

Encenação no gênero de discurso teológico parábola: a cenografia pedagógica em “O Bom Samaritano”

Micheline Mattedi TOMAZI
Candido Ferreira SOUZA JUNIOR

Considerações iniciais

Com os avanços da Linguística, ao longo dos últimos anos, temos percebido uma ampliação de seu campo de abrangência, principalmente se considerarmos a abertura que ela oferece ao diálogo, cada vez mais produtivo, com diversos campos do conhecimento humano, ao interessar-se pelas práticas textuais e discursivas em circulação em nossa sociedade. Isso transforma a Linguística em uma ciência ampla, capaz de investigar diferentes práticas sociais da linguagem humana nas suas mais variadas formas de interação individual ou coletiva.

Assim como a Linguística, o mundo globalizado tem exigido transformações também nos estudos teológicos e suas manifestações languageiras. Se considerarmos a Teologia como produtora de discurso, podemos verificar que ela também se abre para outros espaços de inteligibilidade de seu campo, acata a interdisciplinaridade com a Linguística e outras áreas das ciências sociais e humanas, tornando mais efetiva a compreensão dos fenômenos estudados por ela. O fato de o teológico enfatizar a materialidade linguística nos seus textos significa dar atenção às marcas linguísticas e, a partir delas, os efeitos sociais e psicológicos sobre o ser humano.

Decorre do que dissemos acima, que o discurso teológico pode e deve ser examinado pela Linguística e por outras áreas que envolvem o ser humano. A legitimação das pesquisas em Análise do Discurso de linha francesa (AD) tem trazido subsídios valiosos para a consolidação do tratamento discursivo de práticas sociais e tem influenciado os estudos de textos bíblicos e da religião.

Na perspectiva da AD, o discurso é entendido como a intricação de um texto e um lugar social, ou seja, seu objeto não é nem a organização textual, nem a situação de comunicação, mas aquilo que as une por intermédio de um dispositivo de enunciação específico. Neste sentido, importa-nos compreender os efeitos de sentido mobilizados no gênero de discurso parábola, a partir de marcas e mecanismos discursivos específicos. Para nós, a linguagem não é um mero instrumento de comunicação, ela serve também para resolver conflitos e penetrar na intimidade do homem e, por isso, desempenha um papel fundamental nas pessoas e na sociedade.

Aprendemos, aqui, o gênero de discurso parábola como discurso constituinte teológico, a partir do aporte teórico-metodológico proposto por Maingueneau (1997, 2000, 2001, 2005, 2006, 2007a, 2007b, 2007c, 2008, 2009, 2010, 2014, 2015, 2106), que se

insere numa perspectiva enunciativo-discursiva. O objetivo deste capítulo é analisar a maneira como o enunciador, Jesus, constrói a encenação do discurso, que legitima a sua fala e lhe permite uma intervenção social que se perpetua na memória discursiva do campo teológico. Para tanto, selecionamos a parábola “O Bom Samaritano”, retirada do Novo Testamento e registrada em Lucas 10:25-37. Para fins de análise do *corpus* selecionado, assumimos como posicionamento ser o discurso teológico “O Bom Samaritano” constituído por duas instâncias de fala: o enunciador-1, Jesus, e o enunciador-2, Lucas.

O capítulo se divide da seguinte maneira: após essas considerações iniciais, na primeira seção, apresentamos a noção de discursos constituintes com base na proposta de Maingueneau (2000, 2008, 2009, 2010, 2015), a fim de situar nosso trabalho dentro de um campo teórico e metodológico; na segunda seção, discutimos as noções de cenografia, código linguageiro e *ethos* discursivo como unidades de análise da parábola; a terceira seção é destinada à constituição do gênero discursivo parábola; a seção seguinte apresenta a análise da parábola com base no aporte teórico-metodológico apresentado nas seções anteriores; a última seção traz algumas conclusões sobre a análise da parábola “O Bom Samaritano” como discurso constituinte teológico com forte valor pedagógico.

Nossos resultados apontam para a prática discursiva do enunciador, Jesus, que se investe do *ethos* de Mestre e cria uma cenografia, que carrega papéis enunciativos previstos na prática pedagógica, onde o samaritano é restabelecido em sua dignidade social através de valores como solidariedade e amor ao próximo.

Os discursos constituintes

Maingueneau (2000) propõe abrir um campo de pesquisa sobre o que ele convencionou denominar “discursos constituintes”, que seriam aqueles discursos que pretendem legitimar a totalidade da produção discursiva. Para ele, esses discursos exigem uma análise diferenciada pela sua própria natureza de constituição. Eles são discursos primeiros, discursos formadores de outros discursos. São aqueles reconhecidos como capazes de dar sentido aos atos do conjunto da sociedade. Possuem o que Maingueneau (2008) chama de *archéion* de uma coletividade, termo grego ligado a *arché*, “fonte”, “princípio” e, a partir, disso, “mandamento”, “poder”.

O “archeion” é a sede da autoridade, um palácio, por exemplo, um corpo de magistrados, mas também os arquivos públicos. O “archeion” associa assim intimamente o trabalho de fundação no e pelo discurso, a determinação de um lugar associado a um corpo de enunciadores consagrados e uma gestão da memória (MAINGUENEAU, 2008, p.38).

A pretensão desses discursos é de não reconhecer outra autoridade além da sua própria, de não admitir quaisquer outros discursos acima deles. De acordo com Maingueneau (2008), fundamentalmente, os discursos constituintes se definem pela posição que ocupam no interdiscurso, pelo fato de não reconhecerem discursividade para além da sua e de não poderem se autorizar senão por sua própria autoridade. Com o fim de autorizarem-se a si mesmos, esses discursos buscam a proximidade com uma “Fonte legitimadora”, quer seja a “razão”, a “verdade”, a “tradição” ou mesmo “Deus”. O paradoxo constitutivo do funcionamento de tais discursos é que esse Absoluto que os autoriza é supostamente ex-

terior ao discurso para lhe conferir sua autoridade, mas deve ser construído por esse mesmo discurso para poder fundá-lo. Sendo assim, eles se tornam ao mesmo tempo auto e heteroconstituintes. Vemos isso claramente em discursos como o teológico, por exemplo, que reivindica sua autoridade em Deus, mas, ao mesmo tempo, é justamente ele a fonte que nos explica “quem é Deus?”. Da mesma forma o discurso filosófico se apoia na razão, mas é ele que tem a pretensão de nos explicar a própria razão.

Para Maingueneau (2000), discursos como o filosófico, o teológico, o científico e o literário podem ser considerados constituintes na nossa sociedade, no entanto, ele adverte que, muito mais importante do que compor uma lista destes discursos, é compreender o modo de “constituição” que os caracteriza. Segundo ele, uma análise da constituição dos discursos constituintes deve primar por mostrar “[...] a articulação entre o intradiscursivo e o extradiscursivo, a intricação entre uma representação do mundo e uma atividade enunciativa” (MAINGUENEAU, 2000, p.7). Sendo assim, a constituição pode ser apreendida em três dimensões:

- A constituição como ação de estabelecer legalmente: isso é o que confere ao discurso a capacidade de criar o próprio processo pelo qual se instaura, construindo sua emergência no interdiscurso;
- A constituição como modo de organização: diz respeito à coesão/coerência discursiva, no sentido de como se articulam os elementos formadores de uma totalidade textual.
- A constituição como o conjunto de disposições legais que determinam os direitos e deveres de cada um em uma coletividade: é justamente aquilo que faz com que o discurso constituinte esteja destinado a servir de norma e de garantia aos comportamentos de uma coletividade.

Cena de enunciação: cenografia, código linguageiro e ethos discursivo

O discurso constituinte não é um simples vetor de ideias. De acordo com Maingueneau (2000), ele articula, através do seu dispositivo enunciativo, textualidade e espaço institucional. Ou seja, o texto não está dissociado do seu ambiente enunciativo nem das instituições sociais que ele representa. Na verdade, é a própria enunciação que constrói esses espaços possíveis para a sua inteligibilidade.

Ele investe na instituição que o torna possível legitimando (ou deslegitimando) o universo social onde ele se inscreve. Há constituição precisamente na medida em que o dispositivo enunciativo funda, de maneira, por assim dizer, performativa, sua própria possibilidade, fazendo o possível para parecer que ele extrai essa legitimidade de uma Fonte da qual ele seria a encarnação (o Verbo revelado, a Natureza, a Razão, a Lei...). (MAINGUENEAU, 2000, p.10).

Esse processo se manifesta claramente através de três dispositivos: da cenografia, do código linguageiro e do *ethos* discursivo.

Através da cenografia, o discurso constituinte estabelece a representação que ele constrói de sua própria situação de enunciação. Um enunciador de um gênero de discurso cotidiano, como, por exemplo, um professor em sala de aula, trabalha a sua enunciação a partir de um quadro preestabelecido ao qual ele não pode modificar. Já quando pensamos nos textos primeiros, aqueles que são autoconstituintes, é a própria enunciação que funda o quadro desse “dizer”, os “[...] dispositivos pelos quais o discurso encena o

seu próprio processo de comunicação, uma encenação inseparável do universo de sentido que o texto procura impor” (MAINGUENEAU, 2008, p. 51). A cenografia não se configura como um quadro fixo, uma espécie de moldura ou cenário construído para abrigar determinado discurso. Na realidade, é o próprio discurso que constrói aquela cenografia que julga necessária para validar seus enunciados. Uma cenografia só se manifesta plenamente se puder controlar o seu próprio desenvolvimento. De acordo com Maingueneau (2001), a enunciação, ao se desenvolver, esforça-se para construir progressivamente o seu próprio dispositivo de fala.

A cenografia implica, desse modo, um processo de enlaçamento paradoxal. Logo de início, a fala supõe uma certa situação de enunciação que, na realidade, vai sendo validada progressivamente por intermédio da própria enunciação. Desse modo, a cenografia é ao mesmo tempo a fonte do discurso e aquilo que ele engendra; ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, estabelecendo que essa cenografia onde nasce a fala é precisamente a cenografia exigida para enunciar como convém, segundo o caso, a política, a filosofia, a ciência, ou para promover certa mercadoria (MAINGUENEAU, 2001, p.87).

Uma cenografia implica certo uso de linguagem que é, igualmente, indissociável do discurso. “O código linguageiro que mobiliza o discurso é, com efeito, aquele através do qual ele pretende que se deva enunciar, o único legítimo junto ao universo de sentido que ele instaura” (MAINGUENEAU, 2008, p. 52). No caso dos discursos constituintes, percebemos que a Verdade, a Beleza, o Bem, a Razão etc. não podem se “encarnar” em qualquer idioma,

de qualquer forma. A língua e a variedade linguística utilizadas não são elementos neutros, ao contrário, são aqueles que se pretendem como os únicos legítimos para instaurar os sentidos que o discurso pretende impor. Um artigo científico, por exemplo, requer a norma “cultura” da língua para se impor como tal. Não por acaso, durante muito tempo, os cristãos só tiveram acesso à Bíblia em latim, que não era nem a língua de Cristo nem a dos Evangelhos; mas era a língua da Igreja. É comum nos debates entre correntes divergentes dentro da Teologia recorrer-se ao “texto original”, aquele escrito em hebraico (no caso do Antigo Testamento) ou grego (no caso do Novo Testamento) para validar certos posicionamentos. O próprio conceito de “inspiração” das Escrituras está associado às línguas originais em que foram escritas e não às diversas traduções existentes.

A cenografia e o código linguageiro, por sua vez, fazem emergir uma “voz” que dá corpo a um *ethos* discursivo. O enunciador se investe de uma autoridade ligada à Fonte legitimante. Sua fala advém de outro lugar, que não é dele mesmo, mas de uma fonte enunciativa legitimadora. Para Maingueneau (2000), a legitimação do discurso não passa apenas pelas proposições de ideias, mas é manifesta nesta “corporalidade” que emerge do próprio movimento de leitura. Esse *ethos* discursivo, por sua vez, valida tanto a cenografia quanto o código linguageiro empregados, num movimento recíproco de validação, em que ambos sustentam um ao outro. A forma como o co-enunciador assimila essa corporalidade está intimamente ligada à cena de enunciação, na medida em que o *ethos* convoca o leitor a um certo lugar.

Um sermão, por exemplo, pode ser proferido por meio de uma cenografia profética ou pedagógica. Essa cenografia será validada, na medida em que o enunciador construir, por meio da enunciação, o *ethos* do profeta ou do mestre. Maingueneau (2009) ressalta

que o *ethos* de um discurso resulta de uma interação de, pelo menos, duas categorias: o *ethos* dito, aquele que é falado diretamente na enunciação (“este humilde servo do Senhor que vos fala”); e o *ethos* mostrado, aquele que é construído indiretamente no transcurso da enunciação. “O *ethos* efetivo, aquele que é construído por um dado destinatário, resulta da interação dessas diversas instâncias” (MAINGUENEAU, 2009, p.270).

O percurso e a constituição do gênero de discurso parábola

Sabemos que os discursos em circulação na sociedade são caracterizados em função de suas especificidades. Tal categorização possui um caráter heterogêneo, na medida em que são heterogêneas as múltiplas atividades humanas. Os critérios de categorização dos discursos podem variar desde sua organização textual, quando tratamos, por exemplo, do predomínio da narrativa nas fábulas, até quanto ao lugar social que o discurso ocupa. As categorias que regem o discurso, tratadas por dispositivos que ligam o enunciado a um lugar social em que ele se insere é o que chamamos de gênero de discurso, um dispositivo de comunicação sócio-historicamente definido. De acordo com Bakhtin (2000, p. 262), “cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, os quais denominamos gêneros do discurso.”

Segundo Maingueneau (2015), os gêneros de discurso podem ocupar papel central na AD devido a sua relação direta com a enunciação e os lugares sociais que ocupam. Para categorizarmos um gênero, necessitamos definir alguns critérios de análise. Todavia, é importante alertarmos que o rigor desses critérios não é hegemônico, mas variável em função do gênero e da análise que

se propõe. O critério que delimitamos como norteador em nossa análise é a concepção do gênero a partir de suas tipologias, podendo variar, segundo Maingueneau (2001), em *comunicacionais*: aqueles que privilegiam a orientação comunicacional, como função poética, função lúdica ou função metalinguística; e *situacionais*: agrupamentos de gêneros estabilizados por uma mesma finalidade social: tipos de discurso administrativo, político, religioso etc. Tipos e gêneros de discurso estão, assim, tomados por uma relação de reciprocidade: todo tipo é uma rede de gêneros; todo gênero se reporta a um tipo. Sendo assim, compreendemos que o discurso constituinte teológico abrange uma rede de gêneros: salmos, provérbios, epístolas, evangelhos etc. Dentre estes gêneros, nos deteremos sobre o gênero de discurso parábola, no caso específico, aqui, o discurso “O Bom Samaritano”

O conceito de parábola remonta à Grécia antiga. Etimologicamente, o vocábulo vem do grego *parabolé* que, por sua vez, é a junção de dois outros vocábulos: *para*, que traz a ideia de “ao lado de” e *ballo*, cujo sentido remete a “lançar”, “arremessar”. Dessa forma, a palavra ganhou o significado de “lançar ao lado”, “arremessar ao lado”, dando a ideia de colocar duas coisas lado a lado para comparação. Na literatura grega, tanto na filosofia como na arte literária, encontramos a ocorrência de parábolas, em especial na retórica clássica, com Aristóteles. Na visão aristotélica, o conceito de parábola traz a ideia de desenvolver um raciocínio através de ilustrações criadas, com o objetivo de argumentar ou persuadir a respeito de um determinado ponto de vista. A parábola no mundo grego se desenvolve, então, como uma espécie de “alegoria”, através do processo de similitude, quando se coloca duas coisas lado a lado a fim de explicar ou conceituar o desconhecido. “O Vocábulo ‘parábola’ (em grego, *parabolé*) por derivação significa ‘por coisas lado a lado’ e se assemelha à palavra ‘alegoria’, que por derivação significa ‘dizer coisas de maneira diferente’” (DOUGLAS, 1995, p.1200).

Apesar do uso até certo ponto comum no mundo grego, é no texto bíblico e através da cultura judaica que o gênero parábola vai se desenvolver nos moldes como o conhecemos hoje. Encontramos parábolas tanto no Antigo Testamento quanto na literatura rabínica pós-exílio babilônico. A Septuaginta (LXX) - versão grega do Antigo Testamento - traduziu o termo hebraico *mashal* por *parabolé*. Embora *mashal* possa ser usado de forma genérica para identificar a literatura sapiencial judaica, como provérbios, por exemplo, temos alguns exemplos claros de parábolas no Antigo Testamento. Uma das mais conhecidas é a narrativa da “cordeirinha” (2 Samuel 12:1-4), quando o profeta Natã exorta ninguém menos do que o rei Davi através do uso de uma parábola. Outros exemplos, são: a parábola de Balaão (Números 23:24); os dois irmãos e os vingadores (2 Samuel 14:6-13); a vinha e as uvas (Isaias 5:1-7); a parábola do profeta Jeremias (Jeremias 2:13-19); as duas águas e a videira (Ezequiel 17:3-10); o leão na gaiola (Ezequiel 19:2-9); a panela fervendo (Ezequiel 24:3-14).

No Antigo Testamento, a parábola, com frequência, estava vinculada ao ofício profético. Ao trazer suas mensagens e exortações ao povo ou mesmo a uma pessoa em particular, os profetas, usualmente, lançavam mão de parábolas. Sendo os profetas considerados “mensageiros de Deus”, o uso de parábolas foi se sedimentando na cultura judaica como uma forma de “ouvir a voz de Deus”. De acordo com Gonçalves (2010, p. 159), “[...] a parábola era um meio pelo qual Deus procurava transmitir um ensinamento, uma orientação, ou mesmo uma advertência para o seu povo”.

É através do Novo Testamento, no entanto, que a parábola vai ganhar os seus contornos discursivos atuais, conforme argumenta Sant’anna (2010). Jesus Cristo transforma as parábolas no seu método principal de ensino, sendo praticamente impossível dissociar o ensino de Jesus de suas parábolas. Elas são utilizadas para tratar

dos mais variados temas, como, perdão, o Reino de Deus, o amor, a perseverança, o fim dos tempos etc. Na realidade, essa era uma forma de Jesus, no contexto sociocultural, validar sua posição de mestre e de profeta, uma vez que essa era a linguagem utilizada pelos mesmos na cultura judaica. O código linguageiro utilizado por Ele e a estrutura das narrativas retoma as características do gênero utilizadas pelos profetas do Antigo Testamento, no entanto, Ele promove uma “reatualização” das parábolas a fim de utilizá-las na sua pregação, conferindo, assim, contornos próprios ao gênero.

A parábola é, assim, um gênero discursivo que Jesus captou da tradição vétero-testamentária dos profetas e dos rabinos judeus e nele reinvestiu para usá-la como recurso estratégico na sua pregação e ensino (GONÇALVES, 2010, p.158).

A partir das experiências cotidianas vividas pelos seus ouvintes, Jesus constrói narrativas que têm um efeito de aproximar o seu ensino teológico das necessidades reais das pessoas. Ele utiliza os mais variados ambientes para construir as narrativas, como ambientes domésticos, rurais, urbanos e sempre com personagens e atividades comuns à época, como o sacerdote e o pastor de ovelhas. Ele mostrava, assim, que o seu ensino teológico podia ser vivenciado na prática pelos seus ouvintes. “[...] o propósito da parábola é estimular séria reflexão. A parábola cumpre o papel de arma moral que desperta e anima a consciência” (DAVIDSON, 1994, p.995).

As parábolas aparecem nos evangelhos em diversos contextos da vida pública de Jesus. Na maioria das vezes, elas estavam conectadas a algum evento maior, seja a pregação de um sermão ou um debate teológico com algum doutor da Lei. O entendimento desses eventos torna-se fundamental para a compreensão dos efeitos de

sentido produzidos por Cristo nos seus co-enunciadores. Bailey (1995) identifica seis eventos diferentes em que as parábolas são utilizadas por Jesus, somente no evangelho de Lucas. São eles:

- Parábola em um diálogo teológico: um exemplo é a discussão teológica entre Jesus e um doutor da Lei, que resultou na parábola do Bom Samaritano (Lucas 10:25-37).
- Parábola em um evento narrativo: o banquete na casa de Simão dá ensejo a um ensino através de parábolas (Lucas 7:36-50).
- Parábola em uma história de milagres: a cura de uma mulher que tinha um espírito de enfermidade está associada à parábola do Boi e do Jumento (Lucas 13:15,16).
- Parábola em uma coleção topical: Em Lucas 11:1-13 temos uma coleção de parábolas que aparecem em torno do tema da oração.
- Parábola em um poema: também em Lucas 11:9-10 temos um poema a respeito da oração, que é associado a parábolas.
- Parábola sozinha: em Lucas 17 temos três parábolas que se apresentam em três tópicos de rápida sucessão.

Cenografia pedagógica em “O Bom Samaritano”

Na presente análise, damos especial atenção à cenografia, ao código linguageiro e aos temas teológicos que se manifestam no discurso “O Bom Samaritano”, uma vez que eles se tornam fundamentais para a compreensão, tanto de sua circulação, como de sua inserção social. A cenografia nos permite pensar a “situação de

comunicação” ou “situação de enunciação” não como um quadro fixo, mas como um processo, uma vez que o discurso teológico, pela sua autoconstituência, funda o seu próprio quadro do “dizer”, encenando seu próprio processo de comunicação. Resta-nos apontar o *ethos* discursivo, que legitima o discurso constituinte teológico não apenas pelas ideias propostas, mas sobretudo pela manifestação de sua corporalidade, que emerge do próprio processo enunciativo, assumida por duas instâncias de fala: Jesus e o evangelista Lucas, hagiógrafo, cuja escolha do código linguageiro, que organiza o discurso, revela seus conhecimentos, suas experiências pessoais e seus objetivos teológicos.

Discurso “O Bom Samaritano” – Lucas 10:25-37

25 E eis que certo homem, intérprete da Lei, se levantou com o intuito de pôr Jesus à prova e disse-lhe: Mestre, que farei para herdar a vida eterna?

26 Então, Jesus lhe perguntou: Que está escrito na Lei? Como interpretas?

27 A isto ele respondeu: Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

28 Então, Jesus lhe disse: Respondeste corretamente; faz isto e viverás.

29 Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?

30 Jesus prosseguiu, dizendo: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e veio a cair em mãos de salteadores,

os quais, depois de tudo lhe roubarem e lhe causarem muitos ferimentos, retiraram-se, deixando-o semimorto.

31 Casualmente, descia um sacerdote por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou de largo.

32 Semelhantemente, um levita descia por aquele lugar e, vendo-o, também passou de largo.

33 Certo samaritano, que seguia o seu caminho, passou-lhe perto e, vendo-o, compadeceu-se dele.

34 E, chegando-se, pensou-lhe os ferimentos, aplicando-lhes óleo e vinho; e, colocando-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e tratou dele.

35 No dia seguinte, tirou dois denários e os entregou ao hospedeiro, dizendo: Cuida deste homem, e, se alguma coisa gastares a mais, eu to indenizarei quando voltar.

36 Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?

37 Respondeu-lhe o intérprete da Lei: O que usou de misericórdia para com ele. Então, lhe disse: Vai e procede tu de igual modo.

(BÍBLIA SAGRADA. Português. Versão Almeida Revista e Atualizada - SBB, 1998).

O evangelho de Lucas é o terceiro dos quatro evangelhos do Novo Testamento e registra, em 24 capítulos, a vida e obra de Jesus, desde o nascimento em Belém até à morte e ressurreição em Jerusalém. O discurso “O Bom Samaritano” situa-se no capítulo 10 de Lucas e marca o início da última viagem de Jesus a Jerusalém, onde foi crucificado. O relato dessa viagem ocupa quase 1/3 de todo o evangelho, iniciando-se ao final do capítulo 9 e prosseguindo até ao capítulo 19.

O enunciador organiza o discurso em duas cenografias, com dois eixo-temáticos também distintos em cada uma delas. A primeira encenação é a de um debate teológico, em que Jesus, o enunciador, é interrogado por um co-enunciador, intérprete da Lei, que tenta colocá-lo à prova. Essa cenografia é introduzida por meio de um questionamento inicial do intérprete da Lei: “que farei para herdar a vida eterna?” cujo código linguageiro e o tom do questionamento, buscam colocar o enunciador em situação desafiante com o intuito de desmascará-lo e de buscar nele uma contradição entre sua vida e sua pregação.

A segunda cenografia é construída pelo enunciador MESTRE com base em uma prática pedagógica validada, “já instalada na memória coletiva, seja a título de modelos que se rejeitam ou de modelos que se valorizam” (MAINGUENEAU, 2002, p.92). O co-enunciador, intérprete da Lei, lança uma nova pergunta, propondo um novo tema: “Quem é o meu próximo?” Esse questionamento faz com que o enunciador, valendo-se da prerrogativa de mestre, reinvista nos mecanismos discursivos do gênero parábola, para ensinar o co-enunciador o amor ao próximo, tema fundamental no Novo Testamento.

Do ponto de vista da dimensão temática, podemos resumir as duas cenografias da seguinte forma:

- Cenografia 1: Dimensão temática: a vida eterna, conforme observamos nos recortes abaixo.

(25) *Mestre, que farei para herdar a vida eterna?*, pergunta o co-enunciador.

(26) *Que está escrito na Lei? Como interpretas?* resposta do enunciador com outras duas perguntas.

(27) *Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento; e: Amarás o teu próximo como a ti mesmo*, resposta do co-enunciador.

(28) *Respondeste corretamente; faze isto e viverás*, conclusão do enunciador.

- Cenografia 2: Dimensão temática: o amor ao próximo, conforme observamos nos recortes abaixo.

(29) *Quem é o meu próximo?*, pergunta o co-enunciador.

(30-36) O enunciador, em sua resposta, reinveste em enunciados, que carregam papéis enunciativos previstos na prática pedagógica, que ele instala na cenografia.

(36) *Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?*, pergunta o enunciador.

(37) *O que usou de misericórdia para com ele*, resposta do co-enunciador.

(37) *Vai e procede tu de igual modo*, conclui o enunciador.

A partir do recorte (29), então, *Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?* inicia-se a segunda cenografia, que articula o eixo temático de amor ao próximo. Nesta cenografia, ocorre a interação entre o enunciador Jesus, o enunciador-2, Lucas, e o co-enunciador, o intérprete da Lei, que constroem um processo discursivo revelador de efeitos de sentido, que definem seus posicionamentos. Como um dispositivo, a cenografia

pedagógica criada pelo enunciador, Jesus, estrutura, compartilha e valida sua enunciação. Ao responder o co-enunciador, o enunciador, Jesus, surpreende-o e o enquadra na encenação pedagógica, criando um mecanismo retórico-didático, que desmonta o argumento do co-enunciador e propõe uma metodologia de ensino com base no tema encenado.

Para a explanação da lição, o enunciador cria uma sequência de eventos narrativos, que constrói na cenografia, aludindo à estrada que ligava Jerusalém à cidade de Jericó. Estes eventos se mobilizam na cenografia e possibilitam efeitos de sentido, que a validam e movem o co-enunciador. Examinando as condições sócio-históricas de produção do discurso, descobrimos que descer de Jerusalém para Jericó significava percorrer uma estrada de cerca de 27 km, circundando as montanhas do deserto da Judéia, região praticamente desabitada e famosa pelos constantes ataques de salteadores aos viajantes. A indicação da estrada é, portanto, um claro recurso retórico utilizado pelo enunciador, Jesus, a fim de intensificar a dramaticidade da narrativa. Isso causa um efeito no co-enunciador, uma vez que realça o ato heroico do samaritano, que interrompe sua viagem para prestar ajuda ao ferido, como também realça o “erro moral” daqueles que negaram a ajuda, no caso, um sacerdote e um levita.

De fato, participam da cenografia pedagógica três interlocutores: o sacerdote, o levita e o samaritano, representantes de grupos sociais da época e da relação que esses grupos mantinham com a sociedade. Aqui, mais uma vez, é preciso retomar as condições sócio-históricas de produção do discurso. O sacerdote e o levita representam a mais alta classe religiosa, aqueles que exerciam as funções sagradas no Templo, em Jerusalém. De acordo com a Lei de Moisés, eram proibidos de tocar em mortos, tanto animais como seres humanos, sob pena de serem afastados de suas funções

e terem que cumprir um ritual de purificação que duraria sete dias (Números 19:11,12). Eles estavam presos a um sistema ético/religioso de “faça” ou “não faça”. Já o samaritano representa todos os “excluídos” do sistema oficial de culto judaico, cujo Templo era a principal instituição. Os samaritanos eram um povo miscigenado e com uma religião que misturava judaísmo e paganismo. Eram, por isso, totalmente rejeitados pelos judeus por terem “contaminado” a fé judaica, considerados “impuros”.

O recurso pedagógico utilizado pelo enunciador, Jesus, consiste na construção de uma progressão cênica entre os interlocutores no sentido inverso ao da autoridade religiosa. Aquele de mais alta posição religiosa, o sacerdote, de quem mais se esperaria que cumprisse o mandamento de amar ao próximo, é justamente o primeiro a negar ajuda ao ferido. Em seguida, vem aquele de posição inferior ao sacerdote, mas ainda, um religioso do Templo, o levita, também alguém de quem se esperaria o cumprimento do mandamento. Ele, igualmente, se nega a prestar ajuda. Por último, aquele que não tinha nenhum ofício religioso e que, na verdade, nem judeu era, mas, ao contrário, pertencia a uma etnia desprezada pelos judeus. É justamente este, aquele de quem menos se esperava, quem, efetivamente, pratica o mandamento. Essa progressão “invertida” contribui, decisivamente, para o efeito pedagógico do discurso, na medida em que o enunciador, Jesus, opera um conflito de ordem ético-moral-religioso que leva o co-enunciador, ele próprio um religioso da época, a ter que optar entre dois mandamentos: aquele que dizia que sacerdotes e levitas não deveriam tocar em mortos ou aquele que o próprio co-enunciador havia proferido, conforme observamos no recorte (27) *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. Sendo assim, o enunciador, Jesus, através dos mecanismos discursivos mobilizados para a construção da cenografia pedagógica, leva o co-enunciador a refletir sobre o próprio sistema religioso da época, na medida em que cumprir certas regras podia

impedir alguém de praticar um ato de ajuda e misericórdia para com o próximo.

A forma como o enunciador articula linguisticamente a apresentação do terceiro interlocutor, o samaritano, é totalmente diferente dos outros dois. Suas ações são todas apresentadas de forma positiva. Ele faz aquilo que o sacerdote e o levita se recusaram a fazer: se aproxima do ferido, limpa as suas feridas e leva-o para um lugar seguro, onde o homem poderia se recuperar dos seus ferimentos. Sendo assim, o enunciador, Jesus, pela própria construção da enunciação, elabora uma imagem amplamente desfavorável em relação ao grupo social representado pelos líderes religiosos da época, tanto quanto ao intérprete da Lei que o interroga, quanto aos próprios oficiantes do Templo, sacerdote e levita. Da mesma forma, a enunciação constrói uma imagem amplamente favorável para uma minoria étnica-religiosa, os samaritanos.

Além disso, durante todo o discurso, temos a construção de um *ethos* do hiperenunciador do discurso teológico, a partir da posição paratópica do enunciador, Jesus. Ao apresentar o samaritano como herói da parábola, o enunciador está rompendo com séculos de rivalidade, está quebrando um paradigma social-religioso que era um dos pilares da própria identidade judaica da época, que se percebiam como um povo especial, o povo escolhido. Isso só é possível porque quem fala (o enunciador) tem uma imagem Deificada de si mesmo. Ele não fala em próprio nome, mas daquela voz que funda o discurso constituinte teológico, o próprio Deus. Ele é o Verbo encarnado, o Filho de Deus. O co-enunciador não dialoga somente com um homem, mas com o hiperenunciador por trás do discurso teológico. Essa voz é aquela que garante a validade dos enunciados proferidos pelo enunciador, Jesus, na medida em que ele conduz o co-enunciador a confrontar-se com todo um sistema ético-moral-religioso estabelecido. Sendo assim, o discurso

“O Bom Samaritano”, através da cenografia pedagógica instaurada pelo enunciador, Jesus, busca construir o *ethos* de um Deus que é inclusivo, amoroso e gracioso. Amá-lo, significa amar ao próximo, ainda que este próximo seja um inimigo racial.

A cenografia pedagógica se completa com a aplicação do ensino proposto pelo enunciador, através da pergunta do recorte (36) *Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?* Ao responder à pergunta, o co-enunciador é forçado a admitir no recorte (37) *O que usou de misericórdia para com ele.* A conclusão do enunciador, Jesus, aponta para uma mudança de comportamento, uma mudança de atitude nas relações sociais do co-enunciador: (37) *Vai e procede tu de igual modo.*

Considerações finais

A análise do discurso “O Bom Samaritano” nos leva a concluir que o enunciador, Jesus, investe na construção de uma cenografia pedagógica na qual articula linguisticamente a apresentação de uma minoria étnica-religiosa, os samaritanos, de forma a quebrar paradigmas sociais da época em que foi escrito o Novo Testamento e estabelecer conceitos e valores, que se perpetuam na memória discursiva do campo teológico.

Como um dispositivo, a cenografia pedagógica se apropria de um código linguageiro e de temas afeitos às comunidades discursivas, que interagem no discurso teológico, criando situações em que as elites sociais da época, representadas pelos líderes religiosos judaicos são, de certa forma, desqualificadas em seu comportamento social, na medida em que negam ajuda a um viajante ferido à beira do caminho. Ao mesmo tempo, o enunciador, Jesus, se

investe do *ethos* de Mestre, criando uma sequência narrativa, que carrega papéis enunciativos previstos na prática pedagógica, onde os samaritanos são restabelecidos em sua dignidade social, através do ensino sobre o amor ao próximo.

Também, por meio da enunciação constitutiva do gênero de discurso parábola, percebemos a manifestação da voz do hipereunciador, que funda o discurso constituinte teológico. A posição paratópica do enunciador, Jesus, investe na corporalidade do Deus que, em conformidade com os objetivos teológicos do Novo Testamento, se mostra com uma imagem de si reveladora de amor e solidariedade, sem barreiras de raça, religião ou classe social.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. Gêneros do Discurso. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 279-326.
- BÍBLIA SAGRADA. Português. **Bíblia Shedd**. Versão Almeida Revista e Atualizada - SBB. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1998.
- BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia**. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.
- BAILEY, Kenneth. **As Parábolas de Lucas**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos: uma história da Igreja cristã**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1995.
- CARSON, D.A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1997.
- CERQUEIRA, A. G. C.; TORGA, V. L. M. Uma investigação

- linguística do estilo no gênero parábola. In: **Revista Linguagem**, 21. ed. São Paulo, 2013.
- CERQUEIRA, A. G. C.; TORGA, V. L. M. Constituição discursiva do gênero parábola jesuânica. In: **II Encontro de Estudos Bakhtinianos**, Espírito Santo, 2013b.
- CESAREIA, Eusébio de. **História Eclesiástica**: os primeiros quatro séculos da Igreja cristã. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.
- CHARAUDEAU, P; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo, Ed. Contexto, 2014.
- CHOMSKY, Noam. A Linguagem e a Mente. In: **Novas perspectivas Linguísticas**. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes Limitada, 1970.
- DAVIDSON, Francis. **O Novo Comentário da Bíblia**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1994.
- DOUGLAS, J. D. **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1995.
- ERICKSON J. Millard. **Introdução à Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- FILLION, Louis-Claude. **Enciclopédia da Vida de Jesus**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Central Gospel, 2008.
- FLORES, V.N.; BARBISAN, L.B.; FINATTO, M.J.B.; TEIXEIRA, M. **Dicionário de Linguística da Enunciação**. São Paulo, Ed. Contexto, 2009.
- GADET, F; HAK, T (Orgs). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas, SP: Editora Unicamp., 1997.
- GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. **Léxico do N.T. Grego/Português**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1995.
- GUNDRY, R. H. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1978.
- GONÇALVES, J.B.C. A configuração discursiva do gênero parábola bíblica: entre a captação e a parafraseagem. In: **Vere-das On Line – Análise do Discurso – PPG Linguística/UFJF**.

Juiz de Fora-MG, 2010, p.157-166.

HARRIS, R. L. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1999.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Exodus Editora, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Trad. Freda Indursky. 3. ed. Campinas, SP: Pontes: Unicamp, 1997.

_____. Analisando discursos constituintes. **Revista do GELNE**, v. 2, n. 1, 2000, p. 1-12.

_____. **Análise de textos de comunicação**. Tradução Cecília P. de Souza & Délcio Rocha. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. **Gênese dos discursos**. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2005.

_____. Análise do discurso. **REVEL**, Revista Virtual de Estudos da Linguagem, v. 4, n. 6, março, 2006, p. 1-6.

_____. A Análise do Discurso e suas fronteiras. **Matraga**, Rio de Janeiro, v.14, n.20, 2007a, p. 13-37.

_____. Leituras e quadro hermenêutico. **Filologia Linguística Portuguesa**, n. 9, 2007b, pp. 279-292.

_____. Polifonia e Cena de Enunciação na Pregação Religiosa. In: LARA, G. M.P.; MACHADO, I. L; EMEDIATO, Wander. **Análise do Discurso Hoje**. São Paulo: Lucerna. 2007c, p.199-218.

_____. **Cenas da enunciação**. Sírio Possenti & Maria Cecília Péres Souza-e-Silva (Orgs.). São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

_____. **Discurso Literário**. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. **Doze conceitos em Análise do Discurso**. Sírio Possenti & Maria Cecília Péres Souza-e-Silva (Orgs.). São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

- _____. **Frases sem texto.** Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2014.
- _____. **Discurso e análise do discurso.** Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2015.
- _____. Retorno crítico sobre o *ethos*. In: BARONAS, R.L.; MESTI, P. C.; CARREON, R. O. **Análise do Discurso:** entorno da problemática do *ethos*, do político e de discursos constituintes. Campinas, SP: Pontes Editores, 2016.
- MILNE, Bruce. **Estudando as doutrinas da Bíblia.** São Paulo: ABU Editora, 1996.
- NASCIMENTO, Jarbas V. **O Discurso Religioso Católico:** um estudo linguístico do rito matrimonial. São Paulo: EDUC, 1993.
- NASCIMENTO, Jarbas V. et al. **A Parábola do filho Pródigo.** São Paulo: LPB, 2009.
- RIENECKER, F.; ROGERS, C. **Chave Linguística do Novo Testamento Grego.** São Paulo: Ed. Vida Nova, 1995.
- RUSHANSKY, Efraim. **O Palco da História:** as raízes judaicas e o cristianismo. Jerusalém: T- Land LTDA, 2005.
- SANOKI, Koichi. Parábola: um gênero literário. In: Revelteo, **Revista Eletrônica Espaço Teológico.** São Paulo, 2013, vol.7, nº12, p.102-112.
- SANT'ANNA, M. A. D. **O gênero parábola.** São Paulo, UNESP, 2010.
- STERN, David H. **Comentário Judaico do Novo Testamento.** São Paulo: Ed. Atos, 2008.
- TORÁ. Português. **Torá – A Lei de Moisés.** Edição revisada e ampliada. São Paulo: Ed. Sêfer, 2001.