias e perspectivas). Campinas: Pontes, 2001.

ROMAN, Artur Roberto. *O conceito de polifonia em Bakhtin – o trajeto polifônico de uma metáfora*. In: Revista Letras. Curitiba: Editora da UFPR, 1993.

RÜDIGER, Francisco. *Comunicação e teoria crítica do sujeito: a recepção ativa como processo de assujeitamento*. In: RUBIM, Antônio Albino Canela, BENTZ, Ione Maria Ghislene e PINTO, José Milton (orgs.). Práticas Discursivas na Cultura Contemporânea. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

SEARLE, John R. Os Actos de Fala. Coimbra: Livraria Almedina, 1981.

SEBEOK, Thomas A. Encyclopedic Dictionary of Semiotics. New York: Mouton of Gruyter, 1993.

SERRANI, Silvana M. A Linguagem na Pesquisa Sociocultural (um estudo da repetição na discursividade). São Paulo: Editora da Unicamp, 1997.

SCHROER, Sílvia e STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do Corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHOLES, Robert e KELLOGG, Robert. *A Natureza da Narrativa*. São Paulo: McGraw Hill do Brasil, 1977.

SILVA, Jane Quintiliano G. *Gênero discursivo e tipo textual*. In: Scripta. Belo Horizonte: Editora da PUC de Minas Gerais, v. 2, n. 4, 1999.

SILVA, Márcio Bolda. *Parâmetros de Fundamentação Moral. (ética teológica ou ética filosófica?)*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SNODGRASS, K. R. *Parable*. Dictionary of Jesus and the Gospels (electronic ed.), ed. J. B. Green, Downers Grove: InterVarsity, 1997.

STEINER, George. *Lições de Mestre*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SWALES, J. M. *Genre Analysis. English in academic and research settings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TAVARES, Hênio. *Teoria Literária*. Belo Horizonte: Vila Rica, 1996.

TEIXEIRA, Faustino. *Peter Berger e a religião*. In: _____. (org.). *Sociologia da Religião enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

TEVES, Nilda. *Imaginário social, identidade e memória*. In: FERREIRA, Lieira M. A. e ORRICO, Evelyn G. D. *Linguagem, Identidade e Memória Social (novas fronteiras, novas articulações)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

TEZZA, Christovão. *Dialogismo e polifonia: a questão técnica e a questão ética*. In: *Entre a Prosa e a Poesia: Bakhtin e o Formalismo Russo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

_____. *Vida polifônica de Bakhtin*. In: CULT (Revista Brasileira de Literatura). São Paulo: Lemos Editorial, n. 10, 1998.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna (teoria social crítica na era dos meios de comunicação em massa)*. Petrópolis: Vozes, 1990.

STERNEBERG, Meir. *O jogo das perspectivas na narrativa bíblica: o narrador de Deus*. In: AMOSSY, Ruth. (org.). *Imagens de Si no Discurso (A construção do ethos)*. São Paulo: Contexto, 2005.

SWALES, J. M. *Genre Analysis. English in academic and research settings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do Símbolo*. Campinas: Papyrus, 1996.

TRACY, David. *Metáfora e religião: o caso dos textos cristãos*. In: SACKS, Sheldon (org.). *Da Metáfora*. São Paulo: Pontes, 1992.

TRAVAGLIA, Neuza Gonçalves. Tradução e Retextualização: a tradução numa perspectiva textual. Uberlândia: EDUFU, 2003.

TRIGO, Helenice B. *A Parábola: um diálogo entre duas classes de discurso*. In: Anais do IX Encontro Nacional da ANPOLL (Linguística) v.2, tomo 2, João Pessoa, 1995.

TURBAYNE, Colin Murray. El Mito de la Metáfora. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. Entre Sócrates e Cristo: Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Porto Alegre: EDIPURCS, 2000.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Quem tiver ouvidos ouça: vozes e escritas no contexto do cristianismo primitivo*. In: Projeto História: Revista de Estudos Pós-Graduados e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: EDUC, 2003.

VATTIMO, Gianni. *O vestígio do vestígio*. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (orgs.). A Religião. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia II (Ética e cultura). São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Escritos de Filosofia IV (Introdução à ética filosófica). São Paulo: Loyola, 2002.

VÁZQUES, Jesús Maria. Dicionário de Ciências Sociais. Fundação Getúlio Vargas. Instituto de Documentação Benedito Silva (coord.). Rio de Janeiro: Ed. Fund. Getúlio Vargas, 1986.(verbete *ethos*).

VELASCO, MARINA. Ética do Discurso: Apel ou Habermas? FAPERJ: Mauad, 2001.

VERÍSSIMO, Luiz José. *Dimensão simbólica da experiência religiosa*. In: Rubedo. Rio de Janeiro, 1997. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/Artigos/dimereli.htm>. Acesso: 04. 10. 2006.

VERON, Eliseu. A Produção de Sentido. São Paulo: Cultrix, 1980.

VERGNIÈRES, Solange. Ética e Política em Aristóteles (*physis, ethos, nomos*). São Paulo: Paulus, 2003.

VIEIRA, André Guirland. *Do Conceito de Estrutura Narrativa à sua Crítica*. In: Psicologia. Reflexão Crítica. Porto Alegre, v. 14, n. 3, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010279722001000300015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 06. 10. 2006.

VITIELLO, Vincenzo. *Deserto, ethos, abandono: contribuição para uma topologia do religioso*. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (orgs.). A Religião. O seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

WACQUANT, Loïc. *Mapeando o habitus*. In: Revista *Habitus*. Goiânica. v. 2, n.1, 2004.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

_____. *Os três tipos de dominação legítima*. In: *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1997.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Paulo: Paulus, 1998.

WHITEHEAD, Alfred North. *Religião e ciência*. In: *A Ciência e o Mundo Moderno*. São Paulo: Paulus, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

ZAMPRONHA, Edson S. *Ethos e teoria musical grega*. In: *Revista do Centro de Estudos da Antigüidade Grego-Romana*. São Paulo: EDUC: Palas Athena, 1997.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ANEXOS

Parábolas dos Evangelhos Bíblicos Sinóticos

1. Os Dois Alicerces

Mateus 7:24 Todo Lucas 6:47 Todo aquele que vem aquele, pois, que ouve a mim, e ouve as minhas estas minhas palavras e as palavras, e as pratica, eu vos põe em prática, será mostrarei a quem é semelhante: comparado a um homem prudente, que edificou a casa sobre a rocha.

Mateus 7:25 E desceu a Lucas 6:48 É semelhante ao chuva, correram as homem que, edificando uma casa, torrentes, sopraram os cavou, abriu profunda vala, e pôs ventos, e bateram com os alicerces sobre a rocha; e ímpeto contra aquela casa; vindo a enchente, bateu com contudo não caiu, porque ímpeto a torrente naquela casa, e estava fundada sobre a não a pôde abalar, porque tinha rocha. sido bem edificada.

Mateus 7:26 Mas todo Lucas 6:49 Mas o que ouve e aquele que ouve estas não pratica é semelhante a um minhas palavras, e não as homem que edificou uma casa põe em prática, será sobre terra, sem alicerces, na qual comparado a um homem bateu com ímpeto a torrente, e insensato, que edificou a logo caiu; e foi grande a ruína sua casa sobre a areia. daquela casa.

Mateus 7:27 E desceu a chuva, correram as torrentes, sopraram os ventos, e bateram com ímpeto contra aquela casa, e ela caiu; e grande foi a sua queda.

2. O Semeador

Mateus 13:3 E falou-lhes Marcos 4:3 Ouvi: Eis que o muitas coisas por parábolas, semeador saiu a semear; dizendo: Eis que o semeador saiu a semear.

Mateus 13:4 e quando Marcos 4:4 e aconteceu que, semeava, uma parte da quando semeava, uma parte da semente caiu à beira do semente caiu à beira do caminho, e vieram as aves e caminho, e vieram as aves e a comeram. comeram.

Mateus 13:5 E outra parte Marcos 4:5 Outra caiu no solo
caiu em lugares pedregosos, pedregoso, onde não havia
onde não havia muita terra: e muita terra: e logo nasceu,
logo nasceu, porque não porque não tinha terra
tinha terra profunda; profunda;

Mateus 13:6 mas, saindo o Marcos 4:6 mas, saindo o sol,
sol, queimou-se e, por não queimou-se; e, porque não
ter raiz, secou-se. tinha raiz, secou-se.

Mateus 13:7 E outra caiu Marcos 4:7 E outra caiu entre
entre espinhos; e os espinhos espinhos; e cresceram os
cresceram e a sufocaram. espinhos, e a sufocaram; e não
deu fruto.

Mateus 13:8 Mas outra caiu Marcos 4:8 Mas outras caíram
em boa terra, e dava fruto, em boa terra e, vingando e
um a cem, outro a sessenta e crescendo, davam fruto; e um
outro a trinta por um. grão produzia trinta, outro
sessenta, e outro cem.

Mateus 13:18 Ouvi, pois, Marcos 4:14 O semeador
vós a parábola do semeador. semeia a palavra.

Mateus 13:19 A todo o que Marcos 4:15 E os que estão
ouve a palavra do reino e não junto do caminho são aqueles
a entende, vem o Maligno e em quem a palavra é semeada;
arrebata o que lhe foi mas, tendo-a eles ouvido, vem
semeado no coração; este é o logo Satanás e tira a palavra
que foi semeado à beira do que neles foi semeada.
caminho.

Mateus 13:20 E o que foi Marcos 4:16 Do mesmo
semeado nos lugares modo, aqueles que foram
pedregosos, este é o que semeados nos lugares
ouve a palavra, e logo a pedregosos são os que,
recebe com alegria; ouvindo a palavra,
imediatamente com alegria a
recebem;

Mateus 13:21 mas não tem Marcos 4:17 mas não têm raiz
raiz em si mesmo, antes é de em si mesmos, antes são de
pouca duração; e sobrevindo pouca duração; depois,
a angústia e a perseguição sobrevindo tribulação ou
por causa da palavra, logo se perseguição por causa da
escandaliza. palavra, logo se escandalizam.

Mateus 13:22 E o que foi Marcos 4:18 Outros ainda são
semeado entre os espinhos, aqueles que foram semeados
este é o que ouve a palavra; entre os espinhos; estes são os

mas os cuidados deste que ouvem a palavra;
 mundo e a sedução das
 riquezas sufocam a palavra, e
 ela fica infrutífera.

Mateus 13:23 Mas o que foi Marcos 4:19 mas os cuidados
 semeado em boa terra, este é do mundo, a sedução das
 o que ouve a palavra, e a riquezas e a cobiça doutras
 entende; e dá fruto, e um coisas, entrando, sufocam a
 produz cem, outro sessenta, e palavra, e ela fica infrutífera.
 outro trinta.

Marcos 4:20 Aqueles outros
 que foram semeados em boa
 terra são os que ouvem a
 palavra e a recebem, e dão
 fruto, a trinta, a sessenta, e a
 cem, por um.

3. O Joio e o Trigo

Mateus 13:24 Propôs-lhes outra parábola, dizendo: O
 reino dos céus é semelhante ao homem que semeou boa
 semente no seu campo;

Mateus 13:25 mas, enquanto os homens dormiam, veio
 o inimigo dele, semeou joio no meio do trigo, e retirou-
 se.

Mateus 13:26 Quando, porém, a erva cresceu e
 começou a espigar, então apareceu também o joio.

Mateus 13:27 Chegaram, pois, os servos do
 proprietário, e disseram-lhe: Senhor, não semeaste no
 teu campo boa semente? Donde, pois, vem o joio?

Mateus 13:28 Respondeu-lhes: Algum inimigo é quem
 fez isso. E os servos lhe disseram: Queres, pois, que
 vamos arrancá-lo?

Mateus 13:29 Ele, porém, disse: Não; para que, ao
 colher o joio, não arranqueis com ele também o trigo.

Mateus 13:30 Deixai crescer ambos juntos até a ceifa;
 e, por ocasião da ceifa, direi aos ceifeiros: Ajuntai
 primeiro o joio, e atai-o em molhos para o queimar; o
 trigo, porém, recolhei-o no meu celeiro.

Mateus 13:36 Então Jesus, deixando as multidões,

entrou em casa. E chegaram-se a ele os seus discípulos, dizendo: Explica-nos a parábola do joio do campo.

Mateus 13:37 E ele, respondendo, disse: O que semeia a boa semente é o Filho do homem;

Mateus 13:38 o campo é o mundo; a boa semente são os filhos do reino; o joio são os filhos do maligno;

Mateus 13:39 o inimigo que o semeou é o Diabo; a ceifa é o fim do mundo, e os celeiros são os anjos.

Mateus 13:40 Pois assim como o joio é colhido e queimado no fogo, assim será no fim do mundo.

Mateus 13:41 Mandará o Filho do homem os seus anjos, e eles ajuntarão do seu reino todos os que servem de tropeço, e os que praticam a iniquidade,

Mateus 13:42 e lançá-los-ão na fornalha de fogo; ali haverá choro e ranger de dentes.

Mateus 13:43 Então os justos resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai. Quem tem ouvidos, ouça.

4. O Grão de Mostarda

Mateus 13:31 Marcos 4:30 Disse Lucas 13:18 Ele, Propôs-lhes outra ainda: A parábola, dizendo: assemelharemos o reino semelhante o reino O reino dos céus é de Deus? ou com que de Deus, e a que o semelhante a um parábola o compararei? grão de mostarda representaremos? que um homem tomou, e semeou no seu campo;

Mateus 13:32 o Marcos 4:31 É como Lucas 13:19 É qual é realmente a um grão de mostarda semelhante a um menor de todas as que, quando se semeia, é grão de mostarda sementes; mas, a menor de todas as que um homem depois de ter sementes que há na tomou e lançou na crescido, é a maior terra; sua horta; cresceu, das hortaliças, e e fez-se árvore, e faz-se árvore, de em seus ramos se sorte que vêm as aninharam as aves aninham nos seus do céu, e se aninham nos seus ramos

Marcos 4:32 mas, tendo sido semeado, cresce e faz-se a maior de todas as hortaliças e cria grandes ramos, de tal modo que as aves do céu podem aninhar-se à sua sombra.

5. O Fermento

Mateus 13:33 Outra parábola Lucas 13:20 E disse outra lhes disse: O reino dos céus é vez: A que compararei o semelhante ao fermento que uma reino de Deus? mulher tomou e misturou com três medidas de farinha, até ficar tudo levedado.

Lucas 13:21 É semelhante ao fermento que uma mulher tomou e misturou com três medidas de farinha, até ficar toda ela levedada.

6. O Tesouro Escondido

Mateus 13:44 O reino dos céus é semelhante a um tesouro escondido no campo, que um homem, ao descobri-lo, esconde; então, movido de gozo, vai, vende tudo quanto tem, e compra aquele campo.

7. A Pérola de Grande Valor

Mateus 13:45 Outrossim, o reino dos céus é semelhante a um negociante que buscava boas pérolas;

Mateus 13:46 e encontrando uma pérola de grande valor, foi, vendeu tudo quanto tinha, e a comprou.

8. A Rede

Mateus 13:47 Igualmente, o reino dos céus é semelhante a uma rede lançada ao mar, e que apanhou toda espécie de peixes.

Mateus 13:48 E, quando cheia, puxaram-na para a praia; e, sentando-se, puseram os bons em cestos; os ruins, porém, lançaram fora.

Mateus 13:49 Assim será no fim do mundo: sairão os anjos, e separarão os maus dentre os justos,

Mateus 13:50 e lançá-los-ão na fornalha de fogo; ali haverá choro e ranger de dentes.

9. A Ovelha Perdida

Mateus 18:12 Que vos parece? Se alguém tiver cem ovelhas, e uma delas se extraviar, não deixará as noventa e nove no deserto, e não vai após a perdida para ir buscar a que se extraviou?
Lucas 15:4 Qual de vós é o que se até que a encontre?

Mateus 18:13 E, se acontecer achá-la, em na sobre os ombros, cheio de prazer tem por esta do que pelas noventa e nove que não se extraviaram;

Mateus 18:14 Assim também não é da vontade de vosso Pai que está nos céus, que reúna os amigos e vizinhos e de vosso Pai que está nos lhes diz: Alegrai-vos comigo, um só destes pequeninos. Assim Lucas 15:6 e chegando a casa, que se havia perdido.

Lucas 15:7 Digo-vos que assim haverá maior alegria no céu por um pecador que se arrepende, do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento.

10. O Credor Incompassivo

Mateus 18:23 Por isso o reino dos céus é comparado a um rei que quis tomar contas a seus servos;

Mateus 18:24 e, tendo começado a tomá-las, foi-lhe apresentado um que lhe devia dez mil talentos;

Mateus 18:25 mas não tendo ele com que pagar, ordenou seu senhor que fossem vendidos, ele, sua mulher, seus filhos, e tudo o que tinha, e que se pagasse a dívida.

Mateus 18:26 Então aquele servo, prostrando-se, o reverenciava, dizendo: Senhor, tem paciência comigo, que tudo te pagarei.

Mateus 18:27 O senhor daquele servo, pois, movido de compaixão, soltou-o, e perdoou-lhe a dívida.

Mateus 18:28 Saindo, porém, aquele servo, encontrou um dos seus conservos, que lhe devia cem denários; e, segurando-o, o sufocava, dizendo: Paga o que me deves.

Mateus 18:29 Então o seu companheiro, caindo-lhe aos pés, rogava-lhe, dizendo: Tem paciência comigo, que te pagarei.

Mateus 18:30 Ele, porém, não quis; antes foi encerrá-lo na prisão, até que pagasse a dívida.

Mateus 18:31 Vendo, pois, os seus conservos o que acontecera, contristaram-se grandemente, e foram revelar tudo isso ao seu senhor.

Mateus 18:32 Então o seu senhor, chamando-o á sua presença, disse-lhe: Servo malvado, perdoei-te toda aquela dívida, porque me suplicaste;

Mateus 18:33 não devias tu também ter compaixão do teu companheiro, assim como eu tive compaixão de ti?

Mateus 18:34 E, indignado, o seu senhor o entregou aos verdugos, até que pagasse tudo o que lhe devia.

11. Os Trabalhadores na Vinha

Mateus 20:1 Porque o reino dos céus é semelhante a um homem, proprietário, que saiu de madrugada a

contratar trabalhadores para a sua vinha.

Mateus 20:2 Ajustou com os trabalhadores o salário de um denário por dia, e mandou-os para a sua vinha.

Mateus 20:3 Cerca da hora terceira saiu, e viu que estavam outros, ociosos, na praça,

Mateus 20:4 e disse-lhes: Ide também vós para a vinha, e dar-vos-ei o que for justo. E eles foram.

Mateus 20:5 Outra vez saiu, cerca da hora sexta e da nona, e fez o mesmo.

Mateus 20:6 Igualmente, cerca da hora undécima, saiu e achou outros que lá estavam, e perguntou-lhes: Por que estais aqui ociosos o dia todo?

Mateus 20:7 Responderam-lhe eles: Porque ninguém nos contratou. Disse-lhes ele: Ide também vós para a vinha.

Mateus 20:8 Ao anoitecer, disse o senhor da vinha ao seu mordomo: Chama os trabalhadores, e paga-lhes o salário, começando pelos últimos até os primeiros.

Mateus 20:9 Chegando, pois, os que tinham ido cerca da hora undécima, receberam um denário cada um.

Mateus 20:10 Vindo, então, os primeiros, pensaram que haviam de receber mais; mas do mesmo modo receberam um denário cada um.

Mateus 20:11 E ao recebê-lo, murmuravam contra o proprietário, dizendo:

Mateus 20:12 Estes últimos trabalharam somente uma hora, e os igualastes a nós, que suportamos a fadiga do dia inteiro e o forte calor.

Mateus 20:13 Mas ele, respondendo, disse a um deles: Amigo, não te faço injustiça; não ajustaste comigo um denário?

Mateus 20:14 Toma o que é teu, e vai-te; eu quero dar a este último tanto como a ti.

Mateus 20:15 Não me é lícito fazer o que quero do que é meu? Ou é mau o teu olho porque eu sou bom?

Mateus 20:16 Assim os últimos serão primeiros, e os

primeiros serão últimos.

12. Os Dois Filhos

Mateus 21:28 Mas que vos parece? Um homem tinha dois filhos, e, chegando-se ao primeiro, disse: Filho, vai trabalhar hoje na vinha.

Mateus 21:29 Ele respondeu: Sim, senhor; mas não foi.

Mateus 21:30 Chegando-se, então, ao segundo, falou-lhe de igual modo; respondeu-lhe este: Não quero; mas depois, arrependendo-se, foi.

Mateus 21:31 Qual dos dois fez a vontade do pai? Disseram eles: O segundo. Disse-lhes Jesus: Em verdade vos digo que os publicanos e as meretrizes entram adiante de vós no reino de Deus.

Mateus 21:32 Pois João veio a vós no caminho da justiça, e não lhe deste crédito, mas os publicanos e as meretrizes lho deram; vós, porém, vendo isto, nem depois vos arrependestes para crerdes nele.

13. Os Lavradores Maus

Mateus 21:33 Ouvei Marcos 12:1 Então Lucas 20:9
 ainda outra parábola: começou Jesus a Começou então a
 Havia um homem, falar-lhes por dizer ao povo esta
 proprietário, que parábolas. Um parábola: Um
 plantou uma vinha, homem plantou uma homem plantou
 cercou-a com uma sebe, vinha, cercou-a com uma vinha,
 cavou nela um lagar, e uma sebe, cavou um arrendou-a a uns
 edificou uma torre; lagar, e edificou lavradores, e
 depois arrendou-a a uns uma torre; depois ausentou-se do país
 lavradores e ausentou- arrendou-a a uns por muito tempo.
 se do país. lavradores e
 ausentou-se do país.

Mateus 21:34 E Marcos 12:2 No Lucas 20:10 No
 quando chegou o tempo tempo próprio, tempo próprio
 dos frutos, enviou os enviou um servo aos mandou um servo
 seus servos aos lavradores para que aos lavradores, para
 lavradores, para receber deles recebesse do que lhe dessem dos
 os seus frutos. fruto da vinha. frutos da vinha;
 mas os lavradores,

espancando-o,
mandaram-no
embora de mãos
vazias.

Mateus 21:35 E os lavradores, apoderando- estes, apoderando-se se dos servos, dele, o espancaram outro servo; mas espancaram um, e o mataram outro, e a embora de mãos também a este e, outro apedrejaram. vazias. afrontando-o,
mandaram-no
embora de mãos
vazias.

Mateus 21:36 Depois enviou ainda outros servos, em maior número do que os feriram na cabeça e feriram também a primeiros; e fizeram- o ultrajaram. lhes o mesmo. E Lucas 20:12 E tornou a enviar-lhes mandou ainda um outro servo; e a este terceiro; mas este e lançaram-no fora.

Mateus 21:37 Por último enviou-lhes seu filho, dizendo: A meu e a este mataram; e vinha: Que farei? filho terão respeito. a outros muitos, dos quais a uns espancaram e a talvez respeitarão. outros mataram. Então Lucas 20:13 Disse o senhor da vinha: Que farei? Mandarei o meu filho amado; a ele mataram. Mas Lucas 20:14 Mas os lavradores o viram, Este é o herdeiro; este lhes enviou por arrazoaram entre si, vinde, matemo-lo, e último, dizendo: Este é o apoderemo-nos da sua meu filho terão herdeiro; matemo-herança. respeito. lo, para que a herança seja nossa.

Mateus 21:38 Mas os lavradores, vendo o filho, disseram entre si: o seu filho amado; a lavradores o viram, Este é o herdeiro; este lhes enviou por arrazoaram entre si, vinde, matemo-lo, e último, dizendo: Este é o apoderemo-nos da sua meu filho terão herdeiro; matemo-herança. respeito. lo, para que a herança seja nossa.

Mateus 21:39 E, agarrando-o, lançaram- aqueles lavradores lançando-o fora da no fora da vinha e o disseram entre si: vinha, o mataram. mataram. Este é o herdeiro; Que lhes fará, pois, vinde, matemo-lo, e o senhor da vinha? a herança será nossa.

Mateus 21:40 Quando, pois, vier o senhor da vinha, que fará àqueles mataram, e o lavradores, e dará a E, Lucas 20:16 Virá e o destruirá esses

lavradores? lançaram fora da vinha a outros.
 vinha. Ouvindo eles isso,
 disseram: Tal não
 aconteça!

Mateus 21:41 Marcos 12:9 Que Lucas 20:17 Mas
 Responderam-lhe eles: fará, pois, o senhor Jesus, olhando para
 Fará perecer da vinha? Virá e eles, disse: Pois,
 miseravelmente a esses destruirá os que quer dizer isto
 maus, e arrendará a lavradores, e dará a que está escrito: A
 vinha a outros vinha a outros. pedra que os
 lavradores, que a seu edificadores
 tempo lhe entreguem os rejeitaram, essa foi
 frutos. posta como pedra
 angular?

Mateus 21:42 Disse- Marcos 12:10 Lucas 20:18 Todo
 lhes Jesus: Nunca lestes Nunca lestes esta o que cair sobre
 nas Escrituras: A pedra escritura: A pedra esta pedra será
 que os edificadores que os edificadores despedaçado; mas
 rejeitaram, essa foi rejeitaram, essa foi aquele sobre quem
 posta como pedra posta como pedra ela cair será
 angular; pelo Senhor foi angular; reduzido a pó.
 feito isso, e é
 maravilhoso aos nossos
 olhos?

Mateus 21:43 Portanto Marcos 12:11 pelo
 eu vos digo que vos Senhor foi feito
 será tirado o reino de isso, e é
 Deus, e será dado a um maravilhoso aos
 povo que dê os seus nossos olhos?
 frutos.

Mateus 21:44 E quem
 cair sobre esta pedra
 será despedaçado; mas
 aquele sobre quem ela
 cair será reduzido a pó.

14. As Bodas

Mateus 22:2 O reino dos céus é semelhante a um rei
 que celebrou as bodas de seu filho.

Mateus 22:3 Enviou os seus servos a chamar os
 convidados para as bodas, e estes não quiseram vir.

Mateus 22:4 Depois enviou outros servos, ordenando:
 Dizei aos convidados: Eis que tenho o meu jantar
 preparado; os meus bois e cevados já estão mortos, e

tudo está pronto; vinde às bodas.

Mateus 22:5 Eles, porém, não fazendo caso, foram, um para o seu campo, outro para o seu negócio;

Mateus 22:6 e os outros, apoderando-se dos servos, os ultrajaram e mataram.

Mateus 22:7 Mas o rei encolerizou-se; e enviando os seus exércitos, destruiu aqueles homicidas, e incendiou a sua cidade.

Mateus 22:8 Então disse aos seus servos: As bodas, na verdade, estão preparadas, mas os convidados não eram dignos.

Mateus 22:9 Ide, pois, pelas encruzilhadas dos caminhos, e a quantos encontrardes, convidai-os para as bodas.

Mateus 22:10 E saíram aqueles servos pelos caminhos, e ajuntaram todos quantos encontraram, tanto maus como bons; e encheu-se de convivas a sala nupcial.

Mateus 22:11 Mas, quando o rei entrou para ver os convivas, viu ali um homem que não trajava veste nupcial;

Mateus 22:12 e perguntou-lhe: Amigo, como entraste aqui, sem teres veste nupcial? Ele, porém, emudeceu.

Mateus 22:13 Ordenou então o rei aos servos: Amarraí-o de pés e mãos, e lançai-o nas trevas exteriores; ali haverá choro e ranger de dentes.

Mateus 22:14 Porque muitos são chamados, mas poucos escolhidos.

15. O Servo Fiel e Prudente

Mateus 24:45 Quem é, pois, o servo fiel e prudente, que o senhor pôs sobre os seus serviçais, para a tempo dar-lhes o sustento?

Mateus 24:46 Bem-aventurado aquele servo a quem o seu senhor, quando vier, achar assim fazendo.

Mateus 24:47 Em verdade vos digo que o porá sobre todos os seus bens.

Mateus 24:48 Mas se aquele outro, o mau servo, disser

no seu coração: Meu senhor tarda em vir,

Mateus 24:49 e começar a espancar os seus conservos, e a comer e beber com os ébrios,

Mateus 24:50 virá o senhor daquele servo, num dia em que não o espera, e numa hora de que não sabe,

Mateus 24:51 e cortá-lo-á pelo meio, e lhe dará a sua parte com os hipócritas; ali haverá choro e ranger de dentes.

16. As Dez Virgens

Mateus 25:1 Então o reino dos céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram ao encontro do noivo.

Mateus 25:2 Cinco delas eram insensatas, e cinco prudentes.

Mateus 25:3 Ora, as insensatas, tomando as lâmpadas, não levaram azeite consigo.

Mateus 25:4 As prudentes, porém, levaram azeite em suas vasilhas, juntamente com as lâmpadas.

Mateus 25:5 E tardando o noivo, cochilaram todas, e dormiram.

Mateus 25:6 Mas à meia-noite ouviu-se um grito: Eis o noivo! saí-lhe ao encontro!

Mateus 25:7 Então todas aquelas virgens se levantaram, e prepararam as suas lâmpadas.

Mateus 25:8 E as insensatas disseram às prudentes: Dai-nos do vosso azeite, porque as nossas lâmpadas estão se apagando.

Mateus 25:9 Mas as prudentes responderam: não; pois de certo não chegaria para nós e para vós; ide antes aos que o vendem, e comprai-o para vós.

Mateus 25:10 E, tendo elas ido comprá-lo, chegou o noivo; e as que estavam preparadas entraram com ele para as bodas, e fechou-se a porta.

Mateus 25:11 Depois vieram também as outras virgens, e disseram: Senhor, Senhor, abre-nos a porta.

Mateus 25:12 Ele, porém, respondeu: Em verdade vos digo, não vos conheço.

Mateus 25:13 Vigiai pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora.

17. Os Talentos

Mateus 25:14 Porque é assim como um homem que, ausentando-se do país, chamou os seus servos e lhes entregou os seus bens:

Mateus 25:15 a um deu cinco talentos, a outro dois, e a outro um, a cada um segundo a sua capacidade; e seguiu viagem.

Mateus 25:16 O que recebera cinco talentos foi imediatamente negociar com eles, e ganhou outros cinco;

Mateus 25:17 da mesma sorte, o que recebera dois ganhou outros dois;

Mateus 25:18 mas o que recebera um foi e cavou na terra e escondeu o dinheiro do seu senhor.

Mateus 25:19 Ora, depois de muito tempo veio o senhor daqueles servos, e fez contas com eles.

Mateus 25:20 Então chegando o que recebera cinco talentos, apresentou-lhe outros cinco talentos, dizendo: Senhor, entregaste-me cinco talentos; eis aqui outros cinco que ganhei.

Mateus 25:21 Disse-lhe o seu senhor: Muito bem, servo bom e fiel; sobre o pouco foste fiel, sobre muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor.

Mateus 25:22 Chegando também o que recebera dois talentos, disse: Senhor, entregaste-me dois talentos; eis aqui outros dois que ganhei.

Mateus 25:23 Disse-lhe o seu senhor: Muito bem, servo bom e fiel; sobre o pouco foste fiel, sobre muito te colocarei; entra no gozo do teu senhor.

Mateus 25:24 Chegando por fim o que recebera um talento, disse: Senhor, eu te conhecia, que és um homem duro, que ceifas onde não semeaste, e recolhes onde não joeiraste;

Mateus 25:25 e, atemorizado, fui esconder na terra o teu talento; eis aqui tens o que é teu.

Mateus 25:26 Ao que lhe respondeu o seu senhor: Servo mau e preguiçoso, sabias que ceifo onde não semeei, e recolho onde não joeirei?

Mateus 25:27 Devias então entregar o meu dinheiro aos banqueiros e, vindo eu, tê-lo-ia recebido com juros.

Mateus 25:28 Tirai-lhe, pois, o talento e dai ao que tem os dez talentos.

Mateus 25:29 Porque a todo o que tem, dar-se-lhe-á, e terá em abundância; mas ao que não tem, até aquilo que tem ser-lhe-á tirado.

Mateus 25:30 E lançai o servo inútil nas trevas exteriores; ali haverá choro e ranger de dentes.

18. As Ovelhas e os Bodes

Mateus 25:31 Quando, pois vier o Filho do homem na sua glória, e todos os anjos com ele, então se assentará no trono da sua glória;

Mateus 25:32 e diante dele serão reunidas todas as nações; e ele separará uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos;

Mateus 25:33 e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos à esquerda.

Mateus 25:34 Então dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai. Possuí por herança o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo;

Mateus 25:35 porque tive fome, e me destes de comer; tive sede, e me destes de beber; era forasteiro, e me acolhestes;

Mateus 25:36 estava nu, e me vestistes; adoeci, e me visitastes; estava na prisão e fostes ver-me.

Mateus 25:37 Então os justos lhe perguntarão: Senhor, quando te vimos com fome, e te demos de comer? ou com sede, e te demos de beber?

Mateus 25:38 Quando te vimos forasteiro, e te

acolhemos? ou nu, e te vestimos?

Mateus 25:39 Quando te vimos enfermo, ou na prisão, e fomos visitar-te?

Mateus 25:40 E responder-lhes-á o Rei: Em verdade vos digo que, sempre que o fizestes a um destes meus irmãos, mesmo dos mais pequeninos, a mim o fizestes.

Mateus 25:41 Então dirá também aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o Diabo e seus anjos;

Mateus 25:42 porque tive fome, e não me destes de comer; tive sede, e não me destes de beber;

Mateus 25:43 era forasteiro, e não me acolhestes; estava nu, e não me vestistes; enfermo, e na prisão, e não me visitastes.

Mateus 25:44 Então também estes perguntarão: Senhor, quando te vimos com fome, ou com sede, ou forasteiro, ou nu, ou enfermo, ou na prisão, e não te servimos?

Mateus 25:45 Ao que lhes responderá: Em verdade vos digo que, sempre que o deixaste de fazer a um destes mais pequeninos, deixastes de o fazer a mim.

Mateus 25:46 E irão eles para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna.

19. A Semente

Marcos 4:26 Disse também: O reino de Deus é assim como se um homem lançasse semente à terra,

Marcos 4:27 e dormisse e se levantasse de noite e de dia, e a semente brotasse e crescesse, sem ele saber como.

Marcos 4:28 A terra por si mesma produz fruto, primeiro a erva, depois a espiga, e por último o grão cheio na espiga.

Marcos 4:29 Mas assim que o fruto amadurecer, logo lhe mete a foice, porque é chegada a ceifa.

20. O Servo Vigilante

Marcos 13:35 Vigiai, Lucas 12:35 Estejam cingidos os pois; porque não sabeis vossos lombos e acesas as vossas quando virá o senhor da candeias; casa; se à tarde, se à meia-noite, se ao cantar do galo, se pela manhã;

Marcos 13:36 para que, Lucas 12:36 e sede semelhantes vindo de improviso, não a homens que esperam o seu vos ache dormindo. senhor, quando houver de voltar das bodas, para que, quando vier e bater, logo possam abrir-lhe.

Marcos 13:37 O que vos digo a todos o digo: aqueles servos, aos quais o Lucas 12:37 Bem-aventurados digo a vós, a todos o digo: aqueles servos, aos quais o senhor, quando vier, achar vigiando! Em verdade vos digo que se cingirá, e os fará reclinar-se à mesa e, chegando-se, os servirá.

Lucas 12:38 Quer venha na segunda vigília, quer na terceira, bem-aventurados serão eles, se assim os achar.

Lucas 12:39 Sabei, porém, isto: se o dono da casa soubesse a que hora havia de vir o ladrão, vigiaria e não deixaria minar a sua casa.

Lucas 12:40 Estai vós também apercebidos; porque, numa hora em que não penseis, virá o Filho do homem.

21. O Credor

Lucas 7:41 Certo credor tinha dois devedores; um lhe devia quinhentos denários, e outro cinquenta.

Lucas 7:42 Não tendo eles com que pagar, perdoou a ambos. Qual deles, pois, o amará mais?

Lucas 7:43 Respondeu Simão: Suponho que é aquele a quem mais perdoou. Replicou-lhe Jesus: Julgaste bem.

22. O Bom Samaritano

Lucas 10:30 Jesus, prosseguindo, disse: Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu nas mãos de salteadores, os quais o despojaram e espancando-o, se retiraram, deixando-o meio morto.

Lucas 10:31 Casualmente, descia pelo mesmo caminho certo sacerdote; e vendo-o, passou de largo.

Lucas 10:32 De igual modo também um levita chegou àquele lugar, viu-o, e passou de largo.

Lucas 10:33 Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou perto dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão;

Lucas 10:34 e aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho; e pondo-o sobre a sua cavalgadura, levou-o para uma estalagem e cuidou dele.

Lucas 10:35 No dia seguinte tirou dois denários, deu-os ao hospedeiro e disse-lhe: Cuida dele; e tudo o que gastares a mais, eu to pagarei quando voltar.

Lucas 10:36 Qual, pois, destes três te parece ter sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores?

Lucas 10:37 Respondeu o doutor da lei: Aquele que usou de misericórdia para com ele. Disse-lhe, pois, Jesus: Vai, e faz tu o mesmo.

23. O Amigo Importuno

Lucas 11:5 Disse-lhes também: Se um de vós tiver um amigo, e se for procurá-lo à meia-noite e lhe disser: Amigo, empresta-me três pães,

Lucas 11:6 pois que um amigo meu, estando em viagem, chegou a minha casa, e não tenho o que lhe oferecer;

Lucas 11:7 e se ele, de dentro, responder: Não me incomodes; já está a porta fechada, e os meus filhos estão comigo na cama; não posso levantar-me para te atender;

Lucas 11:8 digo-vos que, ainda que se levante para lhos dar por ser seu amigo, todavia, por causa da sua importunação, se levantará e lhe dará quantos pães ele precisar.

24. O Rico Insensato

Lucas 12:16 Propôs-lhes então uma parábola, dizendo: O campo de um homem rico produzira com abundância;

Lucas 12:17 e ele arrazoava consigo, dizendo: Que farei? Pois não tenho onde recolher os meus frutos.

Lucas 12:18 Disse então: Farei isto: derribarei os meus celeiros e edificarei outros maiores, e ali recolherei todos os meus cereais e os meus bens;

Lucas 12:19 e direi à minha alma: Alma, tens em depósito muitos bens para muitos anos; descansa, come, bebe, regala-te.

Lucas 12:20 Mas Deus lhe disse: Insensato, esta noite te pedirão a tua alma; e o que tens preparado, para quem será?

Lucas 12:21 Assim é aquele que para si ajunta tesouros, e não é rico para com Deus.

25. A Figueira Estéril

Lucas 13:6 E passou a narrar esta parábola: Certo homem tinha uma figueira plantada na sua vinha; e indo procurar fruto nela, e não o achou.

Lucas 13:7 Disse então ao viticultor: Eis que há três anos venho procurar fruto nesta figueira, e não o acho; corta-a; para que ocupa ela ainda a terra inutilmente?

Lucas 13:8 Respondeu-lhe ele: Senhor, deixa-a este ano ainda, até que eu cave em derredor, e lhe deite estrume;

Lucas 13:9 e se no futuro der fruto, bem; mas, se não, corta-la-ás.

26. Os Primeiros Assentos

Lucas 14:7 Ao notar como os convidados escolhiam os primeiros lugares, propôs-lhes esta parábola:

Lucas 14:8 Quando por alguém fores convidado às bodas, não te reclines no primeiro lugar; não aconteça

que esteja convidado outro mais digno do que tu;

Lucas 14:9 e vindo o que te convidou a ti e a ele, te diga: Dá o lugar a este; e então, com vergonha, tenhas de tomar o último lugar.

Lucas 14:10 Mas, quando fores convidado, vai e reclina-te no último lugar, para que, quando vier o que te convidou, te diga: Amigo, sobe mais para cima. Então terás honra diante de todos os que estiverem contigo à mesa.

Lucas 14:11 Porque todo o que a si mesmo se exaltar será humilhado, e aquele que a si mesmo se humilhar será exaltado.

Lucas 14:12 Disse também ao que o havia convidado: Quando deres um jantar, ou uma ceia, não convides teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem os vizinhos ricos, para que não suceda que também eles te tornem a convidar, e te seja isso retribuído.

Lucas 14:13 Mas quando deres um banquete, convida os pobres, os aleijados, os mancos e os cegos;

Lucas 14:14 e serás bem-aventurado; porque eles não têm com que retribuir; pois retribuído te será na ressurreição dos justos.

27. A Grande Ceia

Lucas 14:16 Jesus, porém, lhe disse: Certo homem dava uma grande ceia, e convidou a muitos.

Lucas 14:17 E à hora da ceia mandou o seu servo dizer aos convidados: vinde, porque tudo já está preparado.

Lucas 14:18 Mas todos à uma começaram a escusar-se. Disse-lhe o primeiro: Comprei um campo, e preciso ir vê-lo; rogo-te que me dêes por escusado.

Lucas 14:19 Outro disse: Comprei cinco juntas de bois, e vou experimentá-los; rogo-te que me dêes por escusado.

Lucas 14:20 Ainda outro disse: Casei-me e portanto não posso ir.

Lucas 14:21 Voltou o servo e contou tudo isto a seu

senhor: Então o dono da casa, indignado, disse a seu servo: Sai depressa para as ruas e becos da cidade e traze aqui os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos.

Lucas 14:22 Depois disse o servo: Senhor, feito está como o ordenaste, e ainda há lugar.

Lucas 14:23 Respondeu o senhor ao servo: Sai pelos caminhos e valados, e obriga-os a entrar, para que a minha casa se encha.

Lucas 14:24 Pois eu vos digo que nenhum daqueles homens que foram convidados provará a minha ceia.

28. A Providência

Lucas 14:28 Pois qual de vós, querendo edificar uma torre, não se senta primeiro a calcular as despesas, para ver se tem com que a acabar?

Lucas 14:29 Para não acontecer que, depois de haver posto os alicerces, e não a podendo acabar, todos os que a virem comecem a zombar dele,

Lucas 14:30 dizendo: Este homem começou a edificar e não pode acabar.

Lucas 14:31 Ou qual é o rei que, indo entrar em guerra contra outro rei, não se senta primeiro a consultar se com dez mil pode sair ao encontro do que vem contra ele com vinte mil?

Lucas 14:32 No caso contrário, enquanto o outro ainda está longe, manda embaixadores, e pede condições de paz.

Lucas 14:33 Assim, pois, todo aquele dentre vós que não renuncia a tudo quanto possui, não pode ser meu discípulo.

29. A Dracma Perdida

Lucas 15:8 Ou qual é a mulher que, tendo dez dracmas e perdendo uma dracma, não acende a candeia, e não varre a casa, buscando com diligência até encontrá-la?

Lucas 15:9 E achando-a, reúne as amigas e vizinhas, dizendo: Alegrai-vos comigo, porque achei a dracma que eu havia perdido.

Lucas 15:10 Assim, digo-vos, há alegria na presença dos anjos de Deus por um só pecador que se arrepende.

30. O Filho Pródigo

Lucas 15:11 Disse-lhe mais: Certo homem tinha dois filhos.

Lucas 15:12 O mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me toca. Repartiu-lhes, pois, os seus haveres.

Lucas 15:13 Poucos dias depois, o filho mais moço ajuntando tudo, partiu para um país distante, e ali desperdiçou os seus bens, vivendo dissolutamente.

Lucas 15:14 E, havendo ele dissipado tudo, houve naquela terra uma grande fome, e começou a passar necessidades.

Lucas 15:15 Então foi encontrar-se a um dos cidadãos daquele país, o qual o mandou para os seus campos a apascentar porcos.

Lucas 15:16 E desejava encher o estômago com as alfarrobas que os porcos comiam; e ninguém lhe dava nada.

Lucas 15:17 Caindo, porém, em si, disse: Quantos empregados de meu pai têm abundância de pão, e eu aqui pereço de fome!

Lucas 15:18 Levantar-me-ei, irei ter com meu pai e dir-lhe-ei: Pai, pequei contra o céu e diante de ti;

Lucas 15:19 já não sou digno de ser chamado teu filho; trata-me como um dos teus empregados.

Lucas 15:20 Levantou-se, pois, e foi para seu pai. Estando ele ainda longe, seu pai o viu, encheu-se de compaixão e, correndo, lançou-se-lhe ao pescoço e o beijou.

Lucas 15:21 Disse-lhe o filho: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; já não sou digno de ser chamado teu filho.

Lucas 15:22 Mas o pai disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, e vesti-lha, e ponde-lhe um

anel no dedo e alparcas nos pés;

Lucas 15:23 trouxe também o bezerro, cevado e matai-o; comamos, e regozijemo-nos,

Lucas 15:24 porque este meu filho estava morto, e reviveu; tinha-se perdido, e foi achado. E começaram a regozijar-se.

Lucas 15:25 Ora, o seu filho mais velho estava no campo; e quando voltava, ao aproximar-se de casa, ouviu a música e as danças;

Lucas 15:26 e chegando um dos servos, perguntou-lhe que era aquilo.

Lucas 15:27 Respondeu-lhe este: Chegou teu irmão; e teu pai matou o bezerro cevado, porque o recebeu são e salvo.

Lucas 15:28 Mas ele se indignou e não queria entrar. Saiu então o pai e instava com ele.

Lucas 15:29 Ele, porém, respondeu ao pai: Eis que há tantos anos te sirvo, e nunca transgredi um mandamento teu; contudo nunca me deste um cabrito para eu me regozijar com os meus amigos;

Lucas 15:30 vindo, porém, este teu filho, que desperdiçou os teus bens com as meretrizes, mataste-lhe o bezerro cevado.

Lucas 15:31 Replicou-lhe o pai: Filho, tu sempre estás comigo, e tudo o que é meu é teu;

Lucas 15:32 era justo, porém, regozijarmo-nos e alegrarmo-nos, porque este teu irmão estava morto, e reviveu; tinha-se perdido, e foi achado.

31. O Mordomo Infiel

Lucas 16:1 Dizia Jesus também aos seus discípulos: Havia certo homem rico, que tinha um mordomo; e este foi acusado perante ele de estar dissipando os seus bens.

Lucas 16:2 Chamou-o, então, e lhe disse: Que é isso que ouço dizer de ti? Presta contas da tua mordomia; porque já não podes mais ser meu mordomo.

Lucas 16:3 Disse, pois, o mordomo consigo: Que hei

de fazer, já que o meu senhor me tira a mordomia? Para cavar, não tenho forças; de mendigar, tenho vergonha.

Lucas 16:4 Agora sei o que vou fazer, para que, quando for desapossado da mordomia, me recebam em suas casas.

Lucas 16:5 E chamando a si cada um dos devedores do seu senhor, perguntou ao primeiro: Quanto deves ao meu senhor?

Lucas 16:6 Respondeu ele: Cem cados de azeite. Disse-lhe então: Toma a tua conta, senta-te depressa e escreve cinqüenta.

Lucas 16:7 Perguntou depois a outro: E tu, quanto deves? Respondeu ele: Cem coros de trigo. E disse-lhe: Toma a tua conta e escreve oitenta.

Lucas 16:8 E louvou aquele senhor ao injusto mordomo por haver procedido com sagacidade; porque os filhos deste mundo são mais sagazes para com a sua geração do que os filhos da luz.

32. O Rico e o Lázaro

Lucas 16:19 Ora, havia um homem rico que se vestia de púrpura e de linho finíssimo, e todos os dias se regalava esplendidamente.

Lucas 16:20 Ao seu portão fora deitado um mendigo, chamado Lázaro, todo coberto de úlceras;

Lucas 16:21 o qual desejava alimentar-se com as migalhas que caíam da mesa do rico; e os próprios cães vinham lambe-lhe as úlceras.

Lucas 16:22 Veio a morrer o mendigo, e foi levado pelos anjos para o seio de Abraão; morreu também o rico, e foi sepultado.

Lucas 16:23 No hades, ergueu os olhos, estando em tormentos, e viu ao longe a Abraão, e a Lázaro no seu seio.

Lucas 16:24 E, clamando, disse: Pai Abraão, tem misericórdia de mim, e envia-me Lázaro, para que molhe na água a ponta do dedo e me refresque a língua, porque estou atormentado nesta chama.

Lucas 16:25 Disse, porém, Abraão: Filho, lembra-te de que em tua vida recebeste os teus bens, e Lázaro de igual modo os males; agora, porém, ele aqui é consolado, e tu atormentado.

Lucas 16:26 E, além disso, entre nós e vós está posto um grande abismo, de sorte que os que quissem passar daqui para vós não poderiam, nem os de lá passar para nós.

Lucas 16:27 Disse ele então: Rogo-te, pois, ó pai, que o mandes à casa de meu pai,

Lucas 16:28 porque tenho cinco irmãos; para que lhes dê testemunho, a fim de que não venham eles também para este lugar de tormento.

Lucas 16:29 Disse-lhe Abraão: Têm Moisés e os profetas; ouçam-nos.

Lucas 16:30 Respondeu ele: Não! pai Abraão; mas, se alguém dentre os mortos for ter com eles, hão de se arrepender.

Lucas 16:31 Abraão, porém, lhe disse: Se não ouvem a Moisés e aos profetas, tampouco acreditarão, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos.

33. O Fazendeiro e o seu Servo

Lucas 17:7 Qual de vós, tendo um servo a lavrar ou a apascentar gado, lhe dirá, ao voltar ele do campo: chega-te já, e reclina-te à mesa?

Lucas 17:8 Não lhe dirá antes: Prepara-me a ceia, e cinge-te, e serve-me, até que eu tenha comido e bebido, e depois comerás tu e beberás?

Lucas 17:9 Porventura agradecerá ao servo, porque este fez o que lhe foi mandado?

Lucas 17:10 Assim também vós, quando fizerdes tudo o que vos for mandado, dizei: Somos servos inúteis; fizemos somente o que devíamos fazer.

34. O Juiz Iníquo

Lucas 18:2 dizendo: Havia em certa cidade um juiz que

não temia a Deus, nem respeitava os homens.

Lucas 18:3 Havia também naquela mesma cidade uma viúva que ia ter com ele, dizendo: Faze-me justiça contra o meu adversário.

Lucas 18:4 E por algum tempo não quis atendê-la; mas depois disse consigo: Ainda que não temo a Deus, nem respeito os homens,

Lucas 18:5 todavia, como esta viúva me incomoda, hei de fazer-lhe justiça, para que ela não continue a vir molestar-me.

Lucas 18:6 Prosseguiu o Senhor: Ouvi o que diz esse juiz injusto.

Lucas 18:7 E não fará Deus justiça aos seus escolhidos, que dia e noite clamam a ele, já que é longânimo para com eles?

Lucas 18:8 Digo-vos que depressa lhes fará justiça. Contudo quando vier o Filho do homem, porventura achará fé na terra?

35. O Fariseu e o Publicano

Lucas 18:10 Dois homens subiram ao templo para orar; um fariseu, e o outro publicano.

Lucas 18:11 O fariseu, de pé, assim orava consigo mesmo: Ó Deus, graças te dou que não sou como os demais homens, roubadores, injustos, adúlteros, nem ainda com este publicano.

Lucas 18:12 Jejuo duas vezes na semana, e dou o dízimo de tudo quanto ganho.

Lucas 18:13 Mas o publicano, estando em pé de longe, nem ainda queria levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: Ó Deus, sê propício a mim, o pecador!

Lucas 18:14 Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele; porque todo o que a si mesmo se exaltar será humilhado; mas o que a si mesmo se humilhar será exaltado.

36. Os Dez Servos e as Dez Minas

Lucas 19:12 Disse pois: Certo homem nobre partiu

para uma terra longínqua, a fim de tomar posse de um reino e depois voltar.

Lucas 19:13 E chamando dez servos seus, deu-lhes dez minas, e disse-lhes: Negociai até que eu venha.

Lucas 19:14 Mas os seus concidadãos odiavam-no, e enviaram após ele uma embaixada, dizendo: Não queremos que este homem reine sobre nós.

Lucas 19:15 E sucedeu que, ao voltar ele, depois de ter tomado posse do reino, mandou chamar aqueles servos a quem entregara o dinheiro, a fim de saber como cada um havia negociado.

Lucas 19:16 Apresentou-se, pois, o primeiro, e disse: Senhor, a tua mina rendeu dez minas.

Lucas 19:17 Respondeu-lhe o senhor: Bem está, servo bom! porque no mínimo foste fiel, sobre dez cidades terás autoridade.

Lucas 19:18 Veio o segundo, dizendo: Senhor, a tua mina rendeu cinco minas.

Lucas 19:19 A este também respondeu: Sê tu também sobre cinco cidades.

Lucas 19:20 E veio outro, dizendo: Senhor, eis aqui a tua mina, que guardei num lenço;

Lucas 19:21 pois tinha medo de ti, porque és homem severo; tomas o que não puseste, e ceifas o que não semeaste.

Lucas 19:22 Disse-lhe o Senhor: Servo mau! pela tua boca te julgarei; sabias que eu sou homem severo, que tomo o que não pus, e ceifo o que não semeei;

Lucas 19:23 por que, pois, não puseste o meu dinheiro no banco? então vindo eu, o teria retirado com os juros.

Lucas 19:24 E disse aos que estavam ali: Tirai-lhe a mina, e dai-a ao que tem as dez minas.

Lucas 19:25 Responderam-lhe eles: Senhor, ele tem dez minas.

Lucas 19:26 Pois eu vos digo que a todo o que tem, dar-se-lhe-á; mas ao que não tem, até aquilo que tem

ser-lhe-á tirado.

Lucas 19:27 Quanto, porém, àqueles meus inimigos que não quiseram que eu reinasse sobre eles, trazei-os aqui, e matai-os diante de mim.