

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Letras – Estrutura Formal e Conceitual da Linguagem

Rafael Teixeira de Paula Lima

**EM METÁFORA VOS DIGO:**  
**Por uma leitura discursivo-cognitiva do Jesus que se enuncia pela voz do discípulo  
amado**

Belo Horizonte  
2017

Rafael Teixeira de Paula Lima

**EM METÁFORA VOS DIGO:**

**Por uma leitura discursivo-cognitiva do Jesus que se enuncia pela voz do discípulo  
amado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Sandra Maria Silva Cavalcante.

Coorientador: Prof. Dr. Milton do Nascimento

Área de Concentração: Estrutura Formal e Conceitual da Linguagem

Belo Horizonte  
2017

### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L732e Lima, Rafael Teixeira de Paula  
Em metáfora vos digo: por uma leitura discursivo-cognitiva do Jesus que se enuncia pela voz do discípulo amado / Rafael Teixeira de Paula Lima. Belo Horizonte, 2017.  
149 f.: il.

Orientadora: Sandra Maria Silva Cavalcante  
Coorientador: Milton do Nascimento  
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Letras

1. Bíblia – Estudo e ensino. 2. Bíblia. N.T. João. 3. Metáfora. 4. Cognição. I. Cavalcante, Sandra Maria Silva. II. Nascimento, Milton do. III. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Letras. IV. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 220

Rafael Teixeira de Paula Lima

**EM METÁFORA VOS DIGO:**

**Por uma leitura discursivo-cognitiva do Jesus que se enuncia pela voz do discípulo  
amado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de Concentração: Estrutura Formal e Conceitual da Linguagem

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Sandra Cavalcante

Coorientador: Prof. Dr. Milton do Nascimento

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sandra Maria Silva Cavalcante – PUC MINAS (Orientadora)

---

Prof. Dr. Milton do Nascimento – PUC MINAS (Coorientador)

---

Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings – FAJE (Banca Examinadora)

---

Prof. Antônio Geraldo Cantarela – PUC MINAS (Banca Examinadora)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Márcia Marques de Moarais – PUC MINAS (Banca Examinadora)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Josiane Andrade Militão – PUC MINAS (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 30 de junho de 2017

*A meus pais, apoiadores incondicionais,  
A minha esposa, incentivadora constante.*

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, a Deus, por proporcionar-me a oportunidade – e privilégio – de aprofundar-me na área em que me afeiçoo, cercado por mestres que admiro. A meus pais, pela constante presença. A minha esposa, por sua condescendência e carinho nos momentos de preocupação e trabalho. Ao prof. Milton, por sua disponibilidade. À profa. Sandra, pelo interesse e sempre valiosas incursões. Ao Pe. Konings, pela acolhida e solicitude.

*Os seus discípulos disseram: “Agora, sim, falas abertamente, e não em figuras” (Jo 16:29)*

## RESUMO

O evangelho de João, visto por uma perspectiva estética, é certamente um dos mais belos textos do Novo Testamento. Nele, Jesus é apresentado de um modo *sui generis*. Ler o quarto evangelho, nesta perspectiva, pede daquele que se debruça sobre o texto especial atenção para as modalidades pelas quais o evangelista narra seus eventos e dispõe seus personagens. Do ponto de vista discursivo-cognitivo, essas modalidades do *como* João predica Jesus são profícuas. Uma delas – e objeto de nossa investigação – pode ser entendida como o modo pelo qual o discípulo amado constrói um Jesus que se autorreferencia, em seu evangelho. Nessa medida, o objeto de estudo deste trabalho de pesquisa deve ser compreendido em termos de uma análise, em perspectiva discursivo-cognitiva, de como o evangelista João configura Jesus, se autorreferenciando, na dinâmica narrativa do quarto evangelho. Somos conduzidos por uma hipótese, a de que, nessa modalidade, o processamento metafórico é axial e constitutivo para a referenciação joanina. Assumimos o objetivo de analisar, em uma perspectiva discursivo-cognitiva, como o evangelista João configura Jesus se autorreferenciando na trama narrativa do evangelho. De forma a cumprir este objetivo, entendemos ser necessário, inicialmente, descrever algumas principais abordagens de leitura bíblica e apresentar subsídios discursivo-cognitivos que sejam capazes de circunscrevê-las. Posteriormente, avançaremos pelo estabelecimento de uma concepção de linguagem e de metaforização que permita descrever, explicar e verificar como a configuração de Jesus se autorreferenciando se dá. Buscaremos operacionalizar tais subsídios por meio de uma análise capaz de observar o objeto com rigor nas lentes propostas, a ser verificada em uma perspectiva discursivo-cognitiva. De modo a colocar à prova nossa hipótese, diversas categorias operatórias serão evocadas. Primeiramente, analisaremos o evangelho pelo prisma da enunciação, amparando-nos em Benveniste. Visto nessa perspectiva, trabalharemos sobre ele com os conceitos de gênero do discurso a fim de entender a realização enunciativa no modelo bakhtiniano. Observaremos elementos vinculados aos eixos essenciais – campo de atividade, tema, arranjo textual e estilo. Trabalharemos, para as incursões de ordem descritiva nas referenciações joaninas em que Jesus é referenciado como enunciador por meio de dois grandes aspectos, isto é, observaremos as realizações metafóricas na enunciação por meio de um quadro teórico estabelecido pela conjunção de construtos advindos do arcabouço da Teoria da Metáfora Conceitual e da Teoria da Integração Conceitual, por meio de sua leitura pela escola de Aahrus, essencialmente pelo modelo de Brandt & Brandt (2005) sobre a configuração cognitiva subjacente aos epifenômenos metafóricos (metáforas linguísticas). Temos, com tal mobilização operatória, o intuito de averiguar, por meio dos

espaços mentais e de sua articulação, a validação de nossa hipótese.

Palavras-chave: Evangelho de João. Metáfora. Gêneros Textuais.

## ABSTRACT

The gospel of John, seen from an aesthetic perspective, is certainly one of the most beautiful texts of the New Testament. In it, Jesus is presented in a *sui generis* way. Reading the fourth gospel from this perspective requires special attention from the reader to the ways in which the evangelist narrates his events and arranges his characters. From the discursive-cognitive point of view, these modalities of how John preaches Jesus are fruitful. One of them - and the object of our investigation - can be understood as the way in which the beloved disciple builds a self-referenced Jesus in his gospel. To this extent, the object of study of this research should be understood in terms of an analysis, in a discursive-cognitive perspective, of how the evangelist John configures Jesus, self-referencing, in the narrative dynamics of the fourth gospel. We are driven by a hypothesis that, in this modality, the metaphorical processing is axial and constitutive for the Johannine reference. We assume the objective of analyzing, in a discursive-cognitive perspective, how the evangelist John configures Jesus self-referencing in the narrative plot of the gospel. In order to fulfill this objective, we understand that it is necessary, initially, to describe some main approaches of biblical reading and to present discursive-cognitive subsidies that are capable of circumscribing them. Later, we will advance by establishing a conception of language and metaphorization that allows us to describe, explain and verify how the configuration of the self-referencing Jesus. We will try to operationalize these subsidies through an analysis capable of observing the object with rigor in the proposed lenses, to be verified in a discursive-cognitive perspective: In order to test our hypothesis, several operative categories will be evoked. First, we will analyze the gospel through the prism of the enunciation, adopting Benveniste as support. Viewed from this perspective, we will work on it with the concepts of speech genres in order to understand the enunciative realization in the Bakhtinian model. We will observe elements linked to the essential axes - field of activity, theme, textual arrangement and style. We will work for the descriptive forays in the Johannine references in which Jesus is referred to as enunciator by two great aspects. We will observe the metaphorical realizations in enunciation by means of a theoretical framework established by the conjunction of constructs arising from the framework of the Theory of Conceptual Metaphor and its founding cognitive unfoldings; And the Theory of Conceptual Integration, through his reading by the school of Aarhus, essentially by the model of Brandt & Brandt (2005) on the cognitive configuration underlying the metaphorical epiphenomena (linguistic metaphors). We have, with such an operative mobilization, the intention of ascertaining, through the mental spaces and their articulation, the validation of our hypothesis.

Keywords: Gospel of John. Metaphor. Speech Genres.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Perspectiva multifacetada de leitura.....	39
FIGURA 2 - A tensão constituinte do evangelho.....	64
FIGURA 3 - A Rede Metafórica em Brandt (2004).....	93
FIGURA 4 - A configuração do Espaço Semiótico no modelo Brandt & Brandt (2005).....	95
FIGURA 5 - Tipos de relevância advindas do Espaço Semiótico.....	97
FIGURA 6 - Rede de Integração de acordo com Brandt & Brandt (2005).....	98
FIGURA 7 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 1/4 .....	104
FIGURA 8 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 2/4 .....	105
FIGURA 9 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 3/4 .....	107
FIGURA 10 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 4/4.....	108
FIGURA 11 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 1/4 .....	113
FIGURA 12 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 2/4 .....	113
FIGURA 13 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 3/4 .....	114
FIGURA 14 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 4/4 .....	116

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>23</b>
<b>2 PROBLEMATIZAÇÃO .....</b>	<b>27</b>
<b>2.1 Tipos e estratégias de leitura do texto bíblico .....</b>	<b>27</b>
<b>2.2 Configuração discursiva do texto joanino .....</b>	<b>34</b>
<i>2.2.1 Considerações histórico-literárias sobre o texto joanino .....</i>	<i>35</i>
<i>2.2.2 A dinâmica narrativa do texto joanino .....</i>	<i>40</i>
<i>2.2.3 A modalidade da formulação .....</i>	<i>45</i>
<b>3 Por uma perspectiva discursivo-cognitiva de leitura do texto joanino.....</b>	<b>49</b>
<b>3.1 A linguagem vista operacionalmente: o Processamento Enunciativo .....</b>	<b>50</b>
<i>3.1.1 Definição de enunciação .....</i>	<i>50</i>
<i>3.1.2 A configuração da enunciação .....</i>	<i>53</i>
<b>3.2 A realização enunciativa pelo viés do Gênero do Discurso.....</b>	<b>55</b>
<i>3.2.1 Campo de atividade: João e a esfera religiosa .....</i>	<i>56</i>
<i>3.2.2 Tema: O Jesus que é Messias.....</i>	<i>58</i>
<i>3.2.3 Arranjo Textual: A progressão e a tensão joanina .....</i>	<i>59</i>
<i>3.2.4 Estilo: João para todos e para poucos .....</i>	<i>67</i>
<b>3.3.1 Incursões crítico-epistemológicas: por uma integração do quadro teórico.....</b>	<b>72</b>
<i>3.3.2 A invectiva dialógica e a contribuição bakhtiniana .....</i>	<i>73</i>
<i>3.3.3 A admissão do homem na língua e o panorama benvenistiano .....</i>	<i>75</i>
<i>3.3.4 Convergências e interfaces entre os quadros em busca de apropriação .....</i>	<i>76</i>
<i>3.3.5 Crítica terminológica e sistematização conceitual .....</i>	<i>77</i>
<b>3.4 A produção do discurso e a referenciação.....</b>	<b>80</b>
<b>3.5 A metaforização como uma operação enunciativa .....</b>	<b>85</b>
<i>3.5.1 Contribuições da Teoria da Metáfora Conceitual.....</i>	<i>87</i>
<i>3.5.2 Contribuições da Teoria da Integração Conceptual .....</i>	<i>89</i>
<b>3.6 Revisão do percurso .....</b>	<b>98</b>
<b>4 ANÁLISE: AS ENCENAÇÕES NAS QUAIS JOÃO CONFIGURA JESUS SE AUTORREFERENCIANDO .....</b>	<b>101</b>
<b>4.1 O Jesus que se autorreferencia no Livro dos Sinais: Jesus é senhor .....</b>	<b>101</b>
<b>4.2 O Jesus que se autorreferencia no Livro da Glória: Jesus é Servo.....</b>	<b>109</b>
<b>5 CONCLUSÃO: DESDOBRAMENTOS EXEGÉTICOS E HERMENÊUTICOS DE TAL INVESTIGAÇÃO.....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>121</b>
<b>APÊNDICE A: Glossário ilustrativo de encenações metafóricas .....</b>	<b>125</b>
A encenação do Jesus que é fonte de água viva (4: 7) .....	125
A encenação do Jesus que é Pão do Céu (6: 48) .....	129
A encenação do Jesus que é luz (8: 12).....	131
A encenação do Jesus que é do alto (8:21).....	134
A encenação do Jesus que é porta (10: 1).....	136
A encenação do Jesus que é pastor (10: 11) .....	139
A encenação do Jesus que é caminho, verdade e vida (14: 1).....	141
A encenação do Jesus que é videira (15: 1).....	143
A encenação do Jesus que é rei (18: 36).....	146

## 1 INTRODUÇÃO

João é um semeador, se assim pudéssemos considerá-lo, em uma linguagem figurada enraizada no próprio quarto evangelho. Isso porque a fala do discípulo amado é farta em possibilidades e potencialidades que, mobilizadas, sinalizam a urgência da boa nova e da necessidade de abraçá-la. É, também, essa boa nova que dá fôlego ao evangelho joanino enquanto construção literária centrada em Jesus. Um Jesus messiânico, antitético, tecido numa complementariedade cuja configuração caleidoscópica e hipertextual é reconhecidamente elegante. Caleidoscópica porque, no evangelho do discípulo amado, Jesus é configurado de variadas maneiras, mas é sempre o mesmo; hipertextual, porque só é possível entender esse Jesus por meio da conexão entre esses “tipos” do Cristo que, reticularmente, numa tensão notável, são comprimidos na tematização joanina. Essa “rede de tipos crísticos”, se assim pudéssemos afirmar, impulsiona o leitor em um vaivém vivaz e fértil de significados. O dinamismo do Jesus joanino garante um frescor à narrativa e todo o viço da boa nova.

O Jesus joanino é, também, um Jesus que age e, agindo, ganha contornos singulares; um Jesus que fala e, falando, fala de outros e também de si mesmo. O evangelho, por sua vez, é terreno de várias encenações nas quais os atores, isto é, os que tomam proeminência na cena evangélica, configuram e são configurados em matizes diversificados. Notadamente, todos eles colaboram para o estabelecimento do Jesus tematizado. O próprio Jesus, configurado por João, é ator principal e, em tom professoral, enuncia em configurações monológicas cuja teatralidade é ímpar. Suas encenações carregam um vigor especial se comparadas às da literatura neotestamentária das “boas novas”, sobretudo nos momentos nos quais esse Jesus joanino, ‘tomando a voz’, se autorreferencia.

Ora, o objeto de estudo deste trabalho de pesquisa deve ser compreendido em termos de uma análise, em perspectiva discursivo-cognitiva, de como o evangelista João configura Jesus, se autorreferenciando, na dinâmica narrativa do seu evangelho. Assumimos o objetivo de analisar, em uma perspectiva discursivo-cognitiva, como o evangelista João configura Jesus se autorreferenciando na trama narrativa do evangelho. De forma a cumprir este objetivo, entendemos ser necessário, inicialmente, descrever algumas principais abordagens de leitura bíblica e apresentar subsídios discursivo-cognitivos que sejam capazes de circunscrevê-las. Posteriormente, pelo estabelecimento de uma concepção de linguagem e de metaforização que permita descrever, explicar e verificar como a configuração de Jesus se autorreferenciando se dá, buscaremos operacionalizar tais subsídios por meio de uma análise capaz de observar o objeto nas lentes propostas.

João, em sua narrativa, configura Jesus de diversas maneiras. Uma dessas maneiras é por meio da construção de Jesus se autorreferenciando, ou seja, por meio da autorreferenciação. Nesta modalidade, temos como hipótese que o processamento metafórico é axial e constitutivo para enunciação joanina. Prates, comentando a metáfora e sua relação com o texto religioso, afirma

[...] sabemos que a linguagem simbólica do texto joanino é extremamente metafórica, mas, a partir do exposto, evidenciamos que a metáfora extrapola em muitos pontos a ideia de simples figura de linguagem, cuja função primeira é a de ornamentar um texto que se distancia do literal. Metáfora no quarto Evangelho é especialmente cognição, modo de pensar (2015, p. 30)

O que entendemos por metáfora? E mais: de que modo a metaforização é axial para o Jesus joanino, nossa hipótese a ser verificada? *Como* esse Jesus que, ‘tomando a palavra’, enuncia? Notadamente, tais questionamentos encontrarão tratamento mais aprofundado, mas cabe, por agora, já formalizar o que entendemos por metaforização: uma operação enunciativa constitutiva da linguagem, isto é, um movimento de agregar referências com referências, fazendo nova referenciação e, com isso, criar novos espaços mentais<sup>1</sup>. A operação de metaforização é uma atividade de produção de sentido, intersubjetiva, implicando a articulação de espaços mentais e consequente reajustes desses espaços para construção criativa de um terceiro, integrando-os. Em síntese Lakoff e Johnson a definem como “um mecanismo conceitual que permite explicar uma ideia em termos de outra, partindo da nossa experiência corporal para categorizar entidades e eventos mais abstratos” (PRATES, 2015, p. 56)

Enfim, de modo a colocar à prova essa hipótese, de que o processamento metafórico, na modalidade que nos interessa (modalidade em que João configura Jesus se autorreferenciando), é axial e constitutivo, diversas categorias operatórias serão evocadas. Primeiramente, analisaremos o evangelho pelo prisma da enunciação. Visto nessa perspectiva, paradigma de nossa abordagem, trabalharemos com os conceitos de gênero do discurso a fim de entender a realização enunciativa no modelo bakhtiniano. Observaremos elementos vinculados aos eixos essenciais – campo de atividade, tema, arranjo textual e estilo. Trabalharemos, para as incursões de ordem descritiva nas enunciações de Jesus por meio de dois grandes aspectos. Por um lado, observaremos as realizações metafóricas na enunciação por meio de um quadro teórico estabelecido pela conjunção de construtos advindos do arcabouço da Teoria da Metáfora Conceitual e seus desdobramentos cognitivos fundantes; por outro lado, faremos uso da Teoria

---

<sup>1</sup> A discussão ganhará contornos mais justos em 3.5 *A metaforização como uma operação enunciativa*.

da Integração Conceitual, por meio de sua leitura pela escola de Aahrus, essencialmente pelo modelo de Brandt & Brandt (2005) sobre a configuração cognitiva subjacente aos epifenômenos metafóricos (metáforas linguísticas). Temos, com tal mobilização operatória, o intuito de averiguar, por meio dos espaços mentais e de sua articulação, elementos suficientes para validação de nossa hipótese, a saber, de que nesta modalidade da construção de Jesus – João construindo um Jesus que enuncia referindo a si mesmo – o procedimento metafórico é axial e constitutivo.

Nosso objeto de pesquisa, portanto, é a configuração enunciativa de Jesus no evangelho de João, o que, para nós, significa analisar um aspecto do processo de enunciação apresentado no evangelho, aspecto esse no qual João apresenta Jesus “falando” (enunciando); e mais, enunciando sobre si mesmo. Interessa-nos, reiteramos, observar como João constrói Jesus como enunciador que enuncia sobre si ou, em outros termos, como o Jesus enunciador do evangelho joanino é construído construindo a si mesmo. Trabalharemos na perspectiva de que João, locutor do evangelho, institui-se como um enunciador e instaura seu alocutário, o leitor/ouvinte, como enunciatário. Além disso, é ponto arquimédico de nossa análise que o evangelho é uma enunciação<sup>2</sup> que se desdobra em instâncias constituintes, de modo que utilizaremos para sua delimitação, o arcabouço dos gêneros discursivos bakhtinianos, a saber, de que João, enquanto enunciador, elabora um gênero discursivo passível de ser analisado pelos quatro eixos basilares – campo de atividade, tema, arranjo textual e estilo. Queremos dizer que, quando o locutor João configura Jesus enunciando e se autorreferenciando, o faz por meio de tipos relativamente estáveis de enunciados, particulares mas recursivamente susceptíveis de análise.

Outrossim, o presente trabalho se apresenta ao leitor como uma incursão ciente de suas limitações. Inserido em um campo multidisciplinar, do qual os estudos linguísticos por excelência fazem parte mas, também, de semelhante modo, os estudos teológico e literários, nosso esforço certamente remeterá, aos especialistas de cada área, várias possibilidades outras de entrada, além de viáveis e potenciais desdobramentos de pontos a serem desenvolvidos. À medida em que, atentos à insuficiência de se considerar esta investigação por acabada, encontrarmos tais pontos nevrálgicos, buscaremos sempre chamar a atenção do leitor para a exiguidade de tratamento que o tempo, espaço, ou nossa própria competência nos impossibilitou de averiguar com maior rigor.

---

<sup>2</sup> Queremos dizer, com isso, que o entendimento do evangelho joanino pelo prisma enunciativo é nosso ponto de apoio e sustentação para todas as implicações e derivações desta investigação.



## 2 PROBLEMATIZAÇÃO

### 2.1 Tipos e estratégias de leitura do texto bíblico

É fundamental, antes de tudo, apresentarmos o que se entende por ler o evangelho joanino, pressuposto sem o qual não poderemos aprofundar nossa exposição. Desse modo, o presente capítulo tem como objetivo formalizar perspectivas iniciais sobre o campo no qual nosso objeto se circunscreverá, a fim de que de, posteriormente, possamos assentá-lo com propriedade.

Segundo Konings, para ler e estudar um texto bíblico com propriedade é necessário integrá-lo à totalidade de nosso conhecimento e consciência. É preciso entender que surge um encontro, e desse encontro, entre o leitor e o texto bíblico, nasce um diálogo. Precisamos deixar a Bíblia falar a nós, como aponta Konings, “como quem tem autoridade”, e, de nossa parte, corresponder com “franqueza amiga”, perspectiva por meio da qual um diálogo se estabelecerá e do qual nada é decidido de antemão (1997, p. 175-176). Desse encontro, afirma Konings,

surge um novo sentido. As duas palavras contribuem: a do texto e a minha. Sem a minha palavra, aquela que os antigos transmitiram não consegue se tornar “nossa”. Aqui e agora, eu com o texto, descobrir o sentido que é nosso (= meu e dos antigos), eis a aposta desse diálogo. (1997, p. 176)

Um outro elemento surge, na medida em que o texto bíblico não pode ser lido fora da nossa realidade. É o que Konings chama de um “ecossistema”. É preciso, para ler o texto bíblico e nos apropriarmos dele, “entrar na roda, modestamente, escutando qual é a conversa, até percebermos de que se trata, para então entrar na conversa e fazê-la “nossa” (1997, p. 177). Uma primeira condição para “entrar nessa roda”, seria entender que o texto bíblico nasceu e foi transmitido a partir de uma comunidade. Este caráter comunitário permite que o texto bíblico, a todo instante, nos convide a “entrar na conversa, continuando a frase dos que vieram antes” (1997, p. 177).

Em síntese, o texto bíblico é constituído por um entrelaçamento de constantes releituras. Essas releituras se estendem aos dias atuais, de modo que são, também, objeto de leitura interpretativa para nossa época e para nós, hoje. Quando lemos um texto no Novo Testamento, muitas vezes este mesmo texto é um eco de algum texto do Antigo Testamento. De semelhante forma, quando lemos um texto bíblico, também, fazemos um movimento de rearticulá-lo à nossa própria vida, de modo que possamos significá-lo para o aqui-agora de nossa existência.

Konings afirma que a leitura bíblica é “fazer reviver a palavra antiga a partir da tradição que ela criou para chegar até nós, na nova situação em que hoje nos encontramos” (1997, p. 179). Note-se que o texto bíblico, nessa medida, potencializa numerosas atualizações<sup>3</sup> por parte do leitor. Com isso, sobretudo, queremos dizer que o movimento de busca de sua significação pelo parece exigir um reiterado ir-e-vir entre o que fora narrado para/pelos antigos e o cotidiano de nossa vida.

Por outro lado, essa clareza de se entender o texto bíblico a partir de sua “potencialidade escondida”, como afirma Konings (1997, p. 180), apta a reverberar e atualizar-se no aqui-agora daquele que o significa (o leitor), foi lentamente perdida diante de uma dogmatização cada vez mais intensa da leitura bíblica. Assim, a leitura passou a ser considerada como um instrumento meramente validado para matérias teológicas, discussões problematizadoras, restritas, em um quadro legalista e sem o interesse de aplicar-se à prática de vida, na comunidade. É exatamente diante dessa perspectiva, numa posição antagônica às práticas de uma leitura dogmatizada, que surge o que se chama *leitura crítica*, leitura essa de caráter científico e que busca um “estatuto epistemológico definido” (1997, p. 181). É com ela que pretendemos iniciar um panorama, uma sequência de leituras possíveis do texto bíblico, a fim de investigarmos o solo no qual buscaremos plantar nossa pesquisa.

A leitura crítica dos textos bíblicos, como o próprio nome pressupõe, é marcadamente estabelecida por um rigor investigativo. É uma leitura na qual se tem objetivos em vista ao se ler e, sobretudo, critérios que são utilizados para que este mesmo objetivo seja alcançado. Três tipos de leitura crítica podem ser elencados, conforme Konings (1997, p. 180-183)<sup>4</sup>, a fim de responder a esta demanda de trazer de volta uma leitura para a atualidade, distante da argumentação meramente dogmática que se estabelecera desde os grandes concílios do 4º e 5º século. O primeiro tipo de leitura crítica é o que, convencionalmente, se chama de *crítica textual*. Os que se dedicam ao estudo da crítica textual se preocupam, exclusivamente, em garantir a confiabilidade do texto que está sendo analisado. Para isso, vários critérios, internos e externos ao texto bíblico, entram em questão, sendo mobilizados a fim de garantir – ou tentar fazê-lo – que nos textos que ora se liam realmente encontra-se o que o autor escreveu. O crivo comparativo é um dos eixos pelos quais essa leitura se dá, sinalizando “famílias” de variantes<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> A título de provocação, por que não, considerá-lo, como um mecanismo dialógico “prenhe de resposta”, antecipando a terminologia utilizada por um dos teóricos a partir dos quais fundamentaremos nosso trabalho adiante, o russo Mikhail Bakhtin? (BAKHTIN, 1992).

<sup>4</sup> Ao leitor interessado em um aprofundamento acerca dos métodos críticos do Novo Testamento, cf. STRECKER, G.; SCHNELLE, U. *Introducción a la Exégesis del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997 ou WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Sinodal, 1998.

<sup>5</sup> É conhecido que não dispomos de nenhum manuscrito original da Bíblia como um todo, de modo que as

e, por meio delas, a possibilidade de uma análise contrastiva.

De acordo com Konings, o segundo tipo é conhecido como *crítica histórica*. Enquanto a crítica textual apresenta, como elemento norteador de análise, a confiabilidade dos documentos bíblicos, a crítica histórica vai transpor tal elemento norteador para a sua relação com a realidade histórica. Assim, a pergunta orientadora passa de *o documento é confiável?* para *ele aponta para uma realidade histórica?* A fim de responder a esta pergunta, vários critérios são mobilizados, desde a análise probabilística de eventos narrados no próprio texto bíblico a testemunhos históricos da época, por exemplo, encontrados em registros administrativos. A arqueologia ganha proeminência como um critério externo de validação desta leitura crítica, na medida em que é capaz de legitimar a objetividade histórica do texto em questão<sup>6</sup>.

Ainda segundo Konings, o terceiro tipo de leitura crítica é a chamada *crítica literária*. A leitura da crítica literária busca delimitar o que determinado texto quis efetivamente dizer para seus destinatários, problematizando os meios pelos quais isso se dá. Segundo Konings (1997, p. 183), são perguntas que a crítica literária julga essenciais: *Por quem? Onde, quando, como, para que, para quem, em que gênero e estilo foi escrito este texto?* As circunstâncias e modalidades sinalizadas pelo texto bíblico são essenciais para a crítica literária, de modo que o perfil literário do autor se torna um eixo fundamental de leitura. Nesta medida, pode-se especular, por exemplo, se o texto em análise fora escrito por um ou vários escritores<sup>7</sup> etc.

É notável que as três formas de se ler o texto bíblico então citadas se configuram como expressões de uma perspectiva historicista de investigação, ou seja, uma perspectiva que busca reconstruir o que se entendia por uma autenticidade legitimadora. De acordo com Konings,

[...] com o passar do tempo, percebeu-se que estas reconstituições históricas não levavam a resultados satisfatórios, nem ajudavam de modo decisivo a compreender os escritos. Por volta de 1920, porém, nascem, na esteira da crítica histórico-literária, métodos com uma ótica diferente (1997, p. 184).

Tais métodos, fundados em uma nova ótica e estabelecidos em critérios diferentes dos até então estabelecidos, deixam de lado a proposta inicial da crítica, voltada para a reconstrução de um texto “original”, e avançam para um aspecto até então deixado de lado: o processo de releitura e reinterpretção no próprio surgimento dos textos bíblicos. Marcados por sua maneira

---

transcrições e cópias de transcrições são material profícuo de análise comparativa diante das várias modificações que tais transcrições apresentam entre si. Acerca dos critérios internos e externos aos quais nos referimos, o leitor pode encontrá-los em exposição rigorosa em KONINGS, 2014, pp. 179-186.

<sup>6</sup> Cf. KONINGS, J. 2014, p. 182.

<sup>7</sup> Cf. KONINGS, J. 2014, p. 183.

de entender a leitura bíblica, eles recebem o nome de *genéticos*, ou seja, são centrados em sua própria gênese e, para isso, abrem ao pesquisador facetas até então deixadas em segundo plano como o estudo da tradição na qual o texto estava inserido e suas formas literárias originais (1997, p. 184-185). Ler, portanto, um texto bíblico, significaria não só uma tentativa de garantir sua autenticidade histórica, sua credibilidade documental ou sua unidade literária; seria, sim, entendê-lo em sua tradição, a partir do que seriam os desdobramentos de determinado texto como testemunho da fé viva da comunidade (1997, p. 184).

A leitura genética parte de alguns pressupostos, a saber, o de que o texto bíblico está inserido em uma tradição e apresenta a memória de uma coletividade, de uma comunidade. Nele, está presente a identidade de um determinado grupo de pessoas que buscou transmitir suas narrativas, narrativas essas que são matizadas em função de seus interesses. Nos termos de Konings, “conforme a função que determinado elemento da memória exerce, sua ‘cristalização’, oral ou por escrito, vai ser diferente” e, sobretudo, é daí que “surgem diversos gêneros literários, que devem ser ‘decodificados’ com chaves diferentes, adequadas a cada gênero” (1997, p. 185)

Quando pensamos na perspectiva do Novo Testamento, Konings (1997, p. 186) aponta para outras variantes de leitura, ainda vinculadas à perspectiva genética: a *crítica das formas*, tradução do alemão *Formkritik*, que busca aliar o estudo das formas pelas quais os eventos do Novo Testamento se dão à compreensão do *contexto vital* no qual elas são cristalizadas; e ao *Estudo da Redação*, que busca estudar a maneira como as formas (narrações) foram transmitidas, e como esses escritores passaram a informação adiante, relendo a tradição e apresentando-a em novas circunstâncias<sup>8</sup>. Konings afirma que é exatamente por meio do estudo da redação do texto bíblico que a comunicação entre o autor e o público se torna palpável, e que

o estudo da redação nos coloca na proximidade do efeito comunicativo que aconteceu na hora da redação do livro e de sua entrega aos primeiros destinatários, ajudando-nos, hoje, a inserir nossa (re)leitura na continuidade desse momento fundamental (1997, p. 187)

Ora, as maneiras de se abordar o texto bíblico não se esgotam nas já citadas. Além de todas elas, seja em sua faceta histórico-literária, preocupada com a credibilidade; ou em sua faceta literário-genética, preocupada com a transmissão do texto até a redação, é importante considerar, também, outra perspectiva. O texto bíblico tem vida autônoma e *significa*, ou seja,

---

<sup>8</sup> Acerca de tais tipos de leitura, o leitor interessado pode encontrar a síntese de Konings em 2014, p. 186.

se apresenta a nós, hoje, farto de possibilidades interpretativas. É diante dessa realidade que os métodos semiótico-semânticos se apresentam. Ler o texto bíblico nesta perspectiva é observar neles a competência significativa do texto em si (1997, p. 187). Assim, acerca de tal método de leitura, Konings afirma que

devidos olhar não só o passado do texto – como e com que intenção ele surgiu -, mas também sua presença no universo da linguagem. Não apenas o que o autor quis dizer, mas o que o texto está dizendo, graças às leis da significação linguística, descortinadas pela semiótica (= ciência dos signos) (1997, p. 187).

A abordagem proposta pelo método semiótico-semântico oferece ao leitor uma postura não-dogmática da interpretação, ou seja, operacionaliza o leitor a entender que o texto é capaz de significar e que pode ser lido de determinada maneira, mas nunca de afirmar que isto ou aquilo é o sentido definitivo. Essa abordagem traz o leitor à objetividade investigativa por meio de uma análise lógico-linguística, como Konings afirma, oferecendo vasta gama de critérios e ferramentas (1997, p. 188). Bem próxima a esta perspectiva encontram-se mais dois métodos de leitura: as chamadas leituras narrativa e retórica, que se complementam.

Segundo Konings, a leitura do texto bíblico também pode ser encarada pela observação de sua *narrativa* e pela observação de sua movimentação *retórica*. Ler, assim, se torna uma atividade de transpor-se para o ambiente no qual determinado texto se dá, relegando a um segundo plano a necessidade de conferências históricas, validações documentais ou garantias autorais, ou mesmo de sua comunidade original. Konings afirma que a dimensão narrativa faz o leitor “assistir a acontecimentos que revelam um fato e seu sentido”, sendo que a dimensão retórica “explica ou induz um novo sentido por conceitos e argumentos” (1997, p. 189). De toda sorte, ambas dimensões estão sempre mescladas, considera o autor.

Nessa perspectiva, ler um texto bíblico por meio do método de análise da narrativa significa observar como o narrador configura sua narração e como ele mobiliza estratégias utilizadas para tal feita<sup>9</sup>. O método da análise narrativa concentra-se na tríade narrador-texto-leitor. O autor afirma que

o narrador é o *autor implícito*, identificável nas entrelinhas do texto pelas escolhas feitas no processo de criação literária. O autor real carece de importância. Por outro lado, o leitor é o *leitor implícito* que o narrador teve em mente no ato de narrar; o leitor real carece de importância. (1997, p. 189)

---

<sup>9</sup> Em busca de aprofundamento sobre a análise narrativa, cf. VITÓRIO, J. *Análise narrativa da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2016 e MARGUERAT, D. *La Bible se recontre: initiation à l'analyse narrative*. Paris: Cerf, 2002.

Analisar um texto bíblico por meio deste método pressupõe a consideração de diversos aspectos essenciais, que vão desde a configuração dos elementos que compõem a narrativa até a análise das suposições ideológicas do narrador. Konings (1997, p. 190-191) elenca seis desses aspectos. O primeiro deles é a *intriga*, ou seja, a disposição dos elementos narrativos que, organizados nos quatro momentos essenciais (introdução, ação, clímax e desfecho), é responsável pela sensação de unidade por parte do leitor. O segundo aspecto é a configuração dos *personagens*, que deve ser observado pela lente de suas relações e da maneira como o locutor os constrói, tendo em vista que os mobiliza da maneira que bem entender.

Em terceiro lugar, é importante o aspecto que Konings chama de *focalização*. Esse aspecto, também essencial para a leitura do texto bíblico pelo método narrativo, faz uso de um termo advindo da arte cinematográfica. A focalização, aplicada ao método narrativo, diz respeito a uma capacidade do leitor de aceitar, passivamente, a movimentação na encenação proposta pelo narrador, “como que filmando as cenas narradas” (1997, p. 190). Assim, são três as focalizações a partir das quais o analista deve se atentar: a primeira, a *focalização-zero*, que permite uma visão do todo; a segunda, a *focalização externa*, na qual o leitor é capaz de ver o desenrolar da narração, com as interações entre personagens; e a *focalização interna*, por meio da qual o narrador desvela aspectos privados de personagens, como pensamentos e desejos.

Os três últimos elementos a serem levados em consideração são a *temporalidade*, o *contexto* e o *ponto de vista*. A *temporalidade* é um aspecto essencial, tendo em vista que não há narração sem a delimitação das ações dos personagens para além das categorias de tempo-espaço. São importantes para a análise da temporalidade, por exemplo, o *tempo da história narrada* em sua contraposição ao *tempo da narração*. Uma determinada história pode ser narrada em um parágrafo e ultrapassar séculos, ou mesmo se alongar por páginas e mais páginas narrando um evento de apenas um minuto. O penúltimo aspecto levantado por Konings, por sua vez, é o *contexto*, que apresenta as “circunstâncias do tempo, lugar e ambiente social nos quais a intriga se desenrola” (1997, p. 191). Note-se que o contexto pode se apresentar ao analista como *factual* ou *metafórico*, na medida em que pode representar algo que corresponda à realidade ou que se apresente a favor de uma interpretação simbólica. O autor cita, por exemplo, uma montanha, que pode representar, contextualmente, uma estrutura geológica efetiva ou uma analogia ao encontro com Deus (1997, p. 191).

Enfim, deve ser considerado, utilizando-se o método narrativo, o *ponto de vista*. Neste aspecto, cabe ao leitor perceber, pela seleção de elementos, eventos e relações colocados em cena pelo narrador, pressupostos ideológicos e os valores em questão. Os pontos de vista podem aparecer como *comentários implícitos* ou *comentários explícitos*, a partir do modo como se

apresentam. Estes são expostos de maneira aberta, enquanto aqueles utilizam linguagem simbólica ou mesmo irônica<sup>10</sup>.

Já a análise retórica, por sua vez, apresenta uma preocupação diferenciada no que diz respeito à leitura dos textos bíblicos. O método diz respeito a uma leitura em que o objetivo central é observar a composição dos textos, observando a disposição das ideias e sua organização (1997, p. 192). Para tal feita é necessário trabalhar por meio do texto original e, caso tal feita seja inviável, deve ser imprescindível o trabalho por meio de uma tradução funcional, capaz de trazer, ao máximo, a originalidade do texto. Isso porque, segundo Konings, a análise retórica exige a percepção da retórica em variados níveis textuais, das palavras (lexemas), frases (sintagmas) e formas (morfemas). A leitura retórica do texto bíblico, portanto, será capaz de propor uma descrição de suas características estruturais, assim como da relação entre suas inter-relações lexemáticas, sintagmáticas ou semânticas (1997, p. 193). Ao final desta leitura, a interpretação poderá finalmente ser feita permitindo, por exemplo, a reconfiguração do texto original nas categorias daquele que o interpreta.

Diante de tantas possibilidades de abordagem, no que diz respeito à leitura do texto bíblico, o analista pode facilmente se perder entre tantos pontos de vista. Embora as entradas sejam variadas, por outro lado, apenas dois paradigmas são utilizados a fim de garantirem suas estruturações. Esses paradigmas norteiam, acentuam e valorizam um determinado movimento de leitura, em especial. Konings realça esta perspectiva, afirmando que “algumas maneiras de ler ou de estudar a Bíblia acentuam a busca do sentido do texto para o destinatário primeiro, enquanto outras focalizam o que as palavras consignadas dizem ou são capazes de dizer ao leitor de hoje e de amanhã” (1997, p. 195).

Tais paradigmas, tomados como eixos pelos quais suas respectivas leituras se agregam, cristalizam-se nos conceitos ulteriores: à abordagem que busca o sentido histórico-literário, ou seja, busca entender o sentido em sua produção, dá-se o nome de abordagem *exegética*. Já à abordagem que busca desvelar aquilo que, no texto, é capaz de se atualizar, significando em novas circunstâncias, dá-se o nome de abordagem *hermenêutica*. Konings (1997, p. 196) afirma que a hermenêutica é, portanto, uma abordagem produtiva e fecunda, na medida em que amplia o sentido original do texto, sentido esse aberto, primariamente, pela exegese<sup>11</sup>. Os eixos são, dessa forma, interdependentes. Especialmente, essas significações potenciais – hermenêuticas

---

<sup>10</sup> Os conceitos advindos da metodologia narrativa de leitura do texto bíblico serão fartamente operacionalizados em nossa análise. Cf.

4.1 *O Jesus que se autorreferencia no Livro dos Sinais* e 4.2 *O Jesus que se autorreferencia no Livro da Glória*.

<sup>11</sup> Ao leitor interessado em aprofundar-se sobre os pressupostos hermenêuticos, cf. CROATTO, J. *Hermenêutica Bíblica*. Buenos Aires: Lumen, 1994.

por excelência – são imprescindíveis porque não basta conhecer o sentido histórico do texto bíblico se não formos capazes de, transpondo-o para nossa atualidade, relacioná-lo a um novo contexto, nosso por excelência, de maneira analógica. Em síntese, se tais eixos são interdependentes, o são em uma configuração de complementariedade ordenada.

Desta maneira, torna-se evidente considerar que todos os métodos – exegéticos ou hermenêuticos – são válidos quando se busca abordar o texto bíblico, que os pede em operacionalização conjunta. Um texto bíblico dificilmente poderá ser lido se o fizermos puramente de maneira perspectivada, com um único objetivo em mente e uma prioridade tacanha em questão, e exigirá sempre a coordenação de diferentes métodos a fim de frutificar em uma leitura valiosa. Ora, nesta medida, toda leitura do texto é hermenêutica, isto é, é atualizada no/para o aqui-agora do leitor. Por outro lado, o leitor ganha possibilidade de fazê-lo porque é suportado pelo aspecto exegético, formal por excelência.

Após a exposição dessas possibilidades de se ler o texto bíblico, possibilidades essas que se formalizam em dois paradigmas – exegéticos e hermenêuticos – não há como nos privarmos de posicionar nossa pesquisa numa condução que permita a compreensão de uma unidade última entre o que se entende por uma abordagem hermenêutica e exegética, isto é, a entenda como uma condição constitutiva indissociável. Tendo, assim, considerado o espectro de possibilidades de leitura diante das quais um texto bíblico pode ser abordado e de firmarmos, incipientemente, a ótica por meio da qual abordaremos nossa leitura para esta investigação, cabe, agora, delimitarmos nosso objeto com maior justeza diante do leitor.

## 2.2 Configuração discursiva do texto joanino

O evangelho de João é, certamente, um dos escritos mais interessantes do que hoje chamamos de Novo Testamento, conjunto de textos basilar para a cultura ocidental. Seu valor literário é reconhecidamente notável quando contrastado aos outros evangelhos, denominados *sinóticos*<sup>12</sup>. Os evangelhos, de acordo com Konings,

são aquilo que os evangelistas, na segunda metade do primeiro século depois de Cristo, desejavam que seus leitores, ou ouvintes, contemplassem a respeito dos gestos e palavras de Jesus de Nazaré [...] Ler os evangelhos é tornar-se presente a esse momento; mas, ao fazermos isso, somos quem somos: levamos nosso momento presente conosco, dentro de nós (2005, p. 15)

<sup>12</sup> Os evangelhos sinóticos (Segundo Mateus, Marcos e Lucas) apresentam uma configuração semelhante entre si, ao passo que o evangelho joanino destoa no que diz respeito ao formato, sequência narrativa e linguagem. Konings, por exemplo, pontua que o evangelho de João é *sui generis*, narrando episódios extensos e dramaticamente elaborados, com grandes diálogos e discursos (2014, p. 145)

É plantado exatamente nesse aspecto, a saber, na importância de tal texto e na certeza que de que o ler, hoje, é lê-lo conforme ele se apresenta a nós, na perspectiva de uma leitura hermenêutica, é que pretendemos abrir a possibilidade de colocar uma pergunta que levará esta pesquisa adiante. Antes, porém, conforme observamos no primeiro capítulo deste trabalho, não há como desvincularmos, para este passo, a perspectiva hermenêutica da exegética. Coadunando com nossa discussão apresentada no capítulo primeiro<sup>13</sup>, avancemos para a elaboração de um panorama histórico-literário sobre o texto joanino, a fim de, por meio de leituras de especialistas, pavimentar o caminho que pretendemos trilhar.

### ***2.2.1 Considerações histórico-literárias sobre o texto joanino***

Ressaltamos ao leitor o valioso caráter do rigor exegético para uma atualização hermenêutica do texto bíblico. Nos termos de Konings, acerca do movimento de ampliação de sentido promovido pela hermenêutica, “[...] tenha-se, porém, cuidado de permanecer na mesma lógica, no rastro que o texto original abriu. E cuidar disso é tarefa da exegese” (2014, p. 196).

Assim, é importante que antes se estabeleçam algumas considerações sobre elementos histórico-literários e genéticos do evangelho joanino. Começaremos por apontar alguns aspectos panorâmicos. Estudiosos sugerem que o evangelho de João foi um dos mais influentes nos primórdios da Igreja (OTERO, 1993, p. 97). Barrett (1978, p. 133) e Brown (1966, p. 43) afirmam que houve a criação de uma comunidade joanina, centrada substancialmente no evangelho e a partir da qual se desenvolveu a ortodoxia cristã como hoje entendemos. Nele, João se identifica como “o discípulo a quem Jesus ama”, a quem posteriormente a tradição credita ser um dos doze apóstolos (LINDARS, 1990, p. 63). É, também, quase unanimidade por parte dos comentadores que a similitude estilística do evangelho com outras peças do *corpus* bíblico indique que o mesmo João é o autor de mais três peças: o Apocalipse e duas cartas. Há, por outro lado, autores que entendem que João, efetivamente, não foi autor de nenhum destes textos (HARRIS, 2006, p. 479). Tais estudiosos acreditam que o texto joanino tenha, efetivamente, passado por, pelo menos, três camadas de interpolações antes de sua atual forma, (EDWARDS, 2015, p. ix) derivando daí variados problemas de legitimidade (EHRMAN, 2004, p. 164-165).

---

<sup>13</sup> Discutimos, ao fim do primeiro capítulo, sobre a precedência do aspecto exegético para a pavimentação das derivações hermenêuticas, assim como a sua proeminência lógico-formal, a título de esclarecimento teórico. Cf. 2.1 *Tipos e estratégias de leitura do texto bíblico*.

O texto é datado, sem maiores dissonâncias, entre os anos 90 e 110 d.C. (LINCOLN, 2005, p. 18). Alguns pesquisadores consideram que os discursos do estilo joanino não apresentam rigor histórico, e que se apresentam como ferramentas a favor de uma exposição exclusivamente teológica, como é a perspectiva de Sanders (1995, p. 57, 70-71). Outros, por sua vez, acreditam que o texto joanino apresente, em determinados momentos, valor histórico mais acurado do que o dos próprios textos sinóticos. Theissen & Merz (1998, p. 36-37) notam que as interações de Jesus com o sinédrio judeu, assim como elementos geográficos de Jerusalém são mais plausíveis e descritivos do que nos outros evangelhos, os conhecidos sinóticos. O mais antigo manuscrito que temos do texto joanino é o P52, da Rylands Library (ROBERTS, 1935), e apresenta um fragmento do evangelho, em seu capítulo dezoito. Texto substancial, por outro lado, só é encontrado em papiros mais tardios, como o P45, do terceiro século, contendo, inclusive, outros evangelhos (METZGER e EHRMAN, 1985, p. 55-56).

Independentemente de tais questões filológicas, os estudiosos consideram que o discurso do Evangelho é marcado por temas que situam o evangelho de João em um contexto de tensão e debate no que diz respeito aos dogmas do judaísmo, o que leva grande parte dos comentadores a julgarem que seu público-alvo era essencialmente judeu, e não gentio (CHILTON e NEUSNER, 2006, p. 5). Isso reconfigurará os matizes pelos quais João deliberará sobre variados temas, no ponto de vista dos mesmos pesquisadores.

Estruturalmente, é consenso que o texto se apresenta seções bem definidas tematicamente e que apresentam uma progressão dramática. Köstenberger, Kellum & Quarles (2009, p. 305) entendem que o texto está estabelecido em quatro blocos. São eles:

a) Prólogo

Referente aos versículos 1:1 a 1:18, o prólogo é uma seção relativamente curta, mas de suma importância para o texto joanino. Nele estão argumentos de grande força que serão desdobrados posteriormente, como a afirmação de que Jesus é o *logos* divino. João delinea, também, três testemunhos em legitimação: João Batista, André e Natanael, respectivamente delimitando as atribuições a Jesus de cordeiro de Deus, filho de Deus e o Cristo, metáforizações centrais que João apresenta para “falar” de Jesus.

b) Livro dos Sinais

Referente aos versículos 1:19 a 12:50. Seção na qual os sete sinais são alinhavados por

João, além da exposição de variadas conversações de Jesus, marcadas por discursos centrais. Os sete sinais são: a transformação de água em vinho, por ocasião do casamento em Caná; a cura do filho do oficial; a cura do homem paralítico no tanque de Betesda; a distribuição de alimentos para cinco mil homens; o andar sobre as águas; a cura do cego de nascença e a ressurreição de Lázaro. Entre os discursos, João apresenta dois fundamentais nos quais Jesus conversa com Nicodemus acerca do novo nascimento, e com a mulher samaritana, acerca da água da vida. Todas essas conversações e sinais são permeados pelas afirmações autorreferentes metafóricas de Jesus, conforme pintadas por João: a água da vida, a luz do mundo etc., as quais serão posteriormente colocadas em evidência<sup>14</sup>.

#### c) Livro da Glória

Referente aos versículos 13:1 a 20:31. Seção na qual as narrativas da paixão e ressurreição estão situadas. Há, também, elementos pincelados por João a fim de narrar eventos depois da ressurreição, ainda que em menor quantidade. Realçam aqui a ceia seguida do discurso no qual Jesus se despede dos discípulos e a grande comissão aos seguidores. Notadamente, a seção apresenta um forte apelo dramático e, na conclusão, a motivação pela qual João desenhou seu evangelho, o que representa uma importante chave hermenêutica (EDWARDS, 2015, p. 171). Esta seção marca a chamada Nova Aliança, assim como o Novo Mandamento, aspectos centrais do ensino cristão.

#### d) Epílogo

Referente ao capítulo 21. Apresenta elementos que se situam para além da ressurreição de Jesus, como a narrativa da pesca milagrosa (21:1). Por outro lado, é grande a quantidade de estudiosos que consideram o epílogo como um adendo posterior ao escrito de João (BAUCKHAM, 2007, p. 271).

Konings considera que o evangelho joanino pode ser comparado à “túnica sem costura de Jesus”. Isso porque sua narrativa é contínua e seu estilo bastante homogêneo e, sobretudo, singular<sup>15</sup>. O autor afirma que o texto é vivaz e expressivo, apresentando grande variância espaço-temporal e, sobretudo, o que chama de estruturas *estática* e *dinâmica*. Konings entende

<sup>14</sup> Cf. capítulo 4 *ANÁLISE: e Anexo: Glossário Ilustrativo de Encenações Metafóricas*

<sup>15</sup> Comparativamente, o autor afirma que “com 80% do tamanho de Lucas, João usa apenas metade do vocabulário. É até mais pobre em vocabulário que o curto e singelo evangelho de Marcos” (2005, p. 16).

por esses termos que “a estrutura estática é como o mapa da cidade, mostrando ruas, praças edifícios... A estrutura dinâmica, menos demonstrável, são os processos que geram a vida da cidade” (2005, p. 17). Assim, no que diz respeito à estrutura estática, o evangelho joanino deve ser lido a partir de suas delimitações claras: de um lado o Livro dos Sinais, e de outro o Livro da Glória. Enfatizando estas seções, o autor explica que, dinamicamente, importa entender o “vaivém entre as partes do livro”, na medida em que

a segunda parte determina a perspectiva da primeira, enquanto a primeira constitui a memória que é aprofundada na segunda, de modo que o sentido da primeira parte se revela na segunda. Os fatos da vida de Jesus (os “sinais”, Jo 1-12) recebem seu significado último em torno da cruz (que é a “glória” de Jesus, Jo 13-20) (2005, p. 17)

Essa dinâmica, de acordo com Konings, surge erigida em um gênero literário que se estabelece entre a narrativa e o drama, ou teatro. Esse fator é fundamental para sua leitura, na medida em que, diante de episódios centrais do texto joanino, como no episódio de Lázaro ou da mulher samaritana, não se entenda a fala de João como algo histórico<sup>16</sup>. Konings, assim, aproxima-se da perspectiva de Sanders (1995) e entende o evangelho sobretudo em seu caráter cênico. Isso seria justificado pelas longas sessões nas quais João delineia Jesus monologando, traço característico do teatro que estabelece, caracteristicamente, a elaboração de um “Jesus-Revelador”.

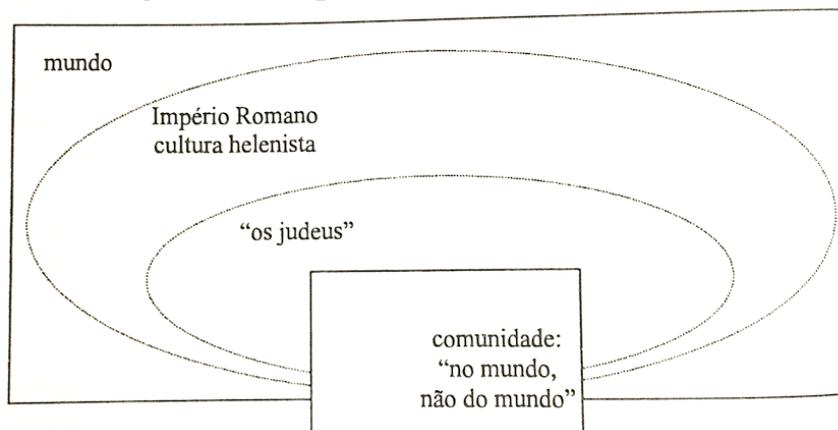
Outro elemento axial a ser observado, ainda segundo Konings, é o caráter simbólico do texto joanino, marcadamente “bipolar”<sup>17</sup>. São os elementos carne/espírito, luz/trevas, vida/morte etc. Essa é uma chave de leitura porque, na medida em que aponta para símbolos arquetípicos, é uma “provocação profética para “descer do muro” e fazer uma opção” (2005, p. 21). É a partir de tal perspectiva que o autor afirmar ser o evangelho de João “[...] inegavelmente obra de um escritor qualificado, capaz de manejar a arte retórica e dramaturgica, mas, sobretudo, revelador de uma profundidade teológica que ultrapassa a da expressão coletiva (2005, p. 31)

Konings lê o quarto evangelho por meio de uma perspectiva multifacetada, buscando entender aquilo que João fala na conjunção de diferentes perspectivas, conforme figura que se segue:

<sup>16</sup> A este traço, de natureza marcadamente estilística, daremos especial atenção. Cf. 3.2.4 *Estilo: João para todos e para poucos*.

<sup>17</sup> Esta característica formal do texto joanino se articula como um arranjo textual notável, e será aprofundado adiante. Cf. 2.2.2 *A dinâmica narrativa do texto joanino* e também 3.2.3 *Arranjo Textual: A progressão e a tensão joanina*.

**Figura 1 - Perspectiva multifacetada de leitura**



(KONINGS, 2005, p. 37)

Alocado no centro do evangelho de João está Jesus, o que, nos termos do autor, é uma das chaves para sua leitura. Isso porque, segundo ele, a perspicácia de João está exatamente na capacidade de apresentar Deus sem utilização de termos abstratos, filosóficos. Konings explicita que “ao descrever a prática de Jesus Cristo, João ‘conta’ Deus, conta a história de Deus entre os homens (1:18)” (2005, p. 55). Nesta medida, Jesus reconfiguraria a leitura do evangelho. Segundo o autor, “assim como um gráfico (uma estatística, por exemplo) só pode ser lido a partir do ponto zero, no qual se cruzam o eixo horizontal e o vertical”, o evangelho joanino deve ser lido tendo Jesus em seu centro (p. 55). Essa perspectiva coaduna com a de Beutler, quando este afirma que é no quarto evangelho que encontramos uma cristologia mais desenvolvida e refletida<sup>18</sup>.

Lendo o texto joanino, observando sua dinâmica de construção, adotamos a perspectiva de Sanders (1995) e Konings (1997), a saber, a perspectiva dramática do evangelho como ângulo de incursão, isto é, do ponto de vista de uma *encenação* tendo Jesus como seu eixo norteador e, como tal, entendemos que ele deva ser encarado como um texto de natureza literária. A encenação do evangelho de João<sup>19</sup>, conforme colocada, contém alguns elementos constituintes a fim de garantir este eixo – a apresentação de Jesus – valiosos. Poderíamos elencar três que nos parecem dignos de maior atenção.

<sup>18</sup> “No início da idade média, Lutero viu nele [no evangelho de João] o ‘único, lindo e reto evangelho principal’. A razão era que nele a fé em Jesus aparece como tema central [...] Pertence às características e vantagens do Quarto Evangelho o fato de exibir, entre os escritos do Novo Testamento, a cristologia provavelmente mais desenvolvida e refletida” (BEUTLER, 2016, p. 35)

<sup>19</sup> Torna-se aqui, notável ao leitor nosso trânsito entre os tratamentos de uma leitura do texto bíblico que é constantemente permeada pela perspectiva narrativa, aqui trazida analogamente pela utilização do construto teórico “encenação”. A aproximação será consonante com nosso quadro teórico, a ser posteriormente firmado (Cf. 3.2 *A realização enunciativa pelo viés do Gênero do Discurso*).

Em primeiro lugar, a encenação joanina pode ser observada por meio da apresentação do que faz e de quem é Jesus, circunscrito em um espaço/tempo, representando papéis. Uma outra possibilidade de se observar a encenação joanina é por meio do caráter antitético diante do qual Jesus é colocado em evidência. Em terceiro, a encenação joanina pode ser observada por meio da modalidade pela qual Jesus é apresentado. Nesta última, em especial, de antemão adiantamos ao leitor nosso interesse. São três as modalidades circunscritas a esta última possibilidade de abordagem: o locutor configura Jesus; o locutor constitui personagens que configuram Jesus; e o locutor constitui Jesus configurando a si mesmo. Dentre essas três, é exatamente esta última categoria que nos parece ser a expressão de máxima importância. Adiante, nos proporemos a desdobrar essas perspectivas.

### 2.2.2 A *dinâmica narrativa do texto joanino*

Um dos elementos centrais que Konings explicita, em sua leitura do evangelho joanino, é a centralidade de Jesus como um eixo reconfigurador do texto, ou seja, aquele elemento por meio do qual toda uma possível hermenêutica deva ser estabelecida. A presente pesquisa parte, reiteramos, dessa observação do autor. Diante de uma leitura prospectiva, nota-se que João constrói Jesus de diversificadas formas, formas essas as quais exporemos a seguir em número de três, a fim de explicitar nossa perspectiva. Notadamente, várias outras abordagens poderiam ser tomadas em consideração. Nossa escolha, a fim de expor algumas óticas por meio das quais a construção do Jesus do quarto evangelho pode ser observado, visa tão somente a formalização mais recortada de nosso objeto.

O primeiro ângulo pelo qual poderíamos examinar a configuração joanina do Jesus evangélico é por meio de uma análise da própria dinâmica narrativa. As referências construídas por João são estabelecidas por dois movimentos centrais que, cumulativamente, apontam para *quem é* e *o que faz* Jesus, a fim de delimitá-lo. A configuração do personagem Jesus, na encenação joanina, assim, compreenderia um entrelaçamento dessas categorias. O primeiro movimento, apontando para *quem é* Jesus, auxilia na sua configuração oferecendo a ele predicação *explícita* ou *implícita*. O texto joanino é marcado por momentos nos quais Jesus é trazido à cena com predicações explícitas:

Ouvindo estas palavras, alguns da multidão afirmavam: “Verdadeiramente, ele é o profeta!”. Outros diziam: “Ele é o Cristo!” Mas outros discordavam: “O Cristo pode vir da Galiléia? Não está na Escritura que o Cristo será da descendência de Davi e virá de Belém, o povoado de Davi?” Surgiu, assim, uma divisão entre o povo por causa dele. (Jo 7:40)

Geralmente, as expressões de quem é Jesus, quando explícitas, são formalizadas no característico modelo “Eu sou/Ele é”. No que diz respeito aos momentos nos quais Jesus é predicado de maneira implícita, note-se, por exemplo:

[...] “Quem tens a pretensão de ser?” Jesus respondeu: “Se eu me glorificasse a mim mesmo, minha glória não valeria nada. Meu Pai é quem me glorifica, aquele que dizeis ser vosso Deus. No entanto, vós não o conheceis. Mas eu o conheço; e se dissesse que não o conheço, eu seria um mentiroso como vós. Mas eu o conheço e observo a sua palavra. Vosso pai Abraão exultou por ver o meu dia. Ele viu e se alegrou”. Os judeus disseram-lhe então: “Ainda não tens cinquenta anos, e viste Abraão?!” Jesus respondeu: “Em verdade, em verdade, vos digo: antes que Abraão existisse, eu sou. (Jo 8 53b-58)

Neste excerto, observa-se que João configura Jesus predicando a si mesmo, mas de maneira implícita. Abrangendo as implicações de uma afirmativa como essa (simbólica e temporalmente), João constrói Jesus afirmando “*Eu sou mais forte do que a morte*” e “*Eu sou maior que Abraão*”. O que se quer dizer é que o processamento dêitico não aponta para o que Jesus é; antes, está sinalizada na narrativa a necessidade de sua atualização. O segundo movimento, apontando para *o que faz* Jesus, auxilia na sua configuração oferecendo, dentro da narração, sequências nas quais a personagem, evidentemente, age. Este movimento tende à implicitude, já que, geralmente, é por meio de uma interpretação da cena que o leitor afere sua real significância. Esta técnica é abundante no evangelho, e poderia ser exemplificada por passagens como a da Mulher Adúltera (Jo 8)<sup>20</sup>. Nela, o autor narra uma cena na qual vários personagens interagem a partir de um evento singular: uma mulher foi apanhada em adultério e apresentada a Jesus. A conhecida trama termina da seguinte maneira:

Jesus ficou sozinho com a mulher que estava no meio, em pé. Ele levantou-se e disse: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?” Ela respondeu: “Ninguém, Senhor!” Jesus, então, lhe disse: “Eu também não te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais”. (Jo 8: 9b-11)

Observe-se que, por meio da narrativa do que Jesus faz, João, implicitamente, o configura: ele é aquele que perdoa, conforme previsto pela Lei judaica, de maneira que se pode derivar, daí, “*Jesus é bondoso*” ou, talvez, “*Jesus é misericordioso*”. Em outro momento, por ocasião do reerguimento da Lázaro (Jo 11:38), a narrativa é estabelecida da seguinte forma: Lázaro, irmão de Marta de Maria, havia morrido e Jesus encaminhou-se para Betânia (11:3),

<sup>20</sup> A seção textual, de acordo com os estudos de crítica textual bíblica, não pertence ao texto joanino original e é, desta sorte, uma pericope. De todo modo, a presente investigação destina-se a observar o texto *tal qual se apresenta* ao leitor hodierno, isto é, sincronicamente, deixando de lado implicações de um rigor histórico-exegético que ultrapassa tal perspectiva.

onde Lázaro já havia sido sepultado há quatro dias (11:17). João constrói ali um cenário de muita dor, na medida em que eram amigos. Ele apresenta Jesus explicitamente comovido (11:33 e 11:38). Chegando ao túmulo, João narra que Jesus orou ao Pai (11:41). Logo após, é narrado: “Dito isso, exclamou com voz forte: “Lázaro, vem para fora!” O morto saiu, com as mãos e os pés amarrados com faixas e um pano em volta do rosto. Jesus, então, disse-lhes: “Desamarrai-o e deixai-o ir!” (Jo 11:43-44)

O movimento é semelhante: João, narrando a cena, apresenta Jesus como aquele que é capaz de agir sobre a morte. Implicitamente, é razoável compreender que está contida na narração a predicação “*Jesus é poderoso*”. São abundantes os exemplos das narrativas nas quais Jesus é delineado de semelhante maneira. Pode-se entender que os dois movimentos, aqui separados apenas para efeitos expositivos, sejam essenciais à narrativa joanina. É gradual e cumulativa a maneira como Jesus vai sendo matizado. Uma investigação sobre esses movimentos sugere que é por meio da conjunção das diversas *ações* e *atribuições* narradas por João sobre Jesus que, ao final do evangelho, possamos ter uma configuração mais delineada do Jesus joanino. Uma análise mais rigorosa apontará que, em grande medida, é por meio das *ações* (fazer) que Jesus ganha *atributos* (ser) na narrativa joanina, e que suas atribuições são estabelecidas na medida em que é estabelecido agindo<sup>21</sup>.

A segunda perspectiva, ou ângulo, por meio do qual poderíamos buscar investigar como a construção do Jesus joanino se dá diz respeito ao caráter antitético formal, constituinte da narração joanina. Nos termos de Konings, esta perspectiva se manifesta como sendo um caso de simbolismo dualista, ou bipolar. Konings reforça a presença dos pares contrários carne/espírito, luz/trevas, verdade/mentira, vida/morte etc. (2005, p. 21). Ora, tendo como ponto de partida esta percepção do autor, podemos sugerir que a dimensão de bipolaridade simbólica da encenação joanina se apresenta em duas categorias: a primeira, utilizada para efeitos de contraste e ênfase, poderia ser chamada de *contrastiva*, na medida em que estabelece uma contraposição de ideias entre uma predicação de Jesus e um elemento fora de sua gama de atributos, de acordo com o narrador. Um exemplo da categoria que sugerimos é a primeira sequência narrativa do evangelho: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava junto de Deus, e a Palavra era Deus. Ela existia, no princípio, junto de Deus [...] Nela estava a vida, e a vida

---

<sup>21</sup> O leitor poderia apresentar uma questão a esta primeira forma de se estudar a configuração narrativa do Jesus joanino: em que medida tais categorias se separam efetivamente, isto é, até que ponto podemos entender o *ser* e o *fazer* apresentados por João como modos distintos de configuração? A resposta, notadamente, é que isto não pode ser feito. E por uma própria definição teórica. Na atualização da narrativa, não há categorias, mas tão somente o próprio fazer narrativo que configura Jesus *online*, isto é, de modo corrente e simultâneo. Se propomos categorias, o fazemos meramente com o interesse analítico – mas totalmente conscientes da reificação advinda de tal perspectiva se adotada sem uma reflexão maior, como é o caso de tal pressuposição.

era a luz dos homens. E a luz brilha nas trevas, e as trevas não conseguiram dominá-la.” (Jo 1:1-5)

Observe-se que os dois elementos simbólicos utilizados pelo narrador, “luz” e “trevas”, são dispostos de maneira antagônica. Embora a contraposição “luz/trevas” esteja em jogo, Jesus é configurado por João como sendo “luz” e, então, contraposto às trevas. O elemento “trevas” não é uma atribuição direta sua, e tem por função contrastar com “luz”, aumentando sua força expressiva. “Luz” é atributo de Jesus. “Trevas”, não.

A segunda categoria observada a partir desta dinâmica “bipolar”, a nosso entender, é a que sugerimos ser chamada de *tensional*<sup>22</sup>. Diferentemente da *contrastiva*, que utiliza um elemento de delimitação de Jesus (luz) e outro para contraste (trevas), a bipolaridade tensional é mobilizada predicando Jesus de duas formas, supostamente, antagônicas e inconciliáveis. A bipolaridade tensional estabelece uma tensão no evangelho, enquanto a contrastiva estabeleceria uma ênfase. Acerca deste movimento, de bipolaridade tensional, podemos apresentar, por exemplo, a contraposição de predicacões conforme João as apresenta em Jo 1:29, quando João – o evangelista – configura João – o Batista – dizendo: “Eis o Cordeiro de Deus, aquele que tira o pecado do mundo. É dele que eu falei: ‘Depois de mim vem um homem que passou à minha frente, porque antes de mim ele já existia!’” (Jo 1:29-30).

O narrador, por meio da fala de João Batista, apresenta Jesus como “Cordeiro de Deus”. Por outro lado, adiante, observamos João dar voz a Jesus que, predicando acerca de si mesmo, afirma

Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a vida por suas ovelhas. O mercenário, que não é pastor e a quem as ovelhas não pertencem, vê o lobo chegar e foge; e o lobo as ataca e as dispersa. Por ser apenas mercenário, ele não se importa com as ovelhas. Eu sou o bom pastor. Conheço as minhas ovelhas e elas me conhecem (Jo 10:11-14)

A bipolaridade tensional é evidente: Jesus é matizado por duas predicacões que, supostamente, não se resolvem, gerando uma tensão constituinte. O “Pastor” e o “Cordeiro” são elementos que, primariamente, são antagônicos simbolicamente, exigindo exclusividade: há uma hierarquia entre os dois que não permite a coexistência das atribuições de ambos a um mesmo sujeito.

Outro exemplo por meio do qual a bipolaridade tensional pode ser observada com clareza diz respeito à maneira como João explicita a filiação de Jesus, o que é central para se

---

<sup>22</sup> Vale a pena deixar claro que a terminologia “bipolar” é de Konings, quando o autor se refere a um dos aspectos do evangelho joanino. A categoria *contrastiva*, assim como a *tensional*, por outro lado, é uma intuição nossa. Nesta medida, apresentamos ao leitor as duas facetas para serem julgadas se, analiticamente, são úteis ou não.

definir quem ele é no quarto evangelho. A sequência disposta pelo narrador entre Jo 8:21 e 8:30 apresenta uma discussão entre os judeus e Jesus, acerca de sua origem e destino. Nesta sequência, João apresenta um Jesus que fala sobre sua morte. Ao que parece, porém, os judeus não compreenderam. João narra:

Por isso, Jesus continuou: “Quando tiverdes elevado o Filho do Homem, então sabereis que ‘eu sou’, e que nada faço por mim mesmo, mas falo apenas aquilo que o Pai me ensinou.”<sup>29</sup> Aquele que me enviou está comigo. Ele não me deixou sozinho, porque eu sempre faço o que é do seu agrado (Jo 8:28-29)

Por outro lado, ao fim da encenação evangélica, o narrador afirma: “Jesus fez diante dos discípulos muitos outros sinais, que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida em seu nome” (Jo 20:30-31).

Importa entender que, no que diz respeito à bipolaridade tensional, não estava em vista do narrador o estabelecimento de uma contradição insolúvel, o que certamente seria percebido no decorrer do texto como um problema composicional. Nossa percepção aponta para uma necessidade de depuração dialética, na medida em que tais elementos não se anulam, mas parecem pressupor uma síntese em mais alto nível de complexidade. Esse formato expositivo é muito comum em textos sapienciais e/ou místicos, nos quais há uma dificuldade de conceitualizar elementos cujas elaborações formais ainda não foram estabelecidas<sup>23</sup>.

Embora esta seja uma maneira muito interessante e profícua de se observar como a configuração do Jesus joanino se dá, é só no seio do terceiro aspecto – que exporemos adiante – que assentaremos nossa investigação.

---

<sup>23</sup> Um aprofundamento sobre tais considerações, porém, ultrapassa o objetivo deste trabalho. Uma análise rigorosa de como este processo poderia se dar certamente seria objeto de anos de estudos a posteriormente desenvolver, o que certamente desvelaria interessantes facetas do evangelho joanino, que não temos fôlego para contemplar nesta investigação. Apontamos ao leitor interessado, de toda forma, algumas prospecções. No que diz respeito à afirmação de que tal formato expositivo é comum em textos místicos, cf. CROSS, S. J.; KAVANAUGH, K. *Collected Works of St. John of the Cross*. Washington: ICS, 1991. Também RUUSBROEC, J. *The Spiritual Espousals, The Sparkling Stones, and Other Works*. Washington: ICS, 1986. Acerca de nossa afirmação da necessidade de uma depuração supraformal, de caráter dialético, endereçamos o leitor interessado para, no campo da simbólica, cf. SANTOS, M. *Tratado de Simbólica*. São Paulo: É Realizações, 2012; seguido de seus últimos dez volumes da Enciclopédia de Filosofia e Ciências Sociais, nos quais o filósofo apresenta sua *Mathesis Megiste*, especialmente o *A Sabedoria da Unidade e Teoria Geral das Tensões*; Já no âmbito da Filosofia da Religião e Religiões Comparadas, cf. SCHUON, F. *Forme et Substance dans les Religions*. Dervy: Paris, 1975; e também GUÉNON, R. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*. Gallimard: Paris, 1962.

### 2.2.3 A modalidade da formulação

O que nos chama a atenção, especificamente para esta pesquisa, por outro lado, são as modalidades da dinâmica narrativa pelas quais Jesus é construído, isto é, é circunstanciado. Quando nos referimos a modalidades, queremos dizer com isso que João ora predica diretamente Jesus; em determinadas instâncias, mobiliza personagens que predicam Jesus; outra feita, configura Jesus predicando sobre si mesmo. Esses procedimentos de João garantem a expressividade na/para a narração. Nosso interesse então, neste momento, é investigar *como* essas predicacões de Jesus se dão. Observaremos tais modalidades tendo em vista a categoria de locutor: João, o locutor do quarto evangelho<sup>24</sup>.

Nas variadas sequências da enunciação joanina, Jesus surge como um personagem construído narrativamente por João. Este, por sua vez, colocando-se como narrador, ocasionalmente se refere a Jesus explicitamente. É o caso, por exemplo, de “Pois Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. Quem crê nele não será condenado, mas quem não crê já está condenado, porque não acreditou no nome do Filho único de Deus” (Jo 3:17-18)

Observe-se que, no exemplo citado, João, investido no papel de narrador, referencia Jesus de maneira *direta* como “Filho único de Deus”. A referenciação é explícita. Contudo, há momentos nos quais a configuração do personagem é diversa, de maneira *indireta*. Geralmente, no evangelho joanino, tais configurações indiretas de Jesus são arquitetadas por meio de uma pequena história. Note-se o exemplo que se segue:

Antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que tinha chegado a sua hora, hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim. Foi durante a ceia. O diabo já tinha seduzido Judas Iscariotes para entregar Jesus. Sabendo que o Pai tinha posto tudo em suas mãos e que de junto de Deus saíra e para Deus voltava, Jesus levantou-se da ceia, tirou o manto, pegou uma toalha e amarrou-a à cintura. Derramou água numa bacia, pôs-se a lavar os pés dos discípulos e enxugava-os com a toalha que trazia à cintura (Jo 13:1-5).

João, configurando a trama da narrativa desta maneira, estabelece uma quebra de expectativa que atinge imediatamente o leitor: apresenta um Jesus que se coloca numa posição inferior aos próprios discípulos, por meio da simbologia do lava-pés. O narrador estabelece, por um procedimento alegórico, uma determinação do caráter de Jesus podendo, razoavelmente,

---

<sup>24</sup> Pedimos ao leitor a licença de introduzir, provisoriamente, um conceito sem seu necessário estabelecimento teórico. O fazemos cientes de que a terminologia será amplamente formalizada por ocasião do capítulo 3, especialmente em 3.1 A linguagem vista operacionalmente: o Processamento Enunciativo, já adiantando ao leitor aqui, incipientemente, que o locutor é aquele que fala, isto é, o falante.

ser sintetizada como “Jesus é humilde”, predicando-o de maneira implícita.

Há, por outro lado, momentos nos quais João, colocando-se como narrador, estabelece seus personagens na intriga a fim de falar sobre/para Jesus. Nestes momentos, propomos a possibilidade de que tais falas sejam entendidas de modo a configurá-lo de forma *direta* e *indireta*. A fala direta acontece quando um determinado personagem predica Jesus explicitamente. É o caso, por exemplo, da fala de Simão Pedro:

A partir daquele momento, muitos discípulos o abandonaram e não mais andavam com ele. Jesus disse aos Doze: “Vós também quereis ir embora?” Simão Pedro respondeu: “A quem iremos, Senhor? Tu tens palavras de vida eterna. Nós cremos firmemente e reconhecemos que tu és o Santo de Deus. (Jo 6:66-69)

Diferentemente, em situações específicas a determinação efetuada pelos personagens, construídos na narrativa joanina, configura Jesus de uma maneira indireta. Note-se, por exemplo, quando os sacerdotes e levitas foram enviados por parte dos judeus a fim de questionarem João Batista, em Jo 1:24. João (o narrador), afirma:

Eles tinham sido enviados da parte dos fariseus, e perguntaram a João: “Por que, então, batizas, se não és o Cristo, nem Elias, nem o profeta?” João lhes respondeu: “Eu batizo com água. Mas entre vós está alguém que vós não conheceis: aquele que vem depois de mim, e do qual eu não sou digno de desatar as correias da sandália! (Jo 1:24-26)

Enfim, um terceiro movimento, que nos é muito caro nesta investigação, deve ser colocado em evidência: por vezes, João, colocando-se como narrador, configura Jesus referenciando-se. Mais uma vez, nos parece adequado considerar que o movimento em questão pode ser derivado em duas perspectivas: uma *direta*, outra *indireta*. Observe-se, por um lado, o exemplo que se segue. Nele, a configuração de Jesus, na narrativa joanina, é construída pela fala de um personagem de maneira indireta. Referente a uma ocasião na qual Jesus pede à mulher samaritana algo para beber, João narra:

A samaritana disse a Jesus: “Como é que tu, sendo judeu, pedes de beber a mim, que sou uma mulher samaritana?” De fato, os judeus não se relacionam com os samaritanos.<sup>10</sup> Jesus respondeu: “Se conhecesses o dom de Deus e quem é aquele que te diz: ‘Dá-me de beber’, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva. (Jo 4: 9-11)

Aqui Jesus se autorreferencia, mas de maneira implícita. Se apresenta como aquele capaz de dar água viva, diante da qual não se terá mais sede. Entende-se que, por meio da consideração da analogia, Jesus pode ser considerado como aquele que doa a paz e a

imortalidade, em uma determinada leitura.

Em outras ocasiões, por outro lado, João formaliza um Jesus que aparece na narrativa declarando explicitamente quem é. É o caso, por exemplo de sequências como o pleito entre Jesus e os judeus, em Jo 6:30. João constrói a narrativa por meio da articulação dos personagens em uma inquisição, cujo intuito é saber quais sinais Jesus havia realizado para que pudesse ser legitimado. Afirmando que acreditavam na tradição porque haviam recebido pão dos céus, o maná, Jesus responde:

Em verdade, em verdade, vos digo: não foi Moisés quem vos deu o pão do céu. É meu Pai quem vos dá o verdadeiro pão do céu. Pois o pão de Deus é aquele que desce do céu e dá vida ao mundo”. Eles então pediram: “Senhor, dá-nos sempre desse pão!” Jesus lhes disse: “Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim não terá mais fome, e quem crê em mim nunca mais terá sede (Jo 6:30-35)

Parece-nos que esta modalidade última, em suas duas categorias – formas direta e indireta – exige do pesquisador uma investigação mais rigorosa. Dois indícios sugerem que a modalidade é profícua para uma investigação mais aprofundada: a *simetria* das encenações<sup>25</sup> e o *pensamento alegórico constitutivo*<sup>26</sup>. A simetria da autorreferenciação de Jesus na narração joanina sugere a estrutura de um refrão, marcando o texto em sua especificidade dramática e teatral<sup>27</sup>. Sempre instaurando um monólogo, João constrói Jesus de maneira distinta a seus interlocutores, eminente, num plano de figura-fundo. Essa configuração nos parece ser continuamente estabelecida por meio de um *pensamento alegórico constitutivo*, na medida em que esta autorreferenciação parece sempre apresentada por meio de histórias que querem dizer algo além de suas próprias tramas, a serem transpostas por meio da apresentação de um conjunto de situações das quais os ouvintes são participantes, mas que sugerem algo que as ultrapassa. É o caso, por exemplo, de

Eu sou a videira verdadeira e meu Pai é o agricultor. Todo ramo que não dá fruto em mim, ele corta; e todo ramo que dá fruto, ele limpa, para que dê mais fruto ainda. Vós já estais limpos por causa da palavra que vos falei. Permaneci em mim, e eu permanecerei em vós (Jo 15:1-4)

Note-se que, na narração de João, a autorreferenciação de Jesus envolve, ao que nos parece, constitutivamente, elementos a partir dos quais é possível que seus interlocutores sejam

<sup>25</sup> Que, inclusive, nos levará à configuração de um gênero discursivo específico. Cf. 3.2 *A realização enunciativa pelo viés do Gênero do Discurso*.

<sup>26</sup> Relacionando-se diretamente com nossa hipótese.

<sup>27</sup> O tema é amplamente aprofundado em nosso aparato teórico, sobretudo quando apresentamos ao leitor as dimensões constitutivas do evangelho joanino. (Cf. 3.2.4 *Estilo: João para todos e para poucos*)

capazes de apreender e, espera-se, ultrapassar por um movimento parabólico. Por outro lado, pela própria fala do narrador, observamos que o mesmo nem sempre se dava. Ao final da narração da chamada “Parábola do Rebanho”, em Jo 10:1-6, é o próprio João quem afirma: “Jesus contou-lhes esta parábola, mas eles não entenderam o que ele queria dizer” (Jo 10:6). Ao que nos parece, este aspecto alegórico é constitutivo da modalidade que apresenta o Jesus que “fala”, e é à luz de seu processamento que podemos observar a configuração de Jesus, na narração joanina, com mais clareza. Assim, diante do percurso exposto, acreditamos poder formular, com maior precisão e síntese, o objetivo desta investigação.

### 3 POR UMA PERSPECTIVA DISCURSIVO-COGNITIVA DE LEITURA DO TEXTO JOANINO

A perspectiva de análise assumida no capítulo anterior sinaliza a necessidade de delimitarmos um aparato teórico capaz de observar os fenômenos aos quais nos dispomos a perscrutar. Este capítulo, portanto, se apresenta ao leitor como uma tentativa de estabelecer um embasamento conceitual capaz de colocar à prova a nossa hipótese.

Iniciaremos por apresentar uma reflexão sobre a atividade da linguagem<sup>28</sup>, no intuito de assentar, sobre bases sólidas, nossa investigação no âmbito da linguística e explanar de que ângulo investiremos sobre nosso objeto. Posteriormente, na medida em que estamos trabalhando com o evangelho, desenvolveremos uma discussão sobre gêneros discursivos e suas particularidades<sup>29</sup>, a fim de estabelecermos uma ponte entre nossa visão de linguagem – uma atividade que se atualiza na/pela enunciação – e o evangelho joanino em seus desdobramentos genéricos, etapa, para esta investigação, de caráter necessário.

O evangelho, encarado então por nós em uma perspectiva enunciativa, se entendido como um gênero discursivo, desabrocha na noção que garante, circunscrita a si, eixos norteadores – campo de atividade, tema, arranjo textual e estilo. Depois de assentadas essas bases, por meio das quais demonstramos nosso entendimento do evangelho na clave da linguística e estando centrados em seus crivos, avançaremos na formalização de nosso quadro por meio de uma discussão sobre o que entendemos por referência<sup>30</sup> para, enfim, nos debruçarmos sobre o Jesus que enuncia sobre si mesmo, se autorreferenciando. Enfim, para testar nossa hipótese, nos será essencial o desdobramento de uma seção sobre as teorias acerca da metáfora/metaforização<sup>31</sup>, onde apresentamos e em que medida elas serão adotadas por nós a fim de levar a cabo nossa proposta.

Em determinados momentos, quando a exposição ganha maior densidade, faremos movimentos de síntese e revisão, no intuito de possibilitar uma construção gradual e consciente do quadro teórico a que nos dispomos a apresentar<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Cf. 3.1 *A linguagem vista operacionalmente: o Processamento Enunciativo*.

<sup>29</sup> Cf. 3.2 *A realização enunciativa pelo viés do Gênero do Discurso*.

<sup>30</sup> Cf. 3.4 *A produção do discurso e a referência*.

<sup>31</sup> Cf. 3.5 *A metaforização como uma operação enunciativa*.

<sup>32</sup> É o caso, essencialmente, da seção. 3.3.1 *Incursões crítico-epistemológicas: por uma integração do quadro teórico*, em que formalizamos uma discussão crítica a fim de sedimentar e apresentar os aspectos de interseção dos modelos enunciativos de Benveniste e Bakhtin e da seção 3.6 *Revisão do percurso*, em que propomos uma revisão de todo o percurso teórico apresentado até o presente momento. Evidentemente, tais momentos não visam a exaurir teoricamente as propostas – o que por si só, tomado seriamente, seria assunto para vários livros –, mas tão somente apresentá-las de modo a permitir a construção de nosso próprio quadro teórico por meio de suas contribuições.

### 3.1 A linguagem vista operacionalmente: o Processamento Enunciativo

Na exposição de sua concepção de linguagem, em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* (1992), Bakhtin/Volochínov chama a atenção para um aspecto que pensamos ser basilar para o entendimento da linguagem como uma atividade: a noção de interação verbal. De acordo com o autor, “a reflexão linguística de caráter formal-sistemático é incompatível com uma abordagem histórica e viva da língua” (1992, p. 104), e só por meio do ato, concreto, de fala, podemos observar os fenômenos da língua com propriedade. O fruto deste ato de fala, a enunciação, ou seja, o momento no qual determinado falante se apropria da língua, colocando-a em ação, torna-se um elemento central. Uma das maneiras de se entender esta perspectiva é adotar, funcionalmente, a noção de que a linguagem seja operacionalizada por meio do processamento enunciativo na perspectiva de Benveniste (1976 & 1980), isto é, pelo prisma do ato de enunciação. A linguagem, então, operacionalmente, pode ser entendida como uma atividade manifestada entre um “eu” e um “tu”, socioculturalmente estabelecidos, construindo sentido. É importante, descritiva e analiticamente, entender com maior rigor os conceitos que adotaremos e, sobretudo, como esse processamento se dá.

#### 3.1.1 Definição de enunciação

Ainda em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Bakhtin/Volochínov afirma que

a verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas linguísticas [...] mas pelo fenômeno social de interação verbal, realizada através da enunciação ou das enunciações. A interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua (1992, p. 123)

Quando a noção de *linguagem como atividade* norteia a perspectiva de análise, a interação entre sujeitos adquire proeminência. Conforme observado em Bakhtin/Volochínov, a interação verbal passa a ser a realidade fundamental da língua porque é nela que o sujeito se apropria da linguagem para suas intenções concretas.

Tal apropriação se atualiza exatamente na enunciação. É o que se observa, semelhantemente, em Benveniste. Em seus *Problemas de Linguística Geral II* (1980), o linguista define rigorosamente o termo “enunciação” em um contexto no qual contrapõe a descrição das formas da língua *in vitro* de sua efetiva atualização, isto é, de seu emprego

pragmático<sup>33</sup>. Nessa medida, Benveniste afirma que a enunciação é o ato de se colocar funcionamento a língua, ato esse de caráter individual, ato do locutor, se que atualiza a cada mobilização da língua<sup>34</sup>. Ora, a enunciação, então, deve ser entendida em uma perspectiva factual, isto é, uma ação caracterizada pela apropriação do falante da linguagem, a fim de, por ela, significar. Benveniste afirma que é possível definir um quadro formal de sua realização, e para isso apresenta o que chama de “Aparelho Formal da Enunciação”, o qual será apresentado pelo autor por meio de três abordagens descritivas: 1) o ato da enunciação em si; 2) as situações nas quais esse ato se realiza e 3) os instrumentos de sua realização (1980, p. 81).

O primeiro elemento ser considerado é que, no ato de mobilização da língua, o locutor surge como parâmetro central e constitutivo da enunciação. Este locutor é que coloca a língua em atualidade, estabelecendo uma instância de discurso. Benveniste afirma que a enunciação deve ser entendida como um processo de apropriação, isto é, de apropriação do aparelho formal da língua. E é por meio desta apropriação que o locutor, por meio de índices específicos, enuncia (1980, p. 82)<sup>35</sup>.

Por outro lado, na medida em que se institui como enunciador, o locutor que mobiliza o aparelho formal da língua estabelece diante de si um *outro* diante do qual se coloca. Daí a postulação de Benveniste acerca do segundo elemento construtivo do Aparelho Formal da Enunciação: toda enunciação é, por sua medida, uma alocação firmando e estabelecendo um alocutário (1980, p. 82). O sujeito, apropriando-se da língua, constitui-se como locutor e coloca diante de si o *outro* que, constituído do papel de alocutário, é o alvo da atualização<sup>36</sup> de linguagem que faz. Ora, tal arranjo se dá por um motivo constitutivo da enunciação: a capacidade de co-referenciar. Benveniste afirma que essa capacidade é condição da mobilização e apropriação da língua<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> O leitor interessado pode observar a discussão em *L'appareil formel de l'énonciation* (1980, p. 79-90) assim como, também, ecoando em *La forme et le sens dans le langage* (1980, p. 215-240), momento no qual o autor, rigorosamente, delineia as perspectivas de uma semiótica em contraposição a uma semântica.

<sup>34</sup> « L'énonciation est cette mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation (...) Il faut prendre garde à la condition spécifique de l'énonciation : c'est l'acte même de produire un énoncé et non le texte de l'énoncé qui est notre objet. Cet acte est le fait du locuteur qui mobilise la langue pour son compte » (1980, p. 80)

<sup>35</sup> « En tant que réalisation individuelle, l'énonciation peut se définir, par rapport à la langue, comme un procès d'appropriation. Le locuteur s'approprie l'appareil formel de la langue et il énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques, d'une part, et au moyen de procédés accessoires, de l'autre »

<sup>36</sup> A utilização do termo “atualização”, neste trabalho, tem sua etimologia como no francês ou no inglês, enfatizando não somente o aspecto cronológico, como no português; mas, sobretudo, seu aspecto lógico geral de “vir a ato”, relacionando-se à terminologia aristotélica do ato segundo.

<sup>37</sup> « La condition même de cette mobilisation et de cette appropriation de la langue est, chez le locuteur, le besoin de référer par le discours, et, chez l'autre, la possibilité de co-référer identiquement, dans le consensus pragmatique qui fait de chaque locuteur un co-locuteur » (1980, p. 82)

Muitos são os desdobramentos dessa perspectiva apresentada pelo autor. Uma delas, por exemplo, é a noção de que, na medida em que o locutor se apropria da linguagem, introduz o que Benveniste apresenta como um dado constitutivo da enunciação: a introdução daquele que fala em sua própria fala, garantindo que em cada instância do discurso haja um centro de referência interno (p. 82). Esse centro de referência propicia, de acordo com o autor, a manifestação de uma diversa gama de índices cuja gênese é enunciativa por excelência e que se reconfigurarão a cada ato enunciativo (p. 83). Benveniste exemplifica, por exemplo, apresentando os índices de pessoa, *eu* e *tu* que não se produzem, senão, pela enunciação na relação entre locutor e alocutário (1980, p. 82)<sup>38</sup>.

Dois outros elementos devem ser aventados no que diz respeito ao “Aparelho Formal da Enunciação”, de Benveniste. Além dos índices de pessoa, a enunciação também garante a configuração da temporalidade. De acordo com o autor, da enunciação advém a formalização do que se entende por “presente” e, daí, surge a categoria temporal (1980, p. 83). O locutor, portanto, introduzido em sua fala, refere a partir de seu “aqui-agora”. Instituído em um “aqui-agora” e configurando-se como “eu” para um “tu”, estabelece o que Benveniste chama de *quadro figurativo* da enunciação. O autor descreve tal quadro como um elemento constitutivo da enunciação no qual ela “coloca duas “figuras” igualmente necessárias, uma, origem, outra, fim da enunciação. É a estrutura do diálogo. Duas figuras na posição de parceiros são alternativamente protagonistas da enunciação” (1989b, p. 87)<sup>39</sup>.

Em síntese, o “Aparelho Formal da Enunciação”, na implementação do processamento discursivo, pode ser representado como o aparelho por meio do qual a ação de um locutor que, na e pela atividade linguística de instaurar e gerir o processo de referenciação, referencia-se como enunciador, dialética e dialogicamente referenciando como enunciatário um alocutário a quem se dirige. Esta ação, portanto, é a operação básica de referenciação, estabelecida em um evento comunicativo. A referência é parte integrante da enunciação, e a co-referência um fenômeno advindo da necessidade de se referir pelo discurso e do consenso pragmático (BENVENISTE, 1980, p. 84); (NASCIMENTO e OLIVEIRA, 2004, p. 295). Nesse evento comunicativo, a relação entre enunciador/enunciatário se institui em um tempo e espaço discursivos, em que se constrói a referência.

---

<sup>38</sup> « C’est d’abord l’émergence des indices de personne (le rapport je-tu) qui ne se produit que dans et par l’énonciation : le terme je dénotant l’individu qui profère l’énonciation, le terme tu, l’individu qui y est présent comme allocutaire »

<sup>39</sup> « pose deux « figures » également nécessaires, l’une source, l’autre but de l’énonciation. C’est la structure du dialogue. Deux figures en position de partenaires sont alternativement protagonistes de l’énonciation » (1980, p. 85).

### 3.1.2 A configuração da enunciação<sup>40</sup>

Ao discutir o conceito de enunciado, Bakhtin/Volochínov delimita-o em uma perspectiva na qual o aspecto interacional é colocado sempre em evidência, de modo que a palavra<sup>41</sup> surge em função do *outro*, o “tu” de Benveniste (1980) e, por isso, tem duas faces. O autor afirma:

essa orientação da palavra em função do interlocutor tem uma importância muito grande. Na realidade, toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão a um em relação ao outro. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise em relação a coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros (1992, p. 113)

Ora, isso porque o centro organizador da enunciação é compreendido em um processo de atividade de linguagem tanto interior quanto exterior. Em Bakhtin/Volochínov a perspectiva é também colocada em evidência, mas em outros termos: a importância do meio social em que o indivíduo se situa (1992, p. 121). Tal aspecto é central para o entendimento da enunciação porque é exatamente devido à sua característica de atualização pragmática, isto é, de depender de uma realidade concreta para gerar a centelha da expressão (2003, p. 292), que:

o processo da fala<sup>42</sup>, compreendida no sentido amplo como processo de atividade de linguagem tanto exterior quanto interior, é ininterrupto, não tem começo nem fim. A enunciação realizada é como uma ilha emergindo de um oceano sem limites, o discurso interior. As dimensões e as formas dessa ilha são determinadas pela situação da enunciação e por seu auditório (1992, p. 125)

O que, por conseguinte, desabrocha na ideia de que

Cada enunciado deve ser visto antes de tudo como uma *resposta* aos enunciados precedentes de um determinado campo (aqui concebemos a palavra<sup>43</sup> “resposta” no

<sup>40</sup> O problema terminológico entre *enunciação* e *enunciado*, nos escritos de Bakhtin (e do círculo, imediatamente) é patente e notório. Ultrapassa elementos puramente teóricos e avança, inclusive, sobre discussões voltadas às próprias traduções. Adiantamos ao leitor que, para os propósitos do presente trabalho, consideraremos *enunciação* e *enunciado* como sinônimos, amparados pela consideração teórico-crítica de Bezerra (BAKHTIN, 2003). Adiante, devido à importância do rigor terminológico a fim de formalizar em nosso quadro teórico o pensamento bakhtiniano, faremos nova incursão a esta problemática com argumentos mais desenvolvidos e criticamente estabelecidos (Cf. 3.3.5 *Crítica terminológica e sistematização conceitual*). Não obstante, salientamos ao leitor que todas as subsequentes utilizações do conceito foram harmonizadas a fim de garantir uma taxonomia simétrica e, sobretudo, eufônica.

<sup>41</sup> Vale lembrar que aqui, *palavra* é entendida como remetendo à *parole* saussuriana ou, na terminologia benvenistiana, à própria *enunciação*.

<sup>42</sup> Cf. nota de rodapé 33.

<sup>43</sup> Reiteramos a nota de rodapé 33.

sentido mais amplo): ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subentende-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta (2003, p. 297)

Nisso, um dos aspectos emergentes da perspectiva bakhtiniana do enunciado é a apresentação de um traço constitutivo do mesmo: seu direcionamento, isto é, seu endereçamento (2003, p. 301), derivado da configuração enunciativa. O enunciado sempre é “para alguém” e, retroativamente, se funda no que o autor chama de “fundo aperceptível da percepção do meu discurso pelo destinatário”. O locutor, instanciado no papel de enunciador, portanto, leva em conta concepções e convicções, preconceitos, simpatias e antipatias do outro (2003, p. 322). Não é sem motivo que, ao observar o funcionamento da enunciação, Bakhtin/Volochínov considera que a mesma é plena de tonalidades dialógicas (2003, p. 298)<sup>44</sup>.

A enunciação se configura dialogicamente. O autor afirma:

O enunciado está voltado não só para o seu objeto, mas também para os discursos do outro sobre ele [...] Reiteremos, o enunciado é um elo na cadeia da comunicação discursiva e não pode ser separado dos elos precedentes que o determinam tanto de fora quanto de dentro, gerando nele atitudes responsivas diretas e ressonâncias dialógicas (2003, p. 300)

Não obstante, Bakhtin/Volochínov considera que a estruturação do enunciado, se visto criteriosamente, exige a inserção não só do aspecto situacional no qual a enunciação se estabelece, mas de todo o elemento social no qual está inserida. Deriva desta perspectiva que o enunciado ganha contornos sociais porque, nos termos do autor, o produto do ato de fala, isto é, o enunciado, não pode ser considerado como individual, estritamente; antes, possui uma natureza social que ultrapassa suas próprias condições psicofisiológicas (1992, p. 109).

Bakhtin/Volochínov entende que a situação e os participantes mais imediatos é que determinam a forma da enunciação (1992, p. 116). Isso porque a enunciação é um produto da interação, sobretudo, de indivíduos socialmente organizados (p. 112). Na medida em que o falante se apropria da língua para comunicar, o faz por meio de enunciações. Essas enunciações são concretas e únicas, isto é, só podem ser entendidas dentro da própria atividade da linguagem (1992, p. 261). Se a real unidade de comunicação discursiva é o enunciado, de acordo com Bakhtin/Volochínov (2003, p. 274), julgamos ser interessante apresentar mais uma incursão a esta categoria, a fim de a descrevê-la com mais rigor. Uma abordagem possível é por meio da observação deste enunciado por meio de alguns aspectos apontados pelo próprio Bakhtin em

---

<sup>44</sup> Prevemos ao leitor que a dialogia é aqui sucintamente tratada, mas que suscitará importantes desdobramentos, exigindo de nós uma concepção de metaforização em ressonância ao pressuposto por ela estabelecido e ao qual encontraremos ressonância satisfatória somente em Brandt & Brandt (2005) por meio do Espaço Base Semiótico (cf. 3.5.2 *Contribuições da Teoria da Integração Conceptual*)

sua *Estética da Criação Verbal* (2003), em que prevemos a possibilidade de uma interseção teórica valiosa para nosso estudo.

Vale a pena ressaltar que as discussões sobre a enunciação são essenciais para a pesquisa que nos dispomos a efetuar, na medida em que possibilitarão entender o quarto evangelho pelo prisma dos construtos teóricos até então apresentados. Essa perspectiva adotada significa para nós, sobretudo, o enquadramento do evangelho joanino na clave discursivo-cognitiva.

### 3.2 A realização enunciativa pelo viés do Gênero do Discurso

Muitas poderiam ser as abordagens para a análise da enunciação, tendo em vista o arcabouço teórico oferecido pela obra de Bakhtin/Volochínov e Benveniste. Cabe ressaltar que, para ambos os autores, a enunciação não deve ser entendida como algo reificado e reificante, mas como um objeto teórico de caráter dinâmico e processual, um movimento que ganha a sua concretude no fazer enunciativo<sup>45</sup> por meio de formas típicas composicionais e de gênero de acabamento, conforme Bakhtin/Volochínov afirma. É nessa percepção que ancoramos nossa investigação. Ora, na perspectiva de Bakhtin,

A vontade discursiva do falante se realiza antes de tudo na escolha de um certo gênero de discurso. Essa escolha é determinada pela especificidade de um dado campo da comunicação discursiva, por considerações semântico objetais (temáticas), pela situação concreta da comunicação discursiva, pela composição pessoal dos seus participantes, etc. A intenção discursiva do falante, com toda a sua individualidade e subjetividade, é em seguida aplicada e adaptada ao gênero escolhido, constitui-se e desenvolve-se em uma determinada forma de gênero. (2003, p. 282)

Para o autor, a pluralidade de gêneros pode ser entendida quando se considera a função a qual ele se propõe, seja situacional ou social (p. 284). Bakhtin/Volochínov defende que a escolha dos gêneros de discurso é determinada pelas tarefas (pela ideia) do sujeito do discurso (ou autor) centradas no objeto e no sentido (p. 289). Caberia definirmos tal categoria<sup>46</sup>. Bakhtin/Volochínov afirma que cada enunciação é particular e individual, mas, devido à especificidade de cada campo de utilização da língua, se materializa em tipos relativamente estáveis, os quais podem ser chamados de gêneros do discurso<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Com isso queremos dizer que não existe, fenomenologicamente, o enunciado; há, sim, o locutor que enuncia. A categoria teórica é sobretudo ferramental e descritiva, o que não deve ser entendido de maneira literal.

<sup>46</sup> Mais uma vez, pedimos o entendimento do leitor em não esperar uma análise digna da profundidade do conceito bakhtiniano, em sua extensão e critério. Nossa investigação pressupõe a apropriação de conceitos seletivamente, na busca de situar a noção de gêneros do discurso em um quadro maior, a enunciação, que, esta sim, é nosso objeto de atenção neste momento. O leitor interessado pode percorrer a BAKHTIN, 1992; 2003.

<sup>47</sup> “Evidentemente, cada enunciação particular é individual, mas cada campo de utilização da língua elabora seus

Esses gêneros do discurso, recorrentes e relativamente estáveis, podem ser observados em duas diferentes manifestações, a saber, como gêneros discursivos *primários* e *secundários*. Gêneros discursivos primários, ou simples, são aqueles que se formam nas condições da comunicação discursiva imediata, enquanto os gêneros discursivos secundários, ou complexos, são aqueles que, emergindo de uma condição mais multifacetada, são mais desenvolvidos e organizados, incorporando e reelaborando os gêneros primários (p. 263). Não obstante, todo gênero do discurso – seja ele primário ou secundário – pode ser elucidado por meio da análise de quatro eixos centrais. Inseridos a um a) campo de atividade, servem a um propósito ali assinalado: a construção de um b) tema. A disposição de tal tema requer um c) arranjo textual, capaz de viabilizar sua expressão. Ora, não se pode esquecer, também, que o gênero é construído, ainda, sofrendo uma d) influência estilística patente. Poderíamos, portanto, analisar o evangelho de João como uma enunciação, enunciação essa que se atualiza por meio da mobilização de um gênero do discurso, cuja configuração exigirá de nós sua observação à luz das quatro instâncias supracitadas.

Observemos, detalhadamente, as derivações de tais considerações que se baseiam na perspectiva bakhtiniana da linguagem como atividade, operacionalizada num lugar socialmente construído e onde haja sujeitos politicamente organizados.

### **3.2.1 Campo de atividade: João e a esfera religiosa**

O conceito de campo de atividade é central na obra bakhtiniana como um todo (2006, p. 134). Grillo afirma que a esfera ou campo de comunicação discursiva, um dos variados sinônimos para o que aqui chamamos de campo de atividade, “é um conceito-chave para compreendermos o modo de articulação entre os domínios da Sociologia, da Linguística e da Teoria Literária” (2006, p. 134)

Ora, isso porque o campo de atividade representa o lugar no qual se assenta a interação verbal, que se dá entre indivíduos organizados socialmente e que colocam, impreterivelmente, suas condições sócio-históricas em jogo (2006, p. 138). Estes elementos, conforme pontua Grillo, vão “da situação social mais imediata, cujos componentes [...] são o horizonte social comum aos co-enunciadores [...]” ao que chama de meio social mais amplo, isto é, o meio definido, por um lado, pelas especificidades de cada esfera de produção ideológica e, por outro, por um “horizonte social” de temas recorrentes (2006, p. 138)

---

tipos relativamente estáveis de enunciação, os quais denominamos de gêneros do discurso” (2003, p. 262)

O campo de atividade tem um papel central porque a consciência dos sujeitos que enunciam é constituída no/pelo meio social e, por isso, derivam dele sua mais íntima relação com o material semiótico (2006, p. 138). Em síntese, poderíamos entender o campo de atividade como um espaço de refração que condiciona a relação enunciação/objeto do sentido, enunciação/enunciação, enunciação/co-enunciadores (2006, p. 147).

No caso específico da enunciação à qual nos dispomos a analisar, nota-se que a narração joanina está inserida em um campo de atividade bastante específico: o campo religioso judaico. Deriva daí que o evangelho joanino, pressupõe um ancoramento semelhante. A interação do evangelista com seus interlocutores se dá em uma esfera religiosa específica, da qual derivam diversas implicações. Pressuposto a esta assertiva é a percepção de que a enunciação joanina se dá entre indivíduos organizados socialmente. Assim, implica entendermos o campo no qual tal enunciação se encontra. Esta tarefa de investir ao campo de atividade específico do quarto evangelho exigirá de nós um duplo desdobramento, que pode ser em grande medida aferido pelo valor das Escrituras Judaicas naquela esfera. O primeiro desdobramento é a *Lei*, e o segundo os *Profetas*<sup>48</sup>. Isso porque a intersubjetividade, a ser estabelecida no discurso joanino, requer uma ancoragem no campo ao qual está inserido: o campo religioso judaico como um todo.

Começemos pela *Lei* e a fundação da enunciação na própria Torá<sup>49</sup>.

Eu vim em nome do meu Pai, e vós não me recebeis. Mas, se um outro viesse em seu próprio nome, a esse receberíeis. <sup>44</sup>Como podereis acreditar, vós que recebeis glória uns dos outros e não buscais a glória que vem do Deus único? <sup>45</sup>Não penseis que eu vos acusarei diante do Pai. Há alguém que vos acusa: Moisés, no qual colocais a vossa esperança. <sup>46</sup>Se acreditásseis em Moisés, também acreditaríeis em mim, pois foi a meu respeito que ele escreveu. <sup>47</sup>Mas, se não acreditais nos seus escritos, como podereis crer nas minhas palavras? (Jo 5: 43-47)

Note-se, também, o suporte nos Profetas:

Jesus respondeu: “Não murmureis entre vós. <sup>44</sup>Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou não o atrair. E eu o ressuscitarei no último dia. <sup>45</sup>Está escrito nos Profetas: ‘Todos serão discípulos de Deus’. Ora, todo aquele que escutou o ensinamento do Pai e o aprendeu vem a mim (Jo 6: 43-45)

<sup>48</sup> Vale a pena lembrar, em caráter suplementar, que os *Nevi'im* judaicos incluem os livros que as edições cristãs chamam de Históricos.

<sup>49</sup> Torá (ou *Torah*) é o nome que se dá ao texto central do judaísmo. Contém os livros de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. É por vezes também chamada de Lei, no sentido lato: “Lei Mosaica”.

As Escrituras Judaicas, como um todo, são elementos que surgem a todo instante como elemento de formulação dos pressupostos a serem posteriormente desenvolvidos pelo João enunciatador. Veja-se, por exemplo:

Jesus respondeu: “Eu não tenho demônio. Eu honro meu pai, mas vós me desonrais.  
<sup>50</sup>Eu não procuro a minha glória. Existe Aquele que a procura e que também julga.  
<sup>51</sup>Em verdade, em verdade, vos digo: se alguém guardar a minha palavra, nunca verá a morte”. <sup>52</sup>Os judeus então disseram: “Agora estamos certos de que tens um demônio. Abraão morreu, e os profetas também, e tu dizes: ‘Se alguém guardar a minha palavra, jamais provará a morte’. <sup>53</sup>Porventura és maior do que nosso pai Abraão, que morreu? E também os profetas morreram. Quem tens a pretensão de ser? (Jo 8: 49-53)

A síntese é que estas Escrituras, com um todo, permeiam a composição do evangelho e são exatamente elas que cristalizam, na própria enunciação, o campo de atividade em que ela se dá. Veja-se mais um exemplo, diante do qual concluiremos nossa perspectiva:

Mas eu tenho um testemunho maior que o de João: as obras que o Pai me concedeu realizar. As obras que eu faço dão testemunho de mim, pois mostram que o Pai me enviou. <sup>37</sup>Sim, o Pai que me enviou dá testemunho a meu favor. Mas vós nunca ouvistes a sua voz, nem vistes a sua face, <sup>38</sup>e não tendes a sua palavra morando em vós, pois não acreditais naquele que ele enviou. <sup>39</sup>Examinais as Escrituras, pensando ter nelas a vida eterna, e são elas que dão testemunho de mim. (Jo 5: 36- 39)

O que aqui desejamos esclarecer é que, na enunciação joanina, há influências/interferências específicas do campo de atividade que a ajustam e configuram, até mesmo no nível de seleção lexical e/ou argumentativa. Isso garante ao gênero discursivo uma lógica particular que ressonará na própria delimitação do tema do mesmo. É o que desejamos expor adiante.

### **3.2.2 Tema: O Jesus que é Messias**

O segundo conceito fundamental a ser estabelecido é o tema. Nos termos de Grillo o tema “se define pelo seu caráter concreto, singular, sócio-historicamente determinado” (2006, p. 139). Essa noção é congruente com as perspectivas até então consideradas no quadro enunciativo porque, como comenta Cereja,

[...] o tema é indissociável da enunciação, pois, assim como esta, é a expressão de uma situação histórica concreta. Como decorrência, é único e irrepitível. Participam da construção do tema não apenas os elementos estáveis da significação, mas também os elementos extraverbais, que integram a situação de produção, de recepção e de circulação” (2008, p. 202)

O campo ao qual o evangelista está, impreterivelmente, filiado, é o campo no qual, apropriando-se da língua e regulando-se por sua situação enunciativa, tematiza. Queremos com isso afirmar que essa interação verbal entre o João-locutor e seus ouvintes, alocutários, está estabelecida sobretudo entre os participantes no campo religioso ao qual está inserido e que, assim, João faz uma apropriação da língua para um objetivo específico. Esse fim, notadamente, faz parte dos pressupostos do campo de atividade, estando a ele relacionado. O tema de João é apresentado no próprio decorrer do texto, a saber, a apresentação de Jesus “como Messias”, isto é, o Salvador esperado pelo povo judeu. Veja-se o que afirma o próprio João, já ao fim da narração evangélica: “Jesus fez diante dos discípulos muitos outros sinais, que não estão escritos neste livro. <sup>31</sup>Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida em seu nome” (Jo 20:30-31)

A tematização de Jesus, portanto, surge perspectivada de diversas formas no ‘falar’ joanino, derivando do campo no qual está inserido suas implicações primárias. Esta tematização se articula diretamente à perspectiva de que Jesus seria o cumprimento da profecia judaica, reconhecida amplamente por aqueles que estavam ali dispostos. Assim, regulada a partir do campo de atividade na qual está inserida, a enunciação joanina configura seu tema assentada em uma esfera específica. Caberia, agora, discutirmos em que configuração a tematização está assentada, isto é, qual o arranjo textual que concorre para o estabelecimento eficaz do tema apresentado.

### ***3.2.3 Arranjo Textual: A progressão e a tensão joanina***

Gostaríamos de apresentar dois aspectos básicos, introdutórios a um aprofundamento sobre o arranjo textual joanino. O primeiro, é o que chamamos de *progressão arquitetural do tema joanino*, e o outro *a tensão constituinte do tema joanino* que perpassa toda enunciação.

Quando João enuncia, instalado em seu campo de atividade e com sua temática estabelecida, constrói Jesus, isto é, tematiza numa progressão cujo desenrolar se dá paulatinamente<sup>50</sup>. Apresentaremos alguns exemplos a fim de desenvolver tal perspectiva. No trecho que se segue, João narra o conhecido evento das bodas de Caná:

---

<sup>50</sup> Ao leitor, inicialmente, nossa primeira consideração acerca do arranjo textual joanino pode parecer inócua, tendo em vista que toda narração, necessariamente, é linear porque reflete as limitações cognitivas e tem como condição o desvelamento progressivo e gradual de seus elementos. O que queremos afirmar, por outro lado, diz respeito a um desenvolvimento qualitativo e intencional, e não quantitativo e necessário.

No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galiléia, e a mãe de Jesus estava lá. <sup>2</sup>Também Jesus e seus discípulos foram convidados para o casamento. <sup>3</sup>Faltando o vinho, a mãe de Jesus lhe disse: “Eles não têm vinho!” <sup>4</sup>Jesus lhe respondeu: “Mulher, que é isso para mim e para ti? A minha hora ainda não chegou”. <sup>5</sup>Sua mãe disse aos que estavam servindo: “Fazei tudo o que ele vos disser!” <sup>6</sup>Estavam ali seis talhas de pedra, de quase cem litros cada, destinadas às purificações rituais dos judeus. <sup>7</sup>Jesus disse aos que estavam servindo: “Enchei as talhas de água!” E eles as encheram até à borda. <sup>8</sup>Então disse: “Agora, tirai e levai ao encarregado da festa”. E eles levaram. <sup>9</sup>O encarregado da festa provou da água mudada em vinho, sem saber de onde viesse, embora os serventes que tiraram a água o soubessem (Jo 2:1-9)

É exatamente neste momento da enunciação joanina que começam as narrativas dos sinais de Jesus. O primeiro sinal, embora demonstre o domínio de Jesus sobre a matéria, é um evento cujo ápice não se equipara a outros eventos narrados pelo evangelista. Se Jesus transmutou seis talhas de pedra contendo água para vinho, em Jo 2, no sexto capítulo do evangelho o sinal é ainda maior. Com cinco pães de cevada e dois peixes, Jesus origina alimento para mais de cinco mil:

Depois disso, Jesus foi para o outro lado do mar da Galiléia, ou seja, de Tiberíades. <sup>2</sup>Uma grande multidão o seguia, vendo os sinais que ele fazia a favor dos doentes. <sup>3</sup>Jesus subiu a montanha e sentou-se lá com os seus discípulos. <sup>4</sup>Estava próxima a Páscoa, a festa dos judeus. <sup>5</sup>Levantando os olhos e vendo uma grande multidão que vinha a ele, Jesus disse a Filipe: “Onde vamos comprar pão para que estes possam comer?” <sup>6</sup>Disse isso para testar Filipe, pois ele sabia muito bem o que ia fazer. <sup>7</sup>Filipe respondeu: “Nem duzentos denários de pão bastariam para dar um pouquinho a cada um”. <sup>8</sup>Um dos discípulos, André, irmão de Simão Pedro, disse: <sup>9</sup>“Está aqui um menino com cinco pães de cevada e dois peixes. Mas, que é isso para tanta gente?” <sup>10</sup>Jesus disse: “Fazei as pessoas sentar-se”. Naquele lugar havia muita relva, e lá se sentaram os homens em número de aproximadamente cinco mil. <sup>11</sup>Jesus tomou os pães, deu graças e distribuiu aos que estavam sentados, tanto quanto queriam. E fez o mesmo com os peixes. <sup>12</sup>Depois que se fartaram, disse aos discípulos: “Juntai os pedaços que sobraram, para que nada se perca!” <sup>13</sup>Eles juntaram e encheram doze cestos, com os pedaços que sobraram dos cinco pães de cevada que comeram” (Jo 6:1-13)

Torna-se notável que o sinal dos pães é mais patente e, na sua aparente concretude, demonstra um nível superior de autoridade de Jesus: ele não só transmuta, demonstrando controle sobre a matéria, como na ocasião das bodas de Caná. Agora, João narra um Jesus que transmuta e gera *ex nihilo*. Poderíamos observar todo arranjo textual do quarto evangelho por meio desta perspectiva. Nós nos daremos por satisfeitos, contudo, apresentando mais um exemplo, o qual nos sugere o ápice de tal progressão. Nos referimos ao momento no qual João narra Jesus indo ao encontro de Lázaro, já morto há dias:

De novo, Jesus ficou interiormente comovido. Chegou ao túmulo. Era uma gruta fechada com uma pedra. <sup>39</sup>Jesus disse: “Tirai a pedra!” Marta, a irmã do morto, disse-lhe: “Senhor, já cheira mal: é o quarto dia”. <sup>40</sup>Jesus respondeu: “Não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?” <sup>41</sup>Tiraram então a pedra. E Jesus, levantando os olhos para o alto, disse: “Pai, eu te dou graças porque me ouviste! <sup>42</sup>Eu sei que sempre me

ouves, mas digo isto por causa da multidão em torno de mim, para que creia que tu me enviaste”.<sup>43</sup>Dito isso, exclamou com voz forte: “Lázaro, vem para fora!”<sup>44</sup>O morto saiu, com as mãos e os pés amarrados com faixas e um pano em volta do rosto. Jesus, então, disse-lhes: “Desamarrai-o e deixai-o ir! (Jo 11:38-44)

A distância entre a transformação da água para o vinho para a ressurreição de Lázaro é copiosa e parece-nos indicar um arranjo gradativo constituinte na tematização. É possível vislumbrar tal perspectiva pelos próprios sinais que o evangelista evoca. A tematização do Jesus joanino se configura em um *crescendo* até atingir um ápice, diante do qual como que retrocede de maneira oposta, e um *diminuendo*<sup>51</sup>. O ápice que nos referimos é quando João narra que Jesus, diante dos gregos ansiosos por vê-lo, afirma à multidão:

Jesus respondeu-lhes: “Chegou a hora em que o Filho do Homem vai ser glorificado.<sup>24</sup>Em verdade, em verdade, vos digo: se o grão de trigo que cai na terra não morre, fica só. Mas, se morre, produz muito fruto.<sup>25</sup>Quem se apega à sua vida, perde-a; mas quem não faz conta de sua vida neste mundo, há de guardá-la para a vida eterna.<sup>26</sup>Se alguém quer me servir, siga-me, e onde eu estiver, estará também aquele que me serve. Se alguém me serve, meu Pai o honrará.<sup>27</sup>Sinto agora grande angústia. E que direi? ‘Pai, livra-me desta hora’? Mas foi precisamente para esta hora que eu vim.<sup>28</sup>Pai, glorifica o teu nome!” Veio, então, uma voz do céu: “Eu já o glorifiquei, e o glorificarei de novo”.<sup>29</sup>A multidão que ali estava e ouviu, dizia que tinha sido um trovão. Outros afirmavam: “Foi um anjo que falou com ele”.<sup>30</sup>Jesus respondeu: “Esta voz que ouvistes não foi por causa de mim, mas por vossa causa.<sup>31</sup>É agora o julgamento deste mundo. Agora o chefe deste mundo vai ser expulso,<sup>32</sup>e quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim”.<sup>33</sup>Ele falava assim para indicar de que morte iria morrer. (Jo 12:23-32)

Ora, a enunciação em questão, considerada de modo unísono entre os especialistas como um capítulo de transição<sup>52</sup> aponta o caráter oposto, negativo, ao qual todo o resto do evangelho joanino se estruturará, isto é, o padecimento, morte e sofrimento de Jesus. Se o Cristo, em um arranjo inicial joanino, é aquele que transmuta a matéria e ressuscita os mortos, num *crescendo* de sinais; no arranjo final do evangelho é o servo que, humilhando-se, lava os pés dos seus e padece na cruz humilhado pelos pretorianos, num *diminuendo* explícito<sup>53</sup>. É interessante observar que o arranjo textual joanino estabelece uma rica variância, das quais citaremos três: a) primeiramente, um arranjo que firma o Jesus que “cresce” por seus sinais; b) em segundo lugar, um arranjo que estabelece o Jesus que “decrece” pelos seus padecimentos; c) e, como que alquimicamente, um arranjo que sintetiza a assimilação de *a* e *b* na construção

<sup>51</sup> As nomenclaturas que aqui utilizamos, advindas da dinâmica musical, é criteriosamente intencional. Consideramos que a enunciação joanina, como um todo, apresenta uma dimensão estética notável e de grande valor.

<sup>52</sup> Cf. KÖSTENBERGER, KELLUM & QUARLES, 2009, p. 305 e KONINGS, 2005, pp. 17-19.

<sup>53</sup> Pedimos ao leitor a complacência de acompanhar nossa argumentação que se alonga, propositalmente, no intuito da construção argumentativa. Adiante, essa discussão, que aqui postulamos apenas *en passant*, se cristalizará em uma definição mais rigorosa por meio de nossa seção 3.2.3 *Arranjo Textual: A progressão e a tensão joanina*.

de um Jesus “pleno”, mais complexo hierarquicamente, construído tanto pelos sinais – positivamente, quanto pelos padecimentos – negativamente. É o próprio Jesus, construído por João, quem fala:

Depois de lavar os pés dos discípulos, Jesus vestiu o manto e voltou ao seu lugar. Disse aos discípulos: “Entendeis o que eu vos fiz? <sup>13</sup>Vós me chamais de Mestre e Senhor; e dizeis bem, porque sou. <sup>14</sup>Se eu, o Senhor e Mestre, vos lavei os pés, também vós deveis lavar os pés uns aos outros. (Jo 13:12-14)

A humilhação do mestre que lava os pés de seus discípulos e transmuta sua humilhação em virtude, uma instância mais complexa, encontra seu ápice na própria crucificação:

Eles tomaram conta de Jesus. <sup>17</sup>Carregando a sua cruz, ele saiu para o lugar chamado Calvário (em hebraico: Gólgota). <sup>18</sup>Lá, eles o crucificaram com outros dois, um de cada lado, ficando Jesus no meio. <sup>19</sup>Pilatos tinha mandado escrever e afixar na cruz um letreiro; estava escrito assim: “Jesus de Nazaré, o Rei dos Judeus”. <sup>20</sup>Muitos judeus leram o letreiro, porque o lugar onde Jesus foi crucificado era perto da cidade; e estava escrito em hebraico, em latim e em grego. <sup>21</sup>Os sumos sacerdotes disseram então a Pilatos: “Não escrevas: ‘O Rei dos Judeus’, e sim: ‘Ele disse: Eu sou o Rei dos Judeus’”. <sup>22</sup>Pilatos respondeu: “O que escrevi, escrevi” (Jo 19:16)

O Rei dos Judeus, humilhado *in extremis* na cruz do Calvário é um elemento que delinea Jesus não só na ressurreição, mas, sobretudo quando, inserido em um arranjo textual mais complexo e amplo, transmuta um elemento de queda em elemento de extrema ascensão. A crucificação é exatamente o momento ápice de glória. Do elemento negativo, surge o positivo<sup>54</sup>. Nessa medida, o arranjo joanino é estritamente tensional – humilhação e glória. Gostaríamos de dedicar a tal especificidade um esforço analítico exclusivo.

Este aspecto tensional (ou *tensão constituinte*, como aventamos no início desta subseção), derivado da progressão arquitetural supracitada, permeia toda enunciação joanina e colabora para a tematização de maneira ubíqua e interdependente<sup>55</sup>. Note-se alguns momentos nos quais João faz uso de tal aspecto para tematizar, a fim de evidenciarmos a universalidade de tal aspecto constituinte. Citaremos, inicialmente, a narrativa enunciada por João logo após a cura do enfermo de Betesda. Jesus responde aos judeus que tinham colocado em jogo sua autoridade parar curar e afirma:

<sup>54</sup> A perspectiva é encontrada, por exemplo, em Konings (2016, pp. 39-40).

<sup>55</sup> Notamos ao leitor que essa perspectiva tensional do evangélico é prolífica e poderia, facilmente, nos afastar de nosso percurso argumentativo. Ela é, inclusive, citada por nós como uma das possibilidades de se abordar o texto evangélico como um todo (Cf. 2.2.2 *A dinâmica narrativa do texto joanino*). Retomamos aqui a perspectiva apenas para formalizá-la como um aspecto de arranjo textual basilar no evangelho joanino, e não temos interesse de aprofundar suas perspectivas senão no que pode ser útil a nosso desenrolar argumentativo.

Em verdade, em verdade, vos digo: quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou possui a vida eterna e não vai a julgamento, mas passou da morte para a vida. 25Em verdade, em verdade, vos digo: vem a hora, e é agora, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus e os que a ouvirem viverão (Jo 5:24)

Já em outro momento, consecutivo à afirmação colocada, afirma categoricamente:

Pois assim como o Pai possui a vida em si mesmo, do mesmo modo concedeu ao Filho possuir a vida em si mesmo. <sup>27</sup>Além disso, deu-lhe o poder de julgar, pois ele é o Filho do Homem. <sup>28</sup>Não fiquéis admirados com isso, pois vem a hora em que todos os que estão nos túmulos ouvirão sua voz, <sup>29</sup>e sairão. Aqueles que fizeram o bem ressuscitarão para a vida; e aqueles que praticaram o mal, para a condenação (Jo 5:26-29)

Ora, inverossímil é julgar que João se equivoca, apresentando Jesus por meio de categorias antitéticas e contrárias por excelência, em tão poucas linhas. Outro exemplo pode ser dado a fim de observarmos o fenômeno responsável por tematizar Jesus mais aproximadamente. Em um dos mais famosos monólogos de Jesus<sup>56</sup>, enunciado por João, encontramos:

Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a vida por suas ovelhas. <sup>12</sup>O mercenário, que não é pastor e a quem as ovelhas não pertencem, vê o lobo chegar e foge; e o lobo as ataca e as dispersa. <sup>13</sup>Por ser apenas mercenário, ele não se importa com as ovelhas. <sup>14</sup>Eu sou o bom pastor. Conheço as minhas ovelhas e elas me conhecem (Jo 10:14a)

Por outro lado, o evangelista apresenta João Batista enunciando algo que, ao leitor do quarto evangelho, parece ser contraditório diante de uma leitura superficial:

o dia seguinte, João viu que Jesus vinha a seu encontro e disse: “Eis o Cordeiro de Deus, aquele que tira o pecado do mundo. <sup>30</sup>É dele que eu falei: ‘Depois de mim vem um homem que passou à minha frente, porque antes de mim ele já existia!’ <sup>31</sup>Eu também não o conhecia, mas vim batizar com água para que ele fosse manifestado a Israel” (Jo: 1:29-31)

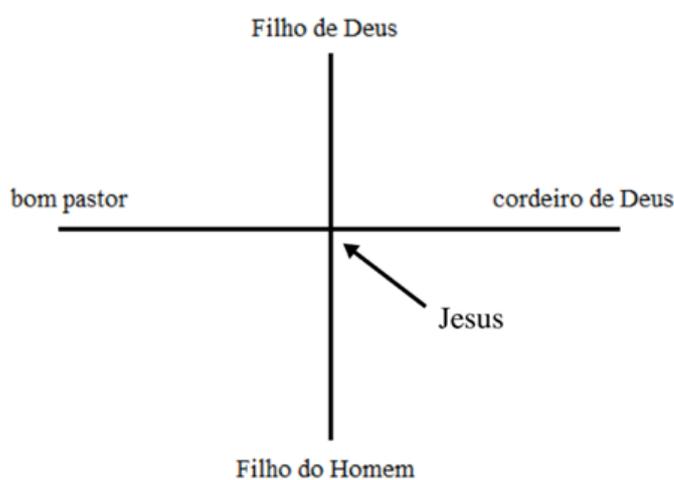
Ora, há, explicitamente, uma sobreposição de perspectivas diante das quais qualquer conciliação é impossível. “Pastor” é uma figura exatamente antitética a “cordeiro”, e “Deus” é figura exatamente contrária a “homem”. Embora inconciliáveis, tais elementos antagônicos parecem estar intrinsecamente vinculados, de modo que, se um polo é removido, o outro perde seu sentido pleno dentro da enunciação. Propomos exemplificar como esse aspecto da

---

<sup>56</sup> O monólogo ecoa o SI 23, gerando implicações intertextuais das quais não temos o objetivo de aprofundar neste trabalho, mas apenas de demonstrar como as enunciações se inter-relacionam e apresentam implicações de campo de atividade e tematização prolíficas.

tematização de Jesus se articula por meio da seguinte figura, construída por meio de dois eixos que se cruzam. O eixo vertical apresenta uma tensão constituinte (entre filho de Deus e filho do Homem<sup>57</sup>), apresentada pela própria dimensão espacial cima-baixo, enquanto o eixo horizontal apresenta outra tensão constituinte (pastor e cordeiro), apresentada pela própria dimensão espacial esquerda-direita. O Jesus joanino é estabelecido não só pelo equilíbrio entre as próprias tensões, mas sobretudo no ponto de intersecção advindo dos equilíbrios entre os mesmos pontos de intersecção:

**Figura 2 - A tensão constituinte do evangelho**



Essa dimensão de tensão constituinte do evangelho, conforme discutimos anteriormente, é um desdobramento da progressão arquitetural, estabelecendo, diametralmente, um *crescendo* e um *diminuendo* que se configuram em um arranjo bem estruturado<sup>58</sup>. Acerca desse arranjo, cabe agora delimitar apresentar suas divisas e fronteiras, desta vez munidos de maior rigor conceitual. A partir delas, poderemos abordar o arranjo da enunciação joanina de diferentes perspectivas e enquadramentos mais complexos, à luz de um quadro mais amplo e delimitado.

De modo a tematizar e garantir seu objetivo, conforme afirmado em 20:30, João dimensiona um arranjo textual cujas partes, coesas e bem atreladas, constroem um edifício com variados meandros a perscrutar e perspectivas por meio das quais esse mesmo arranjo pode ser

<sup>57</sup> A vinculação acima-Deus e abaixo-homem, apesar de fortuita e valiosa, é, neste ponto de nossa exposição, apenas circunstancial. Chamamos a atenção do leitor para a tensão tão somente e o estabelecimento de uma configuração da tematização no arranjo da intersecção de tais tensões. Ao leitor interessado especialmente na contraposição Filho de Deus/Filho do Homem, cf. KONINGS, J. *Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 98.

<sup>58</sup> Acerca da tensão apontada, cf. 2.2.2 *A dinâmica narrativa do texto joanino*

analisado. Anderson, por exemplo (2007, p. 133), apresenta uma incursão ao arranjo joanino por meio de um modelo arquetípico e paradigmático. O autor apresenta uma notável semelhança do arranjo textual joanino com um outro arranjo muito famoso, do *corpus* platônico. Ele chama a atenção:

Note esses paralelos entre os personagens na alegoria da caverna, de Platão, no livro 7 da República, e a audiência joanina: (1) os seres humanos são cercados por escuridão, na medida em que o que acreditam ser realidade não o é; (2) o revelador da verdade traz “boas novas” acerca de seu cativo e acerca do caráter limitado de seu conhecimento; (3) ao invés de se aquecerem à luz da verdade, eles a rejeitam e matam a testemunha; (4) apesar de não acreditarem na verdade (sobre a verdade), as audiências futuras são invocadas para não repetirem tal erro; (5) a testemunha morta (Sócrates/Jesus) (2007, pp. 133-134)<sup>59</sup>

Independentemente das categorias que Anderson entende como sendo salientes e, portanto, relevantes para se analisar o texto joanino em seu arranjo integral, gostaríamos de, em diálogo com Konings (1997 & 2016), adotar outra perspectiva, a saber, a perspectiva de que o evangelho se estrutura por meio de dois painéis centrais, ou, como Konings mesmo afirma, em um “díptico” que organiza o “conjunto de pinturas que é o evangelho” (2016, p. 20).

Até agora, fizemos diversas alusões aos chamados momentos nos quais o Jesus joanino é configurado de maneira ascendente, isto é, em um *crescendo* no qual os sinais são apresentados, assim como de maneira descendente, isto é, em um *diminuendo* no qual o padecimento do Jesus joanino toma lugar<sup>60</sup>. Cabe, agora, formalizarmos, rigorosamente, estas seções, que são reconhecidas pelos principais estudiosos do quarto evangelho<sup>61</sup> que, em conjunto com o chamado Prólogo e Apêndice, compõem a enunciação joanina. Embora a importância de todas as seções seja indiscutível, parece-nos razoável sublinhar a preponderância das seções centrais que, sendo configuradas por João como momentos de intenso fluxo narrativo, são arquitetadas de maneira oferecer ao leitor/ouvinte o sumo da “boa notícia”, nos termos evangélicos. Essa perspectiva, de enfatizar as seções centrais – o Livro dos Sinais e o Livro da Glória –, não é nossa. É Konings quem coloca que

<sup>59</sup> “Note these parallels between the characters in Plato’s allegory of the cave in book 7 of the Republic and the Johannine audience: (1) humans are surrounded by darkness, yet what they believe to be reality is not; (2) the revealer of truth brings “good news” as to their captivity and the limited character of their knowledge; (3) rather than warming to the light of truth, they reject it and kill the witness; (4) despite their failure to believe the truth (about the truth), future audiences are invoked not to repeat such a mistake; (5) the killed witness (Socrates/Jesus) (2007, p. 133-134)”.

<sup>60</sup> Cf. 3.2.3 Arranjo Textual: A progressão e a tensão joanina.

<sup>61</sup> Tivemos a oportunidade de apresentar uma discussão sobre esta divisão, apresentando seus aspectos composicionais, no segundo capítulo de nosso trabalho, ao qual retomamos o leitor interessado especialmente para as considerações histórico-literárias: Cf. 2.2.1 Considerações histórico-literárias sobre o texto joanino.

o quarto evangelho é como um conjunto de pinturas dividido em dois painéis, um díptico, como se diz [...] Não são simplesmente duas partes que se seguem estancadamente, mas dois painéis que devem ser contemplados juntos, deixando o olhar passar de um para o outro alternativamente, pois se iluminam mutuamente. (2016, p. 20)

Gostaríamos de apresentar algumas características de tais blocos narrativos ou, adotando a perspectiva de Konings, de tais painéis, a fim de progredir em nossa investigação. O primeiro painel é o chamado Livro dos Sinais que, conforme expomos na seção anterior a esta, pode ser considerado uma unidade ascendente da tematização de Jesus, marcada por um *crescendo* característico. Nele, Jesus surge como aquele faz grandes feitos e monologa com imponência e grandiosidade. Poderíamos, para efeito de precisão, delimitar este momento da enunciação joanina perfazendo os capítulos 1:19 até 12:50.

Os sinais que nomeiam o painel surgem em número muito peculiar: são sete, adquirindo um nítido simbolismo<sup>62</sup>. O primeiro é o evento das bodas de Caná (c. 2), no qual João configura Jesus transmutando água em vinho. Posteriormente, é apresentada a cura do filho do oficial romano (c. 4) seguida do paralítico de Betesda (c. 5). Ambas as curas apresentam uma notável semelhança: são efetivadas por um mero falar de Jesus<sup>63</sup>. Depois desses dois feitos miraculosos, João apresenta a multiplicação de pães e peixes e Jesus andando por sobre o mar, no mesmo capítulo (c. 6). Enfim, a cura do cego de nascença (c. 9) predispõe o leitor para o conclusivo e derradeiro sinal: a ressurreição de Lázaro (c. 11).

Já o segundo painel é uma unidade descendente, que apresenta o que pode ser entendido como um *diminuendo*<sup>64</sup> da narrativa joanina, isto é, uma unidade de tematização na qual o Jesus configurado por Jesus padece até a sua “hora”, já prefigurada nas bodas de Caná (2:1), lembrada no fim do Livro dos Sinais (12:37-50) e apresentada como o fechamento narrativo do próprio quarto evangelho (17:1).

Contrastivamente ao Livro dos Sinais, em que a perspectiva positiva da tematização de Jesus se dá por meio dos feitos e façanhas, o Livro da Glória apresenta uma tematização negativa/descendente, conforme dissemos, por meio de outras sete narrativas<sup>65</sup> de sofrimento e

<sup>62</sup> Cf. FRANKEL, 1992.

<sup>63</sup> Um ato ilocutório declarativo, se quiséssemos utilizar uma nomenclatura afim à linguística. Embora não tenhamos interesse direto em abordar o evangelho por tal arcabouço teórico nesta investigação, tal aspecto parece ser interessante e merece atenção do pesquisador interessado.

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Há, no Livro da Glória, mais do que sete narrativas de sofrimento e paixão. Julgamos, porém que sete delas são enfáticas e colocadas com grande expressividade pelo autor. Utilizando nossa terminologia musical, seriam *sforzandos* patentes. A intuição parece se confirmar quando observamos que elas se colocam, em simetria, com as sete narrativas de sinais do primeiro livro. Nossa percepção é oferecida às críticas do leitor para que julgue se são procedentes e valiosas, ou não.

paixão. Entendemos que elas iniciem por meio do relato do lava-pés (c. 13), no qual João configura Jesus como um servo. Adiante, temos duas narrativas interligadas: o anúncio da traição de Jesus (13:21) seguido da predição da negação de Pedro, discípulo íntimo de Jesus (13:38). A essas duas narrativas, segue-se a constatação de Jesus do ódio a si mesmo (15:18) e a prisão (18:12). A narrativa do flagelo e do escárnio sofrido por Jesus (19:1) dá ensejo à sua morte (19:28).

Enfim, a configuração em painéis, como proposta por Konings (1997 & 2016), é estabelecida de tal maneira que o leitor veja esse evangelho tipicamente pelo âmbito da narrativa. Ora, o movimento da narrativa pressupõe encenações, isto é, acontecimentos e/ou eventos nos quais personagens ajam, falem, referenciem. Pressupõe, sobretudo, que o locutor João articule maneiras específicas e deliberadas de apresentar essas falas de seus personagens, na encenação em jogo. Surge, portanto, um importante aspecto que também faz parte do arranjo textual joanino: a modalidade, isto é, *como* o locutor estabelece seus personagens e em que tempo/espaço eles estão inseridos. Isso nos leva a última categoria dos gêneros discursivos: o estilo.

### **3.2.4 Estilo: João para todos e para poucos**

Ainda em busca de explicitarmos os eixos centrais por meio dos quais os gêneros do discurso podem ser considerados, cabe agora nos voltarmos para uma investigação sobre o derradeiro aspecto: o estilo. O estilo é um elemento de suma importância e que permeia toda a obra bakhtiniana. Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Bakhtin/Volochínov considera que “a situação e os participantes mais imediatos determinam a forma e o estilo ocasionais da enunciação” (1992, p. 116). Já em *O autor e o herói na vida Estética*, surge como “conjunto operante de procedimentos de acabamento” (BRAIT, 2008, p. 87). Brait afirma, comentando a concepção de estilo:

o estilo artístico não trabalha com palavras, mas com os componentes do mundo, com os valores do mundo e da vida, podendo, portanto, o estilo ser definido como o conjunto dos procedimentos de formação e de acabamento do homem e do seu mundo. (2008, p. 87)

O estilo depende diretamente da relação entre locutor e outros parceiros da comunicação verbal, sejam eles reais ou imaginados (p. 89), isto é, do “tu” benvenistiano. Em *A Tradição do estilo*, outro texto de Bakhtin, encontramos mais uma definição, muito cara à nossa perspectiva de análise:

Chamamos estilo a unidade constituída pelos procedimentos empregados para dar forma e acabamento ao herói e ao seu mundo e pelos recursos, determinados por esses procedimentos, empregados para elaborar e adaptar (para superar de modo imanente) um material (2008, p. 87)

João coloca seu estilo em sua própria enunciação. As próprias histórias não são escolhidas por acaso, nem seu modo de expô-las. Nelas e por elas, João apresenta um estilo característico e mobiliza vários procedimentos singulares, os quais deixam rastros e pigmentam sua enunciação. Especificamente nela, o primeiro traço estilístico a ser investigado diz respeito a um modo por meio do qual João enuncia, e que aqui chamamos de um estilo “*praça-pública*”. Com isso, queremos denotar que a enunciação joanina busca garantir, a todo instante, um tom “inclusivista” característico, isto é, João parece enunciar fazendo um movimento de garantir, a todo instante, a compreensão de seus enunciatários<sup>66</sup>. Pelo menos três argumentos a favor de tal percepção podem ser elencados, aos quais nos deteremos adiante: uma *sintática abrangente*, uma *teatralidade constante*, e uma *disposição imagética*. Posteriormente, de maneira crítica, apresentaremos uma *contraparte iniciática* do estilo joanino.

O estilo joanino, conforme apresentado, organiza-se de maneira muito harmônica e articulada. Os painéis garantem, no arranjo textual, uma disposição didática para sua tematização, de modo que, nos termos de Konings, o evangelho joanino pode ser entendido como um “grande drama”, marcado pela vitória da luz sobre as trevas (2016, p. 23). Nessa medida, vislumbramos, no que diz respeito ao estilo joanino, uma característica singular de exposição: João, diferentemente dos outros evangelistas que apresentam encenações pequenas – mas em grande profusão, apresenta poucas encenações, mais longas e com desdobramentos qualitativos mais destacados. Konings afirma que “em vez das breves narrativas de Marcos, João cria grandes episódios” (2016, p. 23). Essa disposição, que consideramos aqui como um elemento sintático, isto é, relacionado a como as narrativas se articulam no conjunto da enunciação, pode ser observada em diversos momentos do quarto evangelho. Observe-se, a título de exemplificação, a encenação da última ceia, construída por João no Livro da Glória (c. 13). Composta de grandes sequências monologais e interações entre os personagens, se estende do evento do lava-pés (13:2) até o momento em Jesus sai com seus discípulos para a outra margem do Cedron (18:1). Neste ínterim, Jesus anuncia a traição que sofreria (13:21), dá o novo mandamento (13:31), apresenta o conhecido monólogo no qual se apresenta como o “caminho, a verdade e a vida” (14:5), prepara seus discípulos para suportarem o ódio do mundo

---

<sup>66</sup> O que afirmamos não diz respeito à condição de qualquer enunciação, tal como entendida no quadro teórico apresentado. Queremos colocar em evidência tão somente o estilo de processá-la, isto é, a maneira pela qual João a faz.

(15:18), explica a importância do Paráclito (16:5) e ora pelos seus (17:1).

Uma das peculiaridades advindas desta configuração é que João garante, nessas narrativas mais extensas, uma pujança de detalhes e situações que privilegiam o entendimento do leitor. Consideramos, portanto, que o estilo joanino apresenta uma *sintática abrangente* porque se articula de modo a circunscrever, em grandes blocos de grande valor qualitativo, a tematização. Não somente isso. As narrativas ganham ainda mais força e são enriquecidas porque João as configura por meio de um estilo teatral.

Os personagens são elaborados a fim de inquirirem sobre aspectos centrais do evangelho na perspectiva do locutor, sendo mobilizados por João para reconstruir a ideia por diversos ângulos em busca de garantir, assim, a sua compreensão. Note-se, por exemplo, o momento no qual Jesus explica sua ausência, diante da necessidade de ir para o Pai:

Um pouco de tempo, e não mais me vereis; e mais um pouco, e me vereis de novo”.  
<sup>17</sup>Alguns dos seus discípulos comentavam : “Que significa isto que ele está dizendo: ‘Um pouco de tempo e não mais me vereis, e mais um pouco, e me vereis de novo’ e ‘Eu vou para junto do Pai?’” <sup>18</sup>Diziam ainda: “O que é esse ‘pouco’? Não entendemos o que ele quer dizer”. <sup>19</sup>Jesus entendeu que eles queriam fazer perguntas; então falou: “Estais discutindo porque eu disse: ‘Um pouco de tempo, e não me vereis, e mais um pouco, e me vereis de novo?’” <sup>20</sup>Em verdade, em verdade, vos digo: chorareis e lamentareis, mas o mundo se alegrará. Ficareis tristes, mas a vossa tristeza se transformará em alegria. <sup>21</sup>A mulher, quando vai dar à luz, fica angustiada, porque chegou a sua hora. Mas depois que a criança nasceu, já não se lembra mais das dores, na alegria de um ser humano ter vindo ao mundo. <sup>22</sup>Também vós agora sentis tristeza. Mas eu vos verei novamente, e o vosso coração se alegrará, e ninguém poderá tirar a vossa alegria (Jo: 16:16-22)

Note-se que João apresenta Jesus dialogando e explicando sua ida. Porém, traz à tona, na enunciação, os comentários dos discípulos sobre o real sentido daquela fala. Assim, mais uma vez, reconstrói Jesus explicando o que quisera dizer. O sentido ganha, ainda, ao final da sequência, contornos figurativos quando João constrói Jesus enunciando a narrativa da mulher prestes a dar à luz. É razoável entender que quando João julga que o efeito de sua encenação pode não ter garantido o efeito desejado, mobiliza, responsivamente, a inclusão na narrativa de réplicas e conversações que podem se estender até que o tema seja exaurido ou tido, de alguma forma, como encerrado no âmbito da narração<sup>67</sup>.

Todas as figuras, imbróglis e encenações da enunciação joanina, nessa medida, sinalizam um movimento para o comum, isto é, o potencial de poderem ser compartilhadas a todos e de tal forma que eles possam derivar, de suas relações de sentido, implicações

---

<sup>67</sup> É latente a noção de conclusibilidade que, formalizada por Bakhtin em *Estética da Criação Verbal*, pode ser aqui lembrada. Não faremos incursão especial a fim de não tergiversar em nossa argumentação, mas remetemos o leitor a 2003, p. 280.

específicas. Somado à sintática abrangente e à disposição teatral, observamos outra marca estilística que propicia este pendore: o estilo joanino é, sobremaneira, imagético.

O quarto evangelho “traz Jesus para perto”, se assim pudéssemos sintetizar o fazer enunciativo do evangelista em sua disposição estilística. João, por meio de seus personagens, mobiliza-os no aqui-agora de suas próprias enunciações a usarem imagens constantemente, no intuito de esclarecer e iluminar suas perspectivas. Observe-se este momento:

Se não acreditais quando vos falo das coisas da terra, como ireis crer quando eu vos falar das coisas do céu? <sup>13</sup>Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu: o Filho do Homem. <sup>14</sup>Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim também será levantado o Filho do Homem, <sup>15</sup>a fim de que todo o que nele crer tenha vida eterna (Jo 3:14).

Ora, o leitor mais atento poderia replicar que esta suposta teatralidade, que coloca os personagens enunciando dentro de uma narrativa mais densa e, portanto, mais complexa e qualitativamente elaborada – até mesmo por sua disposição fortemente imagética –, imediatamente nos coloca diante de um problema estrutural. Se, por um lado, as narrativas ganham extensão e qualidade a fim de favorecer ao leitor a possibilidade de ajustar e reajustar seu entendimento diante dos temas tratados, é notável que, no estilo joanino, a utilização imagética se desdobre em uma perspectiva antagônica mas complementar à apresentada, o que chamamos de *contraparte iniciática* de seu estilo. Nada mais natural e previsto, tendo em vista que, ao apresentar o arranjo textual joanino, uma de nossas considerações foi exatamente a tensão constituinte que permeia toda enunciação<sup>68</sup>.

Ora, se o evangelho joanino parece carregar uma marca estilística que se articula *para o leitor*, fazendo diversas concessões a fim de garantir o entendimento de todos os seus possíveis ouvintes, pode-se ver nele, paradoxalmente, uma contraparte iniciática, a que chamamos, aqui, de um paradoxo constitutivo da enunciação joanina. Isto porque, distante de nulificar a primeira concepção, aberta para a *praça-pública*, a contraparte iniciática do quarto evangelho soma-se a ela, num mosaico cuja complexidade parece-nos ser de natureza complementar, e não exclusivista<sup>69</sup>. Esta contraparte, que se apresenta ao estilo “inclusivista” e desejoso de apresentar uma construção temática para seu leitor de maneira singela e aberta, ganha contornos iniciáticos, isto é, parece garantir seções nas quais aponta para conhecimentos

<sup>68</sup> Cf. 2.2.2 *A dinâmica narrativa do texto joanino*.

<sup>69</sup> Parece-nos razoável comparar nossa intuição com a perspectiva de Konings, quando o autor apresenta uma dicotomia interna no quarto evangelho relacionada à fala joanina para dois grupos delimitáveis: “o mundo” e “os seus”. O aspecto mistagógico do evangelho, como o autor denomina, surge vinculado a essa perspectiva (cf. KONINGS, 2016, p. 23). Nossa intuição, contudo, diz respeito ao entendimento de níveis interpretativos no quarto evangelho.

restritos, cuja essência é reservada a poucos. Isso se revela sobretudo em configurações imagéticas, sobretudo de tendência parabólica, que não se resolvem nem mesmo pela teatralidade operacionalizada por João.

Este estilo iniciático deve ser apresentado antes de considerarmos por finda estas investigações que propusemos sobre o estilo joanino. Ele pode ser observado em diversos momentos da enunciação do evangelista. Apresentaremos três exemplos a fim de demonstrarmos nossa percepção. Neste primeiro exemplo, os judeus discutem entre si sobre uma afirmação extremamente densa de Jesus:

Os judeus discutiam entre si: “Como é que ele pode dar a sua carne a comer?”<sup>53</sup> Jesus disse: “Em verdade, em verdade, vos digo: se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós.<sup>54</sup> Quem consome a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia.<sup>55</sup> Pois minha carne é verdadeira comida e meu sangue é verdadeira bebida.<sup>56</sup> Quem consome a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim, e eu nele. (Jo 6: 52-56)

Tudo indica que somente os iniciados poderiam entender uma assertiva como esta, irracional por excelência para aquele que não fizesse parte de um seletivo grupo capaz de significar tal configuração parabólica. A perspectiva que chamamos de iniciática, fundada neste mesmo movimento parabólico, surge já no começo do evangelho: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava junto de Deus, e a Palavra era Deus.<sup>2</sup> Ela existia, no princípio, junto de Deus.<sup>3</sup> Tudo foi feito por meio dela, e sem ela nada foi feito de tudo o que existe.<sup>4</sup> Nela estava a vida e a vida era a luz dos homens” (Jo 1:1-4)

Aqui, João já apresenta, em linguagem paradoxal, a coexistência do *logos* (palavra) como sendo Jesus, e mais: do *logos* como junto de Deus e, ao mesmo tempo, sendo Deus. A afirmação parece-nos voltada para um círculo distinto, cujo aspecto paradoxal da afirmação receberá tratamento dialético especial e esotérico<sup>70</sup>. O mesmo acontece nesta última sequência que apresentamos: a ida de Nicodemos ao encontro de Jesus, em busca de uma conferência clandestina:

Havia alguém dentre os fariseus, chamado Nicodemos, um dos chefes dos judeus.<sup>2</sup> À noite, ele foi se encontrar com Jesus e lhe disse: “Rabi, sabemos que vieste como mestre da parte de Deus, pois ninguém é capaz de fazer os sinais que tu fazes, se Deus não está com ele”.<sup>3</sup> Jesus respondeu: “Em verdade, em verdade, te digo: se alguém

<sup>70</sup> Utilizamos, aqui, o termo esotérico em seu rigor etimológico, isto é, oposto a exotérico. Evidentemente, tais enunciações, que aqui chamamos de participantes de uma contraparte iniciática do evangelho joanino, terão caráter elitista (também com rigor etimológico, isto é, ELIGERE (lat.) > *ex legere* > escolhidos de fora, Cf. CUNHA, 2007, p. 287), na medida em que se opõem ao total entendimento do vulgo. É, por exemplo, o caso da ritualística em contraposição à mística. Cf. GUÉNON, 1946, ou, também, GUÉNON, 1946b.

não nascer do alto, não poderá ver o Reino de Deus!”<sup>4</sup>Nicodemos perguntou: “Como pode alguém nascer, se já é velho? Ele poderá entrar uma segunda vez no ventre de sua mãe para nascer?”<sup>5</sup>Jesus respondeu: “Em verdade, em verdade, te digo: se alguém não nascer da água e do Espírito, não poderá entrar no Reino de Deus (Jo 3:1)

A partir desses quatro eixos que buscamos investigar, isto é, um campo de atividade específico, um tema delineado, um arranjo textual característico e um estilo próprio, entendemos ser acertado e coerente afirmar que o quarto evangelho se configura como um gênero discursivo particular. Gostaríamos de colocar em evidência, agora, as enunciações do Jesus que predica a si mesmo no quarto evangelho e observá-las com maior rigor. Antes, porém, torna-se necessário refinar alguns conceitos apresentados, no intuito de garantir instrumentos bem definidos para colocar à prova nossa hipótese por meio de uma análise mais rigorosa.

### **3.3.1 Incursões crítico-epistemológicas: por uma integração do quadro teórico**

Até o presente momento, fizemos uso de dois grandes quadros teóricos – o modelo de Benveniste e de Bakhtin/Volochínov – sem nos dispormos a analisá-los mais rigorosamente por um viés crítico. Em determinados momentos, fizemos uso de construtos bakhtinianos, especialmente a fim de conceituar a enunciação (Cf. 3.2.1); adiante, ao considerar a linguagem operacionalmente por meio da realização enunciativa, evocamos Benveniste e ancoramos nossa perspectiva em seu Aparelho Formal da Enunciação (Cf. 3.2.2). Em outros momentos, ainda, fizemos movimentos de interseção (Cf. 3.3.4), os quais certamente requerem uma justificativa e análise mais detida. É exatamente tal investigação que nos dispomos a fazer neste momento, a fim de observar as particularidades de cada um, suas semelhanças e em que medida adotamos, efetivamente, suas categorias analíticas e construtos teóricos para a composição de nosso próprio quadro analítico, a ser operacionalizado adiante.

De maneira ampla, a perspectiva bakhtiniana está diretamente relacionada com a proposta de Benveniste, sendo que ambas convergem ao entender que a mobilização da linguagem, isto é, o colocar a língua em atualidade, tem seu eixo norteador na interação. Ambas encontram sua interseção na *enunciação* como fenômeno central a ser abordado. Discutir um pouco sobre a união entre eles nos proporcionará uma maior precisão terminológica, além de formalizar nosso quadro com suas particularidades definidas. Flores & Teixeira (2009) consideram que tanto Bakhtin quanto Benveniste integram o que poderia ser chamado de Linguística da Enunciação (p. 144), especialmente porque apresentam

- a) a referência (continuidade ou ruptura) à dicotomia saussuriana língua/ fala e, por ela, ao quadro sistêmico-estrutural;
- b) a proposição de análise da linguagem do ponto de vista do sentido;
- c) a reflexão em torno de mecanismos de produção do sentido entendidos como marcas da enunciação com a elaboração explícita de uma teoria sobre o tema da enunciação;
- d) a inserção do elemento subjetivo no âmbito dos estudos da linguagem (FLORES e TEIXEIRA, 2009, p. 144).

Ancorados nesta perspectiva, isto é, firmados na noção de que tanto o quadro teórico de Bakhtin quanto o de Benveniste participam da chamada Linguística da Enunciação é que gostaríamos de analisar suas perspectivas e, ao fim, propormos uma síntese para nosso próprio modelo teórico.

### 3.3.2 A *invectiva dialógica e a contribuição bakhtiniana*

De acordo com Flores & Teixeira, o princípio que sustenta a teoria da enunciação na perspectiva bakhtiniana é a concepção dialógica de linguagem (2009, p. 146), isto é, a compreensão de que é exatamente o dialogismo o conceito que articula todo o pensamento bakhtiniano. Di Fanti apresenta o conceito como sendo o “princípio da linguagem que pressupõe que todo o discurso é constituído por outros discursos, mais ou menos aparentes, desencadeando diferentes relações de sentido” (2009, p. 80)

Para os autores, a consideração do dialogismo como um eixo norteador, isto é, como um axioma do pensamento bakhtiniano, estabelece a enunciação como um elemento de referência entre os fenômenos linguísticos na medida em que são os sujeitos, socialmente estabelecidos, que tomam proeminência, interagindo. Ora, assim, não haveria razão para se estudar a língua sem esta interação, isto é, sem ser na e pela enunciação (2009, p. 147). Se torna procedimento esperado – e desejável –, por exemplo, que a língua seja observada, analiticamente, por meio de suas manifestações concretas, do discurso. Essa percepção é formalizada por Bakhtin/Volochínov em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* quando afirma que o que realmente falta à linguística de sua época é uma abordagem da própria enunciação em si (1992, p. 124-125).

Bakhtin considera que o sentido se dá, eficazmente, no que Flores & Teixeira sintetizam como sendo o ato de materialização das relações lógicas em relações dialógicas<sup>71</sup>, isto é, a

---

<sup>71</sup> A formulação de Bakhtin que aqui nos referimos e que é muito bem explicitada por Flores & Teixeira (2009) está inserida em um contexto específico, a saber, a discussão entre linguística e metalinguística, dicotomia abordada pelo autor russo em *Problemas de Poética de Dostoiévski*. Por ocasião desta discussão, Bakhtin vincula a linguística ao estudo do que se entende por ser geral e basilar da língua, o que podemos chamar de ‘lógico’. A

percepção de que a semantização da língua ocorre na enunciação (2009, p. 149). Isso pode ser observado claramente pela afirmação de Bakhtin/Volochínov de que “as relações dialógicas são irreduzíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas, que por si mesmas carecem de momento dialógico. Devem personificar-se na linguagem, tornar-se enunciados [...]” (1992, p. 183)

Os autores realçam ainda que a centralidade da enunciação no pensamento de Mikhail Bakhtin revolve, também, em *Os Gêneros do Discurso* (2016), estabelecendo uma distinção notável entre oração e enunciado, isto é, entre aquela unidade da língua, dotada de significação; e a unidade efetiva da comunicação verbal, dotada de sentido (FLORES e TEIXEIRA, 2009, p. 150). Em síntese, na perspectiva bakhtiniana, encontramos a centralidade do aspecto necessário e apodítico de uma intersubjetividade constitutiva, isto é, a interação entre sujeitos – locutor e interlocutor – para o processo de construção do sentido. Não somente isso. Para o linguista russo, a matéria linguística, dentro de seu sistema teórico, é aberta à efemeridade do momento enunciativo (p. 151). Note-se, por exemplo,

nada pode permanecer estável nesse processo. É por isso que a significação, elemento abstrato igual a si mesmo, é absorvida pelo tema, e dilacerada por suas contradições vivas, para retomar enfim sob a forma de uma nova significação com uma estabilidade e uma identidade igualmente provisórias (1992, p. 136)

Este movimento, segundo Flores & Teixeira (2009, p. 152) estabelece uma mudança da genericidade da língua, entendida como um construto típico, para adquirir um caráter individualizado. Notadamente, esta perspectiva confere à enunciação uma singularidade, na medida em que garante uma aplicação, ou, nos termos de Benveniste, que veremos adiante, uma a apropriação da língua, vista como um aparelho formal (1980, p. 79-90). Por ora, é importante considerar que, do ponto de vista de Bakhtin, o *outro* surge como elemento *sine qua non*, dimensão constitutiva da linguagem. Seja o *outro* enquanto discurso – em uma perspectiva dialógica, seja o *outro* enquanto interlocutor direto – diante do qual a significação se atualiza em sentido (p. 152).

É notável observar que a produção do sentido na perspectiva bakhtiniana, ou mesmo a investigação do processo, analiticamente, pressupõe considerar o objeto em vista – a produção de sentido – como naturalmente constituído por uma tensão permanente entre a estabilidade do

---

metalinguística, partindo desse pressuposto, avançaria para os aspectos ‘dialógicos’, isto é, extralinguísticos. Não avançaremos neste ponto para o presente desdobramento teórico, que nos afastaria da panorâmica que desejamos apresentar na presente seção deste trabalho. Aos leitores interessados, cf. 2010, p. 181 e também 2003, p. 345.

sistema linguístico e a instabilidade da enunciação, conforme aponta Flores & Teixeira (2009, p. 154).

### 3.3.3 A admissão do homem na língua e o panorama benvenistiano

Antes de uma investida ao pensamento de Benveniste, é notável, evocando Flores & Teixeira, 2009, observar que o que chamamos de uma Teoria da Enunciação, em Benveniste é, de fato, uma tentativa de síntese de um conjunto de textos escritos pelo linguista entre 1930 e 1970, textos estes de momentos e com objetivos diversos, exigindo daquele que investiga os escritos do linguista um notável esforço de unificação e sistematização (p. 154). Essa sistematização, ainda segundo os autores, se articula por meio de três instâncias, as quais podem ser chamadas de: *axiomas*, *operadores* e *conceitos primitivos*. Conceituemos, inicialmente, os pontos elaborados pelos autores a fim de, adiante, entender como eles estão coordenados.

Inicialmente, um axioma é aquilo que tem valor basilar e dispensa demonstração, isto é, deve ser apodítico e autoevidente. Para Flores & Teixeira, a proposição-base, de valor axiomático no pensamento benvenistiano é *o homem está na língua* (2009, p. 156). Os autores fundamentam sua proposição por meio de passagens como, por exemplo, as que se seguem, retiradas dos *Problemas de Linguística Geral*, do linguista francês:

Não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição de homem (1988, p. 285)<sup>72</sup>.

E também:

Na verdade o homem não foi criado duas vezes, uma vez sem linguagem, e uma vez com linguagem. A ascensão de Homo na série animal pode haver sido favorecida pela sua estrutura corporal ou pela sua organização nervosa; deve-se antes de tudo à sua faculdade de representação simbólica, fonte comum do pensamento, da linguagem e da sociedade (1988, p. 29)<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> « Nous n'atteignons jamais l'homme séparé du langage et nous ne le voyons jamais l'inventant. Nous n'atteignons jamais l'homme réduit à lui-même et s'ingéniant à concevoir l'existence de l'autre. C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme » (1976, p. 259).

<sup>73</sup> « Car l'homme n'a pas été créé deux fois, une fois sans langage, et une fois avec le langage. L'émergence de Homo dans la série animale peut avoir été favorisée par sa structure corporelle ou son organisation nerveuse ; elle est due avant tout à sa faculté de représentation symbolique, source commune de la pensée, du langage et de la société (1976, p. 27) ».

Daí, desdobra-se o conceito lógico de operador, isto é, aquele dispositivo que permite a instrumentalização do axioma. Os autores entendem que, para o quadro teórico de Benveniste, o operador do axioma *o homem está na língua é a enunciação* (p. 156). Justifica-se a perspectiva por meio das passagens que se seguem: “A enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização” (1989, p. 82)<sup>74</sup>.

E também: “o que em geral caracteriza a enunciação é a acentuação da relação discursiva com o parceiro, seja este real ou imaginado, individual ou coletivo” (1989, p. 87)<sup>75</sup>.

Note-se que a intersubjetividade, fundamento apodítico do pensamento bakhtiniano que, por sua vez, se desvela na relação dialógica entre um “eu” e um “outro”, aparece, em Benveniste, também em proeminência. Operacionalizado, pois, por meio do operador, o axioma frutifica em conceitos primitivos – essencialmente interdependentes. São exemplos as noções de *subjetividade*, *locutor* e *sujeito*, que só podem ser observados em relação ao outro (p. 156), com grande semelhança ao modelo bakhtiniano.

### 3.3.4 *Convergências e interfaces entre os quadros em busca de apropriação*

Flores & Teixeira (2009) reiteram que os dois autores apresentam um pensamento próximo, no que diz respeito a um interesse antropológico do/no problema da linguagem, isto é, ambos apresentam uma tentativa de analisar os problemas advindos da linguística por meio de uma perspectiva social, da construção dos sujeitos na e pela linguagem (p. 162). Há, por outro lado, uma variação no que diz respeito à metodologia que cada autor utiliza, isto é, se o princípio que os orienta – de valor epistemológico<sup>76</sup> – é igual, coincidindo de maneira evidente para o pesquisador, suas metodologias são diversificadas. Em Bakhtin, observa-se notadamente uma articulação do problema em torno do eixo dialógico. Já em Benveniste há o estabelecimento de categorias tais como a de intersubjetividade, por meio da qual o homem, na língua, se estabelece. Os construtos teóricos gerenciados pelos pensadores se diferenciam não pela proposta ou por categorias diferenciadas, mas, sobretudo, pela dimensão e circunscrição do escopo a que se propõem a observar. Flores & Teixeira afirmam:

<sup>74</sup> « L’ énonciation est cette mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d’ utilisation » (1976, p. 82).

<sup>75</sup> « ce qui en général caractérise l’ énonciation est l’ accentuation de la relation discursive au partenaire, que celui-ci soit réel ou imaginé, individuel ou collectif » (1980, p. 85)

<sup>76</sup> Flores & Teixeira (2009), em consonância com Martins (1990), denominam esta orientação de “princípio antropológico”.

Em Bakhtin, o princípio do dialogismo se apresenta a partir da premissa da constituição do eu pelo outro. Todo o ato é prenhe de resposta e implica uma resposta. A língua, nessa perspectiva, é um fato social que supõe um direcionamento para todo o enunciado. Em Benveniste, o princípio do homem na língua se apresenta em conceitos como o de intersubjetividade e o de subjetividade ligados às noções de linguagem, homem e sujeito, entre outras. A grande diferença que cabe sublinhar é entre o caminho escolhido pelo linguista e o escolhido pelo filósofo para demonstrar o princípio de suas teorias. A enunciação em Benveniste é apresentada em inúmeras análises linguísticas (dos pronomes, dos verbos, das modalidades, das funções sintáticas etc.). A enunciação em Bakhtin é uma reflexão que se estende a inúmeros campos do conhecimento. Benveniste circunscreve-a ao campo do linguístico; Bakhtin, não (2009, p. 163)

Nessa medida, neste trabalho buscaremos articular as teorias de Bakhtin e Benveniste, adotando e fazendo uso dos construtos dos dois pensadores e entendendo que não há incompatibilidade entre eles, antes, uma afinidade frutífera e favorável.

### 3.3.5 Crítica terminológica e sistematização conceitual

Tendo abordado com maior justeza as perspectivas de Benveniste e Bakhtin, a fim de assentar nosso quadro teórico, cabe agora lidarmos, criticamente, com um aspecto que permeia as obras dos dois autores e que é basilar para nossa investigação: a crítica terminológico-conceitual necessária para estabelecermos as ferramentas por meio das quais aproximaremos ao nosso objeto. Chegamos a problematizar, de maneira sucinta e panorâmica, a necessidade de lançarmos luzes à tal questão por meio de uma abordagem mais rigorosa<sup>77</sup>, e julgamos que esta seja a hora de fazê-lo.

No que diz respeito ao pensamento bakhtiniano, há um grande problema terminológico oriundo sobretudo do conjunto de sua obra, que é de grande extensão e está vinculada a complicações de autoria (se confundem os textos supostamente sob a pena do próprio Bakhtin, de Bakhtin assinado por seu discípulo Volochínov, e mesmo de Medvedev). Este problema se relaciona diretamente com o conceito de enunciação. Bezerra, em nota a tradução de *Estética da Criação Verbal*, do pensador soviético, afirma que

Bakhtin emprega o termo *viskázivanie*, derivado do infinitivo *viskázivat*, que significa ato de enunciar, de exprimir, transmitir pensamentos, sentimentos, etc. em palavras. O próprio autor situa *viskázivanie* no campo da parole saussuriana. Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem* [Hucitec, São Paulo, 1992], o mesmo termo aparece traduzido como “enunciação” e “enunciado” (BAKHTIN, 2003, p. 261)

<sup>77</sup> Cf. 3.1.2 A configuração da enunciação.

E acerca de tal duplicidade, o tradutor comenta:

Mas Bakhtin não faz distinção entre enunciado e enunciação, ou melhor, emprega o termo *viskázivanie* quer para o ato de produção do discurso oral, quer para o discurso escrito, o discurso da cultura, um romance já publicado e absorvido por uma cultura, etc. Por essa razão, resolvemos não desdobrar o termo (já que o próprio autor não o fez!) e traduzir *viskázivanie* por enunciado (BAKHTIN, 2003, p. 261)

Esta é uma formalização conceitual que criticamente adotamos, isto é, consideramos – e consideraremos – o ponto de vista supracitado de Bezerra, no qual não há uma distinção eficaz entre enunciação e enunciado. Apenas, diferentemente do tradutor, optaremos por utilizar a terminologia “enunciação” em detrimento de “enunciado”<sup>78</sup>.

Já em Benveniste, a noção de enunciação também é fragmentária e apresenta problemas, porque não é utilizada com rigor conceitual, isto é, surge em sua obra com diferentes sentidos. Flores & Teixeira (2009, p. 161) reiteram que, só no famoso texto *O Aparelho Formal da Enunciação*, pode-se observar 68 ocorrências do termo com uma flutuabilidade conceitual notável, indo de noções que privilegiam, por vezes, uma acepção de processo, e por outras, uma acepção de ato. Nossa perspectiva, somada à acima de delineada, é a de assimilar para nosso quadro teórico a definição encontrada nos Problemas de Linguística Geral como sendo “este colocar a língua em funcionamento por um ato individual de utilização (1980, p. 82).

Notadamente, o objeto ao qual nos dispomos a analisar exige especial aprofundamento sobre o conceito não só em sua definição, mas, também, em sua operacionalização. Tendo definido nossa percepção do que entendemos por enunciação, cabe colocarmos em evidência uma modalidade de sua atualização. Flores & Nunes (2012) chamam a atenção para a existência de uma especificidade latente na chamada enunciação de caráter *escrita*, em contraposição à *oral*, que deve receber um estatuto particular em meio aos fenômenos enunciativos (p. 235). A consideração dos autores está fundada nas próprias reflexões de Benveniste, em *O Aparelho Formal da Enunciação*, ao afirmar que

seria preciso também distinguir a enunciação falada da enunciação escrita. Esta se situa em dois planos: o que escreve se enuncia ao escrever e, no interior de sua escrita, ele faz os indivíduos se enunciarem. Amplas perspectivas se abrem para análise das formas complexas do discurso, a partir do quadro formal esboçado aqui. (1989b, p. 90)<sup>79</sup>

<sup>78</sup> O fazemos por uma questão estritamente pragmática, mas que revela um detalhe que é importante para o nosso quadro teórico. A morfologia dos termos, em português, garante uma nuance de sentido que, mesmo sutil, revela implicações de grande importância. O termo “enunciado” parece estabelecer-se numa perspectiva substantivada e, portanto, estanque e reificada, enquanto “enunciação” parece fundar-se numa configuração verbal, estabelecer-se numa perspectiva de ação, mais afim a nossa visão de linguagem como atividade.

<sup>79</sup> « il faudrait aussi distinguer l'énonciation parlée de l'énonciation écrite. Celle-ci se meut sur deux plans :

Ora, o que se quer dizer é que a enunciação escrita estabelece dois planos enunciativos, isto é, o plano do que enuncia e o plano dos indivíduos que, advindos desta primeira enunciação, têm lugar de enunciação. Mais ainda: a enunciação escrita supõe, na própria nomenclatura benvenistiana, a configuração de um locutor e um alocutário, mas, notadamente, na escrita, locutor e alocutário são autor e leitor. Flores & Nunes elucidam: a enunciação falada se estabelece em uma simultaneidade temporal, enquanto a enunciação escrita se articula tendo em vista o tempo da leitura (FLORES e NUNES, 2012, p. 238).

Por um lado, o aspecto material da enunciação, seu epifenômeno, é o meio pelo qual buscamos o processo de formação desta mesma enunciação, pois, como afirmam Flores & Nunes (2012, p. 239), toda a enunciação deixa marcas indelévels. Essa complexidade envolvida na dupla faceta da enunciação escrita perfaz, na terminologia dos autores, à configuração de uma *dupla cena enunciativa* (id.). Observamos, já de antemão, pelo menos dois imbrólios advindos de tal especificidade. O primeiro deles é que, na análise de uma enunciação escrita, haverá, sempre, a urgência de estarmos trabalhando com um objeto movediço e, por natureza, vacilante, já que é inevitável que aquele que enuncia indivíduos que enunciem não o faça enunciando dentro de sua própria escrita<sup>80</sup>. O segundo é que, ao relacionar o problema com nosso objeto de análise, é certo que ser-nos-á exigido um posicionamento sobre os desdobramentos exegéticos e hermenêuticos advindos de tal consideração, e que só poderão ser observados ao fim da investigação aqui proposta, sobretudo porque a enunciação escrita pressupõe um tempo para-além do aqui-agora enunciativo<sup>81</sup>.

Tendo feito essas considerações, compete que tais conceitos sejam, agora, integrados a um quadro maior, que os a admita e, com eles, configurem um arcabouço conceitual por meio da qual poderemos firmar nosso quadro teórico. Assim, em consonância com o *Dicionário de*

---

l'écrivain s'énonce en écrivant et, à l'intérieur de son écriture, il fait des individus s'énoncer. De longues perspectives s'ouvrent à l'analyse des formes complexes du discours, à partir du cadre formel esquissé ici » (1980, p. 88)

<sup>80</sup> Esta percepção poderia ser desdobrada, profícua e exaustivamente, por exemplo, no estudo deliberado do chamado discurso indireto. Não o faremos por fugir ao nosso fluxo argumentativo e interesse neste trabalho, cabendo apenas apresentar ao leitor os problemas que subjazem à enunciação escrita, os quais são, a nosso entender, de manifesta compreensão e de caráter axiomático. Cf. FLORES & TEIXEIRA, 2012, p. 243 e BAKHTIN, M. 1992, p. 155.

<sup>81</sup> Se a enunciação escrita se estabelece para-além do momento da comunicação imediato, isto é, se o tempo da realização pressupõe outro tempo senão aquele no qual se realiza, enfatiza-se, por um lado, o rigor do aspecto formal (exegético) a fim de que uma leitura possível e eficaz do alocutário, distante da cena enunciativa proposta, seja fiel (hermenêutica). Isso exige de nós – ainda que não seja o foco de nossa investigação – uma consideração sobre tal desdobramento, o que certamente o faremos por conclusão deste trabalho. João, como locutor, se posiciona em relação uma comunidade específica, diante da qual busca inserção e compreensão. Porém, mediante a perspectiva aqui apresentada, constitutiva da enunciação escrita, se posiciona, também, como locutor ciente da perenidade (ou, no mínimo, desejoso da mesma) de seu texto para um aqui-agora futuro, isto é, para novos interlocutores distantes de si, mas que, pela mobilização dos mesmos signos, serão capazes de significar profícua e resguardadamente. Cf. 5 CONCLUSÃO: *desdobramentos exegéticos e hermenêuticos*.

*Linguística da Enunciação* (2009), entendemos que a linguagem, pelo prisma benvenistiano, é uma atividade especialmente humana, na qual este simboliza e, portanto, permite a ele a intersubjetividade, condição de existência do homem e, portanto, a firma na linguagem (p. 152). Assim, essa linguagem vista pelo prisma da atividade é atualizada por meio da língua, um sistema por meio do qual o valor das formas linguísticas tem sua interface relativa atualizada na/pela situação enunciativa (p. 150). Essa atualização, devido a seu critério sociocultural e histórico, é instanciada e circunscrita a um gênero de discurso (BAKHTIN, 1992 & 2003), que se define por meio de quatro eixos que lhe garantem uma especificidade pertinente. Ora, a operacionalização da língua pressupõe um aspecto constitutivo apodítico, a saber, a intersubjetividade, isto é, uma inter-relação constitutiva que pressupõe o “eu” e o “tu”, benvenistiano, implicados no partilhar da própria experiência humana intrínseco à linguagem (2009, p. 146).

Após tais ponderações de ordem crítica, voltemos a observar nosso objeto pelo ângulo enunciativo, tendo já tais categorias sido delimitadas. A partir das categorias teóricas apresentadas e do percurso que nos colocamos a trilhar, torna-se fundamental que a enunciação joanina seja entendida em sua perspectiva *gestáltica*, isto é, vista como um todo, em sua unidade. Operacionalmente, como visto, a enunciação se manifesta como um movimento de apropriação da língua por parte de um locutor que, instituindo-se do papel de enunciador, coloca diante de si um alocutário que se atualiza como um enunciatário, conforme Benveniste (1980) explica no *Aparelho Formal da Enunciação*. Essa atualização, conforme Bakhtin (1992), se dá instanciada em um gênero discursivo que se apresenta socialmente circunscrito e historicamente ancorado, dando lugar à produção do discurso.

### 3.4 A produção do discurso e a referenciação

Benveniste afirma que, no exercício da linguagem, três categorias são constitutivas à produção do discurso: são as categorias de pessoa e tempo/espaço. Na perspectiva do “Aparelho Formal da Enunciação”, o autor afirma:

Todo homem se coloca em sua individualidade enquanto *eu* por oposição a *tu* e *ele* [...] para aquele que o enuncia, é cada vez um ato novo, ainda que repetido mil vezes, porque ele realiza a cada vez a inserção do locutor num momento novo do tempo e numa textura diferente de circunstâncias e de discursos (1989b, p. 68)<sup>82</sup>

<sup>82</sup> « Tout homme se pose dans son individualité en tant que *moi* par rapport à *toi* et *lui* (...) pour celui qui l'énonce, c'est chaque fois un acte nouveau, fût-il mille fois répété, car il réalise chaque fois l'insertion du locuteur dans un comment nouveau du temps et dans une texture différente de circonstances et de discours » (1980, p. 67)

Esta nova textura, conforme aponta Benveniste, propicia uma dialética fundamental no processamento enunciativo, na medida em que o *eu* e o *tu* alternam entre os participantes da interação comunicacional. Aquele que, relacionando-se como *outro* coloca-se como *eu*, por sua vez apresenta-se como *outro* para este *outro*. A conclusão é que a substância de tais elementos só tem realidade no discurso (p. 67). Em outro momento, Benveniste chama tal movimento dialético de *polaridade* entre pessoas do discurso, afirmando que a linguagem só é possível porque cada um dos locutores pode se apresentar como um sujeito, isto é, fazer uso do *eu* no seu próprio discurso<sup>83</sup>.

Também o espaço/tempo está diretamente vinculado a tal configuração discursiva. Isso porque as formas linguísticas que revelam a experiência do sujeito estão elas mesmas centradas no ponto de referência daquele que enuncia, no presente instante da fala (p. 69, 73). Benveniste reitera que é pela língua que se manifesta a experiência humana do tempo, e que o exercício da fala tem um papel preponderante nesta perspectiva<sup>84</sup>. Um aspecto derivado dessas considerações sobre o tempo, na perspectiva do autor, aponta para o surgimento da intersubjetividade, a condição de inteligibilidade da linguagem e fator que garante a comunicação linguística (p. 78). Para o autor, a temporalidade se insere no processo de comunicação de uma maneira particular. O linguista francês esclarece que

Algo singular, muito simples e infinitamente importante se produz realizando algo que parecia logicamente impossível: a temporalidade que é minha quando ela organiza meu discurso, é aceita sem dificuldade como sua por meu interlocutor. Meu “hoje” se converte em seu “hoje”, ainda que ele não o tenha instaurado em seu próprio discurso, e meu “ontem” em seu “ontem”. (1989b, p. 77)<sup>85</sup>

Nessa mesma medida, também ao problematizar a categorização das classes e formas linguísticas, Benveniste opera uma importante distinção entre os signos que se relaciona diretamente com o aspecto aqui aventado, isto é, com a categoria constitutiva de pessoa<sup>86</sup>. O autor afirma: “uns pertencem à sintaxe da língua, outros são característicos daquilo a que chamaremos as “instâncias do discurso”, isto é, os atos discretos e cada vez únicos pelos quais

<sup>83</sup> « Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours (...) La polarité des personnes, telle est dans le langage la condition fondamentale, dont le procès de communication, dont nous sommes parti, n'est qu'une conséquence toute pragmatique » (1976, p. 260)

<sup>84</sup> « C'est par la langue que se manifeste l'expérience humaine du temps (...) Ce que le temps linguistique a de singulier est qu'il se définit et s'ordonne comme fonction du discours » (1980, p. 73)

<sup>85</sup> « Quelque chose de singulier, de très simple et d'infiniment important se produit qui accomplit ce qui semblait logiquement impossible : la temporalité qui est mienne quand elle ordonne mon discours est d'emblée acceptée comme sienne par mon interlocuteur. Mon « aujourd'hui » se convertit en son « aujourd'hui » » (1980, p. 76)

<sup>86</sup> A problematização é apresentada em *La Nature des pronoms* (1976, p. 251-257)

a língua é atualizada em palavra por um locutor” (1989, p. 277)<sup>87</sup>

Benveniste exemplifica tais elementos com a classe dos pronomes pessoais. O “eu”, por exemplo, só pode ser considerado no momento da locução, isto é, “aquele que enuncia a presente instância do discurso que contém “eu”” (p. 251). A partir deste “eu”, que é referenciado na instância de discurso, observamos os advérbios que com ele se relacionam estabelecendo o “aqui-agora” do discurso. Benveniste afirma: “Poremos em evidência a sua relação com *eu* definindo-os: *aqui* e *agora* delimitam a instância espacial e temporal coextensiva e contemporânea da presente instância de discurso que contém *eu*” (1989, p. 279)<sup>88</sup>

Remetendo, portanto, à enunciação, essas formas, contemporâneas à instância do discurso que contêm o indicador de pessoa, o “eu”, garantem a conversão do que Benveniste chama de linguagem em discurso (p. 254), isto é, “é identificando-se como pessoa única pronunciando *eu* que cada um dos locutores se propõe alternadamente como “sujeito” (p. 254)<sup>89</sup>. Assim que o locutor atualiza tais signos, “vazios” e não referenciais, de acordo com Benveniste, eles se tornam plenos na instância do discurso. De outra sorte, não têm existência, na medida em que o *eu* se refere a “um ato de discurso individual no qual é pronunciado, e lhe designa o locutor” (1976, p. 255)<sup>90</sup>. Diferentemente do *eu* e do *tu*, a terceira pessoa (o *ele*) se configura de modo alternado. O autor apresenta quatro propriedades distintas:

a propriedade 1º de se combinar com qualquer referência de objeto; 2ª de não ser jamais reflexiva da instância do discurso; 3ª de comportar um número às vezes bastante grande de variantes pronominais ou demonstrativas; 4ª de não ser compatível com o paradigma dos termos referenciais como aqui, agora etc. (1989, p. 283)<sup>91</sup>

A terceira pessoa refere-se a um objeto fora da alocação, e é marcado por uma característica negativa, ou seja, se caracteriza exatamente pela oposição à pessoa do *eu* do locutor<sup>92</sup>. Em suma, a linguagem, nessa perspectiva, manifesta para Benveniste a possibilidade

<sup>87</sup> « Les uns appartiennent à la syntaxe de la langue, les autres sont caractéristiques de ce que nous appellerons les « instances de discours », c’est-à-dire les actes discrets et chaque fois uniques par lesquels la langue est actualisée en parole par un locuteur » (1976, p. 251)

<sup>88</sup> « On mettra en évidence leur relation avec je en les définissant : *ici* et *maintenant* contemporaine de la présente instance de discours contenant *je* » (1976, p. 253)

<sup>89</sup> « C’est en s’identifiant comme personne unique prononçant *je* que chacun de locuteurs se pose tour à tour comme « sujet » » (1976, p. 254)

<sup>90</sup> « Ainsi les indicateurs *je* et *tu* ne peuvent exister comme signes virtuels, ils n’existent qu’en tant qu’ils sont actualisés dans l’instance de discours, où ils marquent par chacune de leurs propres instances le procès d’appropriation par le locuteur » (1976, p. 255)

<sup>91</sup> « propriété 1º de se combiner avec n’importe quelle référence d’objet ; 2º de n’être jamais réflexive de l’instance de discours ; 3º de comporter un nombre parfois assez grand de variantes pronominales ou démonstratives ; 4º de n’être pas compatible avec le paradigme des termes référentiels tels que *ici*, *maintenant*, etc. » (1976, p. 256)

<sup>92</sup> « elle n’existe et ne se caractérise que par opposition à la personne *je* du locuteur qui, l’énonçant, la situe comme « non-personne ». C’est là son statut. La forme *il*... tire sa valeur de ce qu’elle fait nécessairement partie d’un

da apropriação, por parte do locutor, das formas linguísticas, mobilizando o “Aparelho Formal da Enunciação” para referenciar. A dêixis, assim, é essencial na medida em que permite a expressão dos sujeitos, garantindo a eles a apropriação da língua para referenciar no aqui- agora discursivo remetendo-se a um determinado *ele*. Assim, podemos afirmar categoricamente que não existe enunciação sem processamento dêitico. De acordo com Benveniste, os indicadores de dêixis aqueles que se definem somente com relação à instância do discurso em que são produzidos, dependendo diretamente do *eu* que enuncia<sup>93</sup>.

Cabe agora investigarmos como, configurado como locutor, o “sujeito”, diante do *outro*, seu alocutário, no “aqui- agora” discursivo, remete-se ao “*ele*”, referenciando. A enunciação pressupõe, como uma de suas operações constitutivas, a dialogia entre o “eu” e o “tu” referindo-se a um terceiro elemento, o “ele”. Poderíamos afirmar, sobretudo, que a referenciação é o resultante da interação do “eu” e do “tu” que, intersubjetivamente, estão envolvidos na instância discursiva na qual determinada enunciação se dá. Referenciar é, portanto, uma atividade de produção de sentido. Derivam daí diversas questões, na medida em que, sendo a mobilização da língua um ato individual e subjetivo, contrapõe-se ao aspecto formal, arbitrário e social desta mesma língua<sup>94</sup>. Benveniste, comentando sobre a forma e o sentido na linguagem, afirma que “de fato, as manifestações do sentido parecem tão livres, fugidias, imprevisíveis, quanto são concretos, definidos e descritíveis os aspectos da *forma*” (1980, p. 221).

Sobre essa dificuldade de observar como se dá a produção de sentido e investigando as formas de se entender tal fenômeno na atualização linguística, o teórico apresenta duas perspectivas pelas quais abordar a língua: a semiótica e a semântica. Esta última perspectiva, a qual adotamos para o quadro de nossa investigação, é cristalizada pelo autor da seguinte maneira:

A noção de semântica nos introduz no domínio da língua em emprego e em ação; vemos desta vez na língua sua função mediadora entre o homem e o homem, entre o homem e o mundo, entre o espírito e as coisas, transmitindo a informação, comunicando a experiência, impondo a adesão, suscitando a resposta, implorando, constringendo; em resumo, organizando toda a vida dos homens (1989b, p. 229)<sup>95</sup>

---

discours énoncé par *je* » (1976, p. 265)

<sup>93</sup> « ce sont les indicateurs de la *déixis*, démonstratif, adverbes, adjectifs, qui organisent les relations spatiales et temporales autour du « sujet » pris comme repère : « ceci, ici, maintenant », et leurs nombreuses corrélations « cela, hier, l’an dernier, demain », etc. Ils ont en commun ce trait de se définir seulement par rapport à l’instance de discours où ils sont produits, c’est-à-dire sous la dépendance du *je* qui s’y énonce » (1976, p. 262)

<sup>94</sup> A discussão aprofundada de Benveniste sobre o tema pode ser encontrada no capítulo cujo título é *La forme et le sens dans le langage* (1980, p. 215-240). Tomamos a liberdade de trazer apenas as reflexões cujas implicações nos são valiosas.

<sup>95</sup> « La notion de sémantique nous introduit au domaine de la langue en emploi et en action ; nous voyons cette fois dans la langue sa fonction de médiatrice entre l’homme et l’homme, entre l’homme et le monde, entre l’esprit et les choses, transmettant l’information, communiquant l’expérience, imposant l’adhésion, suscitant la réponse, implorant, contraignant ; bref, organisant toute la vie des hommes ». (1980, p. 224)

Ora, assim, a perspectiva semântica, conforme a terminologia do autor, lança luzes a uma atividade de linguagem: a do locutor que, mobilizando a língua, particularmente, significa, colocando em uso o “Aparelho Formal da Enunciação”, referenciando. Benveniste nota que o sentido que, antes, na perspectiva semiótica, estava centrado no paradigma do *signo* linguístico<sup>96</sup>, passa a ser aferido na *palavra*<sup>97</sup> e nas suas relações a partir de um agenciamento sintagmático, sempre dentro de um “aqui-agora” (p. 230). Entende-se que, em determinado sintagma, a palavra apresenta a capacidade de preencher uma função proposicional particular (p. 232) e, conforme Benveniste,

O sentido a transmitir, ou se quiser, a mensagem é definida, delimitada, organizada por meio das palavras; e o sentido das palavras, por seu turno, se determina em relação ao contexto de situação. Ora, as palavras, instrumentos da expressão semântica, são materialmente os signos do repertório semiótico. Mas estes signos, em si mesmos conceptuais, genéricos, não circunstanciais, devem ser utilizados como “palavras” para noções sempre particulares, específicas, circunstanciais, nas acepções contingentes do discurso (1989b, p. 233)<sup>98</sup>

Acreditamos, a partir de tais delimitações de Benveniste, ser possível afirmar, sinteticamente, que a construção do sentido se atualiza na e pela enunciação, no “aqui-agora” discursivo, momento no qual um determinado enunciador mobiliza a língua para falar a seu enunciatário acerca de algo/alguém, referenciando. Se a utilização dos signos, conforme explicitado, deve, necessariamente, ocasionar uma oscilação semântica quando suas hierarquias são alternadas (do signo para a palavra, nos termos de Benveniste), uma forma natural e constitutiva da linguagem é a de referenciar *x* para referenciar *y*<sup>99</sup>. A esse procedimento, que certamente ainda se encontra pouco refinado conceitualmente, chamamos metaforização, a

<sup>96</sup> Mais uma vez, remetemos o leitor interessado em um estudo aprofundado sobre a contraposição entre semiótica e semântica ao texto de Benveniste (1980), que não será aqui repetido a fim de garantir o encaminhamento de nosso argumento e poupar o leitor do que pode, certamente, aprofundar sobre a perspectiva, melhor e mais detalhadamente, pelo texto do próprio autor.

<sup>97</sup> Cf. nota de rodapé 33 e 41.

<sup>98</sup> « Le sens à convoyer, ou si l'on veut, le message est défini, délimité, organisé par le truchement des mots ; et le sens des mots de son côté se détermine par rapport au contexte de situation. Or, les mots, instruments de l'expression sémantique, sont, matériellement, les « signes » du répertoire sémiotique. Mais ces « signes », en eux-mêmes conceptuels, génériques, non circonstanciels, doivent être utilisés comme « mots » pour des notions toujours particularisées, spécifiques, circonstanciels, dans les acceptions contingentes du discours » (1980, p. 228)

<sup>99</sup> O que queremos dizer é que, na mobilização do signo pelo locutor, ou seja, no ato de sua discursivização e, portanto, de sua transposição do nível semiótico para o semântico, parece-nos ser constitutiva uma operação de linguagem: a de *a* referir-se a *b* nesse novo nível que exige um reajuste, por exemplo, do geral para o específico. Assim, quando um enunciador mobiliza o signo “rei”, seu aspecto semiótico (*langue/signo*) é reconfigurado semanticamente, por exemplo, num contexto enunciativo no qual, conversando sobre o trabalho de confeitaria, dois sujeitos co-referenciando dizem sobre João: “João é um rei dos doces ” (*parole/palavra*). Aqui, é constitutiva à operação de referir-se a *a* referindo-se a *b*.

partir do cenário enunciativo e fundado nos pressupostos da discursivização<sup>100</sup>.

Nessa medida, poderíamos entender que um locutor metaforiza quando, na e pela atividade linguística de instaurar e gerir o processo de referenciação, instaura-se como enunciador, dialética e dialogicamente instaurando como enunciatário um alocutário a quem se dirige. Esta ação propicia a operação básica de referenciação como um evento comunicativo no qual o locutor fala algo, no “aqui-agora” da instância discursiva. Nessa discursivização, tal locutor mobiliza determinados signos conceptuais, genéricos e não circunstanciais (signos), a fim de significar outro algo (y), a partir de uma perspectiva particular, específica, circunstancial e contingente (palavra). Para que isso ocorra, o locutor gera, integrando referências, novo espaço de referência. Exemplificamos: quando um locutor, instanciado como enunciador, estabelecendo como seu enunciatário um alocutário a quem se dirige e, no aqui-agora do evento comunicativo afirma sobre um terceiro que “João é uma raposa”, fala *x* para falar *y*, e para isso, cognitivamente, integra espaços referenciais de ‘João` e de ‘raposa`, a fim de gerar um terceiro espaço, virtual por excelência, no qual “João é raposa”, mas do qual deriva-se, como um dos sentidos possíveis, “João é esperto”.

Acreditamos, contudo, que tal definição ainda não seja suficiente. Isso porque seria necessário a apresentação de como esse movimento se dá, ou seja, como o que chamamos de metaforizar acontece, detalhadamente, no processo dialógico da enunciação, entre os seus participantes; também seria importante explicitar como esses espaços são criados e, diante da intersubjetividade requerida, como são compartilhados. Sobretudo, julgamos, finalmente, que seria necessário demonstrar como a produção de sentido se dá no quadro proposto, e quais os mecanismos cognitivos mobilizados. Diante de uma tal concepção de metaforização como uma operação enunciativa, caberia investigarmos em que medida ela está compreendida na enunciação e como dela deriva suas características, enquanto atividade por meio da qual o locutor referencia. Buscaremos investigar tal perspectiva no capítulo que se segue, ancorados em um arcabouço conceitual advinda da Linguística e Semiótica Cognitivas, arcabouço por meio do qual daremos continuidade à nossa investigação.

### **3.5 A metaforização como uma operação enunciativa**

Adotamos a perspectiva de que metaforizar é falar *x* querendo dizer *y* e que, envolvido nesse movimento enunciativo, há uma junção de, no mínimo, dois espaços referenciais a fim

---

<sup>100</sup> O conceito será burilado gradualmente em nossa caminhada teórica, especialmente na seção que se segue (3.5 *A metaforização como uma operação enunciativa*), onde pretendemos apresentar nossa adoção teórica.

de obter um novo espaço. Consideramos, também, a partir de Fauconnier & Sweetser (1996), que a criação de espaços mentais é uma operação constitutiva do processamento discursivo. Fauconnier & Turner (2002) entendem que esses espaços são construídos na medida em que falamos e pensamos, com propósitos pragmáticos<sup>101</sup>. Essencialmente,

A razão de ser dos espaços mentais é conciliar representações que, no mundo real, são incompatíveis entre si. Esse malabarismo mental origina, entre outras coisas, fenômenos que os lógicos e os filósofos da linguagem chamam de "opacidade", "raciocínio contrafactual" e "projeção pressuposta". (Tradução nossa, p. 30)<sup>102</sup>

Como uma das operações constitutivas da linguagem, essa operação de metaforizar, em nossa perspectiva, pode ser concretizada, por exemplo, uma ação de comparar ou contrapor. Metaforizar é um movimento de agregar referências com referências, fazendo nova referenciação e, com isso, criar novos espaços mentais. Assim, a operação de metaforização é uma atividade de produção de sentido, intersubjetiva, implicando a articulação de espaços mentais e consequente reajustes desses espaços para construção criativa de um terceiro, integrando-os.

Adotamos, a fim de formalizar o que entendemos por metaforização, contribuições de dois quadros teóricos a fim de estabelecer o nosso próprio: o quadro da Teoria da Metáfora Conceitual, conforme proposto por Lakoff & Johnson (2003) e o quadro da Teoria da Integração Conceitual atualizada pela escola de Aahrus, de Brandt (2004) e Brandt & Brandt (2005). Tentaremos, adiante, explicitar as implicações de tal adoção na seção que se segue. Se, por um lado, a Teoria da Integração Conceptual não foi elaborada por seus autores com o exclusivo interesse de observar a metaforização, pensamos que ela seja profícua para, em nosso quadro teórico, ajustar-se, de maneira oportuna, à perspectiva que adotamos, enquanto operação enunciativa, e ajudar-nos a propor, com maior rigor, nossa abordagem. Por outro lado, vale a pena ressaltar que nossa definição e perspectiva do processamento metafórico, isto é, o que entendemos por metáfora, não reflete a adoção cabal da Teoria da Metáfora Conceitual. Tendo feito tais considerações, cabe começarmos pelas noções adotadas de cada escola de pensamento para a composição de nosso próprio quadro.

---

<sup>101</sup> "Mental spaces are small conceptual packets constructed as we think and talk, for purposes of local understanding and action. In the Buddhist Monk network, we have a mental space for the ascent and another mental space for the descent. Mental spaces are connected to long-term schematic knowledge called "frames" (...) (p. 40)

<sup>102</sup> "The raison d'être of mental spaces is to juggle representations that, in the real world, are incompatible with each other. This mental juggling gives rise, among other things, to phenomena that logicians and philosophers of language call "opacity," "counterfactual reasoning," and "presupposition projection." (p. 30)

### 3.5.1 Contribuições da Teoria da Metáfora Conceitual

Em seu livro *Metaphors we live by* (2003), Lakoff & Johnson apresentam uma concepção de metáfora que adotamos neste trabalho, e que pode ser chamada de metáfora conceitual. Os autores afirmam que há um equívoco em se entender a metáfora como uma figura poética ou mesmo retórica, utilizada apenas para fins estilísticos ou composicionais. Para eles, além de ubíqua e pervasiva na linguagem do dia-a-dia, nosso próprio sistema conceitual, isto é, nossa própria maneira de pensar e agir é metafórica (2003, p. 3). Lakoff & Johnson afirmam que a metáfora não é apenas uma questão de linguagem e que os próprios processos de pensamento são, em grande parte, metafóricos<sup>103</sup>.

Isso implica em uma dicotomia conceitual, antes que qualquer aprofundamento no tema: consideraremos, a partir de nossa adoção teórica, uma diferença entre *metáfora conceitual* e *metáfora linguística*. De acordo com Lakoff & Johnson (2003, p. 6), “metaphors as linguistic expressions are possible precisely because there are metaphors in a person’s conceptual system” (id.). Ora, a metáfora conceitual, portanto, estrutura parcialmente conceitos e é essa estrutura que se reflete em nossa linguagem literal (p. 46), isto é, a metaforização é constitutiva da própria pessoa humana, e a metaforização linguística é uma de suas manifestações, uma *modalidade* de manifestação da metáfora conceitual. Entendemos, sobretudo, que essa mesma metáfora conceitual pode ser entendida como um mecanismo que

caracteriza-se pela relação entre dois domínios conceituais diferentes, na qual elementos de um domínio mais concreto, Domínio de Origem (*Source Domain*), são transferidos para outro mais abstrato, Domínio Alvo (*Target Domain*) [...] A fim de facilitar o entendimento de como emergem as metáforas conceituais, propõe-se o conceito de “mapeamento” (*Mapping*) entre dois domínios conceituais. Nesse conceito, um domínio mental é conceptualizado em termos de outro domínio. Isto significa que um Domínio de Origem, de natureza concreta e experiencial vivido por determinado sujeito, serve-lhe como uma maneira de explicar entidades que pertencem a um Domínio Alvo, o qual possui um caráter mais abstrato (PRATES, 2015, p. 56)

As metáforas são balizadas pela cultura e nos ajudam a entender um domínio de experiência em termos de outro. Isso implica que o entendimento das mesmas se dá em termos de domínios inteiros e não de conceitos separadamente (2003, p. 115). Lakoff & Johnson entendem que a metáfora conceitual é um aspecto constituinte da cognição humana porque grande parte dos conceitos nos com os quais trabalhamos são opacos e exigem uma

---

<sup>103</sup> “the most important claim we have made so far is that metaphor is not just a matter of language, that is, of mere words. We shall argue that, on the contrary, human thought processes are largely metaphorical” (2003, p. 6)

compreensão em termos de um terceiro mais delineado no campo da experiência biofisiológica. Essa necessidade é que define, estabelece a configuração metafórica em nosso sistema conceitual<sup>104</sup>. Ora, sendo a essência da metaforização o entender alguma coisa em termos de outra (2003, p. 5), e sobretudo porque os conceitos, em nosso sistema conceitual, são estruturados metaforicamente, é possível para nós fazermos uso de expressões de um domínio para falarmos de conceitos correspondentes em um domínio metafórico (2003, p. 52).

Note-se que há uma relação demarcada entre o domínio-fonte e o domínio-alvo, isto é, o que os autores propõem é que a metáfora seja o entendimento de um termo em termos de outro, o que inclusive se desdobra em várias outras configurações possíveis. Se *entender* pode ser visto como *agarrar*, deriva daí que algo que não é entendido pode ser considerado sob os termos de algo que “foge ao alcance” do leitor. Johnson considera que

A razão pela qual a metáfora conceitual é tão importante, então, é que ela é o nosso principal (embora não o nosso único) meio para a conceituação abstrata e raciocínio. Ele nos permite apropriar-se da estrutura semântica e de conhecimento de um domínio de origem sensorio-motora para entender um domínio-alvo abstrato (Tradução nossa, 2007, p.127)<sup>105</sup>

As metáforas, assim, podem ser entendidas, inclusive, por nosso aparato sensorio-motor que, sendo vinculadas a uma experiência subjetiva, são fundamentais para o pensamento humano além de oferecer os fundamentos o pensamento abstrato e complexo<sup>106</sup>. Nota-se que, também, que a partir dos exemplos oferecidos por Lakoff & Johnson, as metáforas têm uma *sistematicidade*. Isso significa que os conceitos se desdobram em suas relações internas (2003, p. 7) de maneira seletiva. Essa sistematicidade permite a compreensão de um aspecto de um conceito em termos de outro, carregando consigo todos os seus desdobramentos e derivações<sup>107</sup>.

Sobretudo, de acordo com os autores americanos, uma metáfora é eficaz quando satisfaz a um propósito, isto é, propicia o entendimento de um conceito (2003, p. 97). Ora, quando as pessoas não carregam o mesmo entendimento sobre determinados aspectos e/ou têm

---

<sup>104</sup> “so many of the concepts that are important to us are either abstract or not clearly delineated in our experience (the emotions, ideas, time, etc.), we need to get a grasp on them by means of other concepts that we understand in clearer terms (spatial orientation, objects, etc.). This need leads to metaphorical definition in our conceptual system” (2003, p. 115)

<sup>105</sup> “The reason that conceptual metaphor is so important, then, is that it is our primary (although not our only) means for abstract conceptualization and reasoning. It lets us appropriate the semantics and knowledge structure of a sensorimotor source domain to understand an abstract target domain” (2007, p. 127)

<sup>106</sup> Aqui nos referimos às metáforas primárias, construto teórico que nos é valioso pelo insight proposto, mas dispensa, para o nosso curso argumentativo, maiores aprofundamentos neste momento. Cf. 2007, p. 177-178)

<sup>107</sup> “the very sistematicity that allows us to comprehend one aspect of a concept in terms of another (e.g.) comprehending an aspect of arguing in terms of battle) will necessarily hide others aspects of the concept” (2003, p. 10)

conhecimentos discrepantes sobre determinadas realidades, o entendimento mútuo advindo da metaforização pode se tornar muito difícil. Sem respeito às diferenças e consciência dos contextos nos quais a metaforização é efetuada, aspectos essenciais para a negociação de significado, a compreensão se torna, no mínimo, opaca<sup>108</sup>. Os autores completam que é necessário, portanto, encontrar a metáfora adequada para comunicar partes relevantes de experiências não compartilhadas, e nisso reside sua característica de ser uma habilidade crucial (2003, p. 231).

A metaforização, portanto, permite o entendimento de um tipo de experiência em termos de outra, impondo *Gestalts* que são estruturadas por meio das dimensões da experiência (2003, p. 235) Compreendidas como fenômenos naturais, as metáforas conceituais devem ser entendidas como parte do próprio pensamento humano e manifestação natural na linguagem. Ora, as metáforas e seus significados estão condicionadas às contingências de nossos próprios corpos, nossa interação com o meio físico e nossas práticas socioculturais (2003, p. 247). Tendo assim considerado, cabe agora entender em que medida, discursivo-cognitivamente, operacionalizamos essa perspectiva.

### ***3.5.2 Contribuições da Teoria da Integração Conceitual***

A partir das perspectivas que adotamos da Teoria da Metáfora Conceitual, gostaríamos de, também, evocar alguns construtos da Teoria da Integração Conceitual<sup>109</sup> a fim de elaborar com maior rigor nosso quadro teórico. Abordando a metaforização por meio do ferramental desta teoria, poderíamos considerar que o processamento discursivo a que nos referimos anteriormente<sup>110</sup> é, modelarmente, constituído de uma mescla de dois espaços (*inputs*) em um terceiro (*blend*). Assim, o processamento metafórico pode ser refinado conceitualmente tendo por natureza uma operação de integração conceitual de dois domínios referenciais em um *blend*, um terceiro domínio referencial<sup>111</sup>. Essa operação de integração pode ser chamada de

---

<sup>108</sup> “Such understanding is possible through the negotiation of meaning. To negotiate meaning with someone, you have to become aware of and respect both the differences in your backgrounds and when these differences are important” (2003, p. 231)

<sup>109</sup> Insistimos que nosso interesse é exatamente o da construção de nosso quadro teórico, isto é, da seleção daquilo que nos interessa para os fins desta investigação. Nessa medida, de ambas as teorias, o que desejamos é a composição, peça a peça, do instrumento por meio do qual, adiante, proporemos uma operacionalização de caráter analítico sobre nosso objeto.

<sup>110</sup> Nos referimos especialmente à noção anteriormente citada e ainda não depurada de que o processamento discursivo envolve a junção de espaços, conforme Sweetser (1996). A aproximação com a Teoria da Integração Conceitual se justifica na medida em que fundamenta, em nosso quadro, essa perspectiva. Cf. p. 81.

<sup>111</sup> Reforçamos, aqui, o caráter intencionalmente seletivo de nossos apontamentos em busca da montagem do quadro teórico para esta pesquisa. O leitor poderia propor um questionamento sobre a mescla do pensamento

*compressão*. A compressão nos é fundamental em nosso modelo teórico porque, de acordo com Fauconnier, ela dá origem a uma variedade de padrões mentais que incluem, por exemplo, as construções contrafactuais e metafóricas, gerando uma estrutura dinâmica emergente<sup>112</sup>.

Antes de uma apresentação mais detalhada dos elementos advindos da Teoria da Integração Conceitual que adotaremos em nosso modelo teórico, é importante considerar, reiteramos, que, a partir do quadro apresentado, o processamento metafórico deve ser entendido como atualizado cognitivamente e manifestado, como epifenômeno, na linguagem ou, funcionalmente, nas instâncias enunciativas.

A Teoria da Integração Conceitual busca estabelecer pressupostos e ferramentas por meio das quais se possa entender a maneira como construímos sentido. Um de seus pressupostos é de que a mente humana opera por meio daquilo que os autores, Fauconnier & Turner, chamam de integração conceitual. A integração conceitual pode ser considerada como

[...] uma operação mental básica que leva a novos significados, percepções globais e compressões conceituais úteis para a memória e manipulação de uma série de significado difusos. Ela desempenha um papel fundamental na construção do sentido na vida cotidiana, nas artes e nas ciências, e especialmente nas ciências sociais e comportamentais. A essência da operação é construir uma correspondência parcial entre duas entradas, projetar seletivamente a partir desses *inputs* em um novo espaço mental "misturado", que então desenvolve dinamicamente a estrutura emergente (Tradução nossa, 2003, p.2)<sup>113</sup>

Esta operação central, isto é, a integração conceitual, apresenta alguns princípios por meio dos quais se estabelece. Turner apresenta tais elementos de maneira objetiva, apresentando seus princípios constitutivos que podem ser resumidos da seguinte maneira: um mapeamento parcial entre os chamados espaços de entrada, um espaço mental genérico de entrada, e um espaço de mesclagem, crivado por uma projeção seletiva<sup>114</sup>.

---

pioneiro de Fauconnier & Turner (2002) e de Brandt (2004). Afirmamos, em contraparte, mais uma vez, o interesse de agregar os construtos valiosos para a montagem de nosso quadro, deixando as discussões de ordem crítica, intrínsecas à própria teoria, para outros eventuais trabalhos e pesquisas. Entendemos que a releitura da escola dinamarquesa de Aarhus se sustenta sem a necessidade de uma historiografia da teoria em questão.

<sup>112</sup> "Compression in conceptual integration networks gives rise to a variety of mental patterns which include counterfactuals, metaphor, and grammatical constructions. Novel dynamic structure is emergent in such networks". (2005, p. 523)

<sup>113</sup> "[...] a basic mental operation that leads to new meaning, global insight, and conceptual compressions useful for memory and manipulation of otherwise diffuse ranges of meaning. It plays a fundamental role in the construction of meaning in everyday life, in the arts and sciences, and specially in the social and behavioral sciences. The essence of the operation is to construct a partial match between two inputs, to project selectively from those inputs into a novel 'blended' mental space, which then dynamically develops emergent structure" (2003, p. 2)

<sup>114</sup> "Conceptual integration conforms to a set of constitutive principles: (i) A partial cross-space mapping connects some counterparts in the input mental spaces. For example, the girlfriend and the bride are connected in the wedding example. (ii) There is a generic mental space, which maps onto each of the inputs and contains what the inputs have in common. In the wedding example, the generic space has a man and a woman engaged in

Note-se que o entendimento sobre o espaço de mesclagem, ou *blend*, aponta para a emergência advinda da convergência e atualização do modelo teórico por meio de seus *inputs*, ou espaços de entrada. Este afloramento pode ser entendido, em sua gênese cognitiva, de três diferentes perspectivas. O linguista americano afirma serem elas a (i) composição, isto é, o *blend*, ou espaço-mescla, surge apresentando relações que não existem nos espaços de entrada, inicialmente; (ii) completamento, isto é, com base em *frames* (enquadramentos), e informações contextuais que trazemos para o espaço-mescla; (iii) elaboração, isto é, por meio de simulações, executando-as imaginativamente<sup>115</sup>. Independentemente da maneira por meio da qual a estrutura emergente seja constituída, seja por meio de composição, completamento ou elaboração, é condição *sine qua non* que haja um mapeamento cruzado entre os espaços de entrada (*input*) e uma projeção seletiva, responsável pela adequação dos elementos no novo espaço, o *blend*. Essas condições apresentam caráter típico e podem ser consideradas distintivas da Teoria<sup>116</sup>.

A partir do sétimo capítulo da obra *The Way We Think* (2002, p. 113), Fauconnier & Turner passam a discutir as diferentes formas de compressão, isto é, os modos pelos quais as redes da integração conceitual são realizadas. Entender o *blend*, isto é, aferir sentido, na perspectiva da Teoria da Integração conceitual, é sobretudo uma questão compressão e descompressão na rede de integração (p. 119). De acordo com os autores, está exatamente nas múltiplas possibilidades de compressão e descompressão, para a topologia dos espaços mentais, a riqueza dos possíveis tipos de rede de integração<sup>117</sup>. Essa compressão e descompressão acontece a partir da relação entre o que os autores chamam de espaços mentais (*mental spaces*).

---

sustained pair bonding. (iii) There is a fourth mental space, the blended space, often called “the blend.” It is in this space that the man is in the process of marrying his girlfriend. (iv) There is selective projection from the inputs to the blend. It is important to emphasize that not all elements and relations from the inputs are projected to the blend” (TURNER, 2007, p. 378).

<sup>115</sup> “Emergent structure is generated in three ways: (i) Composition of projections from the inputs: blending can compose elements from the input spaces to provide relations that do not exist in the separate inputs. (ii) Completion based on independently recruited frames and scenarios: we rarely realize the extent of background knowledge and structure that we bring into a blend unconsciously. Blends recruit great ranges of such background meaning. Pattern completion is the most basic kind of recruitment. (iii) Elaboration: we elaborate blends by treating them as simulations and running them imaginatively according to the principles that have been established for the blend. Some of these principles for running the blend will have been brought to the blend by completion” (TURNER, 2007, p. 379).

<sup>116</sup> Consideramos, aqui, aspectos centrais cujos desdobramentos são úteis para nós neste momento da investigação. O artigo de Turner, o qual citamos nesta seção, é valioso na medida em que condensa aspectos da Teoria da Integração Conceitual mas, evidentemente, não os esgota. Ao leitor interessado, Fauconnier & Turner (2002) é a obra na qual a exposição encontra o seu ápice, especialmente no capítulo XVI, *Constitutive and Governing Principles* (2002, pp. 309-352), indispensável para um aprofundamento no que aqui expomos.

<sup>117</sup> “The multiple possibilities for compression and decompression, for the topology of mental spaces, the kinds of connections among them, the kinds of projection and emergence, and the richness of the world produce a vast array of possible kinds of integration network. Amid this diversity, four kinds of integration network stand out: simplex, mirror, single-scope, and double-scope” (2002, p. 119)

Para a Teoria da Integração Conceitual, os espaços mentais são estruturados, tipicamente, por enquadramentos (frames) e são interconectados, podendo ser modificados na medida em que o pensamento e o discurso se dá. Os espaços mentais podem ser usados, inclusive, na modelagem de mapeamentos dinâmicos no pensamento e linguagem (FAUCONNIER e TURNER, 2002, p. 40). Encontramos na perspectiva de Brandt (2004) um outro espaço: o Espaço Base<sup>118</sup> (*Base Space*), isto é, um espaço no qual determinado diálogo está acontecendo (p. 105). Outros espaços são apresentados, também, derivados dessa nova percepção. Gostaríamos de expô-los por meio de um exemplo, do próprio autor, que reproduzimos a seguir (2004, p. 104).

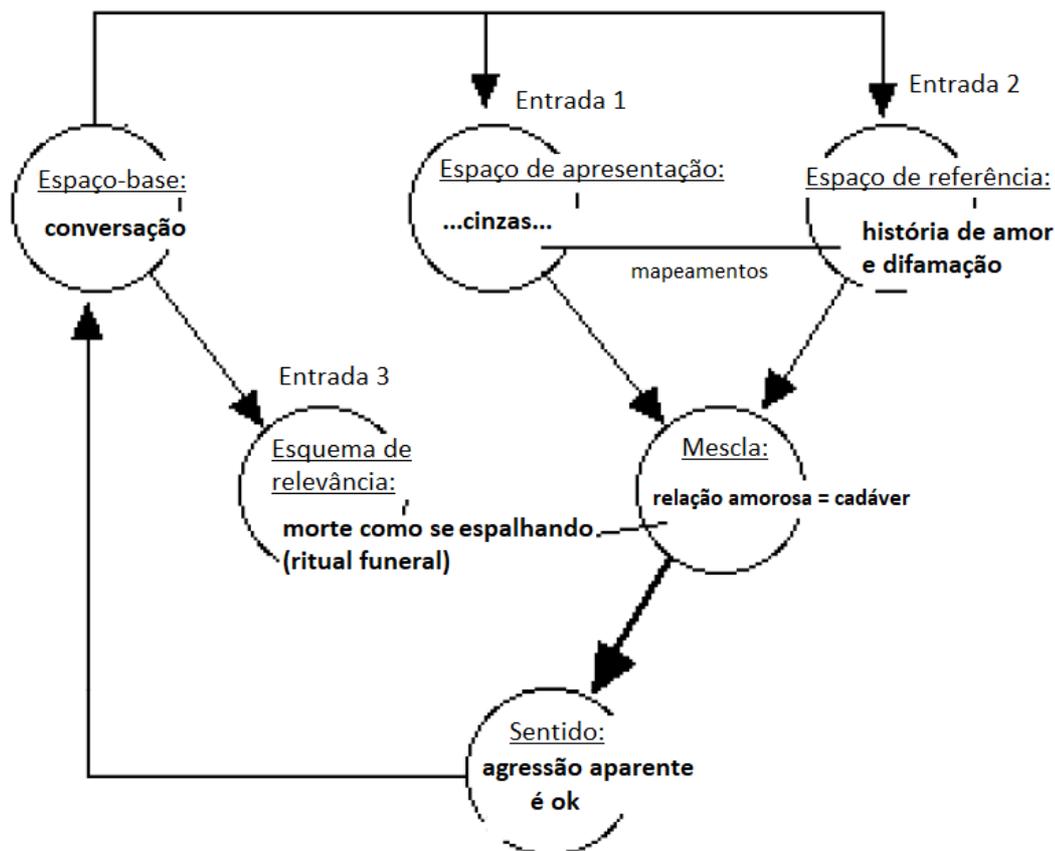
Determinado sujeito, recém-divorciado, ouve de um amigo que sua ex-mulher está falando mal dele e, então, afirma: “Ela está somente espalhando as cinzas de nosso amor...”. O Espaço Base apresenta toda a história do falante, seu casamento e divórcio, a fala ouvida pelo amigo e o *background* da amizade mútua. De acordo com Brandt (2004, p. 105), todos os referentes são advindos deste espaço. Há, também, o estabelecimento de um Espaço de Referência (*Reference Space*), no qual o amor, referenciado pelo sujeito recém-divorciado, está situado, assim como sua vida de casado e a difamação ouvida. O enunciado, segundo Brandt, também constrói um Espaço de Apresentação (*Presentation Space*), no qual alguém, supostamente, “espalha cinzas”.

O modelo de Brandt (2004) oferece um ferramental analítico que nos possibilita observar a metaforização do exemplo na medida em que, fruto de domínios semânticos distintos, elementos são mapeados. O suposto sujeito que “espalha as cinzas”, no Espaço de Apresentação, é mapeado para a ex-mulher, no Espaço Referencial. Os dois atos, de espalhar cinzas e de difamar, são comprimidos no Espaço Mescla, projetados figurativamente. Porém, Brandt sinaliza: “nós não estamos perguntando apenas o que faz a metáfora possível, mas também *o que ela significa e o porquê*” (2004, p. 106). Diante de tal questionamento, o autor propõe a necessidade da instauração, no modelo teórico, de um Espaço de Relevância (*Relevance Space*), que seria o espaço no qual seriam mapeados os elementos à luz de sua motivação de uso e sua relevância na instância de comunicação (2004, p. 107). Só então o sentido poderia ser construído (e, então, estabelecido em um outro espaço no modelo teórico). Esquemáticamente, o modelo da rede metafórica explicitada poderia ser sintetizado conforme figura que se segue:

---

<sup>118</sup> O espaço base, na perspectiva de Fauconnier & Turner (2002), ou o espaço-R, não tem a mesma função dentro do quadro conceitual e, diferentemente da perspectiva de Brandt (2004), não é valioso para, fenomenologicamente, observar o processamento cognitivo envolvido na produção do sentido em si.

**Figura 3 - A Rede Metafórica em Brandt (2004)**



(BRANDT, 2004, p. 107. Tradução nossa)

A disposição do Espaço Base, voltado para uma percepção contextual, nos parece um construto essencial. De semelhante modo, a discriminação dos *inputs* a partir de sua configuração cognitiva nos parece ser de grande valor para o entendimento do processamento metafórico que, desdobrando-se virtualmente em um espaço de mescla, requer um esquema de relevância a fim de construir sentido – sentido esse que é estabelecido em um espaço específico. Adotando Brandt, sintetizamos, com o autor, sua perspectiva de que o termo “espaço mental” diz respeito a uma estrutura formal que organiza conteúdos que o ser humano atende naturalmente com capacidade significativa de integração<sup>119</sup>.

Em Brandt & Brandt (2005), encontramos uma contribuição que nos é especialmente cara, tendo em vista a utilização que os autores fazem dos construtos teóricos para a abordagem da metaforização. Essa contribuição diz respeito à ideação de um espaço em especial e a maneira pela qual este espaço se relaciona com toda a rede de integração: o espaço Semiótico<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> “The term 'mental space' here denotes a structural formal organizing certain contents that human consciousness naturally attends to, and that on a specific level of content organization significantly integrates other important contents formatted on lower levels of integration” (2005, p. 1586)

<sup>120</sup> São muitas as contribuições apresentadas pelos autores. Mais uma vez, gostaríamos de poupar o leitor de

Nele, apresenta-se o cenário em que a metáfora é expressa, por alguém e em uma situação específica<sup>121</sup>. Para Brandt & Brandt, a condição de tal espaço deve ser, necessariamente, de estatuto semiótico. Os autores afirmam que ele deve apresentar sobretudo pelo eixo do ato do falante de se engajar na construção do significado, isto é, em uma base semiótica<sup>122</sup>.

Assim, um Espaço Base, para Brandt & Brandt (2005), deve ser entendido como aquele espaço no qual o evento semiótico se dá, ancorando a construção de sentido diretamente na enunciação (p. 20). Esse espaço base pode ser, por exemplo, a própria cena de comunicação, na qual os participantes estão envolvidos compartilhando a construção do sentido (p. 20). De acordo com os autores,

o espaço base semiótico, que desejamos introduzir e levar em consideração, consiste em pelo menos três tipos de determinações, que poderíamos representar como uma disposição concêntrica de três esferas: uma esfera interna de circunstâncias pertencentes ao ato expressivo como tal; esta esfera está contida em uma esfera maior, compreendendo circunstâncias que caracterizam uma situação específica, tal como enquadrada pelos participantes; e, finalmente, uma esfera externa compreendendo tais condições que são universalmente dadas no mundo fenomenológico humano (ou pheno-world) (2005, p.20)<sup>123</sup>

Esquemáticamente, o espaço semiótico (*semiotic space*), conforme apresentado por Brandt & Brandt (2005), pode ser concebido de acordo com a figura que segue. A apreensão da figura perpassa pelo senso de que este espaço pode ser fracionado em instâncias concêntricas<sup>124</sup>, isto é, a semiose, aspecto nuclear do construto teórico, está situada dentro de uma situação a qual, por sua vez, se apresenta em um mundo fenomênico, o que os autores chamam de *pheno-world* e que optamos por traduzir como *pheno-mundo*, ou *feno-mundo*. Este mundo fenomênico influencia diretamente a situação, que reflete inextrincavelmente na semiose. Não diferentemente, a semiose participa da situação se inserindo no mundo

---

desdobramentos que julgamos tergiversar do nosso objeto, selecionando dos autores os elementos afins a nosso quadro. O leitor interessado pode encontrar uma detalhada explanação do modelo por meio de sua operacionalização em um exemplo metafórico em Brandt & Brandt (2005).

<sup>121</sup> “Our network therefore includes a mental space containing a scenario in which the metaphor is expressed by someone in a specific situation. This is a semiotic contribution to the semantics of metaphor and is, to our knowledge, the first attempt at giving a semiotic account of metaphor” (...) (2005, p. 6)

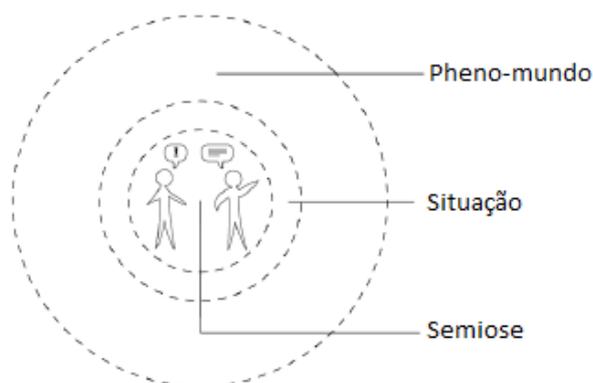
<sup>122</sup> “On a semiotic account, by contrast, a base space, or a discourse base space, is a representation of the speaker’s act of engaging in meaning construction (...) The semiosis (the situation in which utterances or other exchanges of signs occur) is the base for space building. It is the ground on which spaces are built” (2005, p. 19)

<sup>123</sup> “the semiotic base space, that we wish to introduce and take into consideration, consist of at least three types of determinations, which we could represent as a concentric disposition of three spheres: an inner sphere of circumstances pertaining to the expressive act as such; this sphere is contained in a larger sphere comprising circumstances that characterize a specific situation as framed by the participants; and finally an outer sphere comprising such conditions that are universally given in the human phenomenological life-world (or pheno-world)” (2005, p. 20)

<sup>124</sup> O modelo é análogo à conhecida boneca russa *matrióska*, ou à *babúska* sérvia, uma série de bonecas que abarcam umas às outras.

fenomênico e sendo condicionada por ele pela própria situação. Note-se que o modelo se adequa ao nosso quadro com justeza, garantindo alinhamento com nossos pressupostos teóricos fundados na enunciação e a fim a seus desdobramentos.

**Figura 4 - A configuração do Espaço Semiótico no modelo Brandt & Brandt (2005)**



(BRANDT & BRANDT, 2005, p. 20. Editado. Tradução nossa)

Mendes e Nascimento (2013, p. 296) sintetizam a perspectiva afirmando que

neste sentido, Brandt & Brandt propõe a formulação de um espaço base semiótico, como espaço de engajamento enunciativo dos sujeitos na produção de sentidos, o qual é desdobrado em três esferas: a da semiose propriamente dita, enquanto instância de realização de atos de linguagem, a da situação de comunicação em que se encontram os participantes da interação, e a do mundo fenomenológico mais amplo acessível à nossa experiência vivida (id.).

Ainda de acordo com os autores, essa configuração propicia um avanço de grande valia, porque dialoga com os fundamentos da Teoria da Integração Conceitual e avança na medida em que propõe uma análise do processamento discursivo, centrada em uma ancoragem enunciativa/discursiva consistente (2013, p. 296). Deriva do que foi exposto que a construção de sentido pressupõe operar dentro de um mundo fenomênico, que determina nossos atos e processos de significação. Essa significação, por sua vez, é sempre parte de uma situação que lhe serve de pano de fundo. Ora, a situação, efetivamente, consiste de aspectos relevantes do próprio ambiente imediato e de suas relações (p. 21).

Se em Brandt & Brandt (2005) é no âmbito do espaço semiótico que se configuram os outros espaços, ou seja, o espaço de referência e o espaço de apresentação, esses são construídos e integrados no domínio de um espaço cuja estrutura é sensível à situação, na configuração de

uma rede que se configura dinamicamente, *online*. Os autores postulam, nessa medida, que os *inputs* são efetivados *em vista de* um determinado objetivo, com um conteúdo que pertence a um tópico de conversação (2005, p. 31).

Parece-nos, diante disso, adequado afirmar que a construção de sentido, na rede de integração conceitual por meio do modelo de Brandt & Brandt (2005), está diretamente relacionada à interação entre os sujeitos de comunicação. Deriva daí outro aspecto que os autores chamam atenção: é que há um *loop* entre o sentido que emerge no *blend* e a o espaço base semiótico. Esse *loop* pode ser entendido como uma nova perspectivação teórica. Brandt & Brandt afirmam que o *loop* é um processo de enquadramento das entradas, que pode ser descrito como um mecanismo de elaboração, na medida em que criva e seleciona a estruturação do conteúdo dos espaços de entrada<sup>125</sup>. Esse *loop* tem uma capacidade singular de projetar o sentido no espaço base semiótico, influenciando os participantes da conversação (p. 35) de modo que o sentido, e aqui, em nosso caso, o sentido de uma metaforização, estaria condicionado a um Espaço de Relevância (p. 36). Essa perspectiva é marcadamente dialógica, nos termos bakhtinianos, e consonante, mais uma vez com o nosso quadro teórico. O sentido, então,

é um produto de um mapeamento entre o *blend*, em seu estado de pré-emergência (a mistura antes do surgimento de inferências relevantes) e algum *esquema relevante*, que estrutura o *blend* e torna significativo sua estranha figuratividade. Do ponto de vista de um destinatário, um *blend* pode atrair mapeamentos esquemáticos diferentes dependendo de quais estruturas podem ser interpretadas como compartilhamento entre os *inputs* e o que foi estabelecido como situacionalmente relevante para a comunicação (2005, p.37)<sup>126</sup>

Esse esquema, postulam os autores, é que efetivamente gera o sentido da metaforização, porque o *blend* tem uma característica virtual, ou seja, precisa ser atualizado *online*. O esquema responsável pela construção do sentido, no modelo de Brandt & Brandt (2005), surge no espaço base semiótico e para ele retorna, a fim de reajustar e reorientar a cena enunciativa por meio de um *esquema de relevância* constitutivo do próprio espaço semiótico. Relacionados a cada instância do espaço base semiótico, é possível citar uma estrutura de relevância: a relevância

<sup>125</sup> “The process of framing the inputs can be described as an *elaboration loop*: “elaboration” because the topical focus (in Semiotic space) determines how the content of the input spaces is structured and elaborated in the process of comprehension (running the blend) or in ongoing discourse” (2005, p. 31)

<sup>126</sup> “is a product of a mapping between the blend, in its pre-emergent-meaning state (the blend prior to emergence of relevant inferences) and some *relevant schema*, which structures the blend and makes it strange figuratively meaningful. From the perspective of an addressee, a blend may attract different schematic mappings depending on what structures can be construed as share between the inputs and what has been established as situationally relevant to the communication” (2005, p. 37)

ilocucional, vinculada ao próprio ato de comunicação; uma relevância situacional, vinculada aos elementos da situação comunicativa; e a relevância argumentativa, que permite a criação do esquema por meio do qual um espaço contendo enfim o sentido será construído (*Meaning space*). Assim, os tipos de relevância, conforme proposto por Brandt & Brandt (2005) podem ser apresentados, esquematicamente, de acordo com a figura que se segue:

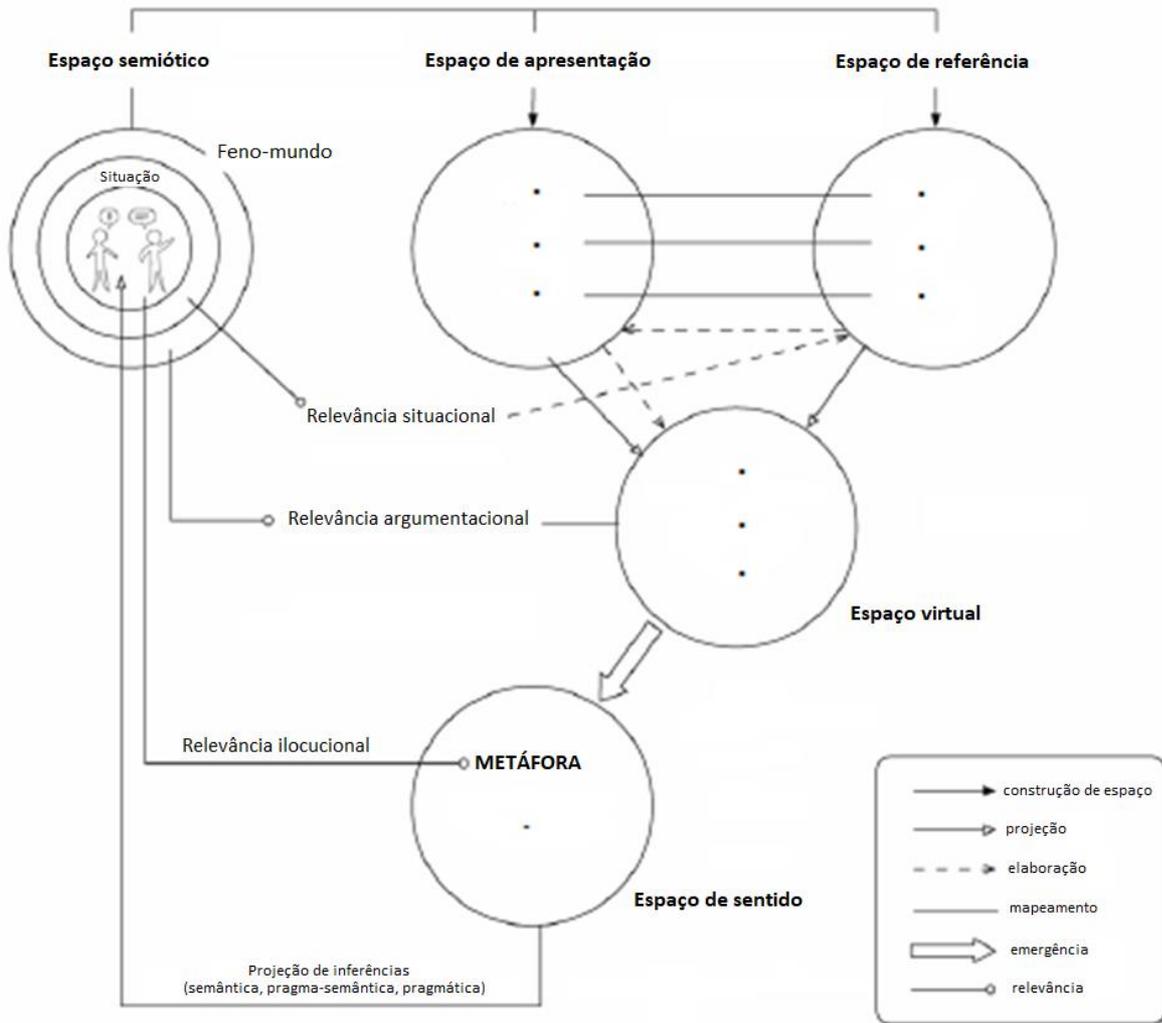
**Figura 5 - Tipos de relevância advindas do Espaço Semiótico**



(BRANDT & BRANDT, 2005, p. 42. Tradução nossa)

Enfim, a rede de Integração Conceitual, nos moldes de Brandt & Brandt (2005), apresenta o espaço base em sua configuração semiótica como o responsável pelo estabelecimento dos espaços de apresentação e referência. O espaço virtual, no qual surge uma primeira mescla, é atualizado a fim de significar no espaço do sentido. A rede, operacionalizada e crivada pelas três instâncias de relevância, retorna ao espaço semiótico a fim de reajustá-lo. Veja-se o esquema que se segue:

**Figura 6 - Rede de Integração de acordo com Brandt & Brandt (2005)**



(BRANDT & BRANDT, 2005, p. 44. Editado. Tradução nossa)

### 3.6 Revisão do percurso

Adotamos, neste percurso teórico, a perspectiva de que a linguagem deva ser entendida como uma atividade e, para isso, assumimos a perspectiva de Bakhtin (1992 & 2003) e Benveniste (1976 & 1980) quando declaramos que, funcionalmente, o processamento da linguagem se dá por meio do processamento enunciativo. Situados nessa perspectiva, em consonância com Nascimento & Oliveira (2004), situamos o quadro enunciativo no prisma da discursivização, ou seja, uma ação de produção de sentido por meio da referenciação. Em consonância com esse ponto de vista, propusemos que o processamento enunciativo, instanciado, poderia ser observado pelas lentes da teoria dos gêneros do discurso, em Bakhtin/Volochínov (1992), o que nos levou a propor que a enunciação joanina fosse entendida

por meio dos quatro eixos bakhtinianos<sup>127</sup>. Observando o Jesus que se autorreferencia, claramente, tornou-se patente a necessidade de discriminação mais rigorosa da conceituação do que se entende por discursivização e referenciação.

Consideramos, posteriormente, que o processamento discursivo, ou seja, a mobilização do conjunto de operações enunciativas básicas para referenciar, possa ser explicitado pelos mecanismos propostos pela Teoria da Integração Conceitual que, sendo adotados em nosso trabalho essencialmente pela leitura da escola dinamarquesa de Aarhus em Brandt (2004, 2005) e Brandt & Brandt (2005), apresenta, na operação de mescla de, no mínimo, duas referências em função de uma terceira referência, um aspecto central para nós. Ela possibilita, na instância de discurso, um espaço mental comum por meio do qual um outro espaço seja projetado, intersubjetivamente<sup>128</sup>. Observando a importância da revisão da teoria, adotamos, de Brandt (2004 & 2005) e Brandt & Brandt (2005), uma configuração de rede integração capaz de agregar perspectivas capazes de nos auxiliarem na tarefa de explicitar o funcionamento do processamento metafórico com mais rigor, com a delimitação dos *inputs* e a descrição de um espaço base fundado em pressupostos semióticos. Encontramos, enfim, uma possibilidade de conexão das teorias apresentadas em nossa caminhada investigativa, promovendo um quadro coeso a fim de projetar luzes em nosso objeto de investigação.

Diante dessa oportunidade, que a nós pareceu profícua, afirmamos também que a metaforização, considerada sempre como processo, é uma operação constitutiva da enunciação, por meio da assimilação de pressupostos da Teoria da Metáfora Conceitual, em Lakoff & Johnson (2003) e que, diante disso, é constitutiva da/na configuração de sentido, dentro do processamento discursivo. Isto é, a metaforização é um modo de referenciar que apresenta uma configuração específica, configuração essa que pode ser descritiva e analiticamente observada à luz do quadro que propomos, cujos construtos advém da Teoria da Integração Conceitual, atualizada por Brandt (2004, 2005) e Brandt & Brandt (2005) e da Teoria da Metáfora Conceitual, conforme formalizada por Lakoff & Johnson (1989) e Johnson (2007). A metaforização é constitutiva da própria pessoa humana, reiteramos, e a metaforização linguística se apresenta como uma de suas manifestações, uma modalidade da metáfora conceitual. Finalizamos considerando que adotamos a perspectiva de que o processamento metafórico emerge, cognitivamente, na perspectiva de projeção por meio de uma ancoragem

---

<sup>127</sup> Nos referimos a campo de atividade, tema, arranjo textual e estilo, elementos dispostos anteriormente nesta pesquisa. Cf. 3.2 *A realização enunciativa pelo viés do Gênero do Discurso*.

<sup>128</sup> Vale notar que adotamos, de Brandt (2005), a crítica de que o modelo de Fauconnier & Turner (2002) considera os espaços mentais como construtos meramente discursivos.

(source-domain/target-domain) a fim de garantir intersubjetividade (projeções), motivo da mobilização cognitiva de integrar referências em referências, criando nova referência, co-referenciando.

Entendemos, enfim, que os espaços mentais são construídos por meio da implementação de operações constituintes do Aparelho Formal da Enunciação (BENVENISTE, 1980), do processamento discursivo segundo Fauconnier & Sweetser (1996), na configuração de instância(s) de enunciação, na qual/quais um locutor, investindo-se do papel de enunciador, discursiviza. Diante de toda caminhada até então estabelecida, vale, a título de retomada, ressaltar que nossas investigações não visam observar o processamento metafórico em si, mas a configuração enunciativa de Jesus no evangelho de João<sup>129</sup>. Propomo-nos, diante de tal ressalva, retomar nossos objetivos no que diz respeito a investigação proposta neste trabalho a fim de, dessa vez, apresentá-los de maneira mais rigorosa conceitualmente. A investigação aqui proposta busca, então – e aqui formalizamos seu escopo – investigar o processo de configuração enunciativa de Jesus, no Evangelho de João. Isso significa, para nós, investir na observação de um aspecto do processo de enunciação em que João "coloca Jesus falando", ou seja, João construindo Jesus como enunciador, e não somente isso, constrói um Jesus enunciador que enuncia sobre si mesmo. Nossa hipótese é a de que quando o evangelista João constrói Jesus, discursivamente, como enunciador, o processo de metaforização da linguagem é constitutivo e assume uma importância fundamental nesse específico ato de auto referenciar-se.

Adiante, apresentaremos uma operacionalização do quadro teórico aqui contemplado, a fim de colocar à prova a hipótese desta investigação. Passaremos à análise do evangelho de João, corpus que constitui esta pesquisa, em busca de cumprir o seu objetivo e, nesta medida, verificar a plausibilidade da hipótese que a orienta.

---

<sup>129</sup> A ressalva é oportuna porque, ao leitor, pode ficar aparente a resumida maneira pela qual percorremos as teorias de Fauconnier & Turner (2002) e Brandt & Brandt (2004, 2005). Notadamente, as teorias são muito mais complexas do que apresentadas aqui, e exigiriam, se um rigor analítico e descritivo fosse requerido, investida de fôlego para toda uma tese.

#### 4 ANÁLISE: AS ENCENAÇÕES NAS QUAIS JOÃO CONFIGURA JESUS SE AUTORREFERENCIANDO

Escolhemos, a título de análise, duas encenações nas quais João configura Jesus se autorreferenciando. Nelas, de maneira sintética e essencial, encontra-se a averiguação da hipótese proposta e sua provação, indiciando a conclusão a que chegamos. Ao leitor interessado, apresentaremos, a título de anexo, uma análise mais extensa e de cunho abrangente para fins quantitativos e de verificação<sup>130</sup>. De toda sorte, tendo em vista a simetria das enunciações nas quais o Jesus joanino se autorreferencia, esta análise busca, de maneira descritiva, se nortear pela norma da representatividade, o que coaduna com nossa percepção reticular e, sobretudo, caleidoscópica da configuração do Jesus joanino.

Nossa escolha das encenações se evidencia por critérios de ordem teórico-metodológica. Isso porque, didaticamente, faz-se necessário observar a linearidade das encenações, ainda que estejamos cômicos da necessidade de sua articulação. Assim, inicialmente, dispostos ao leitor uma enunciação do Livro dos Sinais e, posteriormente, uma do Livro da Glória, conforme disposição joanina. Outrossim, tal metodologia permitirá colocar em evidência aspectos teóricos aventados anteriormente, como a tensionalidade constituinte do evangelho do discípulo amado<sup>131</sup>, podendo, enfim, culminar na mescla final de um Jesus cristalizado em um nível de complexidade superior e mais rico<sup>132</sup>. Isso porque o evangelho exige um tratamento gestáltico para sua leitura<sup>133</sup>. Retomamos Konings: “[...] a segunda parte determina a perspectiva da primeira, enquanto a primeira constitui a memória que é aprofundada na segunda, de modo que o sentido da primeira parte se revela na segunda” (2005, p. 17)

##### 4.1 O Jesus que se autorreferencia no Livro dos Sinais: Jesus é senhor

A primeira encenação na qual João estabelece o Jesus enunciador que “fala” de si é em 1:43, na chamada “vocação de Filipe e de Natanael”. A enunciação se estabelece entre Jesus e Natanael, especificamente, assim que Filipe encontra-se com seu interlocutor na região da Galileia, e diz que havia encontrado o Messias (v. 45). Natanael parece ser um judeu que

<sup>130</sup> O anexo pode ser encontrado ao fim desta pesquisa, diante do qual o leitor interessado poderá observar, caso deseje, uma coleção de encenações nas quais o Jesus joanino se autorreferencia.

<sup>131</sup> Cf. 2.2.2 *A dinâmica narrativa do texto joanino*.

<sup>132</sup> Tal possibilidade foi apresentada, superficialmente, em 2.2.2 *A dinâmica narrativa do texto joanino*. Julgamos valioso trazê-la à tona mais uma vez, na medida em que a análise fará com que tenhamos maior clareza sobre esta percepção.

<sup>133</sup> Cf. 3.5.1 *Contribuições da Teoria da Metáfora Conceitual*.

conhecia as escrituras e da Tradição<sup>134</sup>, e um homem íntegro, conforme as próprias palavras de Jesus (v. 47), mas cético acerca da possibilidade de que este pudesse ser o Esperado. Jesus, portanto, demonstra conhecimento do passado imediato de Natanael (v. 48), o que faz o judeu repentinamente repensar toda sua perspectiva acerca daquele com quem falava, chegando a considerá-lo, de súbito e sem necessidade de adicionais provas, de “Filho de Deus e Rei de Israel” (v. 49)<sup>135</sup>.

Apresentamos algumas considerações sobre o arranjo textual do evangelho joanino, e seria interessante retomá-las neste momento. O diálogo entre Natanael e Jesus garante a articulação do personagem Natanael em uma intriga que poder-se-ia considerar de um contexto metafórico, isto é, passível de ser interpretado como prenhe de uma significância outra. Explicamos: Por um lado, a encenação pode representar uma alegoria endereçada a todos aqueles que não creem no Jesus joanino tematizado como o Messias. A focalização-zero joanina, na *Gestalt* da cena, possibilita a compreensão do contraste entre a incredulidade e a Verdade, ali tematizada pelo narrador e encarnada no próprio Jesus. A focalização externa pressupõe um aspecto valioso porque, no clímax e, especialmente, no desfecho da cena, o ponto de vista joanino de maneira implícita é evidente, a saber, a afirmação de que Jesus é, de fato, o Messias.

Em uma das focalizações que permitem ao leitor visualizar o ponto de vista de Natanael, João constrói esse personagem afirmando: “Pode de Nazaré *sair* algo de bom?” (v. 46). Tendo em vista a perspectiva tradicional na qual a afirmação de Natanael está inserida, isto é, sua visão da terra afirmada nas Escrituras por Moisés, deriva daí que “Nazaré é estéril” e, portanto, não pode ter *dado à luz* o Messias<sup>136</sup>. Observa-se a metaforização como constitutiva na encenação. Observe-se, ainda, que, numa perspectiva gestáltica, diante da enunciação joanina, a encenação é *positiva* e garante a formalização do primeiro aspecto tensional do evangelho, em contraposição ao teor *negativo* do segundo aspecto – a ser desenvolvido na segunda análise deste capítulo.

O estilo joanino garante o que chamamos, anteriormente, de teatralidade marcada linguisticamente<sup>137</sup> pelo *em verdade em verdade vos digo* do Jesus enunciador e se fundamenta,

<sup>134</sup> Natanael, em sua defesa, expressa uma ironia muito fina ao, retoricamente, criticar a procedência nazarena de Jesus. No Antigo Testamento, a região em questão foi dada por Salomão a Hirão, e este não a quis por ser péssima terra, segundo seu juízo. Cf. nota de rodapé que se segue, 136.

<sup>135</sup> Acerca de Jesus é Rei, cf. A encenação do Jesus que é rei (18: 36).

<sup>136</sup> O episódio de 1Rs 9:10-12 deve ser trazido à memória neste contexto. As terras galileias dadas por Salomão a Hirão, rei de Tiro, não lhe foram presentes agradáveis. Deixa-se a intuição ao leitor, se, de fato, entre as vinte cidades dadas por Salomão estava Nazaré e, sobretudo, se a região era pouco valiosa e/ou produtiva, motivo do desgosto de Hirão e pressuposto de Natanael neste episódio joanino.

<sup>137</sup> Cf. 3.2.4 *Estilo: João para todos e para poucos*.

imageticamente, na seguinte afirmação: “E disse-lhe ainda: “Em verdade, em verdade, vos digo: vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem!” (v. 51). Há, aqui, desdobramentos metafóricos variados. O primeiro deles pode ser cristalizado na relação que *subir e descer é servir*. Uma base física pode ser oferecida como subsídio a essa percepção: descer e subir é disponibilizar força e gastar energia, operacionalizar a vontade a fim de executar um objetivo. Ora, uma implicação curiosa é a notável inversão das perspectivas com as quais estamos acostumados. Teoricamente, as metáforas *acima é superior e abaixo é inferior* são metáforas bastante estabelecidas em nossa cultura, gerando, por exemplo, “O lá de cima é quem manda!” ou “O que *vem de baixo* não me atinge”. Na enunciação a qual nos dispomos a analisar, os anjos estão, a partir do céu aberto, descendo e subindo *sobre* (v. 51) Jesus, o Filho do Homem<sup>138</sup>. Note-se que há uma inversão, isto é, a metáfora poderia ser formalizada como *acima é inferior e abaixo é superior*. Com isso, entende-se que, se *subir e descer é servir*, os anjos são inferiores a Jesus, o servido. Notadamente, esta inversão estabelece a hierarquia de Jesus como sendo maior que os próprios anjos.

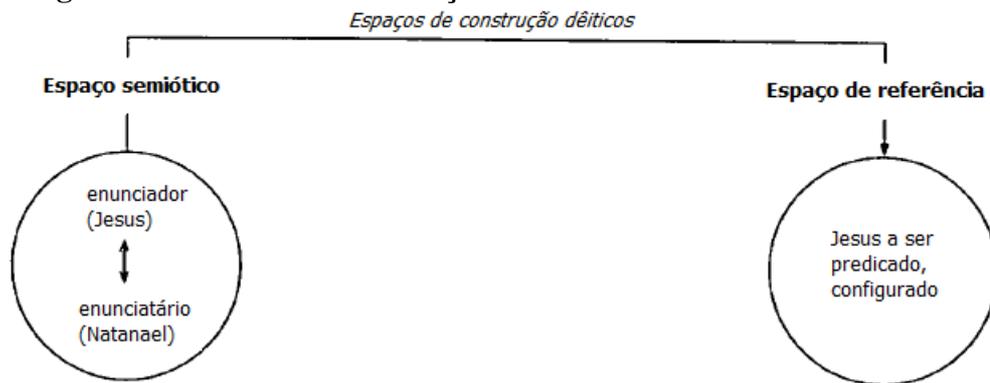
Poderíamos analisar, descritiva e explicativamente, a metaforização do Jesus enunciador nos seguintes termos. No espaço semiótico, isto é, espaço no qual a enunciação de Jesus se dá, um tempo/espaço é estabelecido e nele uma situação singular é colocada: anjos “sobem e descem” sobre Jesus. Evidentemente, esses *inputs* composicionais da enunciação advêm do ambiente sociocultural no qual os participantes – Jesus e Natanael – estão envolvidos, um *pheno-mundo* compartilhado, no qual a semiose se estabelece (Brandt & Brandt (2005).

Ora, na construção de espaços mentais, o Jesus enunciador – se adotarmos a perspectiva de que *subir e descer é servir* – estabeleceria, impreterivelmente, a metáfora *Jesus é Senhor*<sup>139</sup>, que poderia ser desdobrada deitivamente, estabelecendo um espaço de referência contendo Jesus, aquele que fala “Eu sou senhor”. Esse Jesus que “fala” de si como senhor, tem sua predicação nas circunstâncias específicas da enunciação, no falar de si para um *tu* específico, isto é, Natanael. Este espaço de referência deriva, portanto, da própria encenação, ou seja, do espaço semiótico. Nele, o Jesus enunciador se coloca, referencialmente, como o objeto a ser predicado. Note-se, esquematicamente:

---

<sup>138</sup> Cf. Dn 7:13-14.

<sup>139</sup> Aqui, entendemos a metáfora por meio da perspectiva hierárquica, estabelecida orientacionalmente, isto é, quando comparada aos anjos que serviam Jesus. Assim, neste ângulo, a perspectiva é estritamente vinculada ao aspecto relacional servidor-servido e, daí, servo-senhor.

**Figura 7 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 1/4**

Fonte: Elaboração do autor

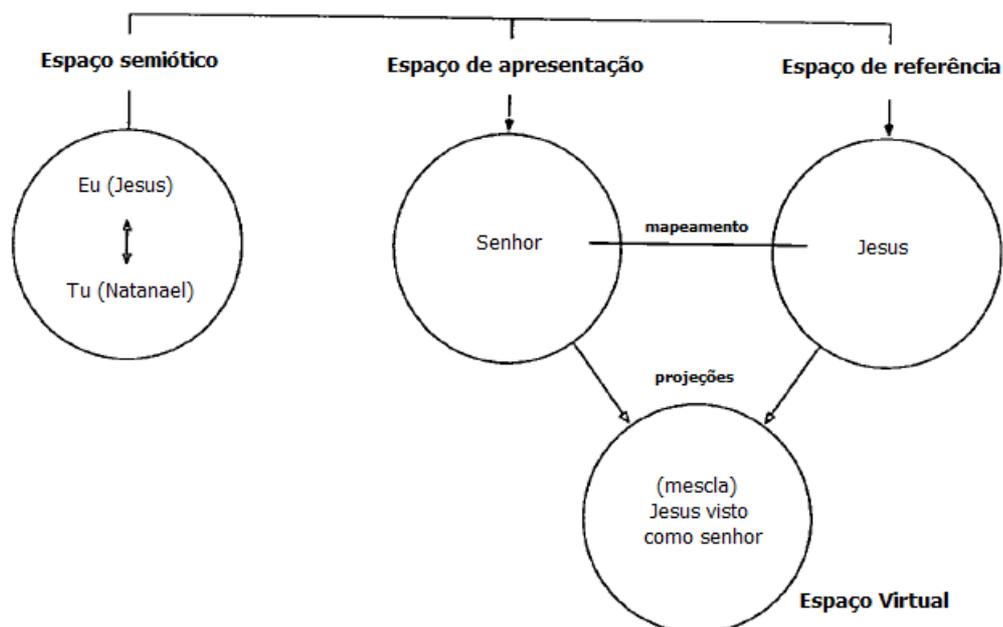
O Jesus a ser predicado, por sua vez, é apresentado numa relação figurativa, isto é, o Jesus que se referencia se apresenta como se fosse senhor, numa relação senhor-servo. Ora, a expressão “como se fosse” explicita a existência de dois planos que se interpõem, ou seja, dois espaços que se interseccionam. Desdobrando o nosso modelo teórico, isso indica impreterivelmente a apresentação de dois outros espaços a serem desenvolvidos, o espaço de apresentação e o espaço mescla, virtual por excelência<sup>140</sup>, no qual a identidade dos dois espaços é estabelecida. Assim, neste espaço virtual, o Jesus que fala de si é senhor – ainda que ficcionalmente<sup>141</sup>.

Aqui, a conceitualização consiste no mapeamento entre os espaços de entrada e a subsequente projeção de tais mapeamentos para este espaço virtual, ao qual chamamos de espaço mescla. Esta projeção ainda não é seletiva, ou seja, não há arbitrariedade entre quais elementos serão projetados para o espaço virtual. Expandindo o modelo em análise, teríamos:

<sup>140</sup> Remetemos ao leitor a Brandt & Brandt: “It is in this virtual sense that A can be said to be B: in the blend A is B. Virtuality, we propose, is what makes a blend a blend” (2005, p. 23)

<sup>141</sup> Mais uma vez, trazemos o leitor a Brandt & Brandt (2005): “Virtual spaces are momentary fictions that yield lasting inferences” (p. 24)

**Figura 8 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 2/4**



Fonte: Elaboração do autor

Nesta fase da conceitualização ainda não é possível observar a modalização da perspectiva em questão, isto é, ainda não é possível entender como, em que medida, o Jesus que enuncia é senhor. Isso porque, tendo em vista a cena enunciativa, *Jesus* é um dado dêítico e *senhor* é um dado genérico, surgindo na sua mesma apresentação, isto é, em sua predicação, supostamente um predicado metafórico da categoria dêítica. Caberia, dessa forma, entender em que medida estes dados são conceitualizados, a fim de entender *como* Jesus é senhor.

É importante reforçar que o sentido é necessariamente vinculado ao aspecto sociocultural. Temos, enunciativamente, Jesus e Natanael em um contexto de embate, cuja essência é doutrinária e vinculada às profecias judaicas. O Messias, elemento em jogo (v. 45-50), seria o enviado de Deus para retirar o povo do sofrimento, reinando sobre todos – inclusive sobre as mais poderosas instituições político-governamentais da época. Dessa forma, o enquadramento do “senhor” se justifica na relação senhor-servo, tão conhecida pelos judeus. Não seria equivocado entender que a metáfora *subir e descer é servir*, por exemplo, seja validada. A isto, chamamos de relevância argumentacional. Se Jesus é senhor, ele tem servos, e seus servos trabalham a seu favor, subindo e descendo, indo e vindo, enquanto sua gerência se estabelece, nos modelos comuns à hierarquia romana, seja ela militar ou política<sup>142</sup>.

<sup>142</sup> O leitor atento poderá se lembrar, por meio de uma interlocução com outro texto neotestamentário, o Sinal do Servo do Centurião. Citado em passagens em João (4:46-47), o evento ganha contornos curiosos em Lucas (7:1-10). O centurião, conhecedor e afim de tal organização político-militar, fala: "Senhor, não te incomodes, pois não mereço receber-te debaixo do meu teto. Por isso, nem me considere digno de ir ao teu encontro. Mas dize

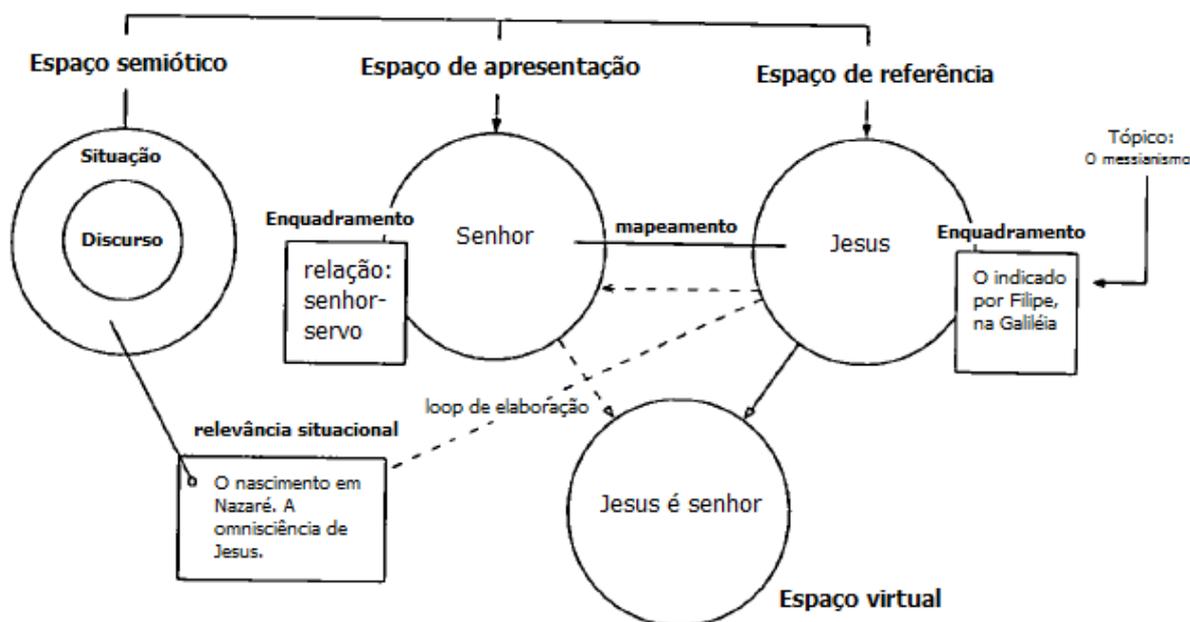
Se, nesta enunciação, Jesus é senhor, isto é, se já observamos *o que* Jesus é (ele é senhor); e *como* ele é senhor (cognitivamente no enquadramento senhor-servo); cabe agora inquirirmos qual o *sentido* de ele ser senhor, ou, em outros termos, *o que significa*, neste espaço virtual, a metáfora *Jesus é Senhor*. Para o prolongamento de nossa investigação, é importante retomarmos, dessa vez, não o contexto sociocultural em questão, mas, essencialmente, o contexto situacional. Na encenação em questão, Natanael tinha dúvidas de que Jesus fosse o Messias, e o fato de que ele soubera sua localização antes mesmo de o vir tinha sido algo excepcional e definitivo. O adendo do Cristo vem de maneira suplementar e, porque não, superlativa, isto é, se o conhecimento das ações dos homens lhe eram patentes – e isso surpreendera Natanael –, quanto mais este ficaria chocado se soubesse que até os anjos lhe prestam serviço, reputando-o por senhor. Há, portanto, uma relevância situacional em jogo para a conversa entre os dois personagens, que garante a composição do espaço virtual com um propósito específico: Jesus ser o senhor significa que ele é o Messias prefigurado pelas Escrituras. Note-se que tal reconfiguração advinda de tal conceitualização – a que chamamos de *loop* de elaboração – advém dos espaços de entrada, isto é, deriva delas a configuração de seu sentido<sup>143</sup>. Nossa análise, portanto, se esquematiza em:

---

uma palavra, e o meu servo será curado. Pois eu também sou homem sujeito a autoridade, e com soldados sob o meu comando. Digo a um: ‘Vá’, e ele vai; e a outro: ‘Venha’, e ele vem. Digo a meu servo: ‘Faça isto’, e ele faz”. “digo vai, eles vão, digo vem, eles vêm”. Na enunciação a que nos detemos, sobretudo, é o próprio Natanael quem predica Jesus de “Rei” (v. 49)

<sup>143</sup> Como uma nota crítica, vale a pena informar que o *loop* de elaboração, em nosso modelo teórico de Brandt & Brandt (2005) se assemelha ao construto teórico “projeção seletiva” em sua atualização, de Fauconnier & Turner (2002). Por outro lado, se deriva dele semelhanças, ganha novos contornos antes não formulados pelos idealizadores da projeção.

**Figura 9 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 3/4**



Fonte: Elaboração do autor

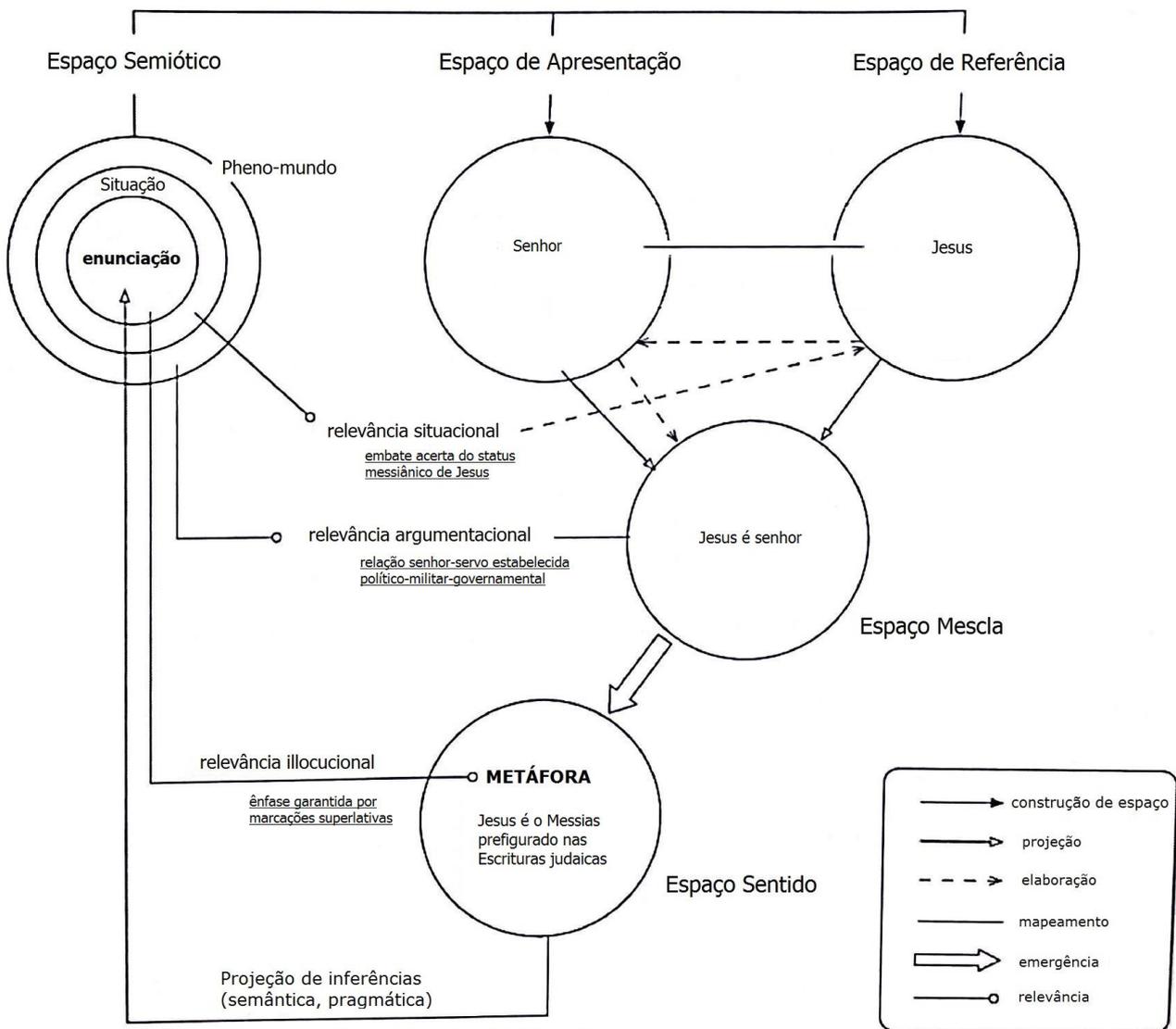
Este sentido, que emerge do espaço virtual, é projetado no espaço semiótico, diretamente influenciando seus participantes na cena enunciativa, de modo que podemos entender que Natanael passa a considerar Jesus, no espaço de referência, com um enquadramento totalmente diferenciado: não é mais o indicado por Filipe como um pretendente ao cumprimento das profecias judaicas, um galileu qualquer; antes, é, sim, o Enviado por Deus. Note-se, ainda, que o sentido metafórico apreendido é um produto direto do espaço virtual e de um esquema de relevância, que vai estruturá-lo a partir de uma perspectiva específica. É importante ressaltar, também, que da perspectiva de cada participante da cena enunciativa, o espaço mescla pode ser efeito de diferentes mapeamentos e diferentes esquemas de relevância<sup>144</sup>. Natanael, enquanto enunciatário, relaciona “Senhor-Messias” por meio de esquemas a ele afins, o que poderia ser inviável a outros enunciatários que desconhecessem as profecias judaicas. Veremos, na análise de outras enunciações do Jesus joanino, como é relevante a relação enunciator-enunciatário para a determinação dos cenários e dos enquadramentos adequados a fim de possibilitar mapeamentos e projeções pertinentes e propícias cognitivamente.

Por ora, é interessante notarmos que a construção do sentido perpassa, cognitivamente, também por uma relevância ilocucional, isto é, determinada pelo que acontece comunicacionalmente. Traços linguísticos como “Em verdade, em verdade” (v. 51a), “Verás

<sup>144</sup> Cf. Brandt & Brandt (2005, p. 37)

coisas maiores que estas” (v. 50b) prefiguram o subir e o descer dos anjos (v. 51b) como o cume da autoridade de Jesus, intensificando a metáfora *Jesus é Senhor*. Enfim, gostaríamos de sintetizar nossa análise por meio da seguinte consideração: o sentido emergente da configuração metafórica, influenciando no espaço semiótico e, portanto, na cena enunciativa, faz com que Natanael seja suplantado e entenda que a metáfora conceitual *Jesus é Senhor* retorne como uma afirmação literal de alguma coisa, isto é, “Jesus é o Messias”. Acreditamos poder concluir nossa análise da encenação em questão com o seguinte esquema, que resume nossa perspectiva:

**Figura 10 - Processo de construção metafórica: JESUS É SENHOR 4/4**



Fonte: Elaboração do autor

## 4.2 O Jesus que se autorreferencia no Livro da Glória: Jesus é Servo

A primeira enunciação já no Livro da Glória, o segundo painel do quarto evangelho, apresenta uma metaforização efetuada pelo Jesus enunciador bastante particular, situada no evento do “Lava-pés”. A enunciação se estabelece entre Jesus e seus discípulos, especialmente, em um momento de intimidade: a ceia (v. 2). Tomam a voz na narrativa Jesus (v. 7, 8b, 10, e na sequência professoral 12b-20) e Pedro, seu enunciatário (v. 6b, 8a, 9). É interessante observar o arranjo estilístico de João, que permite incursões próprias na narrativa, por exemplo, em v. 11. Note-se, ainda, que a narrativa é antecedida pelo interesse dos gregos em Jesus (12:20) apresentado por João, interesse esse que funda uma transição da narrativa essencial na perspectiva joanina, isto é, esse evento estabelece o fim das manifestações milagrosas de Jesus e estabelece as bases para sua Paixão. Esta perspectiva é confirmada pelo próprio Jesus, que declara ter chegado a hora do Filho do Homem ser crucificado (12:23). A cena tem um contexto metafórico por excelência, propiciando, por meio de sua factualidade, desdobramentos pedagógicos centrados no exemplo. A cena tem, em seu desfecho, uma marcação evidente desta perspectiva. É o próprio Jesus quem a evoca: “Entendeis o que eu vos fiz?” (v.12). Não há focalização interna delimitada, mas observamos em Pedro, especialmente por especularidade dos vv. 8 e 9, ousadia e total aceitação.

É exatamente neste contexto que, sabendo Jesus ter chegado a sua hora (13: 1), lava os pés de seus discípulos (v. 4). A cena narrada por João é a seguinte:

<sup>4</sup>Jesus levantou-se da ceia, tirou o manto, pegou uma toalha e amarrou-a à cintura. <sup>5</sup>Derramou água numa bacia, pôs-se a lavar os pés dos discípulos e enxugava-os com a toalha que trazia à cintura. <sup>6</sup>Chegou assim a Simão Pedro. Este disse: “Senhor, tu vais lavar-me os pés? <sup>7</sup>Jesus respondeu: “Agora não entendes o que estou fazendo; mais tarde compreenderás”. <sup>8</sup>Pedro disse: “Tu não me lavarás os pés nunca!” Mas Jesus respondeu: “Se eu não te lavar, não terás parte comigo”. <sup>9</sup>Simão Pedro disse: “Senhor, então lava-me não só os pés, mas também as mãos e a cabeça”. <sup>10</sup>Jesus respondeu: “Quem tomou banho não precisa lavar senão os pés, pois está inteiramente limpo. Vós também estais limpos, mas não todos”. <sup>11</sup>Ele já sabia quem o iria entregar. Por isso disse: “Não estais todos limpos”. <sup>12</sup>Depois de lavar os pés dos discípulos, Jesus vestiu o manto e voltou ao seu lugar. Disse aos discípulos: “Entendeis o que eu vos fiz? (Jo 13: 4-12)

O evento do “Lava-Pés” é enigmático para os participantes da cena enunciativa, como pode-se aferir por meio da fala de Pedro e posterior comentário de Jesus (v. 7-8). Um dos motivos em jogo certamente é vinculado à noção de que o serviço de lavar pés era um ato que aviltava a figura do Senhor. É preciso entender que João configura, até agora, um Jesus poderoso, capaz de efetuar sinais e que predica a si mesmo como Filho de Deus (Cf. 5:25 e

11:4). Nesta medida, uma contradição imediata seria colocada em evidência. O Jesus, filho de Deus e fonte da salvação, estaria hierarquicamente inferior aos próprios homens, aos quais serviria debilmente. Jesus apresentar-se-ia, impreterivelmente, por meio da metáfora *servo*. Ora, o que queremos dizer é que esta metáfora, fundadora do segundo painel joanino (o Livro da Glória), contrapõe-se imediatamente, ao leitor atento, à metáfora *senhor*, fundadora do primeiro painel joanino (o Livro dos Sinais), o que apresenta uma simetria fortuita. É curioso observar, antes de nos aprofundarmos no tratamento analítico da encenação e de sua metaforização, que nas encenações joaninas as metáforas se apresentam, costumeiramente, de forma reticular e por meio de uma sistematicamente que exige uma elaboração dialética e recursiva, isto é, Jesus deve ser entendido sempre em uma tensão constituinte<sup>145</sup>.

Embora o tema possa ser aprofundado, gostaríamos de retornar à análise em questão. Ao leitor zeloso, poderíamos ainda não ter justificado com propriedade em que medida lavar os pés de outrem justifica a metáfora que consideramos, isto é, *Jesus é servo*. Primeiramente, é essencial entender que lavar os pés era uma prática comum e socioculturalmente estabelecida. Até mesmo nas Escrituras judaicas o ato surge marcado estilisticamente como algo banal, desde o período dos Juízes. Veja-se o tratamento oferecido aos anfitriões da época em questão:

Levantando ele, pois, os olhos, viu a este viajante na praça da cidade, e disse o ancião: Para onde vais, e donde vens? <sup>18</sup>E ele lhe disse: Viajamos de Belém de Judá até aos lados da montanha de Efraim, de onde sou; porquanto fui a Belém de Judá, porém agora vou à casa do Senhor; e ninguém há que me recolha em casa, <sup>19</sup> todavia temos palha e pasto para os nossos jumentos, e também pão e vinho há para mim, e para a tua serva, e para o moço que vem com os teus servos; de coisa nenhuma há falta. <sup>20</sup>Então disse o ancião: Paz seja contigo; tudo quanto te faltar fique ao meu cargo; tão-somente não passes a noite na praça. <sup>21</sup>E levou-o à sua casa, e deu pasto aos jumentos; e, lavando-se os pés, comeram e beberam (Jz 19:17-21)

Não bastando, a prática era usualmente efetuada por um escravo, já que era considerado uma tarefa servil, em uma relação hierarquizada do menor (o que lava) para o maior (o que tem os pés lavados). Esta perspectiva, também aparece com indícios prosaicos na passagem veterotestamentária que se segue:

---

<sup>145</sup> Com isso, queremos dizer que diversas metáforas do Jesus enunciador se sobrepõem umas às outras e muitas vezes são antagônicas, se observadas de modo exclusivo. Essa característica exige, cognitivamente, uma recursividade capaz de garantir operações de reajuste, sobretudo, entre aspectos relativos e absolutos, isto é, uma necessidade de dialetizar os elementos supostamente contraditórios. Comentamos, anteriormente, que esta tensão poderia certamente ser desdobrada como uma chave analítica (Cf. 2.2.2 *A dinâmica narrativa do texto joanino* e 3.2.3 *Arranjo Textual: A progressão e a tensão joanina*). Infelizmente, não dispomos de tempo e de espaço para tal discussão, que exigiria de nós o desvio de nossa investigação e todo um enquadramento específico para lidar com a questão que se nos apresenta. Aos interessados em se debruçarem sobre o assunto, na perspectiva da linguística, o arcabouço teórico que permite o entendimento da linguagem como um Sistema Adaptativo Complexo (SAC) parece ser especialmente oportuno.

E aconteceu que, passados quase dez dias, feriu o Senhor a Nabal, e este morreu. <sup>39</sup>E, ouvindo Davi que Nabal morrera, disse: Bendito seja o Senhor, que julgou a causa de minha afronta recebida da mão de Nabal, e deteve a seu servo do mal, fazendo o Senhor tornar o mal de Nabal sobre a sua cabeça. E mandou Davi falar a Abigail, para tomá-la por sua mulher. <sup>40</sup>Vindo, pois, os criados de Davi a Abigail, no Carmelo, lhe falaram, dizendo: Davi nos tem mandado a ti, para te tomar por sua mulher. <sup>41</sup>Então ela se levantou, e se inclinou com o rosto em terra, e disse: Eis que a tua serva servirá de criada para lavar os pés dos criados de meu senhor (1Sm 25:38-41)

A leitura que apresentamos, nesta medida, é ponderada e se mostra suficiente por meio dos próprios elementos apresentados na encenação joanina. A perspectiva de que o lava-pés configura Jesus por meio da metáfora JESUS É SERVO ganha ênfase quando a relação de despojamento de Jesus é formalizada por meio do despojamento simbólico do seu manto (v. 4). A figura do manto é emblemática enquanto um elemento marcadamente profético, para os judeus. Note-se, por exemplo, a expressividade do manto de Eliseu, um dos maiores profetas da Tradição:

Elias disse-lhe: Fica aqui, porque o Senhor manda-me ao Jordão. Por Deus e pela tua vida, respondeu Eliseu, não te deixarei. E partiram juntos. <sup>7</sup>Seguiram-nos cinquenta filhos de profetas os quais pararam ao longe, diante deles, enquanto Elias e Eliseu se detinham à beira do Jordão. <sup>8</sup>Elias tomou o seu manto, dobrou-o e feriu com ele as águas, que se separaram para as duas bandas, de modo que atravessaram ambos a pé enxuto. (2Rs 2:6-8)

Garantindo, figurativamente, a pujança do espírito profético, o manto, ou capa, também representa a autoridade do profeta que o veste, capaz de dar sucessão discipular:

Partiu, pois, Elias dali, e achou a Eliseu, filho de Safate, que andava lavrando com doze juntas de bois adiante dele, e ele estava com a duodécima; e Elias passou por ele, e lançou a sua capa sobre ele. <sup>20</sup>Então deixou ele os bois, e correu após Elias; e disse: Deixa-me beijar a meu pai e a minha mãe, e então te seguirei (1Rs 19:19-20b)

Tal símbolo se estende até o Novo Testamento, onde o manto surge, metonimicamente configurado, como símbolo da residência de um poder espiritual e divino:

E uma mulher, que tinha um fluxo de sangue, havia doze anos, e gastara com os médicos todos os seus haveres, e por nenhum pudera ser curada, <sup>44</sup>Chegando por detrás dele, tocou na orla do seu vestido <sup>146</sup>, e logo estancou o fluxo do seu sangue. <sup>45</sup>E

<sup>146</sup> Vale a pena apontar ao leitor que o termo utilizado é traduzido, no Novo Testamento, de diferentes maneiras: vestido, veste e manto são alguns exemplos. Cf. Jo 13:12. Independentemente disso, o termo grego é o mesmo (*imation*), de modo que encontramos, aqui, equivalência entre significados (cf. BROWN, R.; COMFORT, P. *The New Greek-English Interlinear New Testament*. Illinois: Tyndale House Publishers, 1990). Vale ressaltar, por uma discussão mais rigorosa, que há, sim, diferença entre manto (*imation*) e túnica (*chiton*) (Cf. ANTUNES, O. *A beleza como experiência de Deus*. São Paulo: Paulus, 2010), ou mesmo uma diferença entre o manto do profeta e o manto do rabi. Independentemente disso, para os fins da colocação apresentada nesta pesquisa, podemos

disse Jesus: Quem é que me tocou? E, negando todos, disse Pedro e os que estavam com ele: Mestre, a multidão te aperta e te oprime, e dizes: Quem é que me tocou? <sup>46</sup>E disse Jesus: Alguém me tocou, porque bem conheci que de mim saiu virtude (Lc 8:43-46)

João narrando Jesus despojando-se de seu manto é, portanto, algo essencial na cena enunciativa e firma ainda mais a metáfora conceitual JESUS É SERVO. Cabe a nós, agora, investigar tal metáfora a fim de entender sua conceitualização. O primeiro elemento que João traz, a fim de situar a metáfora, é que Jesus lavou os pés de seus discípulos por amor (v. 1b) e com um intuito pedagógico e hiperbólico<sup>147</sup> (v. 14), isto é, de que eles fizessem o mesmo com seus semelhantes (v. 15). Isso se confirma porque após o lava-pés Jesus veste novamente seu manto (v.12). Estabelecida a encenação, observemo-la com maior rigor.

O Jesus enunciador predica-se, dentro da encenação em questão, como um servo diante de seus enunciatários. No estabelecimento dos espaços mentais, o Jesus enunciador – se adotarmos a metáfora JESUS É SERVO – se predicaria em um desdobramento dêitico, que poderia ser observado no espaço de referência contendo a si mesmo, Jesus, aquele que fala “Eu sou servo”<sup>148</sup>. Esse Jesus, que se predica de uma forma específica, está inserido no contexto situacional e no *pheno-mundo*, de onde deriva seus elementos constitucionais. O espaço de referência surge, portanto, por meio da assimilação dos elementos da cena enunciativa e da enunciação de Jesus. Mais uma vez, o Jesus enunciador se coloca, referencialmente, como o objeto a ser predicado:

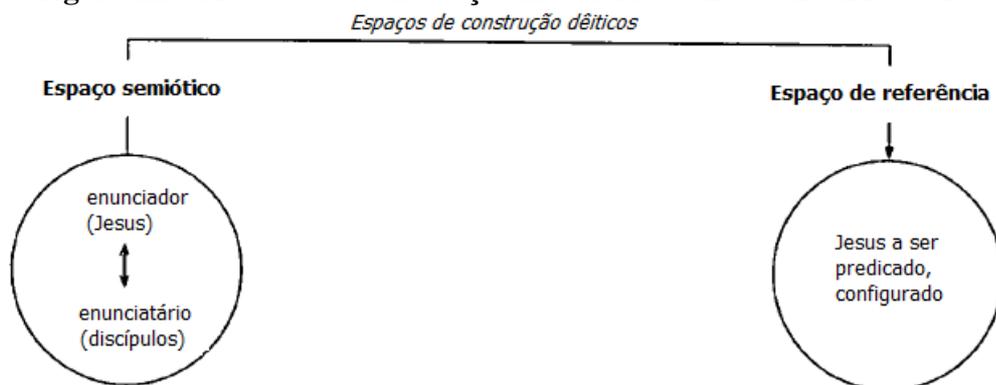
---

afirmar que, essencialmente, o elemento da autoridade está presente em quaisquer significantes.

<sup>147</sup> O que queremos apontar é que o lava-pés faz uso de uma situação considerada extrema, se vista formalmente, para garantir um entendimento supostamente básico em seus discípulos. Isto é, Jesus, o mestre e senhor – então, para os discípulos, inclusive em uma perspectiva transcendente – é o mesmo que se se rebaixa na tarefa mais aviltante – numa perspectiva imanente. Essa perspectiva, além de hiperbólica, conforme expusemos, é, também, tensional em sua natureza, conforme previsto pela natureza do quarto evangelho.

<sup>148</sup> Lembramos ao leitor que a *dêixis* do Jesus-servo é recorrente em todo evangelho joanino, seja pelo prisma da obediência (Cf. 5:19 e 8:28) ou da perseverança no sofrimento (Cf. 10:18 e 18:11)

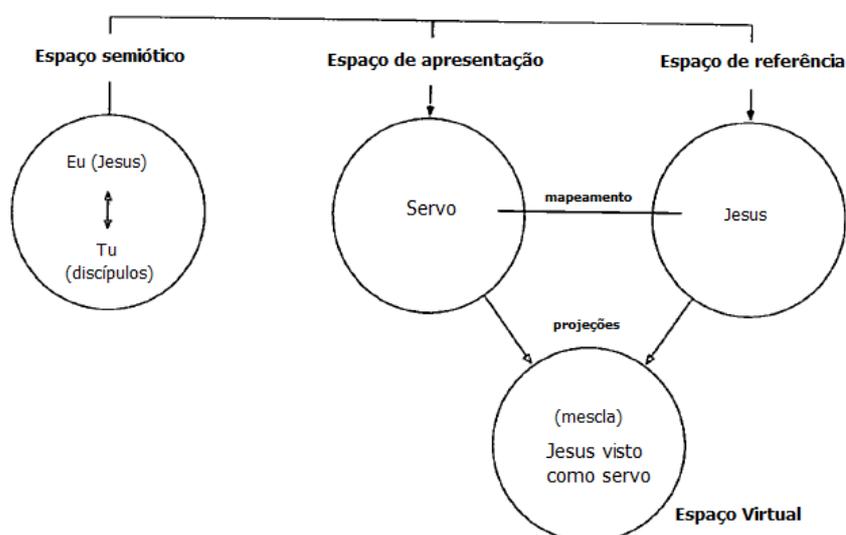
**Figura 11 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 1/4**



Fonte: Elaboração do autor

A partir do modelo considerado, Jesus é apresentado de forma figurativa. Ele é o servo, isto é, aquele que se despe do manto (v. 4) e coloca-se, conscientemente, abaixo de seus discípulos (v. 13-15). Neste estágio da conceitualização, surgem dois espaços em especial. O espaço de apresentação, contendo o elemento “servo”, implica no estabelecimento de um espaço virtual – de mescla – no qual o Jesus do espaço de referência seja, com ele, identificado. “Jesus é servo”, resultante da conceitualização no espaço mescla. Aqui, JESUS É SERVO é cognitivamente estabelecido sem critérios distintivos para a configuração de um significado para tal expressão. Percebe-se apenas o seu teor metafórico, mas ainda indistinto. Os mapeamentos entre os espaços de apresentação e referência, projetados no espaço mescla, pode ser explicitado esquematicamente da seguinte maneira:

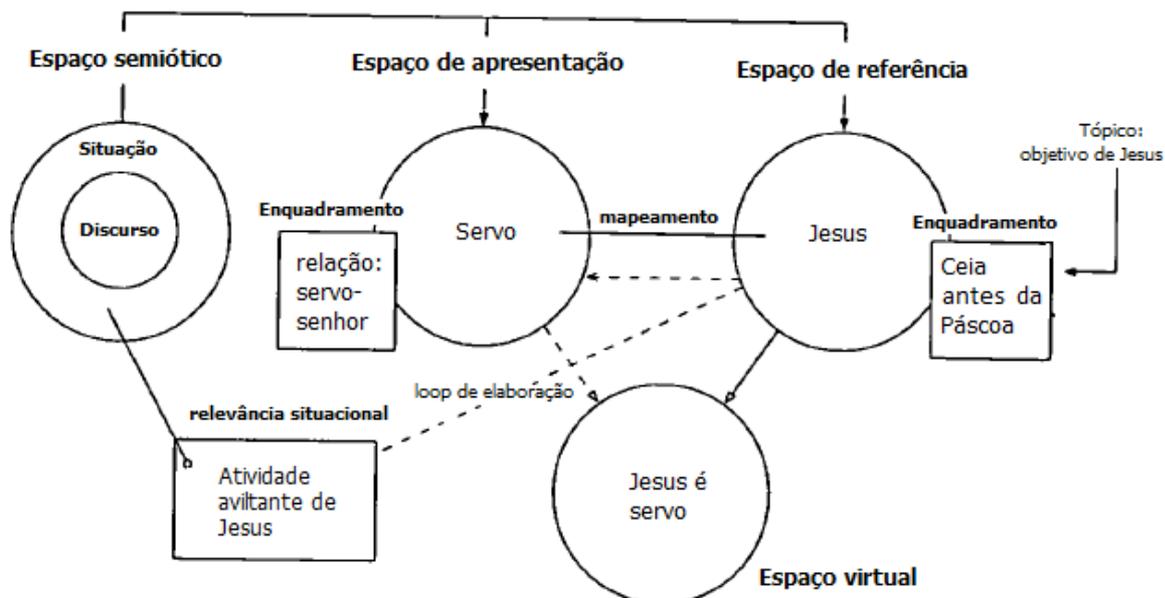
**Figura 12 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 2/4**



Fonte: Elaboração do autor

Concebendo que o espaço virtual apresenta o Jesus do espaço de referência como servo, identificação garantida pela etapa anterior de conceitualização, é importante ressaltar que os mapeamentos não garantem projeções eficazes para a elaboração de sentido. É necessário a conceitualização, inicialmente, de outros elementos advindos do espaço semiótico e da cena enunciativa. Primeiramente, um aspecto a ser observado é que o diálogo no qual a metáfora *Jesus é servo* se estabelece surge especificamente na ceia (v. 2), fazendo com que Jesus seja enquadrado como o anfitrião. Se o lava-pés é desonrante, conforme observado anteriormente, o é duplamente na encenação em questão, na medida que Jesus é servo não só porque lava pés e coloca-se como inferior na relação mestre/discípulos, mas o faz, também, na relação anfitrião/visitante, o que é claramente reiterado pelo enquadramento do espaço de apresentação. Essa percepção coloca em evidência a relação servo/senhor. É exatamente a relevância situacional a responsável pela articulação de mapeamentos que ofereça uma projeção direcionada de seus elementos: o que está em jogo é a relação entre mestre e discípulo, sobretudo no que diz respeito à percepção dos presentes na cena enunciativa. É Pedro quem manifesta linguisticamente a relevância de uma possível aceitação da metáfora *Jesus é servo*, primeiramente questionando Jesus (v. 6) e depois negando peremptoriamente a ação do Cristo (v. 8a). Aqui, alguns elementos essenciais surgem para o estabelecimento do espaço sentido. Nosso modelo seria articulado da seguinte maneira:

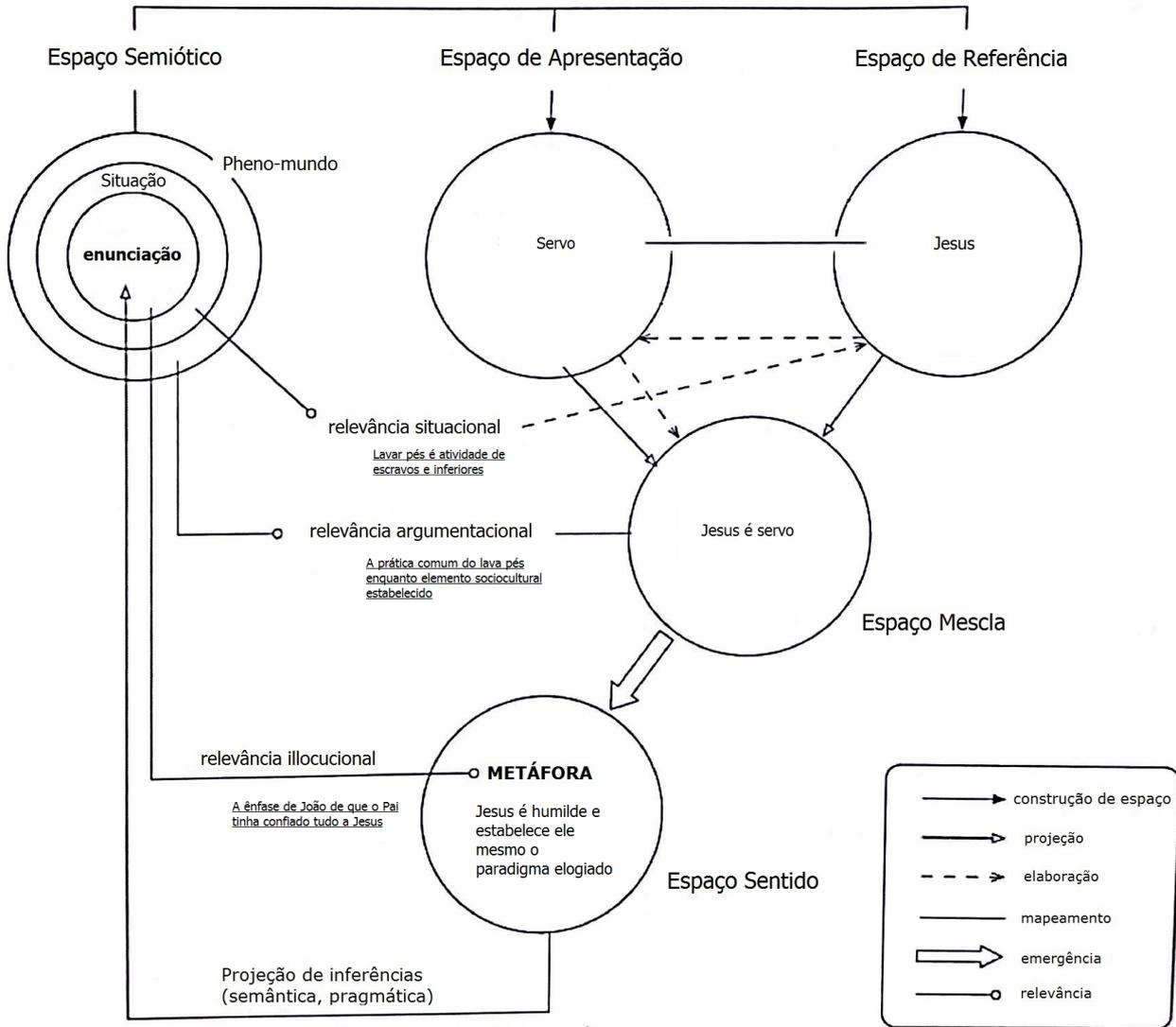
**Figura 13 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 3/4**



Fonte: Elaboração do autor

Tendo o espaço virtual sido estabelecido, garantindo a identificação virtual “Jesus é servo” e reconfigurado pelos enquadramentos dos espaços de entrada e, sobretudo, pela relevância situacional, observa-se a emergência do espaço sentido. Isto se dá em um movimento cognitivo de reajuste com outros elementos também importantes nesta etapa da conceitualização. O primeiro diz respeito à relevância argumentacional em jogo, isto é, os aspectos socioculturais que permitem a enunciação de Jesus na encenação. O segundo, de caráter ilocucional, é uma ênfase dada por João que, tomando a palavra para si na narração de maneira onisciente, afirma: “sabendo que o Pai tinha posto tudo em suas mãos e que de junto de Deus saíra e para Deus voltava [...]” (v. 3). É curioso observar este apontamento joanino porque, na medida em que *Jesus é servo* e que os participantes da cena enunciativa ficaram aturdidos com tal disposição dos fatos (v. 6 e 8a), é o próprio João quem, constituindo um necessário leitor-modelo, também se sentirá estupefato com a cena, fazendo questão de equilibrar as perspectivas e buscando retomar, possivelmente, a metáfora *Jesus é Senhor* por meio de sua colocação, gerando então um equilíbrio narrativo. Assim, a metáfora *Jesus é servo*, configurada no espaço mescla, é reajustada pelo próprio João assegurando, para o estabelecimento do espaço sentido, a noção de que Jesus é servo na medida em que, literalmente, é senhor humilde (uma configuração, naturalmente, tensional), estabelecendo ele mesmo o modelo de sua axiologia, isto é, definindo por meio de suas próprias ações e atitudes seu paradigma firmado em discurso. Note-se nosso esquema da construção metafórica:

**Figura 14 - Processo de construção metafórica: JESUS É SERVO 4/4**



Fonte: Elaboração do autor

## 5 CONCLUSÃO: DESDOBRAMENTOS EXEGÉTICOS E HERMENÊUTICOS DE TAL INVESTIGAÇÃO

Ora, depois de termos feito várias incursões a fim de aprofundarmo-nos nas sendas da encenação joanina, julgamos ter apresentado uma incursão inicial certamente marcada por fragilidades, mas que buscou demonstrar a importância e o caráter constitutivo da metaforização na autorreferenciação do Jesus do quarto evangelho. Conforme queríamos demonstrar, descritiva e interpretativamente, a metaforização é um processo basilar sem o qual, na enunciação joanina, o Jesus que se autorreferencia se obnubila e, sem vigor, desapareceria. A presente investigação buscou se apresentar, mesmo que em uma medida embrionária, não só como uma contribuição aos estudos sobre os fenômenos enunciativos, fomentando reflexões no campo da Teoria da Enunciação, mas sobretudo nas suas relações com os estudos das semiótica e linguística cognitivas, colocando em relevo discussões sobre a metaforização ancoradas na integração de pressupostos advindos de quadros teóricos diversificados como o de Bakhtin, Benveniste, Lakoff & Johnson, Brandt e Brandt & Brandt. Valendo-nos de textos advindos da esfera religiosa, nosso trabalho desejou lançar luzes, de semelhante modo, aos Estudos da Religião e aos Estudos Literários, estando certo de que o arcabouço teórico da Linguística e da Cognição proporciona construtos valiosos para o desvelamento de suas perspectivas. É o caso, por exemplo, do tratamento das encenações joaninas pelo viés da enunciação, dos gêneros discursivos e, sobretudo, das perspectivas vinculadas à metaforização entendida cognitivamente.

Caberia, neste momento, voltarmos a uma matéria que nos parece essencial. A fim de reavivar a memória do leitor, evocamos, em nosso primeiro capítulo, as possibilidades de leitura de um texto bíblico e suas particularidades. Desdobramos o tema apresentado a chamada leitura crítica e avançamos sobre a chamada leitura semiótico-semântica do texto bíblico. Em seu encerramento, construímos como chave analítica a percepção de que tais leituras se estabeleceriam (ou poderiam ser observadas) a partir de duas perspectivas, que as esquadrihariam, satisfatoriamente, por um único crivo, de caráter funcional: as leituras *exegéticas*, que buscam o sentido histórico-literário do texto; e as *hermenêuticas*, cuja função é, de alguma forma, ampliar o sentido do texto, transpondo sua significação para o aqui-agora do leitor. Julgamos que não poderíamos finalizar esta pesquisa sem observar as implicações de nossa hipótese em cada uma de tais perspectivas.

Ora, é notável, a partir do que até aqui tentamos expor, que o evangelho surge, dialogicamente, fundado em uma esfera específica, a religiosa, que está estabelecida em um

discurso maior e mais amplo. Este evangelho se apresenta, como qualquer gênero, numa perspectiva responsiva, alimentando-se de enunciações do passado, às quais atualiza, exigindo uma resposta, no futuro do discurso. Assim, gostaríamos de ressaltar o que julgamos ser uma implicação ponderada: o gênero que observamos exige daquele que se debruça a estudá-lo uma arqueologia da esfera na qual está inserido a fim de a) retomar o discurso a fim de atualizá-lo e b) portar-se diante da nova realidade à qual se tem, agora, desvelada diante de si. Isso nos reporta, exatamente, às perspectivas exegética e hermenêutica referidas acima e, sobretudo, por ocasião do capítulo primeiro deste trabalho.

Assim, para que haja maior proveito na análise do quarto evangelho, com todas as pressuposições e consequências de nosso percurso, devemos, agora, apresentar novas incursões à enunciação joanina, já munidos de nossas conclusões, e observarmos as implicações exegéticas e hermenêuticas de se entender que a metaforização está na base da enunciação de Jesus no quarto evangelho. Aprofundar-se em um estudo mais sério e academicamente rigoroso do evangelho de João sem levar em consideração, na enunciação de Jesus, o processo de metaforização, é algo temerário. O estudo da metaforização pode oferecer ao estudioso ferramentas de grande valia. Exegeticamente, isso implica em abrir perspectivas histórico-literárias como chave interpretativa, de modo que analisar o evangelho sem suas características literárias composicionais, linguístico-discursivas e cognitivas é deixar de lado grande parte de sua riqueza.

A exegese que considere, entre seu ferramental, um arcabouço que circunscreva eficazmente o processo de metaforização da enunciação de Jesus também coloca um novo patamar diante daqueles que desejam estudar os textos religiosos judaico-cristãos comparativamente, isto é, desejosos de estabelecerem relações para um estudo de religião comparada. Outra implicação exegética é que a enunciação escrita, instaurando uma dupla perspectiva – a enunciação do autor e a enunciação daqueles que são dados a enunciar –, especificamente aqui, João e Jesus, devem sempre ser vistas em uma convergência analítica, sem a qual a chance de se resvalar em problemas é evidente. Essa perspectiva exegética permite que, no plano do sentido, possamos com razoável segurança afirmar que a enunciação daquele a quem é dado enunciar não é pura<sup>149</sup>, não pertence mais ao *outro*, mas ao locutor ele mesmo. Isso garante importantes implicações hermenêuticas.

Aquele que se apropria da fala do outro, e aqui, mais especialmente, aquele que se apropria das falas de João, deve, rigorosamente, se apropriar para delas fazer o mesmo

---

<sup>149</sup> Queremos afirmar com isso que a voz de João se mescla à voz de Jesus, isto é, o Jesus que ‘fala’ pela pena de João é, *de facto*, um Jesus joanino.

movimento de recuperação das palavras – exegese – e atualização das mesmas – hermenêutica – por pressuposto. Cognitiva e linguisticamente, isso nos parece um único movimento, indissociável. Flores & Teixeira afirmam que “Dessa forma, o estudo da enunciação escrita [...] deve levar em consideração a escrita como produto de uma leitura e, mais ainda, como produtora de sentidos que serão novamente interpretados por um leitor, em um novo momento de leitura” (2012, p. 247)

Assim, conscientes da complexidade de nossa afirmação, insistimos: ler João que narra um Jesus “falando” é ler um Jesus lido por João, e, sobretudo, ter a consciência que é a nossa leitura que está em jogo, a saber, nossa leitura atualizada da leitura de João que leu Jesus.

Nessa mesma perspectiva, Konings afirma que “[...] o que importa não é saber coisas sobre o texto e nem mesmo sobre seu assunto, mas conversar com o texto. O filósofo-psicólogo-teólogo Paul Ricoeur “nos ensina que compreender um texto é compreender-se diante do texto”” (2016, p. 64). Ora, a metaforização na enunciação de Jesus é um procedimento que se desdobra em possibilidades, mas que exige sua atualização para o aqui-agora do leitor. O modelo metafórico ultrapassa o caráter intrínseco do texto do evangelho e, apresentando-se diante dos olhos do leitor, em qualquer tempo e espaço, faz com que ele se aproprie, parabolicamente, de seus significados. O pastoreio do Jesus apresentado por João continua atual, ainda que estejamos em uma sociedade majoritariamente urbana e inseridos em uma cultura cidadina, na qual a relação entre ovelha, pastor e ladrão já está, semanticamente, destituída da expressividade contemporânea de João.

Esta distância e estes problemas semânticos, porém, não podem ser entendidos como algo desencorajador. Na própria época da composição do evangelho, as metaforizações do Jesus que enunciava eram problemáticas em si mesmas para os ouvintes, atingindo níveis quase que intransponíveis de significação pelos presentes. Note-se:

Em verdade, em verdade, vos digo: quem não entra pela porta no redil onde estão as ovelhas, mas sobe por outro lugar, esse é ladrão e assaltante. <sup>2</sup>Quem entra pela porta é o pastor das ovelhas. <sup>3</sup>Para este o porteiro abre, as ovelhas escutam a sua voz, ele chama cada uma pelo nome e as leva para fora. <sup>4</sup>E depois de fazer sair todas as que são suas, ele caminha à sua frente e as ovelhas o seguem, porque conhecem a sua voz. <sup>5</sup>A um estranho, porém, não seguem, mas fogem dele, porque não conhecem a voz dos estranhos”. <sup>6</sup>Jesus contou-lhes esta parábola, mas eles não entenderam o que ele queria dizer. (Jo 10:1-6)

Ainda que, muitas vezes, a enunciação metafórica cause dificuldade interpretativa e mesmo espanto, julgamos que seu poder, ao que nos parece, está justamente na perspectiva de possibilitar, por um movimento constitutivo, sua atualização perene. Ler o evangelho joanino

e, sobretudo, conhecer o Jesus conforme João o apresenta, a partir das considerações que buscamos aqui apresentar, é um movimento não só de retomada da forma metafórica em suas implicações exegéticas, mas sobretudo de sua atualização para o aqui-agora do leitor, significando para além do sistema simbólico-metafórico estanque do evangelho. Isso porque acreditamos que a metaforização surge, para o Jesus rerefenciado como enunciador de por João, como um mecanismo, um fator constituinte de intersubjetividade que visa alcançar o leitor/ouvinte, para alcançar o leitor e para, de suas percepções e apropriações, trazê-lo a uma conceitualização específica. Nessa perspectiva, o mecanismo não importa, mas, sim, o seu fim.

Ora, ler o evangelho de João, assim, exige de nós a compreensão de que a enunciação do Jesus referenciado por João metaforicamente constituída aponta para um Jesus que se autorreferencia numa patente necessidade de atualização. Se é o caminho, qual é o caminho que trilharemos? Se é o pão, o que decidiremos comer, hoje? Usurpar esta perspectiva do texto joanino, considerando suas metaforizações como estanques e apenas aspecto estilístico é usurpar dele o direito de fazer sentido, isto é, atualizar a conceitualização central do “Jesus como o Messias”, desejo do próprio autor (Jo 20). A perspectiva exegético-hermenêutica, portanto, não é uma possibilidade interpretativa, mas um movimento constitutivo e essencial do próprio ato de ler o quarto evangelho, na clave da metaforização.

Embora conscientes de que o estudo do quarto evangelho aqui apresentado pode encerrar diversas lacunas, desejamos que, de alguma forma, ele possa ser útil a investigações futuras que, dentro de suas respectivas esferas – sejam elas linguísticas, teológicas ou literárias – se interessem pela narrativa joanina ou pelos textos religiosos, no sentido mais lato. Conscientes também estamos de que, devido à riqueza composicional do quarto evangelho, toda incursão que julgue ter esgotado, analiticamente, suas possibilidades, pode ser considerada, no mínimo, imodesta. Nosso recorte, bastante específico e restrito, sinaliza, por outro lado, que a metaforização é constitutiva da enunciação de Jesus no evangelho de João e que pode garantir diversos *insights* exegéticos e hermenêuticos, contribuindo com a leitura daqueles que se interessam pelo tema.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. Bakhtin's Dialogism and the Corrective Rhetoric of the Johannine Misunderstanding Dialogue: Exposing Seven Crises in the Johannine Situation. In: BOER, R. **Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- ANTUNES, O. **A beleza como experiência de Deus**. São Paulo: Paulus, 2010.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, M. **Problemas na Poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BAKHTIN, M. **Os Gêneros do Discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- BARBISAN, L.; FINATTO, M.; TEIXEIRA, M.; FLORES, V. **Dicionário de Linguística da Enunciação**. São Paulo: Contexto, 2009.
- BARRET, C. **The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text**. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1978.
- BAUCKHAM, R. **The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.
- BENVENISTE, É. **Problèmes de Linguistique Générale, Tome 1**. Paris: Gallimard, 1976.
- BENVENISTE, É. **Problèmes de Linguistique Générale, Tome 2**. Paris: Gallimard, 1980.
- BENVENISTE, É. **Problemas de Linguística Geral I**. Campinas: Pontes Editores, 1989.
- BENVENISTE, É. **Problemas de Linguística Geral II**. São Paulo: Editora Nacional, 1989b.
- BEUTLER, J. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Loyola, 2016.
- BÍBLIA. trad. João Ferreira de Almeida. **Revista e Corrigida**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1985.
- BÍBLIA. trad. Johann Konings. **Evangelho segundo João (em esboço)**. Belo Horizonte: s/e, 2017.
- BRAIT, B. Estilo. In: BRAIT, B. **Bakhtin: Conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2008.
- BRANDT, L.; BRANDT, P. Making sense of a blend. **Annual Review of Cognitive Linguistics**, 3, 2005. 216-249.
- BRANDT, P. **Spaces, Domains and Meaning: Essays in cognitive semiotics**. n/d: Peter Lang, 2004.

- BRANDT, P. Mental Spaces and Cognitive Semantics: A Critical Comment. **Journal of Pragmatics**, p. 1579-1594, 2005.
- BROWN, R. **The Gospel According to John, Vol. 1**. n/d: Doubleday, 1966.
- BROWN, R.; COMFORT, P. **The New Greek-English Interlinear New Testament**. Illinois: Tyndale House Publishers, 1990.
- CEREJA, W. Significação e Tema. In: BRAIT, B. **Bakhtin: Conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2008.
- CHILTON, B.; NEUSNER, J. **Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs**. n/d: Routledge, 2006.
- CROATTO, J. **Hermenéutica Bíblica**. Buenos Aires: Lumen, 1994.
- CUNHA, A. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexicon, 2007.
- EDWARDS, R. **Discovering John: Content, Interpretation, Reception**. Discovering Biblical Texts. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2015.
- EHRMAN, B. **The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings**. New York: Oxford, 2004.
- FAUCONNIER, G.; SWEETSER, E. **Spaces, Worlds and Grammar**. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- FAUCONNIER, G. Compression and Emergent Structure. **Language and Linguistics**, v. 6 2005. 523-537.
- FAUCONNIER, G.; TURNER, M. **The Way We Think**. New York: Basic Books, 2002.
- FAUCONNIER, G.; TURNER, M. Conceptual Blending, Form and Meaning. **Recherches en Communication**, no. 19. 2003.
- FLORES, V.; NUNES, P. A Especificidade da Enunciação Escrita em Textos Acadêmicos. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo**, 8, n. 1, 1o sem. 2012. 235-252.
- FLORES, V.; TEIXEIRA, M. Enunciação, dialogismo, intersubjetividade: um estudo sobre Bakhtin e Benveniste, São Paulo, 1, n. 2, 2o sem. 2009. 143-164.
- FRANK, R. ET AL. The language-organism-species analogy: A complex adaptive systems approach to shifting perspectives on "language". In: FRANK, R. **Body, Language and Mind, Vol. 2: Sociocultural Situatedness**. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2007.
- FRANKEL, E. **The Encyclopedia of Jewish Symbols**. Mariland: Jason Aronson Inc, 1992.
- GRILLO, S. Esfera e Campo. In: BRAIT, B. **Bakhtin e Outros Conceitos-Chave**. [S.l.]: [s.n.], 2006.
- GUÉNON, R. **Aperçus sur L'initiation**. Paris: Les Editions Traditionnelles, 1946.

- GUÉNON, R. **La Crise du Monde Moderne**. Paris: Gallimard, 1946.
- HARRIS, S. **Understanding the Bible**. n/d: McGraw-Hill, 2006.
- JOHNSON, M. **The Meaning of the Body**. Chicago: Chicago Press, 2007.
- KONINGS, J. **A Bíblia nas suas Origens e Hoje**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- KONINGS, J. **Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade**. São Paulo: Loyola, 2005.
- KONINGS, J. **A Bíblia, sua origem e sua leitura**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- KONINGS, J. **O Evangelho do Discípulo Amado**. São Paulo: Loyola, 2016.
- KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C. **The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament**. Nashville: B&H Publishing Group, 2009.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metaphors We Live By**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- LINCOLN, A. **Gospel According to St John: Black's New Testament Commentaries**. n/d: Bloomsbury Publishing, 2005.
- LINDARS, B. **John. New Testament Guides**. n/d: Bloomsbury T&T Clark, 1990.
- MARGUERAT, D. **La Bible se raconte: initiation à l'analyse narrative**. Paris: Cerf, 2002.
- MENDES, P.; NASCIMENTO, M. O Processamento Metafórico em Discursos sobre a Crise Econômica e a Corrupção Política no Brasil. In: SILVA, A.; MARTINS, J.; ALI, E. **Comunicação Política e Econômica: Dimensões Cognitivas e Discursivas**. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2013. p. 289-303.
- METZGER, B.; EHRMAN, B. **The Text of New Testament**. n/d: Nobel Press, 1985.
- NASCIMENTO, M.; OLIVEIRA, M. Texto e Hipertexto: Referência e Rede no Processamento Discursivo. In: NEGRI, L.; FOLTRAN, M.; OLIVEIRA, R. **Sentido e Significação - Em Torno da Obra de Rodolfo Ilari**. São Paulo: Contexto, 2004. p. 285-299.
- NOVO TESTAMENTO. **Evangelho de João**. Tradução de Johan Konings, 2017. No prelo.
- OTERO, A. **Los Evangelios Apócrifos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- PRATES, L. **Consciência sobre Deus, por metáfora conceitual, no quarto evangelho. Dissertação de Mestrado**. Belo Horizonte: s/e, 2015.
- ROBERTS, C. **An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library**. Manchester: Manchester University Press, 1935.
- SANDERS, E. **The Historical Figure of Jesus**. London: Penguin UK, 1995.
- STRECKER, G.; SCHNELLE, U. **Introducción a la Exégesis del Nuevo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

THEISSEN, G.; MERZ, A. **The Historical Jesus: A Comprehensive Guide**. n/d: Fortress Press, 1998.

TURNER, M. Conceptual Integration. In: GEERAERTS, D.; CUYCKENS, H. **The Oxford Handbook of Cognitive Linguistic**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 377-393.

VITÓRIO, J. **Análise narrativa da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2016.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Sinodal, 1998.

## APÊNDICE A: Glossário ilustrativo de encenações metafóricas

O propósito deste anexo é a apresentação da amostra de dados resultantes (emergentes) do processo de metaforização no quarto evangelho, na modalidade a que nos propomos a investigar; dados que, no seu conjunto, a) instanciam, de forma empírica e palpável, a análise proposta no quarto capítulo desta investigação e b) evidenciam o caminho de análise percorrido. As encenações em que Jesus se autorreferencia adiante apresentadas oferecem-se ao leitor divididas em classes. Na medida em que o glossário se desenvolve, teremos cuidado de, seguindo a perspectiva adotada por esta tese, articular as encenações de modo a permitir uma visão gestáltica/holística e, sobretudo, de reforçar a perspectiva de que a mente humana é imagética e que a construção de sentido reflete este aspecto<sup>150</sup>.

### *A encenação do Jesus que é fonte de água viva (4: 7)*

A encenação que nos propomos a ilustrar neste momento é fundada em uma metáfora recorrente no quarto evangelho. Ela surge, por exemplo, no momento da narração joanina em que é apresentado o último dia de Páscoa (7:37). Optamos por colocar em evidência esta encenação tendo em vista que ela se apresenta com contornos mais delineados e expressivos. A encenação se estabelece em uma perspectiva pontual: João, o locutor, narra que Jesus retorna ao território da Galileia assim que os judeus tomaram conhecimento de que ele batizava mais do que João, o Batista (v. 1-3). A focalização-zero da encenação pressupõe, desde já, aspectos políticos advindos da configuração social e religiosa da época. Inevitavelmente, a rota de retorno requeria uma passagem por Samaria (v. 4), terra conhecida por ser marcada por diversos embates relacionados ao judaísmo ortodoxo<sup>151</sup>. Outro ponto singular da encenação construída por João é que naquele lugar havia uma fonte de grande importância para a tradição, conhecida

---

<sup>150</sup> No que diz respeito a esta afirmação, temos total consciência de sua necessidade de aprofundamento. Certamente, observar o evangelho joanino por meio de uma perspectiva que compreenda as possibilidades analíticas assentadas no viés reticular e caleidoscópico das metaforizações é assunto para outra tese, especialmente em seu caráter hipertextual cujos desdobramentos exigiriam fôlego renovado do pesquisador. Reconhecemos que, desde Brandt (2004), esta perspectiva imagética já está pontuada, reconhecendo, também, nossa impossibilidade de desenvolvê-la em plenitude na pesquisa que ora se apresenta. Sempre existirão – e de fato existem – muitos flancos a serem abertos no evangelho joanino, flancos esses aguardando futuras pesquisas e projetos.

<sup>151</sup> Note-se que os samaritanos rejeitam a importância religiosa de Jerusalém e não aceitam o Talmude judaico, o que leva os judeus ortodoxos a considerarem os samaritanos estrangeiros e adúlteros da religião verdadeira. Ainda que não seja nosso objetivo dissertar sobre as complicações étnico-religiosas entre os grupos aqui apresentados, é importante sinalizar ao leitor que tais elementos perfaziam importante pano de fundo, repercutindo, por exemplo, no evangelho joanino em (v. 23) e em outros textos neotestamentários, como no evangelho de Lucas, 10:30, na famosa passagem do Bom Samaritano.

como Fonte de Jacó. A história do patriarca, filho de Isaque e neto de Abraão, conhecido como o “Pai da Fé”, ocupa mais de vinte e quatro capítulos do primeiro livro da Torá, o Gênesis<sup>152</sup>.

O arranjo joanino oferece ao leitor uma orientação temporal que poderia ser considerada, em seus desdobramentos, metafórica por excelência: é meio-dia (v. 6), momento no qual o sol é mais forte e, portanto, momento no qual a valia da água ganha o seu ápice, isto é, sua simbologia atinge maior magnitude, na medida em que tais elementos são contrapostos à árida paisagem na qual se dá encenação. O Jesus configurado por João demonstra um comportamento duas vezes particular. Se dirige a uma mulher, causando admiração nos próprios discípulos (v. 27); e conversa com uma samaritana, o que despertou desconfiança na própria mulher (v. 9). O diálogo entre os personagens indica, estilisticamente, uma composição de grande força retórica. O Jesus enunciador prenuncia a resposta da mulher, exigindo dela a réplica apenas para assentar sua asserção final: se ela pedisse a ele ‘dá-me de beber’, narra João, o Jesus enunciador lhe daria água viva (v. 10).

O Jesus da encenação a que nos propomos a ilustrar, portanto, se apresenta como aquele capaz de dar uma água com um predicado ímpar. A água que é viva. Notável é que, prosseguindo no arranjo textual colocado por João, a samaritana questiona Jesus acerca de sua afirmação de maneira bastante incisiva. Ela pergunta se Jesus porventura não seria maior que Jacó para usufruir da fonte de tal sorte, fonte esta que o patriarca, ele próprio com seus filhos e animais, haviam desfrutado (v. 12). A resposta de Jesus é notável. Todo aquele que beber da água ali presente – seja ela mesma do valoroso poço de Jacó – terá sede de novo (v. 13). Isto, porém, não acontecerá com a água viva dada por ele, água que, segundo o Jesus enunciador, jorra para a vida eterna (v. 14)<sup>153</sup>. A conversa garante a tematização de João com sutileza.

Por meio destas considerações apresentadas, vários elementos entram em questão. O primeiro deles é que, por um lado, temos na figura de Jacó e toda a tradição como aquele que é a fonte de uma água contingente, isto é, capaz de saciar temporariamente a sede, mas incapaz de saná-la em definitivo. Poderíamos considerar, metaforicamente, que Jacó representa uma fonte de água efêmera. Por outro lado, temos Jesus como aquele que é a fonte da saciedade perene, isto é, Jesus é fonte de água viva. É interessante observar que, curiosamente, a samaritana parece não entender em plenitude o significado da metáfora de Jesus, na medida em que essa “água viva” jorra para a vida eterna (v. 14). Após a afirmação de Jesus, a mulher pede

<sup>152</sup> Cf. Gn 25:19 a 50:13. A importância da apresentação do poço, na encenação, evocando metonimicamente a figura de Jacó, nos parece, sobretudo, valiosa para entender o movimento argumentativo de João e do próprio Jesus enunciador, adiante.

<sup>153</sup> Notamos ao leitor que o paradigma aqui apresentado assemelha-se em grande medida à relação entre pão-maná, conforme veremos adiante por ocasião da encenação do “Jesus que é Pão do Céu”.

a ele essa mesma água viva, mas para que não tenha mais sede e não tenha mais que vir, exclusivamente, ao poço (v. 15), notadamente uma confusão entre o aspecto quantitativo – água que continue jorrando, para que sua sede seja sempre saciada, e o aspecto qualitativo – água que acaba com a sede de uma vez para sempre.

Explicativamente, a metaforização do Jesus enunciador se estabelece numa situação especial. Ele é o doador de água viva no meio-dia em que a encenação se estabelece – aqui considerada metaforicamente ou não; uma água capaz de jorrar para a vida eterna (v. 14), isto é, de maneira perene. O Jesus enunciador "fala" com mulheres, quebrando paradigmas de gênero, socioculturais e étnicos, na medida em que também se dirige a samaritanos. O espaço semiótico, nesta medida, contém todos estes elementos enunciativos no qual os participantes – Jesus e a Samaritana – estão configurados. É a base da semiose que podemos entender como subsídio inicial para a construção de um primeiro espaço, o espaço de referência que contém o Jesus que toma posse do "eu" enunciativo. Esse espaço de referência é a base por meio da qual o Jesus enunciador predica sobre si mesmo. Este Jesus, a ser predicado, é estabelecido em uma relação duplamente singular, conforme expusemos. Ele é a fonte de água viva, isto é, é aquele capaz de oferecer a água, como uma personificação da fonte de Jacó, embora sua qualidade seja distinta. Jesus se constrói, portanto, como fonte de água viva e, portanto, exige de nosso modelo teórico o desdobramento de um espaço virtual no qual essa conceitualização possa ser feita. Ele se apresenta como uma fonte de água viva, identificando-se com ela, virtualmente. Jesus fala de si *como* fonte.

Note-se de que o espaço semiótico em que a encenação se assenta é a base diante da qual o espaço de referência se estabelece, assim como do espaço de apresentação. Jesus é referenciado sobretudo em um enquadramento marcado de contestação e relativização das normas socioculturais vigentes, conversando com mulheres e samaritanos. A conceitualização de Jesus como uma fonte de água viva é colocada em um enquadramento também marcadamente intuitivo: é meio-dia e, vindo a samaritana buscar água, encontra neste elemento grande valor – simbolicamente, sobretudo. Vários mapeamentos são estabelecidos, portanto, entre os dois espaços (referência e apresentação), a fim de constituírem o Espaço Virtual em questão.

Ora, ali está a fonte de Jacó, diante da qual a mulher samaritana deseja buscar água para saciar sua sede, o que poderíamos entender como uma base física da metaforização. Há todo um trabalho e padecer de se buscar água, ao meio-dia, especialmente tendo em vista que a água

deve ser buscada sempre, indefinidamente<sup>154</sup>. Nessa encenação, portanto, Jesus é fonte numa relação intrínseca com Jacó (que simbolicamente também é fonte<sup>155</sup>) e de onde retira, de maneira negativa, seus mapeamentos<sup>156</sup>. Dentre eles, derivamos a noção que a água oferecida pela fonte de Jacó é efêmera, mas a de Jesus é perene e viva (v. 14). A samaritana, depois de ser interpelada pelo Cristo, faz essa relação imediatamente, demonstrando que havia, em sua própria conceitualização, a relação de que Jesus é, de fato, fonte<sup>157</sup>. Por outro lado, o que significa, efetivamente, Jesus ser fonte de água viva? Na encenação a que nos dispomos a ilustrar, isso significa que, diante do que significar Jesus ser a fonte de água viva, a samaritana reagirá diferentemente, e a encenação tomará cursos diferenciados.

A mulher, por seus argumentos, parece conceitualizar que a metáfora proposta (Jesus como sendo fonte de água viva) significa que ele é um profeta, tão somente (v. 19), e mesmo assim depois de que Jesus lhe manifestasse o conhecimento de coisas ocultas (v. 18). Em nenhum momento, porém, a mulher desconfia de outro sentido para tal construção metafórica, mesmo ciente de que ela poderia estar vinculada ao tema messiânico (v. 25). Este sentido, isto é, de que a metáfora significa “Jesus é o Messias”, advém sobretudo de que esta água “jorraria para a vida eterna” (v. 14), explicitamente afirmada pelo próprio Jesus enunciador (v. 26) que pontua cabalmente ser ele o Messias. Ora, projetado tal sentido no espaço semiótico, a samaritana deixou sua bilha, foi à cidade e convocou seus compatriotas para conhecerem aquele que lhe falara coisas tão impressionantes (v. 28-30).

É importante considerar também que, se para Filipe o Jesus enunciador metaforiza utilizando modelos político-administrativos-militares, com a samaritana, faz uso de elementos situacionais a ela, de modo que os mapeamentos possam ser feitos de maneira eficaz – o buscar e trazer água, algo certamente corriqueiro. Eis, então, a importância de se levar em conta a relação entre enunciador-enunciatário para a determinação dos cenários e dos enquadramentos adequados a fim de possibilitar mapeamentos e projeções pertinentes e propícias cognitivamente. Na cena enunciativa, por sua vez, é razoável entender que a samaritana efetua um reajuste semântico de Jesus, de ‘fonte de água viva’ para a literalidade de “Jesus é o Messias”, na medida em que, pragmaticamente, atualiza sua percepção e corre em busca dos seus (v. 29).

<sup>154</sup> Nossa intuição se relaciona imediatamente com o mito grego de Sísifo, o rei de Éfira, condenado por Zeus, cuja imagem é cristalizada com grande beleza, em óleo sobre tela, por Tiziano Vecellio (1548-1549). Na perspectiva filosófica, sobretudo, nos lembramos de pronto da obra de Søren Aabye Kierkegaard, especialmente *O Conceito de Angústia* (Petrópolis, Vozes, 2011) e *O Desespero Humano* (São Paulo, Unesp, 2010)

<sup>155</sup> Jacó, como símbolo do patriarcado de toda uma tradição, também chamado de יַעֲקֹב, isto é, Israel.

<sup>156</sup> Se Jacó, sendo mapeado pela perspectiva da Lei, é água contingencial, Jesus *não* o é nesta medida.

<sup>157</sup> Cf. v. 12, onde é a própria samaritana que coloca em jogo a hierarquia: “serás maior que nosso pai Jacó?”.

### *A encenação do Jesus que é Pão do Céu (6: 48)*

O sexto capítulo do evangelho joanino, ainda no primeiro painel – o Livro dos Sinais – , apresenta uma encenação valiosa, que apresentaremos a seguir. A encenação em questão se dá em Cafarnaum, logo depois do evento sobrenatural em que Jesus caminha por sobre as águas (v. 19). Os personagens, na cena, são compostos essencialmente por Jesus e uma multidão. Essa multidão é configurada por João como preocupada com Jesus, por meio de uma focalização interna, que havia desaparecido da cidade (v. 24). Ainda que opaca em sua delimitação, tal multidão parece estar vinculada diretamente àquela participante do episódio da multiplicação dos pães (v. 1), o que pode ser inferido pela colocação de Jesus de que o estavam procurando apenas para saciarem seus estômagos (v. 26). A multidão, a quem o Jesus enunciador se dirige, parece, também, ser constituída de uma mescla bastante heterogênea quanto à ilustração na doutrina judaica. Se, por ora, parecem ignorar por completo os mandamentos (v. 28), em outros momentos demonstram conhecimento da história judaica, especialmente do êxodo e do maná, alimento dispensado por Deus a fim de sustentar os “seus pais” no deserto (v. 31). Se, por um lado, há heterogeneidade de sabedoria e conhecimento entre os participantes, há entre eles, por outro lado, uma unanimidade quanto a incredulidade diante de Jesus (v. 30), traço claramente garantido pela focalização-zero proposta por João.

O estilo joanino garante um arranjo composicional da encenação muito característico: as questões levantadas pela multidão ensejam respostas eloquentes do Jesus enunciador que, configuradas de maneira bastante poética, adquirem uma propriedade instrutiva<sup>158</sup>. Em determinada altura do diálogo entre os personagens, Jesus afirma que o pão de Deus, efetivamente, não diz respeito ao oferecido como maná aos judeus no deserto (v. 32); antes, o pão de Deus seria o que desce do céu e dá vida ao mundo (v. 33). Após ouvirem tal afirmação, os personagens ali envolvidos na interlocução pedem a Jesus aquele pão, ao que este afirma ser ele mesmo o pão da vida (v. 34-5a). Embora muitos desdobramentos possam ser percebidos, de imediato, a partir de tal cena enunciativa, nosso objetivo é focalizar especificamente a metáfora “Jesus como sendo pão”, a fim de garantir a essência e o eixo de nossa proposta analítica<sup>159</sup>.

<sup>158</sup> Cf., especialmente, v. 32-33; v. 35-40, sequências cujo estilo garante grandiloquência e uma teatralidade característica ao enunciado.

<sup>159</sup> Ao leitor deixamos a continuação da enunciação, que não se esgota neste predicado. O Jesus enunciador continua afirmando: “Quem vem a mim não terá mais fome, e quem crê em mim nunca terá mais sede” (v. 35b). Muito daí se poderia derivar, especialmente na relação fome-sede com Jesus, que parece desdobrar-se na abertura de diversas metáforas conceituais que, a nós, parece um lugar-comum do evangelho joanino. Garantiremos o fluxo argumentativo conscientes da incapacidade de suprimos analiticamente toda a riqueza do quarto evangelho buscando averiguar tais relações, em suas semelhanças, na metáfora do comer (na que analisamos no presente momento) e na do beber (na que analisamos em “Jesus que é fonte de água viva”).

A metáfora desdobra-se linguisticamente, por exemplo, em “Aqui está o pão que desce do céu<sup>160</sup>”, para que não morra quem dele *comer*” (v. 50), ou “Quem *come* deste pão viverá eternamente” (v. 51). A metáfora garante implicações, na enunciação de Jesus, de grande complexidade, o que fica evidente quando Jesus enuncia o pão ser sua própria carne (v. 51) e que quem a consome, juntamente com seu sangue, tem a vida eterna (v. 53). Assim, não é em vão que, diante do enquadramento de sua implicação pragmática, causou grande repulsão por parte dos ali presentes (v. 60). Funcionalmente, poderíamos entender a metaforização do Jesus enunciador nos seguintes termos. O evangelista apresenta seus personagens em uma cena enunciativa específica na encenação em questão. Nela, o Jesus que enuncia se configura deiticamente estabelecendo um espaço de referência no qual toma o “eu” discursivo a fim de referenciar. É interessante observar as peculiaridades do *pheno-mundo* do qual Jesus retira a metáfora. O contexto enunciativo está envolvido pelo próximo multiplicar dos pães (v. 11) e pelo longínquo maná que, atualizado na mente dos ali presentes, também se faz imediato (v. 31). Assim, seria, em uma investida inicial, razoável considerar que a metaforização seria bem-sucedida. Porém, estes aspectos são notavelmente deixados de lado pelos enunciatários, o que veremos adiante. Por ora, cabe notar que o espaço semiótico em questão – a encenação – é envolvida por diversos desentendimentos, murmurações (v. 43) e abandono daqueles que haviam julgado sua fala um escândalo (v. 66). Em nenhum momento sequer os ali presentes relacionam o pão – ou maná – de maneira metafórica, de modo que o contexto, metafórico por excelência, é firmado para os presentes como exclusivamente factual.

A conceitualização de Jesus é estabelecida por meio de uma configuração *em termos* do elemento pão, o que exige, cognitivamente, o estabelecimento dos dois já mobilizados espaços de apresentação e mescla. Alguns mapeamentos são imediatamente efetuados neste momento, e é exatamente nessa medida que pode-se entender a reação dos ali presentes, reação de repulsão (v. 60) advinda do caráter não seletivo de tais mapeamentos. Jesus sendo pão garantiria, supostamente, metáforas linguísticas como “Eu vou *cozinhar* Jesus”, “Jesus está *assando*” ou “*Comer* Jesus faz bem para a saúde”, o que, enfaticamente, seriam suposições absurdas diante da encenação. Em seu arranjo composicional e organização estilística, a interlocução apresenta uma carga semântica de circunspeção, gravidade e cujo tópico é professoral por excelência. De toda sorte, virtualmente, o espaço mescla garante a união dos dois conceitos, ainda incipientes e de difícil articulação.

---

<sup>160</sup> Ao leitor, certamente ficará latente a necessidade de fundar uma metáfora conceitual que apresente a relação cima-baixo em evidência. O faremos na análise de uma enunciação muito peculiar, que trata da origem e destino de Jesus, no oitavo capítulo do quarto evangelho. Cf. *A encenação do “Jesus que é do alto”*.

Mas *como* Jesus é pão? Na cena enunciativa, alguns elementos socioculturais surgem de modo a oferecer aos interlocutores argumentos diante de tal impasse. Um primeiro crivo a ser estabelecido é que o que está em jogo ali é a salvação, ou seja, o dom da Vida, que perpassa toda a encenação em questão, sempre retomada por Jesus (v. 33, 35, 39, 44, 51, 57) e que é o tópico da fala de um homem que multiplicara pães há dias e que, supostamente, merecia ser ouvido. Nessa medida, comer é *nutrir-se de*, já que se deriva de tal consideração que *comer é viver*. Vive-se do que se come, de modo que comer Jesus poderia ser entendido como viver de Jesus. É uma primeira conceitualização. Não obstante, na configuração da cena enunciativa, a contraposição entre “pão da vida” e “maná” também se faz presente. Isso porque o Jesus que enuncia apresenta, na discussão com os enunciatários, um contraste claro: Os “pais” comeram o maná no deserto e morreram, mas quem comer o pão que é Jesus não morrerá (v. 49-50). Ora, se o maná é o pão que nutre, mas para a morte, Jesus é o pão que nutre, mas para a Vida Eterna. Assim, desdobra-se que Jesus é um doador de vida. Não obstante, o Jesus enunciador articula pão-carne a vinho-sangue a partir do versículo 52, ao que, razoavelmente, parece indicar a totalidade do seu ser por meio dessa configuração tensional. Ao que comer sua carne (pão) e beber seu sangue (vinho), Jesus o ressuscitará no último dia (v. 54)

Ora, assim, poder-se-ia entender que comer é salvar-se, e, mais precisamente ainda, consumir Jesus é salvar-se. Isto é, assim como aquele que come se nutre adquire força e vitalidade, aquele que assimila Jesus como o Messias – tematização joanina – (ou aquele dá a Vida, o que, no contexto em questão, são equivalentes) terá vida eterna. Diferentemente dos antigos que tinham uma comida que não saciava e impreterivelmente nada podia fazer contra a morte, Jesus alimentaria para a vida eterna. Isto, se – e somente se – ele todo fosse assimilado, em sua inteireza e significância, isto é, se sua carne e sangue fossem consumidas, metaforicamente. Assim, o espaço sentido é construído cognitivamente apresentando Jesus como aquele que dá a vida eterna e, por conseguinte, aquele que salva se for crido e, claro, assimilado, isto é, compreendido<sup>161</sup>. Tal encenação de Jesus, entendida nestes termos, garante que os ali presentes reajustam suas perspectivas, seja para entenderem o Cristo, ou para dele se afastarem, como muitos o fizeram por não entenderem a metáfora.

### ***A encenação do Jesus que é luz (8: 12)***

A próxima encenação do Jesus joanino que gostaríamos de ilustrar surge no oitavo

---

<sup>161</sup> Chamamos a atenção do leitor para uma curiosa reverberação desta perspectiva em outro momento da enunciação joanina: “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8:32)

capítulo do quarto evangelho. O contexto é situado pelo narrador da seguinte maneira. Estão reunidos no Monte das Oliveiras Jesus e “todo o povo” (v. 1-2). A relação constituída na cena enunciativa estabelece Jesus numa perspectiva professoral (v. 2b), o que é garantido por João por meio do arranjo teatral e estilo marcadamente retórico nas réplicas do Cristo (v. 10-11 e 12), sem considerar, é claro, a focalização externa de Jesus, que ensina no/do próprio templo (v. 20). Na medida em que ensina para os ali presentes, surgem na narrativa escribas e fariseus, dando lugar a uma das mais conhecidas histórias bíblicas: a cena da mulher adúltera<sup>162</sup>. É exatamente neste contexto que Jesus afirma ser a luz do mundo. Jesus ser luz constitui uma metáfora de base física de grande poder, na medida em que a visão tem um papel preponderante entre os sentidos e é facultada diretamente pela luz. Poderíamos apresentar alguns desdobramentos metafóricos linguísticos que surgem de tal concepção metafórica que poderíamos considerar primária. Eis alguns, vinculados à esfera judaica, no Antigo Testamento, como: “O Senhor é a minha *luz* e a minha salvação; a quem temerei? (Sl 27:1); És tu, Senhor, minha *lâmpada*; e o Senhor ilumina as minhas trevas (2Sm 22:29); Onde está o caminho onde mora a *luz*? E, quanto às *trevas*, onde está o seu lugar?” (Sl 84:12)

O quarto evangelho garante os mesmos mapeamentos, conforme pode-se observar por meio dos exemplos que se seguem. Notadamente, a luz é um elemento que, além de simbolizar uma contraposição direta às trevas, em uma simbologia mais trabalhada, estabelece um enraizamento direto com a noção de visão e segurança que instintiva: “No princípio era a Palavra [...] E a luz brilha nas *trevas* (Jo 1:1-5); Ainda pouco tempo a *luz* está entre vós (Jo 12:35); Não era ele a *luz*, mas veio para dar testemunho da *luz*” (Jo 1:8)

Nesta medida, o elemento “luz” garante desdobramentos como, por exemplo, uma metáfora a ser desdobrada como *ver como sendo compreender*, já pontuada por Lakoff & Johnson (2003, p. 48) e de bastante recorrência no falar cotidiano. Assim, “*vemos* os assuntos diferentemente” e somos capazes de “*apontar* aspectos nos argumentos que não entendemos” a fim de “deixar uma discussão mais *clara*”. Ora, a encenação do Jesus joanino que nos dispomos a ilustrar se apresenta um cenário de acirrada disputa entre Jesus e os fariseus. Logo após a manifestação da metáfora em questão, a intriga é marcada por diversas disputas e argumentos entre os dois protagonistas – Jesus e “os fariseus”. É razoável, portanto, entender que a metáfora seja derivada ali, também, linguisticamente em outra perspectiva. Queremos dizer que, quando Jesus afirma que é luz e, logo adiante, afirma que sabe para onde vem e para

---

<sup>162</sup> Não iremos avançar sobre tal construção joanina neste momento. É importante, por outro lado, situá-la como um prelúdio ao nosso tema, já que é exatamente posterior a tal acontecimento que Jesus enuncia a metáfora que nos interessa aqui.

onde vai (v. 14), *ver é compreender* ganhe preponderância na situação enunciativa. Outro ponto notável é que Jesus afirma: “quem me segue não caminha nas *trevas*, mas terá a *luz* da vida” (v. 12). Temos aqui traços composicionais que garantem uma regular semelhança com as outras metaforizações organizadas pelo Jesus enunciador. Assim como aquele que bebe a água viva terá em si água que jorra para a vida eterna (4:14), aqui quem, segue a luz terá a luz da vida (8:12).

Jesus, enunciador que metaforiza, se configura na contraposição luz-trevas. Sendo luz, *iluminado e iluminando*, isto é, sabendo de onde vem e para onde vai (v. 14) e capaz de dar a mesma condição para aquele que lhe segue (v. 12), o Cristo joanino é apresentado como a luz em si mesma, o que garante diversos mapeamentos a serem projetados em um espaço virtual específico. As projeções que configuram o espaço virtual apresentam mapeamentos dos mais diversos. Poderíamos entender que Jesus pode ser considerado tanto como aquele que pode oferecer o entendimento verdadeiro quanto aquele que brilha – o que parece ainda não poder ser estabelecido. As informações contextuais e situacionais auxiliam neste processamento, na medida em que oferecem espaços de referência com enquadramento eficazmente delineados. Primeiramente, o Jesus da encenação em questão surge qualitativamente como magnânimo e perdoador, derivado da narração imediatamente anterior (v. 11) e um Jesus validado pelo próprio testemunho do Pai, isto é, supostamente legitimado (v. 14). Em segundo lugar, o espaço de apresentação se apresenta marcado pelo senso de orientação derivado da metaforização, configurando uma metáfora primária na medida em que a luz é essencial para aquele que quer saber para onde ir (v. 14).

Conforme elucidado, é exatamente naquele contexto, logo após de revisitar a Lei diante da mulher adúltera, que Jesus enuncia ser a luz (v. 12). Seria razoável, portanto, considerar que se pode vincular as duas encenações, de modo a considerar a segunda – a narração da Luz do Mundo – uma conclusão lógica da primeira – a mulher adúltera<sup>163</sup>. Assim, o espaço de sentido conceitualizado é preenchido pela ideia de que Jesus é a luz do mundo porque possibilita a verdadeira visão da Lei, isto é, não olho por olho, dente por dente, mas, antes, a Lei do amor que é superior a todas as leis, manifestada no perdão. Jesus é a luz porque possibilita que os objetos morais – se assim pudéssemos tomar a liberdade de dizer – sejam visualizados por uma ótica hierarquicamente superior.

Esta perspectiva, uma dentre várias leituras possíveis, seria justificada por um elemento específico. Retornaremos um versículo a fim de explicitar a coesão entrevista. Jesus, após ter

---

<sup>163</sup> Acerca das implicações teológico-exegéticas e voltadas para a crítica textual desta afirmação, remetemos o leitor à nota de rodapé 20.

dispersado os acusadores, em um trecho amplamente conhecido (v. 7), “[...]levantou-se e disse: “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou?”<sup>14</sup> Ela respondeu: “Ninguém, Senhor!” Jesus, então, lhe disse: “Eu também não te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais”” (Jo 8:10-11)

Já no próximo versículo, a narração joanina apresenta a fala de Jesus como em uma continuação, dando abertura a uma interpretação de que ainda se está na encenação da mulher adúltera, e dela, a título de fechamento, se tira uma conclusão. Segue-se assim, a encenação joanina: “Jesus falou **ainda**: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não caminha nas trevas, mas terá a luz da vida”” (Jo: 8-12) [grifo nosso]

Chamamos a atenção do leitor para o advérbio *ainda*, isto é, disse mais uma vez Jesus, continuando a sua encenação anterior responsável por rearticular a Lei do Talião, metonimizada pelo possível apedrejamento à adúltera. A leitura, portanto, se justifica. Porém, surgem outros elementos na encenação que exigem novo reajuste conceitual, isto é, não basta entender a encenação de Jesus como aquele que é luz na medida em que ilumina a Lei, dando a ela a verdadeira perspectiva e explicitando sua essência. Esta perspectiva é valiosa mas precisa ser reconceitualizada diante de uma nova questão que se impõe. Logo após de se proclamar luz, o Jesus enunciador salienta: “quem me segue não caminha nas trevas, mas terá a luz da vida” (v. 12b). Ora, se a contraposição entre luz e trevas é fundamental, oferecendo uma sólida base física para a constituição metafórica, vemos aqui um desdobramento de luz ser vida, isto é, trevas é morte. A luz da vida, vinculada socioculturalmente com o Messias (1:5) e a própria presença de Deus como aquele que ilumina os seus<sup>164</sup>. Assim, a conceitualização “Jesus é luz”, deve ser visto também como capaz de projetar para o espaço de sentido um Jesus que é luz na perspectiva a) de que reconfigura toda a Lei, jogando sobre ela *novas luzes*; b) e de que, somado a isso, *ilumina para* o caminho da salvação (v. 12).

### ***A encenação do Jesus que é do alto (8:21)***

A encenação a que nos propomos a observar neste momento é singular. A focalização-zero indica que havia uma tensão entre o Jesus enunciador e seus enunciatários, os judeus, que lhe questionavam sobre a legitimidade de sua autoridade (v. 13-20). Jesus afirma, de maneira

<sup>164</sup> É notável ao leitor do Antigo Testamento as aparições da metáfora *Deus é luz*, desdobrando diversas aplicações metafóricas linguísticas, especialmente nos livros proféticos. Poderíamos citar, a título de exemplificação, o profeta Isaías, em 51:4: “Atendei-me, povo meu, e nação minha, inclinai os ouvidos para mim; porque de mim sairá a lei, e o meu juízo farei repousar para a luz dos povos”.

misteriosa: “Eu me vou, e vós me procurareis; mas morrereis no vosso pecado. Para onde eu vou, vós não podeis ir” (v. 21). Notadamente, os judeus não entenderam a afirmação de Jesus (v. 22), ao que Jesus lhes disse: “Vós sois daqui de baixo; eu sou do alto. Vós sois deste mundo; eu não sou deste mundo” (v. 23). Há, aqui, um contraste evidente, isto é, Jesus se configura enunciativamente por meio de uma metáfora fundada na relação alto/baixo. Assim, Jesus é de cima, ou em outros termos, do alto.

A base física de tal metáfora deve ser observada com fortes implicações na conceitualização de Jesus, especificamente nesta narrativa. As metáforas *acima é bem* e *abaixo é mal* exemplificam tal relação e, desde nossas primeiras experiências no trato paterno/materno, figuram qualitativamente. A ideia de que a proteção está “acima”, isto é, é mais alta, encontrando-se nos próprios pais, é patente. A própria mitologia de todas as civilizações carrega esta perspectiva, oferecendo às estrelas, céus concêntricos e montanhas a moradia dos deuses, e às cavernas, terras profundas e infernos a moradia dos demônios<sup>165</sup>. Notavelmente, as formas de nosso pensamento são conceitualizadas nessa perspectiva, como a organização hierárquica, que dispõem o melhor acima<sup>166</sup>.

A metáfora apresentada por Jesus a fim de predicar a si mesmo, por outro lado, é enunciada em conjunção com outros elementos. Jesus é do alto, e não é deste mundo; Os judeus, por sua vez, são de baixo, e são deste mundo (v. 23). Assim, se Jesus é do alto, deriva-se a metáfora Jesus é do além-mundo; os homens são de baixo, logo, os homens são deste mundo. A implicação é que há um reforço da perspectiva acima é bem e abaixo é mal, porque se Jesus é do alto e está além do mundo é, necessariamente, divino. Poderíamos estabelecer, portanto, a síntese *acima é divino; abaixo é mundano*. O próprio arranjo textual de João confirma esta leitura, dando à encenação de Jesus vigor e um estilo marcadamente monologal e uma temporalidade, isto é, um tempo de narração longo e incisivo. É o caso, por exemplo, dos versículos 25 ao 30, nos quais a encenação de Jesus é ininterrupta. O fluxo só é fragmentado por considerações de João, que informam da recepção dos enunciatários de Jesus, como, por exemplo, em v. 27 e v. 30.

Jesus é apresentado como aquele que predica sobre si mesmo de uma maneira relacional, isto é, sua predicação é dada em comparação com a de seus enunciatários. Jesus é do alto em relação aos judeus, que são de baixo. A encenação, por sua vez, oferece elementos diante dos

---

<sup>165</sup> Note-se a típica relação prefigurada na mitologia grega – Olimpo e Hades.

<sup>166</sup> Evidentemente, isto não significa que as hierarquias mais baixas sejam negativas. Comparativamente, por outro lado, nota-se o que queremos expor, isto é, que há uma gradação evidente que se articula por um caráter qualitativo.

quais o processo de conceitualização é enriquecido, desdobrando-se na construção do espaço de sentido. O primeiro é a noção de que a discussão entre Jesus e seus enunciatários estava sendo travada em um contexto de busca por legitimidade da identidade de Jesus como o Messias. A narrativa começa com a cena da mulher adúltera, apresentando Jesus como o perdoador de pecados (v. 11); segue com a cena em que Jesus se apresenta como luz do mundo (v. 12) e, então, na cena em que nos detemos por ora, na encenação de Jesus predicando a si mesmo como sendo “do alto” (v. 23). Nesta medida, a metáfora utilizada pelo Jesus enunciador ganha valor em relação à essa questão específica, isto é, quem é Jesus, de onde vem e para onde vai, o que, inevitavelmente, lhe confere a chancela da identidade divina, o que situacionalmente está em jogo para seus enunciatários (v. 25)<sup>167</sup>. Sobretudo, o Jesus referenciado deiticamente se apresenta como aquele que se enquadra na relação entre o mundo e o além-mundo. Consequentemente, seu enquadramento, conceitualizado no espaço de apresentação, é marcado pela dualidade alto/baixo, enraizada na metáfora em questão.

Ora, sobretudo, temos que a relação estabelecida por Jesus entre alto/baixo é um elemento preponderante na cultura judaica. A metáfora acima é bem e abaixo é mal é recorrente nas próprias escrituras judaicas, podendo ser observada formalizada em metáforas linguísticas como:

O Senhor é grande em Sião, e *mais alto* do que todos os povos (Sl 99:2); Porém Samuel tomou a Saul e ao seu moço, e os levou à câmara; e deu-lhes lugar *acima* de todos os convidados (1Sm 9:22); Exalta-te *sobre* os céus, ó Deus, e a tua glória *sobre* toda a terra (Sl 108:5)

E “Porque um fogo se acendeu na minha ira, e arderá até ao mais *profundo* do inferno (Dt 32:22); Fareis descer as minhas cãs com aflição à sepultura (Gn 44:29); E contudo levado serás ao inferno, ao mais profundo do abismo” (Is 14:15). A relação alto/baixo é vinculada à relação além-mundo/mundo (v. 23). Esta relação, mapeada a fim de permitir a configuração acima é divino/abaixo é mundano, neste estágio da conceitualização da metáfora *Jesus é do alto* formaliza um espaço de sentido específico, a saber, que Jesus é divino e está para além das contingências da mortalidade.

### ***A encenação do Jesus que é porta (10: 1)***

Esta encenação do Jesus joanino que focalizaremos neste momento apresenta uma

---

<sup>167</sup> Note-se que, nas Escrituras judaicas, quem perdoa pecados é só Deus (Cf. Is 43:25 e Jr 31:34) que, é, por excelência, a Luz (Cf. Sl 27:1 e Sl 67:1).

metáfora que está situada logo após o evento da cura do cego de nascença (9:1). Depois apresentar Jesus curando o homem (v. 6 e 7), João continua a narrativa apresentando uma grande seção na qual os judeus questionavam sobre os detalhes da cura (v. 8-41). A intriga recebe o seu desfecho quando Jesus, ciente de que haviam expulsado aquele homem (v. 34-35), encontra-o e lhe inquire sobre a fé no Filho do Homem, ao passo que o curado confirma sua fé (v. 38). Depois de narrar Jesus repreendendo os judeus (v. 41), João demarca, por meio de um arranjo característico do Jesus enunciador – o “em verdade, em verdade, vos digo” – a sequência que se segue:

Em verdade, em verdade, vos digo: quem não entra pela porta no redil onde estão as ovelhas, mas sobe por outro lugar, esse é ladrão e assaltante. <sup>2</sup>Quem entra pela porta é o pastor das ovelhas. <sup>3</sup>Para este o porteiro abre, as ovelhas escutam a sua voz, ele chama cada uma pelo nome e as leva para fora. <sup>4</sup>E depois de fazer sair todas as que são suas, ele caminha à sua frente e as ovelhas o seguem, porque conhecem a sua voz. <sup>5</sup>A um estranho, porém, não seguem, mas fogem dele, porque não conhecem a voz dos estranhos”. <sup>6</sup>Jesus contou-lhes esta parábola, mas eles não entenderam o que ele queria dizer (Jo 10: 1-5)

As considerações do Jesus enunciador parecem, em um primeiro momento, carecendo de uma coerência. O contexto mais próximo não garantia uma aplicação imediata para tais figuras, isto é, os participantes da cena enunciativa – os chefes judeus, essencialmente – acabaram de receber uma reprimenda acerca de sua cegueira espiritual (v. 40-41), ainda no contexto de não terem dado a devida credibilidade à cura do cego de nascença, episódio exaustivamente narrado por João de 9:1 a 41. O Jesus narrador, portanto, aplica tais figuras em um enquadramento específico. Ele afirma:

Jesus disse então: “Em verdade, em verdade, vos digo: eu sou a porta das ovelhas. <sup>8</sup>Todos aqueles que vieram antes de mim são ladrões e assaltantes, mas as ovelhas não os escutaram. <sup>9</sup>Eu sou a porta. Quem entrar por mim será salvo; poderá entrar e sair, e encontrará pastagem. <sup>10</sup>O ladrão vem só para roubar, matar e destruir. Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância (Jo 10:7-10)

Deiticamente, temos o Jesus enunciador predicando a si mesmo por meio da metáfora *Jesus é porta*. Essa porta guarda o redil das ovelhas (v. 1) e permite a entrada do pastor que delas se encarrega (v. 2)<sup>168</sup>. Não obstante, a metáfora em questão desdobra-se sutilmente em uma segunda, a saber, *Jesus é margem*, permitindo, por exemplo, manifestações metafóricas

<sup>168</sup> A metáfora que ora tomamos para análise é rica em detalhes e desdobramentos. Um deles é a figura do pastor que, se, aqui, é um elemento periférico no estabelecimento da metáfora *Jesus é porta*, ganhará, no encaminhar da enunciação joanina, derivações de grande extensão, configurando a metáfora *Jesus é pastor*, intimamente relacionada com aquela. Adiante, nos colocaremos a observar tais relações e com mais rigor esta metáfora, de importantes implicações para o evangelho em si mesmo.

linguísticas como as encontradas em “quem *entrar por* mim será salvo (v. 9a)”. Nesta medida, a porta é a fronteira que garante o acesso à pastagem. Quem *passar por* Jesus encontrará pastagem e será salvo, derivando *dentro é salvação, fora é danação*, leitura validada por outros trechos neotestamentários<sup>169</sup>, ou, mesmo, pastagem é vida eterna, leitura validada por outros trechos veterotestamentários<sup>170</sup>. Independente das derivações que possam ser estabelecidas, um elemento é essencial em suas arquiteturas: é o Jesus enunciador quem, sendo porta (v. 1) separa, divisa os espaços que, figurativamente, foram apresentados.

Inicialmente, a cena enunciativa construída por João apresenta Jesus e seus interlocutores – os judeus, numa discussão cujo tópico é sua própria identidade, isto é, quem é aquele que pode curar um cego de nascença (9:1) e que se predica, metaforicamente, como porta (10:1).

A primeira fase diante da qual o espaço virtual é crivado é quando contraposto, cognitivamente, a uma cena em especial. Os interlocutores da cena enunciativa estão inseridos em um contexto onde o que está em questão é o caráter messiânico de Jesus. A narrativa joanina, por um movimento de focalização externa, garante grande extensão ao inquérito, por parte dos judeus, a esta questão (v. 9-34), de modo que se entende, daí, que ela seja preponderante para se conceitualizar em que medida “Jesus é porta”. O espaço de referência apresenta, como enquadramento, um Jesus capaz de efetuar sinais, conforme fora dado com o cego de nascença (9:1). Somada a esta percepção, a metaforização é enquadrada em uma relação estritamente campestre, isto é, socioculturalmente valiosa para os ali presentes

Esta relação vinculada a uma simbologia campestre e, sobretudo, pastoril, oferece a possibilidade de uma seletividade, desta vez, arbitrária de mapeamentos a serem projetados para um espaço de sentido. Note-se que a pastagem e a porta, nesta medida, se configuram em um sistema vinculado ao cotidiano dos enunciatários, desdobrando-se em suas aplicações. Por exemplo, ao guardar as ovelhas, fecha-se a porta, garantindo que dentro elas estão seguras; fora, inseguras. A pastagem garante nutrição e alimento às ovelhas, o que implica que aqueles que passaram pela porta, terão, também, nutrição e segurança. O Jesus enunciador relaciona a metáfora *dentro é segurança, fora é insegurança* à fórmula *pastor é bom, ladrão é mau* (v. 10). Note-se que essa concatenação de contraposições garante mais um elemento essencial para a construção de um espaço de sentido: o ‘Jesus-porta’, nesta medida, é não só aquele que permite a entrada para a pastagem, mas que protege dos males advindos de quem quer roubar, matar e destruir (v. 10a). É importante ressaltar que o significado efetivo de *Jesus é porta* surge

---

<sup>169</sup> Cf. Mt 25:1-13

<sup>170</sup> Cf. Sl 23: 1-5.

derivado no espaço sentido como “Jesus é aquele que permite a entrada na vida eterna”, isto é, aquele capaz de fazer com que as ovelhas não sejam perdidas (vv. 8, 10). A metáfora tem implicações pragmáticas imediatas para os ali presentes, por ocasião do desfecho.

### ***A encenação do Jesus que é pastor (10: 11)***

Antes de avançarmos para uma investigação mais detalhada da encenação a ser focalizada neste momento e seu aspecto metafórico, é inextrincável e necessário compreendermo-la vinculada à focalização-zero anterior, apresentada em 7.5, e sua respectiva metáfora *Jesus é porta* (v. 2-4), que é apresentada na primeira sequência do Jesus enunciador e da qual derivam seus principais elementos constituintes, assim com o cenário enunciativo em questão. São os mesmos participantes envolvidos e os mesmos enquadramentos. É fundamental, especialmente neste momento, observar que o Jesus enunciador desdobra, das relações já apresentadas e da focalização externa na encenação da metáfora *Jesus é porta*, implicações que reconfiguram os mapeamentos dando proeminência a elementos antes apresentados apenas situacionalmente. É o caso, por exemplo, do elemento “pastor”, que surge na encenação de Jesus na Parábola do Rebanho (v. 2), e retorna a fim de elaborar a projeção do espaço-sentido (v. 10)<sup>171</sup>. Caberia, aqui, voltarmos nossa atenção à metáfora *Jesus é pastor*.

Essa metáfora aparece, de maneira ainda implícita, em vv. 2-4, na medida em que Jesus afirma que o pastor das ovelhas entra pela porta (v. 2) e as suas ovelhas escutam a sua voz (v. 3). O pastor é protetor e caminha à frente das ovelhas (v. 4). Assim afirmamos porque Jesus tinha como enunciatários judeus (9:1) que, certamente, conheciam as Escrituras. Nessa medida, seria natural que os presentes interpretassem que Jesus era o Pastor, por exemplo, por Ezequiel, conforme era oriundo do próprio contexto veterotestamentário. Note-se: “A mim veio a palavra do SENHOR, dizendo: [...]<sup>6</sup>As minhas ovelhas andaram desgarradas por todos os montes, e por todo o alto outeiro; sim, as minhas ovelhas andaram espalhadas por toda a face da terra [...]” (Ez 34:1-6)

Por outro lado, é interessante observar que, logo após apresentar o pastor das ovelhas, na Parábola do Rebanho (v. 1-6), o Jesus enunciador muda a perspectiva afirmando, categoricamente: “Em verdade, em verdade, vos digo: eu sou a porta das ovelhas” (v. 7). É importante ressaltar que, por meio da metáfora *Jesus é porta* como primeiro momento da encenação de Jesus, surgem diversas aplicações e desdobramentos. Porém, é somente em v. 11

<sup>171</sup> O que aqui queremos dizer é que o elemento “pastor”, periférico em um primeiro momento, ganha proeminência em um reajuste futuro. Nossa análise da metáfora, aqui, buscará explicitar esta mudança com maior clareza

que, instaurando um novo ponto de vista na encenação, Jesus retoma a perspectiva central do “pastor”, diante do qual os elementos figurativos presentes (ex. ovelhas, pastagem) se reajustam e novos são introduzidos (ex. lobo, mercenário). A encenação de Jesus é a que se segue:

Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a vida por suas ovelhas. <sup>12</sup>O mercenário, que não é pastor e a quem as ovelhas não pertencem, vê o lobo chegar e foge; e o lobo as ataca e as dispersa. <sup>13</sup>Por ser apenas mercenário, ele não se importa com as ovelhas. <sup>14</sup>Eu sou o bom pastor. Conheço as minhas ovelhas e elas me conhecem, <sup>15</sup>assim como o Pai me conhece e eu conheço o Pai. Eu dou minha vida pelas ovelhas (Jo 10:11-15)

O pastor é um elemento essencial na cultura em questão. O próprio Jesus é quem enuncia seus fundamentos (v. 11b-13). É notável, por outro lado, que na medida em que realça essa perspectiva, o Jesus enunciador o faz em um estilo característico: o da contraposição. A configuração da contraposição, na estilística do Jesus enunciador, é elemento quase sempre presente. Se na metáfora Jesus é pão está em jogo a contraposição pão de Deus/maná de Moisés (6:31); se na metáfora *Jesus é fonte de água* está em jogo a contraposição água de Jesus/água de Jacó (4:5); ou, mesmo, se na metáfora *Jesus é luz* está em jogo a contraposição luz/trevas (1:5); aqui, também, está em jogo a contraposição pastor/mercenário (v. 12-13).

Notadamente, se *Jesus é pastor*, deriva-se daí que *discípulo é ovelha*, implicando, evidentemente, implicações súbitas nos participantes da cena enunciativa, que imediatamente deveriam ver-se como discípulos, ou não. Seria importante observar a conceitualização da metáfora *Jesus é pastor* com maior rigor, ainda que grande parte de suas etapas de conceitualização tenham diversos aspectos semelhantes com a metáfora *Jesus é porta*, da qual deriva seus elementos constitutivos – o que se justifica pelo espaço semiótico análogo e, sobretudo, dos mesmos enquadramentos relacionados ao espaço de apresentação. Os enquadramentos da metáfora *Jesus é pastor* são semelhantes aos da metáfora *Jesus é porta*, porque vêm do mesmo espaço semiótico, como afirmamos. O elemento “pastor” é marcado dentro do limite das pastagens, isto é, uma determinada esfera sociocultural. Jesus, por sua vez, surge no espaço de referência desta vez enquadrado como o enunciador de uma parábola, supostamente, enigmática, diante da qual os ali presentes não foram capazes de atualizar (v. 6). Mais uma vez, o tópico da cena enunciativa é a identidade de Jesus, que se prolonga desde 9: 1 e é o eixo diante do qual João configura os personagens. Ora, a relevância de tais discussões é evidente, a saber, a investigação sobre o caráter messiânico de Jesus. É exatamente isso que garante os primeiros direcionamentos para a construção de um espaço sentido, isto é, a metáfora *Jesus é pastor* deve ser vista, portanto, no viés de sua essência divina/messiânica ou não.

Para a construção do significado da metáfora, é necessário vinculá-la aos elementos que são desdobrados do mapeamento entre Jesus e pastor. Por exemplo, a função do pastor diante das ovelhas, sua tarefa de defendê-las dos lobos (v. 12) e seu amor a ponto de entregar a vida por elas (v. 11). Jesus ser o pastor significa, portanto, entender sua *identidade* vinculada a sua *função*, isto é, a função do “pastor” diante de todo espectro sociocultural no qual estão envolvidos os elementos apresentados – o mercenário, o lobo, a ovelha etc. Uma das relações em específico, a função do “pastor” na relação pastor/ovelha deve ser transposta, cognitivamente, para a relação Jesus/discípulo em v. 10. Assim, é possível articular um espaço-sentido cuja projeção apresente “Jesus é pastor” como “Jesus é a aquele que protege e guia para a segurança”. Espera-se que sejam projetadas inferências reconfigurando a encenação, o que se concretiza, efetivamente, a divisão entre os judeus (v. 19), que parecem julgar tão absurda a conceitualização da metáfora enunciada por Jesus que acreditam que ele possa ter demônios (v. 20). Outros enunciatários, por outro lado, contrapõem a conceitualização da metáfora com o evento da cura do cego e tomam partido de Jesus (v. 21b).

#### ***A encenação do Jesus que é caminho, verdade e vida (14: 1)***

A encenação que apresentaremos neste momento exterioriza uma metáfora que, em verdade, são três. É certo que elas oferecem ao investigador uma das mais inextrincáveis configurações metafóricas do quarto evangelho. Assim afirmamos porque, embora ofereça três desdobramentos, isto é, *Jesus é caminho*, *Jesus é verdade* e *Jesus é vida*, a encenação do Cristo exige do analista o exame simultâneo e associado das três metaforizações, sem o qual facilmente perder-se-á uma característica-chave do seu significado na encenação, tendo em vista que seu teor é reticular, abrangente e integral<sup>172</sup>.

A encenação, conforme narrada por João, toma forma como uma extensão da cena da ceia antes da festa da Páscoa (13:1). A focalização-zero é fundada no Jesus enunciador que lava os pés de seus discípulos (v. 4), demonstra a eles a ciência da traição iminente (v. 21), dá um novo mandamento aos seus – o mandamento do amor (v. 34) e, logo depois de ter sido inquirido pelos discípulos para onde iria (v. 36), afirma:

---

<sup>172</sup> Devido ao comedimento de nosso próprio fôlego argumentativo diante da circunscrição da metáfora trina, faremos, exclusivamente para efeito descritivo e analítico, uma incursão às instâncias do aglomerado e, então, faremos a junção exigida a fim de garantir a correção de nossa perspectiva aqui apresentada, garantindo sua observação gestáltica.

Não se perturbe o vosso coração! Credes em Deus, crede também em mim. 2Na casa de meu Pai há muitas moradas. Não fosse assim, eu vos teria dito. Vou preparar um lugar para vós. 3E depois que eu tiver ido e preparado um lugar para vós, voltarei e vos levarei comigo, a fim de que, onde eu estiver, estejais vós também. 4E para onde eu vou, conheceis o caminho”. 5Tomé disse: “Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?” 6Jesus respondeu: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim (Jo 14:1-6)

Compõem os participantes da intriga os discípulos, de maneira geral. Simão Pedro (13:36) e Filipe (14:8), por exemplo, estão em derredor, mas é especificamente com Tomé que o Jesus enunciador trava o diálogo da qual a metaforização em questão surge (v. 5-6). É essencial observar que a conjuntura instaura um tópico diante do qual a encenação se estabelece: a partida de Jesus, já pronunciada, por exemplo, em 13:33 pelo próprio Jesus enunciador. Os participantes da cena enunciativa estão desejosos de saber para onde Jesus irá, a fim de que pudessem segui-lo. É o que explicita João, por exemplo, por meio da fala de Pedro em 14:36. Note-se que esta “ida” é um lugar aonde Pedro não pode ir com Jesus (13:36) mas para o qual, de acordo com o Jesus enunciador, todos os discípulos ali presentes sabem o caminho (14:4). Ora, o questionamento de Tomé é pertinente. Se não se sabe para onde Jesus irá, conforme diálogo anterior com Pedro (13:36), como saber o caminho? (14:6). Jesus, neste momento, afirma ser ele mesmo o caminho. *Jesus é caminho*, portanto, é a primeira metaforização.

Uma base física dimensiona a metaforização do Cristo de maneira a permitir diversos mapeamentos específicos. Um desdobramento desta metáfora é que todo caminho leva a um destino, isto é, o caminho não é um fim, mas se articula a favor dele. O caminhante, portanto, faz uso do caminho como passagem, isto é, trilha seu itinerário de modo a, por meio de uma trajetória segura, garantir, ao fim do curso, sua chegada. Poderíamos entender, nesta medida, que a relação origem/percurso/chegada é, cognitivamente, estabelecida por Jesus por meio da metáfora em questão. É notável que tal metáfora se formaliza, linguisticamente, na encenação do próprio Jesus quando afirma: “Ninguém *vai ao Pai* senão por mim” (v. 6b). Seria razoável entender, portanto, que os mapeamentos da metáfora garantam um momento no qual não se chegue ao Pai, de suposta treva e, portanto, de origem – um estágio inicial. Daí, segue-se o conhecimento do Cristo, o *caminho*, que leva ao conhecimento do Pai – o fim do percurso.

Parece-nos que é exatamente esta a perspectiva dos ali presentes, porque depois da metaforização de Jesus, Tomé pede a Jesus que lhe mostre o Pai (v. 8). Note-se que este é o desejo final, em suma, o fim do *caminho*. Jesus responde de maneira peculiar: “Filipe, há tanto tempo estou convosco, e não me conheceis?” (v. 9a); e adiante: “Não acreditas que eu estou no Pai e que o Pai está em mim?” (v. 10). A verdade, portanto, é que Jesus concentra em si uma dupla realidade, na encenação presente. Se a metáfora *Jesus é caminho* deve ser entendida na

perspectiva de apresentar Jesus como um percurso a se chegar ao Pai (v. 6b), o fato é que ele mesmo é o fim, isto é, a *verdade* é que o Pai está nele (v. 11). A metáfora *Jesus é verdade* se coloca exatamente nesta perspectiva, a saber, Jesus é o meio e o fim, uma derivação logicamente paradoxal, mas, estilisticamente, admiravelmente elaborada<sup>173</sup>. Ora, deriva daí, necessariamente, que ele é o Salvador do Mundo (3:42), ou seja, o único que pode dar a vida eterna, porque o próprio Deus está com ele (v. 10-11). Logo, *Jesus é vida*, na medida em que, se ele é o *caminho*, é também o *fim*. E o fim, para aqueles que conhecem a *verdade*, e o *caminho* para ela é *vida*. Jesus, nesta medida, é *caminho, verdade e vida*. Dissociar as instâncias metafóricas, acreditamos, é um erro, na medida em que Jesus unifica os três âmbitos em si mesmo. Caminho, verdade e vida são uma só coisa: ele mesmo.

Tentemos descrever o processo de conceitualização de tal metáfora. Jesus, enunciado a metáfora em questão, o faz para seus enunciatários – os discípulos. Tomando posse do “eu”, o Jesus enunciatário garante, deiticamente, o estabelecimento de sua metáfora: caminho, verdade e vida. Processualmente, a metáfora se caracteriza e se articula com mais rigor. É importante observar que os participantes da cena enunciativa, na focalização externa, consideram Jesus enquadrado como o mestre e anfitrião da ceia depois da Páscoa (9: 1). Esse Jesus, que ali enuncia e predica, é entendido, como *caminho, verdade e vida* em um espaço de apresentação enquadrado em um tema específico, a saber, a “ida” de Jesus, isto é, sua partida para o Pai (14: 12). Se Jesus é caminho, verdade e vida, ele o é na perspectiva de que está se despedindo dos participantes da cena enunciativa e, nesta medida, indica para onde vai, qual é a verdade sobre esse caminho e o que este destino garante aos que chegam nele. Se o destino é o Pai (v. 12), “quem o viu [Jesus], tem visto o Pai” (v. 9b). Ora, se essa é a verdade, se Jesus é tanto caminho quanto fim, é, também, vida. Deriva-se daí que, se Jesus é caminho, verdade e vida, ele o é na medida em que, com autoridade do Pai (verdade), dá a salvação (vida), se seguirmos suas orientações (caminho).

### ***A encenação do Jesus que é videira (15: 1)***

A encenação que será apresentada a seguir surge imediatamente depois da encenação

---

<sup>173</sup> É interessante observar que o aspecto em questão, isto é, a perspectiva de que Jesus é caminho e também o fim, isto é, numa dualidade logicamente intransponível, ressoa em outros escritos joaninos como no livro do Apocalipse, onde Jesus é apresentado como o Primeiro e o Derradeiro (cf. Ap 22:13). É claro que as perspectivas são diferentes e suas implicações teológicas também. O que queremos ressaltar, aqui, é o aspecto estilístico em questão, isto é, a sobreposição de duas categorias supostamente inconciliáveis imediatamente apresentadas para um mesmo sujeito.

da ceia, que se estabelece na narrativa joanina a partir de 13:1 e se estende até 14:31. Esta nova cena enunciativa que se instaura dá início a uma sequência monologal ininterrupta do Jesus enunciador que compreende o capítulo 15:1 ao 16:28 do quarto evangelho. A focalização-zero, por sua vez, garante os participantes da narrativa anterior: os discípulos que estavam na ceia (13:1) e que, agora, se levantam com o Cristo (14:31). A narração joanina é a que se segue:

Eu sou a videira verdadeira e meu Pai é o agricultor. <sup>2</sup>Todo ramo que não dá fruto em mim, ele corta; e todo ramo que dá fruto, ele limpa, para que dê mais fruto ainda. <sup>3</sup>Vós já estais limpos por causa da palavra que vos falei. <sup>4</sup>Permaneei em mim, e eu permaneceréi em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanecer na videira, assim também vós não podereis dar fruto se não permanecerdes em mim. <sup>5</sup>Eu sou a videira e vós, os ramos. Aquele que permanece em mim, *como* eu nele, esse dá muito fruto; pois sem mim, nada podeis fazer. <sup>6</sup>Quem não permanecer em mim será lançado fora, como um ramo, e secará. Tais ramos são apanhados, lançados ao fogo e queimados. <sup>7</sup>Se permanecerdes em mim, e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes, e vos será dado. <sup>8</sup>Nisto meu Pai é glorificado: que deis muito fruto e vos torneis meus discípulos (Jo 15:1-8)

A metáfora *Jesus é videira*, a florada na enunciação de Jesus, produz diversas implicações. Primeiramente, Jesus é videira na medida em que *Pai é agricultor* (v. 1). Mais do que isso: *Jesus é videira* estabelece a metáfora *seguidores são ramos* (v. 5). A relação é configurada de maneira direta: o ramo que dá fruto, o agricultor limpa (v. 2b); já o ramo que não dá fruto, é cortado (v. 2a). O fruto é condicionado pela permanência do ramo na videira (v. 5). A metaforização faz uso incisivo dos conhecimentos dos participantes da cena enunciativa da cultura e plantio das videiras. Assim como o ramo que não está vinculado à videira seca pela ausência da seiva, aquele que não permanecer em Jesus secará (v. 6). Há, nesta medida, um objetivo claro que o agricultor almeja com sua videira: que ela dê muito fruto, isto é, simbolicamente, faça com que seus ramos se tornem verdadeiros discípulos (v. 8). Há, também, uma relação de hierarquia estabelecida. A videira é um elemento intermediário, na medida em que é plantada pelo agricultor, mas se estabelece como sustentáculo da vida dos ramos. Essa hierarquia, agricultor-videira-ramos, é reconhecida pelo próprio Jesus ao enunciar, acerca de sua partida: “Se me amásseis, ficaríeis alegres porque vou para o Pai, pois o Pai é maior que eu” (14: 28b)<sup>174</sup>.

Alguns elementos devem ser levados em conta, sobretudo no que diz respeito à configuração e vinculação da metáfora aos aspectos socioculturais que, neste caso em especial, são capitais para a construção de sentido. O conhecimento básico da prática do plantio e lavra

<sup>174</sup> E, claro, Jesus é maior que os discípulos. Ele é do alto, os discípulos, de baixo. Cf. A encenação do Jesus que é do alto (8:21)

das videiras sustenta os desdobramentos da metáfora em questão, na medida em que a encenação avança. Elementos explícitos como a frutificação e a poda<sup>175</sup> estão vinculados a elementos implícitos e também essenciais, como a seiva e as práticas comuns de lavoura (o lançar dos ramos secos ao fogo para serem queimados, por exemplo). Ora, esta videira está enquadrada em uma cena cujo tópico é a importância do amor e a sua prescrição (v. 9, 12, 17). De alguma forma, os participantes da cena enunciativa devem levar isto em consideração, o que, veremos, só será possível na última etapa da conceitualização. Jesus está prestes a voltar para o Pai (v. 16), e está deixando orientações. Ele é videira na medida em que, se os ramos estiverem nele enxertados, terão acesso à seiva, e isso, inicialmente, é algo positivo. Como isso se dá e qual a razão de sua positividade, ainda não é possível projetar. É preciso estar enxertado, por outro lado, tendo em vista que a "ida" de Jesus é iminente e esse ensino é urgente e fundamental.

Embora a conceitualização tenha prosseguido a fim de considerar projeções como as estabelecidas – a importância de se estar enxertado em Jesus, a relação íntima entre a prescrição do amor, e o valor essencial do ensino diante da iminência de sua partida –, ainda não há a produção de um sentido efetivo. Isso porque, na cena enunciativa, estar enxertado no “Jesus-videira” tem um significado específico. Pode-se observar com clareza essa perspectiva quando Jesus afirma: “como meu Pai me ama, assim também eu vos amo. Permanecei no meu amor. Se observardes os meus mandamentos, permaneceréis no meu amor, assim como eu observei o que mandou meu Pai e permaneço no seu amor” (v. 9-11). Esta enunciação é essencial porque estabelece um mapeamento na metáfora *Jesus é videira* de caráter fundamental. Antes dele, temos o seguinte mapeamento: RAMO (seguidores) permanece na VIDEIRA (Jesus) para produzir FRUTO (ainda não mapeado). Quando a enunciação de Jesus se dá, temos a explicação de que Jesus permanece no Pai também porque frutifica, isto é, assim como o ramo (discípulo) permanece na videira (Jesus) porque produz frutos, Jesus permanece no amor do Pai porque observou os seus mandamentos (v. 10). E o mandamento é: “amai-vos uns aos outros” (v. 12). Nesta medida, o fruto é exatamente o amor que, reajustado no mapeamento que apresentamos, garante o desdobramento de “Jesus é a videira” na medida em que Jesus é seguramente o meio diante do qual pode-se agradar a Deus (v. 8).

---

<sup>175</sup> Entendemos ser essa a perspectiva em v. 2, onde a limpeza dos ramos está vinculada exatamente à produção de mais frutos, conforme a prática agrícola da poda que não é para liquidação, mas, antes, para impulsionar mais crescimento.

### *A encenação do Jesus que é rei (18: 36)*

A última encenação de Jesus que ilustraremos, a fim de garantir uma investigação extensiva do quarto evangelho, surge já próxima ao final da enunciação joanina. A narrativa é montada por João a partir de 18:1, marcada pela focalização-zero da traição e prisão de Jesus (v. 1-11). O batalhão destacado para a apreensão de Jesus o prende e amarra (v. 12), levando-o aos auspícios do sinédrio, personificado por Anás, o qual era sumo sacerdote (v. 13). Depois disso, Jesus é enviado a Caifás (v. 24) e só então ao palácio do governador Pilatos. Pilatos era *praefectus* da Judéia, província romana, e, portanto, tinha jurisdição sobre ela. A acusação diante da qual Jesus é trazido à sua presença é de proclamar a si mesmo como “Rei dos Judeus” (v. 31). É notável observar que o título de “rei” surge na narração joanina já no Livro dos Sinais, como reconhecimento da grande multidão diante dos sinais efetuados por Jesus (12:12-15). Neste evento em específico, o título conferido a Jesus é de “Rei de Israel” (v. 13b). Contudo, só em 18:36 Jesus afirma ter um reino, conferindo a si o que podemos estabelecer como uma metáfora *Jesus é rei*.

Curioso também é observar que há uma sutil diferença no tratamento. Por ora, Jesus, é rei dos judeus (6, 18). Noutros momentos, é rei de Israel (1, 12). Essa perspectiva não pode ser vilipendiada, porque tendo em vista o campo de atividade em questão, deve-se considerar o estilo joanino estritamente vinculado aos textos religiosos veterotestamentários, onde Israel tem forte sentido metafórico<sup>176</sup>, representando o povo escolhido. A *metáfora Jesus é rei* estabelece, na encenação, diversas consequências: a primeira delas é que, diante de Pilatos, seu contexto factual soa como um delírio inenarrável. Isto porque, consciente da hierarquia político-social da época, um judeu considerar-se rei era algo absurdo. Efetivamente, João narra Pilatos como um participante da cena enunciativa sempre evasivo e desinteressado nas implicações da demanda de Jesus, por parte dos judeus. Primeiramente, demonstra desinteresse com os costumes da região que governa (v. 31); posteriormente, mostra-se completamente desinteressado pelo acusado em si (v. 35) e, finalmente, o que julgamos razoável interpretar, utiliza de fina ironia ao propor a libertação de Jesus diante do indulto de Páscoa (v. 39b).

É interessante observar que, no desenrolar da narrativa, a perspectiva de Pilatos se altera, na medida em que João constrói suas cenas. Nelas, o Pilatos enunciador afirma não encontrar em Jesus motivo de condenação três vezes (v. 18:38, 19:4, 19:6). João afirma que, depois de os judeus exigirem a morte de Jesus por ter-se feito Filho de Deus (19: 7), Pilatos ficou com “mais

---

<sup>176</sup> Cf. Dt 7:6.

medo ainda” (v. 8). Notável é que, em nenhum momento antes deste momento na narração, fora citado que Pilatos temia algo. Ao final da cena da crucificação, os sumos-sacerdotes pediram a Pilatos para que não escrevesse “Rei dos Judeus” no letreiro da cruz, ao que Pilatos afirma: “o que escrevi, escrevi” (v. 22), o que pode ser entendido como uma possível contrição, fruto da gradual tomada de consciência narrada por João. Vejamos, detalhadamente, como a metáfora JESUS É REI é conceitualizada, na medida em que toma, da cena enunciativa apresentada, seus elementos constitutivos. Mapeamentos possibilitam o desdobramento de relações de poder, como explicitadas entre o rei e seus guardas. É o caso da manifestação linguística do Jesus enunciador, quando afirma: “Se o meu reino fosse desse mundo, os meus guardas lutariam por mim [...]” (v. 36a). O rei tem seus guardas, e é superior a eles.

Há, contudo, outros elementos por meio dos quais o processo de conceitualização da metáfora *Jesus é rei* progride. É importante observar que o Jesus contido no espaço de referência, isto é, o Jesus a ser predicado metaforicamente, está enquadrado em uma situação bastante particular. João configura Jesus de maneira a apresentá-lo em um contexto de humilhação e padecimento. O interrogatório de Pilatos estabelece, para o Jesus referenciado, um enquadramento de rebaixamento moral (19: 3) e físico (18: 22). Conceitualizar a metáfora *Jesus é rei* nestas perspectivas é algo que se apresenta, preliminarmente, como um paradoxo. Se Jesus é de fato rei, deveria ser estabelecido como o detentor de poderes e soberania para evitar tal aviltamento.

Por outro lado, no espaço de apresentação, o termo “rei” surge enquadrado em aspectos sociopolíticos e aspectos regionais, isto é, tendo em vista os participantes da cena enunciativa, ser “rei” – para os judeus – significava, naquela situação em específico, uma das maneiras de referir-se ao caráter messiânico de Jesus. É o que, por exemplo, encontramos em 12:12 quando a multidão recebe Jesus com palmeiras, por ocasião de sua entrada em Jerusalém dizendo: “Hosana! Bendito aquele que vem em nome do Senhor, o *Rei de Israel*” (12:12). Por outro lado, esse reinado era comumente visto como imanente e político, na medida que livrasse os judeus do jugo abusivo dos romanos. Note-se, por exemplo, a postura de Pedro, demonstrando que ainda não tinha entendido o aspecto supratemporal de Jesus e tomando à mão o símbolo do poder, a espada:

Simão Pedro, que tinha uma espada, puxou-a e feriu o servo do sumo sacerdote, cortando-lhe a ponta da orelha direita. O nome do servo era Malco. <sup>11</sup>Jesus disse a Pedro: “Guarda a tua espada na bainha. Será que não vou beber o cálice que o Pai me deu?” (Jo 18:10-11)

Por outro lado, havia também a perspectiva de que a metáfora *Jesus é rei* fosse visto com olhares populistas, se assim pudéssemos dizer. Jesus refutara aqueles que o seguiram por ocasião da multiplicação de pães e o buscaram não pelos ensinamentos espirituais, mas sobretudo, para fartarem-se (6:27). Muitas vezes, a multidão que o seguia desejava fazê-lo rei, também, como que por espalhafato e em alvoroço. Note-se:

À vista do sinal que Jesus tinha realizado, as pessoas exclamavam: “Este é verdadeiramente o profeta, aquele que deve vir ao mundo”.<sup>15</sup> Quando Jesus percebeu que queriam levá-lo para proclamá-lo rei, novamente se retirou sozinho para a montanha (Jo 6:14)

A metáfora, então, parece exigir, nesta etapa da conceitualização, o entendimento de que ela surge em um contexto de padecimento supostamente incompatível com a situação na qual se enquadra; e não somente isso, surge também inserida num ambiente no qual o reinado de Jesus é estritamente vinculado à libertação política do povo judeu e da presença de um profeta extraordinário – possivelmente messiânico. Imediatamente, porém outros elementos aparecem. O primeiro deles é diz respeito à heterogeneidade dos participantes da encenação. Se para os judeus a afirmação “Rei dos Judeus” é vista no enquadramento do caráter messiânico subjacente, na perspectiva do interlocutor de Jesus, Pilatos, a afirmação ganha contornos completamente diferentes, puramente políticas. Inicialmente, o *praefectus* sequer se preocupa com o prisioneiro a ele apresentado, ironicamente, ao que nos parece, chamando-o Rei dos Judeus (18: 39). Por outro lado, diante da pressão dos mesmos exigindo a pena capital sobre Jesus, Pilatos ouviu: “se soltas este homem, não és amigo de César. Todo aquele que se faz rei, declara-se contra César” (19:12) ou mesmo “Não temos rei senão César” (v. 15). Notadamente, tais afirmações, marcadamente retóricas e habilmente manejadas, foram tecidas a fim de situarem Pilatos em uma situação da qual não poderia sair: *Jesus é rei*, para o governador, significava uma afronta ao poder de Caesar Augustus<sup>177</sup>, o que, certamente, ele não estaria disposto a enfrentar.

Nesta medida, cognitivamente, são apresentadas duas perspectivas diante das quais a metáfora poderia ser entendida. A primeira, dos judeus, enquadra a metaforização em um messianismo sociopolítico e imanente. Mas, notadamente, nela mora uma latente contradição. O rei apresentado e o rei ideal são diametralmente opostos. A segunda perspectiva é a de Pilatos, enquadrando a metáfora a partir da hierarquia romana. Não que para o governador Jesus fosse

---

<sup>177</sup> Caesar Augustus (Gaius Julius Caesar Octavianus) governou Roma de 17 de janeiro de 27 a.C a 19 de agosto de 14 d.C. Por ocasião da morte de Jesus, Augustus já havia dado lugar a Tiberius (14 d.C a 37 d.C).

um problema em si, mas sua anuência a essa afirmação poderia trazer-lhe problemas evidentes. É somente por meio de uma enunciação de Jesus que a conceitualização da metáfora se estabelece desdobrando-se no espaço sentido com rigor. Isso porque o que está em jogo não é o reinado temporal de Jesus nem a afronta a César. *Jesus é rei* é projetado no espaço de sentido crivado pela seguinte fala do Cristo: “O meu reino não é deste mundo [...]”. Nesta medida, se *Jesus é rei*, e seu reinado despreza as contingências sociopolíticas (18:10) e populistas (6: 14), chegando mesmo a não ser desse mundo. Descarta-se imediatamente a perspectiva de Pilatos e a dos populistas, e infere-se que Jesus é, sim, o Messias, conforme a perspectiva dos judeus, mas em uma categoria diferenciada, isto é, Jesus é o Messias efetivamente, mas sua soberania é transcendental e não se curva ao contingencial.