UNIVERSIDADE SÃO FRANCISCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM EDUCAÇÃO

Linha de Pesquisa: Educação, linguagens e processos interativos.

Renato Adriano Pezenti

A CONTRIBUIÇÃO DO QUADRO TEÓRICO-METODOLÓGICO DO INTERACIONISMO SOCIODISCURSIVO PARA A ANÁLISE DE TEXTOS BÍBLICOS: EXERCÍCIO DE APLICAÇÃO SOBRE GÊNESIS 2,4-17

Itatiba/SP
2021

RENATO ADRIANO PEZENTI – RA 002201901126

A CONTRIBUIÇÃO DO QUADRO TEÓRICO-METODOLÓGICO DO INTERACIONISMO SOCIODISCURSIVO PARA A ANÁLISE DE TEXTOS BÍBLICOS: EXERCÍCIO DE APLICAÇÃO SOBRE GÊNESIS 2,4-17

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Universidade São Francisco, com requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Educação, linguagens e processos interativos.

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Luzia Bueno

Itatiba/SP
2021

800.1
P618c

Pezenti, Renato Adriano.
A contribuição do quadro teórico-metodológico do interacionismo sociodiscursivo para a análise de textos bíblicos : exercício de aplicação sobre Gênesis 2,4-17 / Renato Adriano Pezenti. – Itatiba, 2021.
111 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Universidade São Francisco.
Orientação de: Luzia Bueno.

1. Interacionismo Sociodiscursivo. 2. Bíblia. A.T.- Gênesis. 3. Bíblia - A.T. - Gênesis Crítica, interpretação, etc.. 4. Bíblia. 4. Análise do Discurso. 5. Linguística. 6. Análise do Discurso Narrativo. 7. Educação. I. Bueno, Luzia. II. Título.

Sistema de Bibliotecas da Universidade São Francisco - USF
Ficha catalográfica elaborada por: Mayara Cristina Bernardino - CRB-08/9525

UNIVERSIDADE SÃO FRANCISCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
EM EDUCAÇÃO

Renato Adriano Pezenti defendeu a dissertação A CONTRIBUIÇÃO DO QUADRO TEÓRICO-METODOLÓGICO DO INTERACIONISMO SOCIODISCURSIVO PARA A ANÁLISE DE TEXTOS BÍBLICOS: EXERCÍCIO DE APLICAÇÃO SOBRE GÊNESIS 2,4-17 aprovada no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação da Universidade São Francisco em 06 de abril de 2021 pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Profa. Dra. Luzia Bueno
Orientadora e Presidente

Prof. Dr. Allan da Silva Coelho
Examinador

Profa. Dra. Anise de Abreu Gonçalves D'Orange Ferreira
Examinadora

Para Nádia Nara de Godoy Pezenti,

mulher terna e vigorosa.

AGRADECIMENTOS

Não cheguei aqui sozinho, e daqui não sigo só. Esta jornada só se fez e faz-se possível graças aos viáticos que recebi e recebo de tantos que não só repartem comigo toda espécie de víveres, mas comigo compartilham o próprio caminho.

Agradeço Àquele que me doou e a todo tempo faz-me partícipe do hálito divino que dá existência a todo ser vivente.

Agradeço a meus pais, Antônio e Osnilda, através de quem recebi o dom da vida, ao lado de quem dei os primeiros passos e para quem balbuciei as primeiras palavras... eles continuam aqui, são o grande suporte, a referência, o ninho, o Éden originário para onde sempre posso voltar e de onde sempre posso partir. Pai e mãe, gratidão.

Agradeço a minha esposa, Nádia, mulher potente e dinâmica, de riso e lágrima fáceis, minha principal companheira de caminho. Nádia, em tantos momentos você é protagonista e retaguarda, meu par e minha mestra, contigo e através de ti, bem sabes, recebi a mais profunda e ordinária consagração da minha vida, a paternidade.

Agradeço a meu filho Francisco, ainda sem passos e sem palavras, mas de presença tão eloquente que me move a caminhar e a dizer. Filho, desde tua concepção me tens ensinado a ser inteiro e de verdade, tua verdade pueril, aliás, é a mais frágil das verdades, e, por isto, tão imarcescível e autêntica.

Agradeço a meus irmãos, Márcio e Daiana, e aos meus amigos e familiares, vocês são minha segurança vital sem a qual o caminho poderia não ser um dom em si mesmo, mas um ínterim à espera de uma chegada.

Agradeço à Profa. Luzia Bueno, em nome da qual estendo minha gratidão à Universidade São Francisco. Sem vocês esse grande aprendizado não teria sido possível. Luzia, tua competência, simpatia e generosidade não só ensinam, mas inspiram. Gratidão!

Agradeço aos frades da Ordem Franciscana, especialmente aos frades da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, homens que, desde meus 12 anos de idade, têm sido referência, abrigo, aprendizado e oportunidade. Gratidão por poder desenvolver-me e percorrer minha jornada existencial em sua companhia.

Gratidão, por fim, a todos e a todas aos quais devo quem sou e para quem sou. Sou fruto da interação com essa teia infinita de relações.

Gratidão!

PEZENTI, Renato Adriano. **A contribuição do quadro teórico-metodológico do interacionismo sociodiscursivo para a análise de textos bíblicos: exercício de aplicação sobre Gênesis 2,4-17.** 2021. 111 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade São Francisco, Itatiba-SP, 2021.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é investigar as potencialidades do quadro teórico-metodológico do Interacionismo Sociodiscursivo (ISD), para a análise de narrativas bíblicas do Antigo Testamento. Com vistas a isso, aplicamos o modelo de análise de textos do ISD ao excerto bíblico de Gênesis 2, 4-17; verificamos as diferentes avaliações e modalizações presentes nesse texto; e investigamos os modelos de agir que nele são prefigurados com foco sobre um recorte temático específico, o domínio do trabalho. Para tal, estabelecemos as bases conceituais do ISD, seus fundamentos no interacionismo social e a compreensão da palavra como signo ideológico e, em seguida apresentamos o seu modelo de análise textual. Após explorarmos o aporte metodológico da pesquisa e apresentarmos de modo genérico a realidade da Bíblia enquanto texto, empreendemos a análise de Gênesis 2,4-17 a partir do quadro teórico-metodológico do ISD. Por fim, embora apresentemos alguns resultados ao longo da própria análise, dedicamos um tópico específico para isto e, ao final, apresentamos algumas considerações finais. Pudemos assim reunir indícios que sustentam a potencialidade do quadro teórico-metodológico do ISD para a análise de narrativas bíblicas veterotestamentárias especialmente no que tange à avaliação dos modelos de agir que se depreendem do texto bíblico. Essa constatação corrobora a tese central o ISD o qual considera os textos como instrumento de interação e desenvolvimento humano e se interliga com a realidade do texto bíblico como texto de caráter originalmente prefigurativo.

Palavras-chave: Interacionismo Sociodiscursivo; Bíblia; texto; Gênesis; prefiguração do agir.

ABSTRACT

This research aims to investigate the potentialities of the theoretical-methodological framework of Socio-discursive Interactionism (SDI) for the analysis of biblical narratives in the Old Testament. In order to achieve this goal, we applied the SDI textual analysis model to the biblical excerpt from Genesis 2, 4-17; we checked the different evaluations and modeling present on this text; and we investigated the acting models prefigured in it focused on a specific thematic excerpt, in the field of work. To this end, we established the conceptual SDI basis, their foundations on social interactionism and the understanding of the word as an ideological sign, and then we presented its textual analysis model. After exploring the methodological contribution of the research and presenting, in a generic way, the reality of the Bible as a text, we undertook the analysis of Genesis 2, 4-17, from the SDI theoretical-methodological framework. Lastly, though some results are shown throughout the analysis itself, we dedicated a specific topic to that, and at the end, we presented some final considerations. We could thus gather evidences to support the potentiality of SDI theoretical-methodological framework to the analysis of veterotestamentary biblical narratives especially in regard to the evaluation of acting models which emerge from the biblical text. This finding corroborates SDI main thesis which considers the texts as instrument of interaction and human development and is interlinked to the reality of the biblical text as originally prefigurative text.

Key words: Socio-discursive Interactionism; Bible; text; Genesis; prefiguration of action.

LISTA DE SIGLAS

a.C.	Antes de Cristo
AT	Antigo Testamento
BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
D	Deuteronomista
d.C.	Depois de Cristo
Dt	Deuteronômio
E	Elohista
EaD	Educação a Distância
Ex	Êxodo
Gn	Gênesis
Is	Isaias
ISD	Interacionismo Sociodiscursivo
J	Javista
NT	Novo Testamento
P	*Priesthood*
PPGSS	Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*
USF	Universidade São Francisco
USP	Universidade de São Paulo

LISTA DE ESQUEMAS

Esquema 1 – As condições de produção de um novo texto.....40
Esquema 2 – Os três níveis da arquitetura textual.....44
Esquema 3 – Tipos de discurso.....48
Esquema 4 – Plano global do conteúdo temático.....79

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Os livros bíblicos do Antigo Testamento: TANAK (Bíblia hebraica); Antigo Testamento católico e Antigo Testamento protestante.....53
Quadro 2 – Apresentação do texto de Gênesis 2,4-17.....60

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....13

CAPÍTULO 1: OS FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DO INTERACIONISMO SOCIODISCURSIVO.....21
1.1 A PALAVRA COMO SIGNO IDEOLÓGICO.....23
1.1.1 Signo e ideologia.....26
1.1.2 A palavra: signo ideológico *par excellence*.....28
1.2 O PROJETO DO INTERACIONISMO SOCIODISCURCIVO.....33
1.2.1 Os textos e a prefiguração do agir.....34

CAPÍTULO 2: O QUADRO NOCIONAL DO INTERACIONISMO SOCIODISCURSIVO.....37
2.1 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DOS TEXTOS.....38
2.1.1 A situação de ação de linguagem.....39
2.1.1.1 A ação de linguagem.....42
2.1.2 O empréstimo do arquitexto.....42
2.2 A ARQUITETURA TEXTUAL.....43
2.2.1 A infraestrutura textual.....44
2.2.1.1 Plano global do conteúdo temático.....44
2.2.1.2 Tipos de discurso.....45
2.2.2 Os mecanismos de textualização: conexão e coesão.....48
2.2.3 Os mecanismos enunciativos: vozes e modalizações.....49

CAPÍTULO 3: APORTE METODOLÓGICO: OS OBJETIVOS, O TEXTO E SEU SUPORTE 50
3.1 OS OBJETIVOS GERAIS E ESPECÍFICOS.....51
3.2 A BÍBLIA E O TEXTO SELECIONADO.....52
3.2.1 A escolha do *corpus*.....52
3.2.1.1 Critérios de escolha 55
3.2.1.2 Delimitação do *corpus*.....56
3.3 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE.....59

CAPÍTULO 4: GÊNESIS 2,4-17: APLICAÇÃO DO QUADRO DE ANÁLISE DO ISD.....60
4.1 O TEXTO: GÊNESIS 2,4-17.....60
4.2 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO TEXTO.....62
4.2.1 A situação de ação de linguagem.....62
4.2.1.1 Discussões sobre produção e datação.....63
4.2.1.2 Estudos sobre o contexto de origem.....70
4.2.2 O empréstimo do arquitexto.....73
4.3 A ARQUITETURA TEXTUAL.....76
4.3.1 A infraestrutura textual.....76
4.3.1.1 Plano global do conteúdo temático.....76
4.3.1.2 Tipos de discurso.....79

4.3.2 Mecanismos de textualização.....81
4.3.2.1 Conexão.....81
4.3.2.2 Coesão verbal e nominal.....83
4.3.3 Mecanismos enunciativos: vozes e modalizações.....87
4.4 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS.....98

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....103

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....107

INTRODUÇÃO

Esta dissertação apresenta os resultados de uma pesquisa cujo objetivo geral é investigar as potencialidades do quadro teórico-metodológico do Interacionismo Sociodiscursivo, doravante ISD, para a análise de narrativas bíblicas do Antigo Testamento[1]. Como objetivos específicos, temos: a) aplicar o modelo de análise de texto do ISD em um texto bíblico; b) verificar as diferentes avaliações e modalizações presentes no texto; c) depreender os modelos de agir que são construídos no texto examinado frente a um recorte temático específico, a saber o domínio do trabalho.

O presente estudo está inserido num projeto maior, Projeto Institucional "Trabalho docente, letramento e gêneros textuais", sob a coordenação da Prof.ª Dr.ª Luzia Bueno na Universidade São Francisco (USF), e se insere junto aos estudos desenvolvidos nos grupos de pesquisa Análise de Linguagem, Trabalho Educacional e suas Relações: Letramento, Gêneros Textuais e Ensino (ALTER_LEGE - CNPQ-USF), sob a coordenação das professoras Dr.ª Luzia Bueno e Dr.ª Milena Moretto da Universidade São Francisco e Análise de Linguagem, Trabalho Educacional e suas Relações - Aprendizagem, Gêneros Textuais e Ensino (ALTER_AGE), da Universidade de São Paulo, sob coordenação das professoras Eliane Gouvêa Lousada (Universidade de São Paulo – USP) e Luzia Bueno (Universidade São Francisco - USF), grupo dos quais faço parte.

Nossa pergunta de pesquisa se ergue a partir do interesse por avaliar como os diferentes níveis de análise de textos propostos pelo ISD podem contribuir com a análise de textos bíblicos. Intentamos, portanto, avaliar a possibilidade de diálogo entre o ISD e as pesquisas bíblicas. Por isto este estudo se envolve num esforço majoritariamente metodológico mediante a apresentação sistematizada da base teórico-metodológica do ISD e a aplicação dessa base sobre um excerto bíblico.

Entendemos que essa aproximação de diferentes áreas do conhecimento, os estudos da linguagem e a teologia, mais especificamente os estudos da exegese e hermenêutica bíblicas, pode colaborar para que se mobilize mais um importante quadro teórico-metodológico capaz de

---

[1] O Antigo Testamento é o primeiro grande bloco de livros da bíblica cristã que reúne basicamente os textos admitidos como sagrados pelo judaísmo e que, nessa religião são identificadas como TANAK.

contribuir com o processo de leitura, análise e interpretação dos textos bíblicos nos contextos da educação, especificamente na formação de bacharéis em teologia e de leitores críticos da Bíblia.

Inicialmente cumpre notar que a Bíblia, para várias religiões, recebe, enquanto texto, o qualificativo de "sagrado". Como tal, para os utentes desse texto em suas práticas religiosas, se constitui como um texto fontal, primordial. De sua leitura, citações ou interpretações depreende-se prefigurações para o agir humano, por isto, assumimos que a Bíblia situa-se no horizonte da morfogênese do agir[2] de indivíduos singulares, mas, também, de grupos e de sociedades em geral[3]. A presença desse texto em muitos e diferentes âmbitos da vida é indiscutível: na arte, na cultura, na organização social e familiar, nos hábitos alimentares, na educação, na literatura etc.

Não se sugere, evidentemente, que estejamos pressupondo sociedades teocráticas ou organizadas a partir de ditames necessariamente religiosos ou que a Bíblia seja assumida como texto orientador para todo o Ocidente, e tampouco que sua interpretação ou influência sobre as culturas atuais seja linear, objetiva e uníssona. O estado é laico, rezam os princípios republicanos brasileiros, contudo, a presença, ainda que tácita, de muitos princípios e mentalidade bíblicas é notável no substrato cultural ocidental, particularmente no Brasil.

Nessa pesquisa, contudo, o objetivo não é avaliar o estatuto ou os marcos categoriais da "chegada" desse texto ao Ocidente ou seus usos nos mais diferentes períodos da história e meios de recepção, não obstante não ignoremos e caráter fundamental do contexto de transmissão, recepção, leitura e interpretação desse texto.

---

[2] "Morfogênese do agir" é um conceito apresentado por Bronckart e que remete à ideia de que a linguagem está na gênese das formas do agir. Segundo o autor, "todo agir se efetiva sobre o pano de fundo de atividades e de ações já feitas e geralmente já avaliadas por meio da linguagem" (2006a, p. 244). Esses modelos de agir, que são não somente tipificados, mas também tipificantes, têm, no domínio do agir verbal, o estatuto dos gêneros de textos. No horizonte da linguagem, esses modelos práticos que disponibilizam modos de fazer se expressam através de textos que semiotizam esses mesmos modelos e as avaliações a que esses são submetidos (2006, p. 244). Nesse plano, Bronckart distingue especificamente os textos de "prefiguração do agir" seja ele geral ou específico. Ao longo dessa pesquisa teremos ocasião para discutir melhor essa compreensão.

[3] Em que pese o reconhecimento da "autoridade da Bíblia" e seu papel prescritivo e normativo por parte daqueles que a tem como texto religioso referencial, o texto bíblico, como todo e não somente seus textos normativos (mandamentos, códigos de leis etc), se reveste, enquanto texto, e na perspectiva do ISD, de uma natureza prefigurativa do agir. Portanto, o reconhecimento do caráter prefigurativo do texto bíblico não é atribuído somente a algum gênero de texto específico (códigos de legais, por exemplo, o decálogo de Ex 20,1-17 e Dt 5,6-21; o código da aliança de Ex 20,22 – 23,33; ou o Código Deuteronômico de Dt 12,1 – 26,15), tampouco por ser um texto revestido de autoridade sagrada para os seus utentes em ambiente religioso, mas pelo fato de ser texto.

Tradicionalmente pensada como “um livro” a Bíblia, na verdade, é uma reunião de livros, uma biblioteca.[4] Trata-se de um texto com uma complexa e longa história de composição e que, naturalmente, não reflete uma mentalidade linear ou singular. Sua história de composição e transmissão atravessa séculos, diferentes realidades, compreensões, autores e editores, sua forma atual traz a marca de diferentes contextos, produtores, arquitextos e situações de ação de linguagem. Esses aspectos permitem suspeitar que não estamos diante de um texto uníssono, mas polifônico, estamos nos movimentando sobre um texto que tem diferentes enunciadores e que remonta a diferentes épocas, um texto que mobiliza, adota e adapta diferentes gêneros textuais com vistas a oferecer respostas, interpelações ou expressões capazes de responder, inspirar, questionar ou interpelar os mais plurais domínios do humano: religioso, cultural, social, político ou existencial.

A Bíblia se apresenta como um texto que consolida sua importância para além dos ciclos religiosos, indica e estabelece, no presente, modelos de agir. Neste sentido, não o assumimos como um texto antigo, “morto”, mas dotado de vitalidade e atualidade, circunscrito em novas situações de enunciação, leitura e interpretação. Portanto, não se trata de “grafismos empilhados sob a poeira das bibliotecas, dormindo um sono profundo em direção ao qual não pararam de deslizar desde que foram pronunciados, desde que foram esquecidos e que seu efeito visível se perdeu no tempo.” (FOUCAULT, 2008, p. 139).

Nossa pesquisa não se debruçará sobre a Bíblia toda, este seria um universo demasiadamente amplo. Após a apresentação do quadro teórico-metodológico do ISD o aplicaremos para analisar a perícope[5] de Gênesis[6] 2, 4-17 a qual, além de uma exemplificação da aplicação do quadro do ISD para a análise de um excerto bíblico, permitirá diferentes recortes temáticos: o trabalho, a criação, Deus, o ser humano etc.

A escolha dessa perícope não é arbitrária. Frente à vastidão plurifacetária do texto bíblico, escolhemos o recorde de um excerto de vasto conhecimento público e que, além disso,

---

[4] O substantivo “Bíblia” tem sua raiz na língua grega, no substantivo plural *biblía* (βιβλία) que na sua forma singular se apresenta como *biblion* (βιβλίον)

[5] O termo “perícope” na sua etimologia grega descreve a ação de “cortar (κόπτω) ao redor (περὶ)” e indica uma seção ou um breve trecho bíblico que foi isolado do seu contexto mais amplo. Nos estudos científicos da bíblia, uma perícope e uma unidade literária relativamente breve (ALETTI, 2012).

[6] Gênesis, doravante Gn é o primeiro dos livros bíblicos em ordem de apresentação.

atende a um dos interesses temáticos desta pesquisa, ou seja, o domínio do trabalho, o qual, não obstante não possa ser aprofundado neste esforço científico, é recorrente nas pesquisas do ISD (especialmente o trabalho docente) e com relativa frequência é referenciado a partir daquelas que seriam suas raízes bíblicas de compreensão.

A mobilização do quadro do ISD para a análise de textos bíblicos tem como principal motivo a assunção dos textos como realidades prefigurativas do agir humano a partir das representações ou (re)configurações que operam. Entendemos que essa compreensão se sintoniza com a realidade da Bíblia como texto de natureza originalmente prefigurativa. Tanto seus leitores em âmbito religioso, quanto diferentes dimensões da cultura ocidental são atravessadas por essa sua dimensão prefigurativa, mesmo que isto implique assumir a recepção, leitura e interpretação desse texto de maneira sempre contextualizada. Como texto matricial, a Bíblia, portanto, não só reflete, mas refrata a realidade, para lançar mão do binômio volochinoviano.

Há vários aspectos de sustentação à pertinência dessa pesquisa e que, portanto, a justificam. Em primeiro lugar, assumimos que a Bíblia carece de abordagem científica sistemática e aprofundada no meio científico das ciências da linguagem e da educação. A citação desse texto em pesquisas acadêmicas não é rara, contudo, o devotamento da pesquisa científica sobre sua realidade, ainda é tímido se nos movimentamos fora dos ciclos teológicos.

Além disso, cumpre indicar que a Bíblia, enquanto texto, encontra forte eco no contexto educacional, não apenas como meio de educação ou objeto de estudo, mas também na sua intencionalidade literária. Segundo Hinkle (2016, p. 1), os textos bíblicos são fartos em recursos pedagógicos e “a natureza didática das escrituras sagradas é raramente contestada” (tradução nossa). Brueggemann (2015) sustenta que o próprio cânone bíblico pode ser estudado a partir da perspectiva educacional e afirma que “o Antigo Testamento reflete uma comunidade que intencionou durar ao longo de gerações. Por isto, o Antigo Testamento precisou se preocupar com a educação.” (BRUEGGEMANN, 2015, p. 2, tradução nossa)[7].

[7] Poder-se-ia ainda explorar o recurso pedagógico das narrativas míticas presentes nas páginas bíblicas como faz, por exemplo, Ricoeur na sua obra “Finitud y culpabilidad”, contudo, o aprofundamento dessa questão escapa ao objetivo dessa pesquisa.

Em adição, pudemos constatar, em nossos levantamentos sobre o estado da arte, a quase ausência de pesquisas em programas de pós-graduação *Stricto Sensu* (PPGSS) no Brasil que promovam uma confluência entre o modelo de análise de textos do ISD e a Bíblia ou textos bíblicos.

Nosso levantamento[8] junto ao banco de teses e dissertações da Capes e à Biblioteca Digital Brasileira de teses e dissertações (BDTD) constatou que tanto a Bíblia quanto o interacionismo sociodiscursivo estão muito presentes nas pesquisas dos PPGSS no Brasil. Uma pesquisa genérica no banco de teses e dissertações da Capes a partir do descritor "interacionismo sociodiscursivo" notifica 1.354 teses ou dissertações e, a partir do descritor "Bíblia", notifica 890 pesquisas. Na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações o descritor "Bíblia" traz 537 teses ou dissertações que contêm esse termo no seu título ou resumo. O descritor "Interacionismo Sociodiscursivo", por sua vez, aparece no título ou no resumo de 367 pesquisas.

Contudo, como dissemos, constatamos a quase inexistência, no Brasil, de pesquisas que tentam aproximar as áreas de conhecimento devotadas aos estudos dos textos bíblicos e ao ISD. As pesquisas sobre a Bíblia se concentram em programas da área de teologia ou linguística e as pesquisas sobre o ISD se concentram em programas da área de linguística e educação. Quando muito, o que se pode notar é a menção à Bíblia em pesquisas sobre o ISD. Destacamos aqui duas teses que se dedicam a investigar a realidade do trabalho docente e que, em suas investigações, citam a Bíblia como texto a partir do qual se originaria a concepção ocidental do trabalho: a tese de Simone Grams Land, "Entre nós: emoções e recursos para o agir na linguagem sobre o trabalho docente" apresentado em 2017 no programa de doutorado em linguística da Universidade Federal da Paraíba (LAND, 2017) e a tese de Lília Santos Abreu-Tardelli, "Aportes para compreender o trabalho do professor iniciante em EaD" apresentada em 2006, no programa de doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (ABREU-TARDELLI, 2006).

Destacamos ainda a pesquisa de Julia Cristina de Lima Costa que, na sua tese "Exegese bíblica do Novo Testamento sob o viés da teoria da enunciação de Bakhtin e o círculo: uma proposta de análise discursivo-enunciativa" (COSTA, 2016) busca "verificar como a Teoria da

[8] A busca foi empreendida em julho de 2020 e foi atualizada em janeiro de 2021.

Enunciação de Bakhtin e o Círculo podem contribuir com princípios teórico-analíticos para compreensão de enunciados bíblicos do NT no gênero exegese bíblica do NT" (COSTA, 2016, p. 20). Não obstante essa pesquisa não se movimente sobre o quadro do ISD, ela mobiliza o quadro teórico do círculo de Bakhtin, fundamental para o ISD, e acena para o interesse crescente da área dos estudos da linguagem sobre os estudos dos textos bíblicos. Segundo Costa (2016, p. 17) "entendemos que, embora a Teoria da Enunciação, Hermenêutica e Exegese sejam vertentes distintas, elas se relacionam porque lidam com interpretação de textos e aquela com a dimensão da língua(gem)."

Numa busca mais aberta, nos deparamos com a dissertação de mestrado em Ciências da Linguagem de Camile Regadas Tanto, desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa - Portugal, sob orientação da Prof.ª Dr.ª Maria Antónia Coutinho. Em sua dissertação intitulada "Uma proposta sócio-interacionista para o estudo de textos bíblicos", a autora parte da hipótese de que "a área das Ciências da Linguagem – ou, de forma específica, a Linguística dos textos e dos discursos – pode trazer um contributo relevante para o estudo dos textos bíblicos (TANTO, 2010, resumo) e desenvolve uma proposta de análise de textos bíblicos à luz do interacionismo sociodiscursivo. Visando promover um processo didático-pedagógico que oriente a compreensão e a interpretação dos textos bíblicos, a pesquisadora afirma que o resultado de sua "contribuição linguística para os estudos bíblicos visa promover a interiorização de aspectos linguísticos que favoreçam o desenvolvimento do conhecimento e da capacidade de agir do indivíduo." (TANTO, 2010, resumo).

O objetivo principal da pesquisa de Tanto (2010, p. 2) é "elaborar uma proposta de estudo de textos bíblicos que seja adequadamente sustentada, em termos teóricos, e eficaz em termos de aplicabilidade." Sem aprofundar exaustivamente o quadro do ISD a autora parte da análise do material didático de uma disciplina intitulada "Como estudar a Bíblia" do curso de Missões a distância e elabora uma proposta didática a partir do ISD para o estudo de textos bíblico. Seu interesse, portanto, foi "transpor questões teóricas, mais do que aprofundá-las, a fim de torná-las claras e operacionais para o estudo desses textos." (TANTO, 2012, p. 264).

Nossa pesquisa comunga de vários esforços mobilizados pela autora, contudo, para além de contribuir para as questões didáticas, intentamos contribuir para a análise de temas específicos como o trabalho. Mobilizamos, portanto, o aparato do ISD no domínio dos textos bíblicos, mas para a análise de temas específicos e os modelos de agir frente à realidade desses temas que se depreendem dos textos.

Ademais, nossa pesquisa se aparta da pesquisa de Tanto (2010) também a partir da perspectiva do lugar de fala. Tanto (2010) investiga a partir da condição de formada em Letras e a partir de um PPGSS em Ciências da Linguagem, nós, na condição de filósofo e teólogo num PPGSS em Educação. Em adição, não obstante a autora seja brasileira, se trabalho é desenvolvido junto a uma instituição de ensino europeia, a Universidade Nova de Lisboa – Portugal, nós, por nossa vez, pesquisamos na e a partir da realidade de um PPGSS no Brasil.

Cumpre indicar ainda que esta pesquisa também me interessa pessoalmente. Minha história e formação são atravessadas pela Bíblia. Desde a mais tenra infância me recordo da Bíblia aberta sobre a mesa da sala de casa, era quase um ornamento, mas revestido de sacralidade, e da Bíblia de capa branca e já desprendida na última gaveta do armário que vez ou outra era folheada. Aos 12 anos de idade quando deu-se início a minha caminhada de formação no seminário menor franciscano, ela passou a ser leitura diária obrigatória, em horários marcados, dez minutos por dia, na liturgia ou para meditar. Tornou-se objeto de estudo na minha segunda graduação, teologia, e, depois, de maneira ainda mais intensa na Pós-Graduação *Stricto Sensu* (não concluída) em Sagrada Escritura junto ao *Pontificium Institutum Biblicum* em Roma.

Atualmente a Bíblia tem se configurado também como instrumento de trabalho, uma vez que, como docente do curso de Bacharel em Teologia da Universidade São Francisco, tenho atuado junto a disciplinas de Textos Sagrados, com foco no Antigo Testamento. Intento, neste sentido, tornar essa pesquisa uma contribuição também para o meu trabalho e para o curso de teologia da USF, visto que uma das tendências atuais da pesquisa bíblica tem sido o emprego dos métodos e ferramentas de linguagem na análise e avaliação dos textos bíblicos. A esse esforço tem se prestado a crítica literária.

Com vistas a abarcar essas indicações introdutórias, essa pesquisa está organizada em quatro capítulos. Inicialmente, no capítulo 1, “Fundamentos teórico-metodológicos do

Interacionismo sociodiscursivo", apresentamos os conceitos basilares que sustentam o quadro teórico-metodológicos do ISD, destacando a natureza da palavra como signo ideológico, a realidade do ISD enquanto ciência do humano e a centralidade da linguagem no desenvolvimento humano a partir das dinâmicas das interações humanas semiotizadas.

No capítulo 2, intitulado "O quadro nocional do Interacionismo Sociodiscursivo" apresentamos a organização teórico-metodológica do modelo de análise de textos do ISD atentando para a conceituação de cada uma das etapas desse modelo.

No terceiro capítulo, "Aporte metodológico: os objetivos, o texto e seu suporte" discutimos os objetivos da pesquisa, geral e específicos, e apresentamos a Bíblia como suporte do excerto que será objeto de análise mais adiante. Além de uma breve contextualização da Bíblia, reportamos ainda os critérios de escolha de Gn 2,4-17 e citamos quais serão os procedimentos de análise, já aprofundados no capítulo 2.

O quarto e último capítulo é dedicado à análise do texto. Intitulado "Gênesis 2,4-17: aplicação do quadro de análise do ISD", esse tópico da pesquisa debruça-se sobre a análise minuciosa do excerto a partir dos procedimentos indicados pelo ISD. Explorando o texto, tanto em língua portuguesa quanto em seu original hebraico, as etapas da análise são seguidas já trazendo à baila algumas modalizações e representações do agir nele presentes. Ao final desse capítulo discutimos, de maneira mais específica e aprofundada, os resultados das análises realizadas.

Encerrando as apresentações dessa pesquisa, trazemos nossas considerações finais nas quais retomamos algumas reflexões que pudemos consolidar e os resultados obtidos frente aos objetivos buscados.

Através desse percurso, nosso intento, como dissemos é o de explorar, em caráter de exemplificação, o quadro teórico-metodológico do ISD no contexto dos estudos bíblicos. Dessa forma, esperamos ampliar o diálogo das ciências da linguagem, particularmente do ISD, com a hermenêutica e a exegese das narrativas bíblicas do Antigo Testamento e, ao mesmo tempo, contribuir, ainda que modestamente, como fonte de estudo posterior e, em consequência, para o enriquecimento e aprofundamento de futuras pesquisas que aproximem os estudos bíblicos e os estudos do ISD.

CAPÍTULO 1

1. OS FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DO INTERACIONISMO SOCIODISCURSIVO

As mais diferentes e plurais dimensões da vida humana são, de alguma maneira, atravessadas pela linguagem. Nesse sentido, em coro com Bakhtin (1997, p. 200), assumimos que

> todas as esferas da atividade humana, por mais variadas que sejam, estão sempre relacionadas com a utilização da língua. Não é de surpreender que o caráter e os modos dessa utilização sejam tão variados como as próprias esferas da atividade humana.

Isto posto e assumindo como ponto de partida que a linguagem não é compreendida como simples expressão da consciência subjetiva, ou como expressão de processos estritamente psicológicos, mas, nas palavras de Bronckart (2006a, p. 122), como "instrumento fundador e organizador desses mesmos processos", indica-se que seu domínio se movimenta na ordem da gênese do próprio agir humano, seja ele linguageiro ou não.

O próprio Bronckart (2006a, p. 246) afirma que "os seres humanos organizam suas atividades coletivas com um agir comunicacional semiotizado, isto é, com um agir que explora signos." Isso significa assumir que os signos têm um papel constitutivo na morfogênese do agir humano, ou seja, que a linguagem, além de ser atravessada por um dinamismo interativo e social que a constitui, também é responsável pela constituição do agir humano. Por isto, como se verá adiante, "o problema da linguagem é absolutamente central ou decisivo para [uma] ciência do humano." (BRONCKART, 2006a, p. 10).

Essa concepção se movimenta dentro do quadro nocional do interacionismo social, estudado e aprofundado por autores como Vygotsky, Dewey, Dilthey, Wallon e outros[9]. O ISD, por sua vez, é herdeiro epistemológico do interacionismo social[10], uma variante desse e, ao

---

[9] "Os trabalhos desses autores estão largamente ancorados nas obras referenciais do pensamento de Spinoza (Ética), Marx, Engels (Dialética da natureza) e Hegel (Fenomenologia do Espírito)." (BRONCKART, 2019, p. 278).

[10] Bronckart (2006a, p. 9-10) sumariza os três princípios gerais do interacionismo social da seguinte forma: "1) o problema da construção do pensamento consciente humano deve ser tratado paralelamente ao da construção do

mesmo tempo, um prolongamento (BRONCKART, 2006a; 2009). Contudo, essa mesma concepção, por tratar de condutas humanas, mobiliza também o quadro nocional da psicologia. Segundo Bronckart (2007, p. 12), "nossas proposições teóricas derivam de uma psicologia da linguagem orientada pelos princípios epistemológicos do interacionismo social." Por isto, três autores do início do século XX, Vygotsky, Saussure e Voloshinov (e de modo mais ampliado o círculo de Bakhtin), serão centrais para a articulação dos fundamentos teórico-metodológicos do ISD já que "parecem ter fornecido os elementos decisivos de uma ciência da linguagem articulada de modo estreito à uma ciência do humano." (BRONCKART, 2009, p. 31, tradução nossa).

Na esteira do interacionismo social, o ISD rejeitará os três princípios da tradição filosófica-científica, a saber,

> o da estabilidade e da finitude dos mecanismos de organização do universo [...]. O da aceitação da legitimidade do recorte dos objetos e sujeitos do conhecimento [...]. O terceiro princípio [...] tem sua origem nos velhos fundamentos da filosofia do espírito, em particular nas teses dualistas e subjetivistas de Descartes. (BRONCKART, 2006a, p. 125-126).

A partir desses motivos já elencados o ISD será apresentado por Bronckart (2006a, p. 10) como "uma corrente da ciência do humano" apartando-se, portanto, da departamentalização das ciências própria do positivismo de Comte. Da mesma forma, o ISD "não se constitui como uma corrente propriamente linguística, mais que uma corrente 'psicológica' ou 'sociológica'; ele se quer uma corrente da ciência do humano." (BRONCKART, 2006b, p. 9).

No entanto, "o ISD considera que a problemática da linguagem é absolutamente central ou decisiva para essa mesma ciência do humano". (BRONCKART, 2006b, p. 9). Essa importância fundamental do problema da linguagem adquire grande importância já que, admite-se que "os signos linguageiros fundam a constituição do pensamento consciente humano" (BRONCKART, 2006a, p. 10) e mais do que isto, "que as práticas linguageiras situadas (ou os

---

mundo dos fatos sociais e das obras culturais, sendo os processos de socialização e os processos de individuação [...] duas vertentes indissociáveis do mesmo desenvolvimento humano. 2) O questionamento das ciências humanas deve apoiar-se no admirável corpus da filosofia do espírito [...] e deve, simultaneamente, considerar os problemas de intervenção prática [...]. 3) Convém contestar a divisão dessas Ciências em múltiplas disciplinas e subdisciplinas, que é decorrente de uma adesão à epistemologia positivista."

textos-discursos) são os instrumentos principais do desenvolvimento humano" (BRONCKART, 2006a, p. 10) como se verá adiante.

Portanto, o ISD situa-se justamente nesse domínio do agir humano atravessado pela linguagem.

> O ISD visa, portanto, a demonstrar esse papel central da linguagem no conjunto dos aspectos do desenvolvimento humano [...]. Portanto, temos um projeto que vai além da linguística e que é de uma *ciência integrada do humano, centrada na dinâmica formadora das práticas de linguagem*. (BRONCKART, 2007b, p. 20, grifos do autor)

A esse propósito, Freitas (2002, p. 24) sustenta que "as ciências humanas estudam o homem em sua especificidade humana, isto é, em processo de contínua expressão e criação. Considerar o homem e estudá-lo independentemente dos textos que cria, significa situá-lo fora do âmbito das ciências humanas."

Na perspectiva do ISD e segundo o legado de trabalhos como os de Volóchinov, Bakhtin, Vygostsky e Sassure, a realidade sígnica da palavra é elemento fundamental para a compreensão da linguagem e, consequentemente, do ser humano e de seu desenvolvimento, bem como de sua interação social. Bronckart (2007b, p. 27) define a língua como "os signos organizados em sistema em uma determinada comunidade verbal (uma comunidade de sujeitos falantes)". Assim sendo, faz-se mister aprofundar um conceito basilar para o ISD, ou seja, a realidade sígnica da palavra, o seu estatuto de portadora de significação.

1.1 A PALAVRA COMO SIGNO IDEOLÓGICO

O edifício do conhecimento não se constrói a partir de uma espécie de "marco zero" da reflexão, ao contrário, ele se consolida de forma mais ou menos dialética, e, interagindo com as realidades mais diversas, mobiliza conceitos, mundos, produtores, signos e teorias. Insere-se, portanto, no fluxo contínuo dos enunciados. Neste sentido, conforme sustenta Freitas (2007, p. 01), "as teorias são parte da realidade social e ao mesmo tempo interferem sobre a mesma. Elas refletem e refratam essa realidade."

Ao apresentar os fundamentos teóricos do ISD Bronckart (2006a), retoma aquela que, segundo ele, é uma das apresentações primordiais do interacionismo, a obra de Volóchinov (2018), “Marxismo e Filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem”. Nessa obra, o autor do círculo de Bakhtin tece uma apresentação de aspectos que se tornarão basilares para o ISD, os quais, segundo Bronckart (2006a, p. 127) repousam sobre três princípios fundamentais:

> a) Toda produção ideológica é de natureza semiótica; [...].
> b) Estes “signos-ideias” não podem ser provenientes da atividade de uma consciência individual: são produto da interação social [...].
> c) Todo o discurso interior, todo o pensamento ou toda a consciência apresenta, portanto, um caráter social, semiótico e dialógico.

A pergunta que move a obra de Volóchinov concerne o verdadeiro centro da realidade linguística e ele responderá a esta pergunta afirmando que

> a realidade efetiva da linguagem não é o sistema abstrato de formas linguísticas nem o enunciado monológico isolado, tampouco o ato psicofisiológico de sua realização, mas o acontecimento social da interação discursiva que ocorre por meio de um ou de vários enunciados. (VOLÓCHINOV, 2018, p. 218-219).

Rejeitando, portanto, seja a concepção da palavra como pura expressividade do psiquismo individual, seja como conjunto de formas enfileiradas, fixas e idênticas a si mesmas, Volóchinov (2018, p. 224-225) sustenta, *in nuce,* que

> 2) A língua é um processo ininterrupto de formação realizado por meio da interação sociodiscursiva dos falantes.
> 3) [...] As leis da formação da língua são leis sociológicas em sua essência.
> 4) A criação da língua não coincide com a criação artística ou com qualquer outra criação especificamente ideológica. No entanto, ao mesmo tempo, a criação linguística não pode ser compreendida sem considerar os sentidos e os valores ideológicos que a constituem [...].

> 5) A estrutura do enunciado é uma estrutura puramente social. O enunciado como tal existe entre os falantes. O ato discursivo individual (no sentido estrito da palavra "individual") é um *contradictio in adjecto*.

Em vista da compreensão da argumentação que o autor edificou para chegar a essa construção, é válido retomar aquilo que Bronckart afirma a respeito do ISD. Segundo ele, como já indicamos, o ISD deve ser visto como uma corrente da ciência do humano, não propriamente como uma corrente linguística, psicológica ou sociológica e, por isto, como vimos, "o problema da linguagem é absolutamente central ou decisivo para essa ciência do humano" (BRONCKART, 2006a, p. 10).

Ora, esse estatuto da linguagem parece não ser atingido pela abordagem da linguagem como conjunto de formas enfileiradas ou como sinais gráficos vazios, ou ainda como expressividade subjetiva espontânea, senão por uma compreensão da linguagem a partir de sua dimensão sígnica e sua dinâmica social.

Disso decorre uma compreensão do ser humano como ser capaz de atribuir sentido e significado e ele o faz, sócio-historicamente, por meio da palavra. O *homo loquens* é, obviamente, capaz de linguagem, e isto equivale a dizer que ele é capaz de significar, de atribuir sentido. De fato, "o ideológico em si não pode ser explicado a partir de raízes animais [...]. Seu verdadeiro lugar na existência está em um material sígnico específico, que é social, isto é, criado pelo homem." (VOLÓCHINOV, 2018, p. 96).

Esse é também o domínio sobre o qual Vygotsky calcara sua compreensão de que o ser humano é enquanto "pessoal social = um agregado de relações sociais incorporadas num indivíduo" (VYGOTSKY, 1989, p. 66, tradução nossa). Por isto, segundo Pino (2000, p. 74), para Vygostky, a pessoa é

> um indivíduo social, real e concreto, cuja singularidade se constitui enquanto membro de um grupo social-cultural específico. Um indivíduo, pois, que é um ser em si, uma natureza biológica portanto, que tem significação para os outros, e que, através deles, adquire significação para si mesmo.

O próprio Bronckart, fazendo menção aos trabalhos de Vygotsky e Volóchinov, afirma que o desenvolvimento humano está imbricado com a linguagem. Segundo ele, "a aquisição da

linguagem exerce um papel decisivo na emergência do pensamento consciente e um papel importante de mediação do posterior desenvolvimento das capacidades cognitivas." (BRONCKART, 2019, p. 282, tradução nossa). Isto posto, e embora admitindo-se que também os outros animais são dotados de alguma capacidade de representação, diferenciação, reconhecimento e generalização, reconhece-se que o estatuto da linguagem nos seres humanos desempenha um papel superior que está, segundo as perspectivas do ISD, vinculado ao caráter sígnico da palavra. O psiquismo humano, diferente dos animais, é capaz de consolidar essa capacidade de representação em "unidades representativas permanentes, auto-acessíveis, e suscetíveis de se organizar em sistemas de operações de pensamento" (BRONCKART, 2019, p. 293, tradução nossa) e ele o faz pela interiorização dos signos verbais.

De fato, para Vygotsky (2007, p. 52)

> A invenção e o uso de signos como meios auxiliares para solucionar um dado problema psicológico (lembrar, comparar coisas, relatar, escolher, etc.) é análoga à invenção e o uso de instrumentos, só que agora no campo psicológico. O signo age como um instrumento da atividade psicológica de maneira análoga ao papel de um instrumento no trabalho.

1.1.1 Signo e ideologia

Aprofundando sua reflexão sobre a realidade do signo, Volóchinov o aproximará da ideologia. Segundo o autor (2018, p. 93), de fato, "onde há signo há também ideologia", por isso, "qualquer produto ideológico é não apenas uma parte da realidade natural e social, mas também, [...], reflete e refrata outra realidade que se encontra fora dos seus limites. Tudo o que é ideológico possui uma significação" (VOLÓCHINOV, 2018, p. 91), ou seja, é um signo[11], e ultrapassa os limites da sua existência particular. Mesmo sendo, portanto, um fenômeno do mundo externo, ele reflete e refrata uma outra realidade que está, digamos, além de si, ou seja, a sua significação, ou a ideologia.

---

[11] Em termo etimologicamente, podemos aproximar esta concepção de signo de outro conceito correlato, o de "símbolo" que, na sua raiz grega remete à ideia de "reunir", "lançar junto", "lançar com", (συν - preposição "com" e βάλλω - verbo "lançar") duas realidades. Por isto o símbolo, não só remete ao horizonte de significado, mas também participa do universo do significante.

A esse processo, Vygostky chamou de internalização, ou seja, a “a reconstrução interna de uma operação externa” (2007, p. 56), o que não ocorre de modo, diríamos, “linear”, mas dialético, já que na utilização dos signos, os processos internos se reelaboram. Contudo, essa transformação ocorre somente em função do social, ou seja, o interpessoal precede o intrapessoal. Por isto, segundo Veçossi (2014, n.p.), também para Vygotsky “além do processo de mediação simbólica, [...] é fundamental o papel do outro, geralmente considerado o parceiro mais competente, que impulsiona o desenvolvimento do que se encontra em estágio inferior de desenvolvimento.”

Assim, a ideologia não é um dado da consciência individual, mas uma realidade de ordem social que, inclusive, surge e se materializa nas interações sociais. “A realidade dos fenômenos ideológicos é a realidade objetiva dos signos sociais” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 98) e esses signos surgem apenas “no processo de interação entre consciências individuais. [...] “O signo surge entre dois indivíduos socialmente organizados.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 95).

Essa realidade do signo que Saussure (2006, p. 81) chamara de “arbitrariedade do signo”, ou seja, a sua não fixação na forma ou na face sonora da palavra, “nos faz compreender melhor por que o fato social pode, por si só, criar um sistema linguístico. A coletividade é necessária para estabelecer os valores cuja única razão de ser está no uso e no consenso geral.” (SAUSSURE, 2006, p. 132).

A ideologia, portanto, não pode ser compreendida como “falsa consciência, ou simplesmente como expressão de uma ideia, mas como expressão de uma tomada de posição determinada” (MIOTELLO, 2020, p. 169). Aliás, na aparentemente única definição de ideologia apresentada pelo Círculo de Bakhtin é oferecida a seguinte formulação:

> Por ideologia entendemos todo o conjunto dos reflexos e das interpretações da realidade social e natural que tem lugar no cérebro do homem e se expressa por meio de palavras [...] ou outras formas sígnicas. (VOLOCHINOV, 1930, p. 107, *apud* MIOTELLI, 2020, p. 169)

A própria consciência individual é um fato social e ideológico, por isto, “uma definição objetiva do que é a consciência só pode ser sociológica, [visto que] a consciência se forma e se

realiza no material sígnico criado no processo da comunicação social de uma coletividade organizada.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 97).

Nesse ponto, é possível perceber a reverberação do pensamento de Marx e Engels (2007, p. 94) de que “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência [...]. Parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos e se considera a consciência unicamente como consciência deles”. E, segundo Freitas (1994, p. 3), do próprio Vygotsky que “elaborou sua teoria social do desenvolvimento compreendendo o sujeito como constituído não a partir dos fenômenos internos ou como produto de um reflexo passivo do meio, mas construído nas relações sociais via linguagem.”

Nesse sentido, a ideologia se apresenta como um sistema de “representação da sociedade e do mundo construído a partir das referências constituídas nas interações e nas trocas simbólicas desenvolvidas por determinados grupos sociais organizados.” (MIOTELLO, 2020, p. 176).

1.1.2 A palavra: signo ideológico *par excellence*

Volóchinov, em linha com essa mesma perspectiva, considera que a realidade do signo é inteiramente determinada pela comunicação social e identifica a palavra como “o fenômeno ideológico *par excellence*” o que significa que “toda a sua realidade é integralmente absorvida na sua função de ser signo.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 98, grifo do autor).

Segundo o autor, esse estado da realidade sígnica da palavra decorre de três características principais: a neutralidade sígnica da palavra, sua pureza sígnica e sua ubiquidade.

- A neutralidade valorativa da palavra consiste em que ela “é neutra em relação a qualquer função ideológica específica. Ela pode assumir qualquer função ideológica: científica, estética, moral, religiosa” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 99) e, como tal, pode ter sentidos distintos, acentuações ideológicas diferentes e, por isso, será o terreno da luta de classes.
- A pureza sígnica da palavra reside sobre o fato de que ela não é um objeto, não obstante sua natureza expressiva. Por isto, ela é também o material sígnico da

vida interior: a consciência. Isso equivale a reconhecer que ela é também matéria do discurso interior, o discurso interior é construído por meio de palavras elaboradas socialmente, já que a consciência individual é um dado ideológico e social. Esse papel da palavra como meio da consciência determina o fato de que ela "acompanha toda a criação ideológica como seu ingrediente indispensável" (VOLÓCHINOV, 2018, p. 100). Disso decorre também que "qualquer refração ideológica da existência em formação, em qualquer material significante que seja é acompanhado pela refração ideológica da palavra; [...] A palavra está presente em todo ato de compreensão e em todo ato de interpretação. (VOLÓCHINOV, 2018, p. 101), ela não só acompanha como comenta todo ato ideológico.

- A ubiquidade da palavra ou sua onipresença em todos os âmbitos sociais equivale a reconhecer que ela "participa literalmente de toda interação e de todo contato entre as pessoas." (VOLÓCHINOV, 2018, p. 106).

Assim, para Volóchinov, toda a realidade da palavra é "integralmente absorvida pela sua função de ser signo" (2018, p. 98), daí sua vinculação necessária com o horizonte das ideologias, pois, como já citamos, onde há signo, há também ideologia.

O próprio processo de surgimento dos signos está calcado no domínio do social já que "todo signo surge entre indivíduos socialmente organizados no processo de sua interação. Portanto, as formas do signo são condicionadas, antes de tudo, tanto pela organização social desses indivíduos quanto pelas condições mais próximas da sua interação." (VOLÓCHINOV, 2018, p. 109). Por esse motivo, ao propor as exigências metodológicas fundamentais da ciência das ideologias, Volóchinov (2018, p. 110) indica três condições: "não se pode isolar a ideologia da realidade material do signo [...]; não se pode isolar o signo das formas concretas da comunicação social [...]; não se pode isolar a comunicação e suas formas da base material." Pode-se conceber, nesse sentido, uma reciprocidade entre a palavra (enquanto signo) e o contexto (situação social).

Na esteira dessa mesma compreensão e retomando a concepção saussuriana do signo Bronckart (2007b, p. 29, grifos do autor) afirmará que para Saussure,

> a significação dos signos, portanto, não se encontra 'presa' nem racionalmente nem permanentemente à sua face sonora perceptível. Essa afirmação levara Saussure a afirmar *o caráter radicalmente não substancial* dos signos: eles são *envelopes vazios*, prontos a receber qualquer significação.

Consolida-se, assim, a compreensão de que o signo não é uma realidade, digamos, desprovida de intencionalidade, seu horizonte de significação se realiza nos processos de comunicação social e, como tal, se liga ao universo de uma determinada época e de um grupo social específico. O próprio Spinoza já sustentava que "as palavras não têm uma significação precisa a não ser pelo uso." (SPINOZA, 1954, p. 788, *apud* BRONCKART, 2006a, p. 136).

Por isto os signos têm o poder tanto de refletir quanto de refratar a existência, já que se apresentam como um horizonte de interação, como dissemos, mas também como um horizonte de tensão. Se de um lado o signo re-flete a existência, a flexiona sobre si mesma, de outro ele a re-frata, ou seja, a *frantuma.* Nisso propriamente consiste sua natureza de "fracção" (refração), de quebra, de rompimento. Daí que o signo não apenas consolida ou corrobora a realidade de uma coletividade sígnica, mas também a fratura (refrata).

Nesse sentido, a palavra, em sua realidade sígnica,

> acumula as entoações do diálogo vivo dos interlocutores com os valores sociais, concentrando em seu bojo as lentas modificações ocorridas na base da sociedade e, ao mesmo tempo, pressionando uma mudança nas estruturas sociais estabelecidas. (STELLA, 2020, p. 178)

Isto somente é possível porque o signo traz em si a realidade de multiacentuação, ou seja, "qualquer signo ideológico tem duas faces". (VOLÓCHINOV, 2018, p. 113). Assim, o signo se apresenta como um palco sobre o qual interagem (ou um estádio no qual duelam) diferentes mundos ou ideologias.

Consolidada a noção, digamos "social" do signo, cumpre estabelecer uma compreensão sólida da sua dimensão interior. Por isto, Volóchinov proporá a necessidade da construção de uma psicologia que suplante as abordagens fisiológicas e se constitua como sociológica. Essa é uma complementação necessária à dimensão da interação social, já que as

dinâmicas sociais não são a base exclusiva da qual emergem as superestruturas ideológicas. Nesse sentido, dirá o autor: “é necessário inserir a experiência interior na unidade da experiência exterior objetiva.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 116).

Volóchinov não opera uma cisão entre o social (externo) e o individual (interno). Isto equivaleria a uma espécie de dualismo próprio do idealismo. Em sua concepção “todo signo é social por natureza e o signo interior não é menos social que o exterior”. (VOLÓCHINOV, 2018, p. 129). No entanto, reconhece que “qualquer signo ideológico exterior, independentemente do seu gênero, banha-se por todos os lados nos signos interiores, ou seja, na consciência. Esse signo exterior tem sua origem no mar dos signos interiores.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 128). Por isto, a palavra é signo ideológico por excelência, ou seja, não se reduz ao elemento objetivo do sinal gráfico ou fonológico, tampouco à expressividade individual exteriorizada, ela é a expressividade da consciência, mas se constrói na interação social (da qual também depende a consciência individual).

Essa, chamemos, perspectiva descendente do signo, radicado no domínio do social também já fora sustentada por Saussure (2006, p. 18), para quem a língua é “um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas”, um dado social, coletivo, adquirido e convencional, uma estrutura, um sistema de signos. Contudo, para Saussure, embora a língua não possa equiparar-se a um contrato puro e simples, o signo linguístico, em si, escapa à nossa vontade uma vez que é “um produto herdado de gerações anteriores [ou seja] é um produto de forças sociais.” (SAUSSURE, 2006, p. 88), sem, no entanto, caracterizar-se por alguma imutabilidade, já que “se altera, ou melhor, evolui, sob a influência de todos os agentes que possam atingir quer os sons, quer os significados.” (SAUSSURE, 2006, p. 91).

O indivíduo por sua vez, ainda que compreendido como proprietário dos conteúdos da sua consciência e de suas ideias é, também ele, um fenômeno socioideológico. Por isto, afirmará Volóchinov (2018, p. 129), “o psiquismo individual é tão social quanto a ideologia”.

Nesse ponto, há uma aproximação com “a abordagem histórico-cultural ao compreender que o psiquismo é constituído no social num processo interativo possibilitado pela linguagem.” (FREITAS, 2007, p. 5).

Por esse motivo, se infere que “cada produto ideológico carrega consigo a marca da individualidade do seu criador ou de seus criadores, mas essa marca é tão social quanto todas as demais particularidades e características dos fenômenos ideológicos.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 129-130). Assim, o contexto (interno e externo) se torna *conditio sine qua non* para a compreensão de qualquer signo, já que o signo está inextricavelmente associado à sua situação de realização. “O signo e sua situação social estão fundidos de modo inseparável.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 135).

A palavra se constitui, dessa forma, como “um pequeno palco em que as ênfases sociais multidirecionadas se confrontam e entram em embate. Uma palavra nos lábios de um único indivíduo é um produto de interação viva das forças sociais.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 140).

Por isto, a palavra não pode ser apartada do seu conteúdo ideológico visto que “está sempre repleta de conteúdo e de significação ideológica ou cotidiana. É apenas essa palavra que compreendemos e respondemos, que nos atinge por meio da ideologia ou do cotidiano.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 181). Da mesma forma, não pode ser apartada da sua dinâmica de interação discursiva. Isso não implica somente as formas do diálogo verbal, mas toda e qualquer forma de interação discursiva: um livro; um parágrafo etc. “Todo enunciado, por mais significativo e acabado que seja é apenas um momento da comunicação discursiva ininterrupta.” (VOLÓCHINOV, 2018, p. 219). Todo enunciado, na verdade, está mergulhado no fluxo da comunicação discursiva, a que Volóchinov chama de processo de vida discursiva exterior e interior, o qual é ininterrupto e infinito. A esse propósito o próprio Bakhtin (1997, p. 292) já afirmava que “cada enunciado é um elo da cadeia muito complexa de outros enunciados.”

Esse é propriamente o domínio daquela faculdade humana que, segundo Saussure, nos é dada pela natureza, ou seja, a faculdade de “constituir uma língua, vale dizer: um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas.” (SAUSSURE, 2006, p. 18). Assim, o que remete ao mais genuinamente humano não é a linguagem, mas a constituição dos signos os quais, assim como para Volóchinov exprimem ideias. Por esse motivo, Saussure (2006, p. 24) define a língua como “sistema de signos que exprimem ideias”.

1.2 O PROJETO DO INTERACIONISMO SOCIODISCURCIVO

Essa espécie de retrospectiva das bases conceituais do ISD faz-se importante para o entendimento das suas compreensões fundamentais. Note-se que essa natureza sígnica da palavra, bem como sua dimensão dinâmica sócio-histórica que vimos apresentando, é um atributo fundamental do agir linguageiro humano. Por isto, Bronckart (2019, p. 294, tradução nossa) afirma que "toda unidade da cognição propriamente humana é, portanto, necessariamente, a princípio, semiótica e social."

O interesse do ISD sobre desenvolvimento humano traz à tona a indicação de que "os signos verbais constituem o lugar de transição, ou de continuidade/ruptura, entre mundo animal e mundo humano. [...] Os signos têm essa propriedade radicalmente nova na evolução de constituir as cristalizações psíquicas de unidades de intercambio social." (BRONCKART, 2019, p. 294, tradução nossa). Além disso, ainda segundo Bronckart (2007b, p. 21), "as propriedades específicas das condutas humanas são o resultado de um processo histórico de socialização, possibilitado especialmente pela emergência e pelo desenvolvimento dos instrumentos semióticos."

Uma vez que o ISD parte da perspectiva da importância da linguagem verbal no funcionamento e no desenvolvimento humano, no quadro das atividades sociais, isto lhe impõe um posicionamento epistemológico geral, ou transdisciplinar que mobilize conhecimentos e métodos de diferentes ciências. Butller (2009) sublinha que o funcionamento humano integra diferentes instâncias: afetiva, cognitiva, semiótica, cultural, fisiológica, social etc e, por isto, debruçar-se sobre o humano impõe a reunião e colaboração entre diferentes ciências humanas.

Partindo desta dimensão epistemológica, o quadro de trabalho do ISD articula três níveis de análise:

> A dimensões da vida social que, para um indivíduo, constituem-se como pré-construídos históricos, que são os seguintes: a) as formações sociais [...] e os fatos sociais; b) as atividades coletivas gerais [...]; c) as atividades de linguagem[...]; d) os mundos formais [...].
> Os processos de mediação formativa, ou seja, os processos deliberados por meio dos quais os adultos integram os "recém-

> chegados" ao conjunto de pré-construídos disponíveis no seu ambiente sociocultural. [...]
> Os efeitos que essas mediações exercem sobre os indivíduos. (BRONCKART, 2006a, p. 129)

De acordo com Bronckart (2006a, p. 130), os trabalhos do ISD, inscritos, como dissemos, nesse esquema geral, e que encontram-se na ciência do texto, "visam mostrar como estes mecanismos de produção e de interpretação dessas entidades verbais contribuem para a transformação permanente das pessoas agentes, e, ao mesmo tempo, dos fatos sociais."

Pode-se perceber claramente que o ISD rejeita a concepção da linguagem a partir de um posicionamento lógico-gramatical. Os signos não têm identidade substancial ou natural, mas contingente. "A estrutura dos significados apresenta, necessariamente, um caráter aleatório ou histórico-social" (BRONCKART, 2006a, p. 134), isto é, seu fundamento repousa sobre o sistema das interações sociais.

Essa perspectiva tem como premissa a primazia das práticas, ou seja, não é possível compreender esse funcionamento humano sem debruçar-se sobre o agir humano coletivo que se caracteriza por um agir comunicativo verbal a que o ISD conceitua como agir de linguagem e que mobiliza signos organizados em textos (BRONCKART, 2006a).

A expressão tangível do comportamento humano ativo é o texto. Segundo Bronckart (2019, p. 283, tradução nossa), "os textos são as manifestações empíricas das atividades linguageiras dos membros de um grupo e se apresentam como conjunto de produções que mobilizam os recursos de uma língua natural." Assim, se constituem como os "correspondentes empíricos/linguísticos das atividades de linguagem de um grupo" (BRONCKART, 2006a, p. 139), ao passo que, de modo particular, um texto pode ser definido "como correspondente empírico/linguístico de uma determinada ação de linguagem." (BRONCKART, 2006a, p. 139).

1.2.1 Os textos e a prefiguração do agir

A compreensão do estatuto dos textos empíricos é uma condição importante para o esclarecimento dos princípios basilares dos métodos de análise do ISD. Ao recordar ou retomar os princípios do ISD, Bronckart, Bulea e Fristalon (2004, p. 345, tradução nossa) sublinham que

desde os primeiros trabalhos de análise do discurso sustentaram “que toda produção verbal se constitui como uma forma de ação humana particular, que se articula de modo estreito com as atividades e/ou ações não verbais em geral”. Essas produções linguageiras têm a propriedade de regular, de comentar e de estruturar as outras ações humanas.

Essa perspectiva equivale a assumir que “todo agir se efetiva sobre o pano de fundo de atividades e de ações já feitas e geralmente já avaliadas por meio da linguagem.” (2006a, p. 244). Por isto, os elementos do agir não podem ser capturados por meio de uma observação direta das condutas humanas, mas das releituras e interpretações do agir tangibilizadas por meio dos textos.

Assume-se, então, que há uma relação imbricada entre o agir geral e o agir por meio das produções de linguagem, que são formas semiotizadas de agir (BRONCKART, 2006a). Por isto, a análise de textos é de fundamental importância para desvelar os modelos de agir neles prefigurados, ou seja, as origens das formas de agir neles presentes, as representações e as (re)configurações do agir. Dado o estatuto das práticas de linguagem, as análises do ISD têm por escopo avaliar os efeitos que os textos exercem sobre o agir e o desenvolvimento humano.

Por agir entende-se “qualquer ocorrência (no texto) de intervenções de seres humanos no mundo, quaisquer que elas sejam” (MACHADO; LOUSADA, 2013, p. 42), ou, segundo Bronckart, (2006a, p. 137), “qualquer comportamento ativo de um organismo”. Esse agir, no entanto, pode ser apreendido sob o ângulo da atividade ou da ação. A “atividade” tem a marca da coletividade, “isto é, das estruturas de cooperação/colaboração que organizam as interações dos indivíduos com o meio ambiente.” (BRONCKART, 2006a, p. 138). Nos textos, a atividade é posta para o agir “como sendo desenvolvido coletivamente, por vários actantes, motivados por razões, dirigido a determinada finalidade do coletivo.” (MACHADO; LOUSADA, 2013, p. 43). A “*ação*”, por sua vez, pode ser apreendida “sob o ângulo da sua relação com um ou com vários indivíduos singulares.” (BRONCKART, 2006a, p. 138). Nos textos, ela é reservada ao agir individual, “movido por motivos próprios do actante, que se volta para atingir um determinado objetivo pessoal e que tem recursos e capacidades para sua realização.” (MACHADO; LOUSADA, 2013, p. 43).

O agir de linguagem se dá sob a forma de textos. Por este motivo, partindo da categorização de atividade e ação, afirma Bronckart (2006a, p. 139), “os textos podem ser definidos como os correspondentes empírico/linguísticos das atividades de linguagem de um grupo e um texto como o correspondente empírico/linguístico de uma determinada ação de linguagem”.

O “fazer” humano encenado no texto e pelo texto é atuado pelo “actante” que é qualquer pessoa implicada em qualquer tipo de agir. De acordo com Machado e Lousada (2013, p. 43, grifo das autoras), a depender da natureza do agir do actante no texto ele pode ser apresentado como “‘ator’, quando a ele são atribuídos motivos, intenções, recursos e capacidades”, ou como “‘agente’, quando a ele não são atribuídos esses motivos, nem intenções, nem recursos nem capacidades.”

Propriamente nesse ponto, tocamos o aspecto fulcral do ISD, na medida que esse, como dissemos, “visa a estudar os efeitos das práticas de linguagem sobre o desenvolvimento humano.” (BRONCKART, 2006b, p. 12). Por consequência, foi necessário consolidar uma concepção da organização dessas práticas de linguagem, sob a forma de textos e/ou de discursos.

> Os trabalhos do ISD são particularmente centrados sobre o estatuto e os efeitos da linguagem sobre o desenvolvimento em uma abordagem que trata esse último em sua dimensão primeira de atividade materializada em *gêneros de texto*, mas que considera ainda que um exame eficaz dessa dimensão prática requer uma séria consideração da *essência dos signos* e das condições de sua organização em um *sistema de linguagem*. (BRONCKART, 2006b, p. 47, grifos do autor, tradução nossa)

Essa “é a razão pela qual se elaborou, de um lado, um modelo das condições de produção de textos [...] e um modelo da arquitetura textual” (BRONCKART, 2006b, p. 12) conforme o modelo de análise que se verá mais adiante.

CAPÍTULO 2

2 O QUADRO NOCIONAL DO INTERACIONISMO SOCIODISCURSIVO

Uma vez estabelecidos os fundamentos teórico-conceituais do ISD temos condições de avançar para a apresentação do seu quadro de análise. Essa apresentação pretende dispor as condições para analisar como se dá a abordagem do signo linguístico e do aspecto social dentro do modelo de análise textual do ISD que, como indicamos, se propõe demonstrar o papel central da linguagem no desenvolvimento humano.

Essa análise, conforme afirma Bronckart (2006a, p. 143), "só pode ser descendente (indo das atividades sociais às atividades de linguagem e destas aos textos e a seus componentes linguísticos)", ou seja, deverá partir de um olhar sobre o contexto mais amplo, o contexto sócio interacional que se expressa pelo conjunto dos pré-construídos resultantes da história social humana (as diversas atividades e construtos coletivos; os diferentes gêneros; as representações coletivas), passando pelos diferentes dispositivos e processos de mediação formativa e chegando aos efeitos desses percursos formativos sobre a constituição e o desenvolvimento das pessoas. (BRONCKART, 2006b).

Note-se, no entanto, que essa orientação descente não oblitera a dinâmica dialética presente na análise. Ao mesmo tempo em que se parte do domínio das interações sociais e se descende às minúcias do texto e as prefigurações do agir nele presentes, se ascende dialeticamente ao domínio das interações sociais.

Nesse ponto cumpre retomar, servindo-se da síntese apresentada por Lousada (2010, p. 7), que para Bronckart (2006a) o texto equivale a uma

> unidade comunicativa ou interativa global e poderia ser definido como uma unidade de agir linguageiro que veicula uma mensagem organizada e que tende a produzir um efeito de coerência sobre o destinatário, em um determinado espaço e num determinado tempo.

Em outras palavras, o texto se constitui como uma "'uma unidade comunicativa co-dependente do quadro da atividade linguageira e que mobiliza os recursos de uma língua natural dada': toda produção verbal situada é um texto." (BRONCKART, 2006b, p. 22, grifo do autor).

O agir liguageiro por meio do texto implica escolhas e essas escolhas nos transportam justamente ao domínio dos pré-construídos e nesse, ao terreno dos gêneros de textos que "são produtos de configurações de escolhas entre esses possíveis, que se encontram momentaneamente cristalizados ou estabilizados pelo uso." (BRONCKART, 2006a, p. 143). Conforme sustado por Schneuwly (1994, *apud* BRONCKART, 2007a, p. 103) "os gêneros são meios socio-historicamente construídos para realizar os objetivos de uma ação de linguagem".

Para Bronckart, embora sejam modelos cristalizados e estabilizados pelo uso, os gêneros conservam algum dinamismo interno na medida em que "mudam necessariamente com o tempo ou com a história das formações sociais de linguagem" (BRONCKART, 2006a, p. 144) assumindo, dessa forma, um "estatuto fundamentalmente dinâmico ou histórico." (BRONCKART, 2007a, p. 103). Sendo assim, os gêneros não têm estatuto dogmático ou absoluto, eles estão inseridos tanto no contexto social (nível sociológico) quanto na dimensão individual (nível psicológico), já que o indivíduo não só adota os gêneros, mas também os adapta a partir de sua situação de linguagem.

A análise dessa realidade dinâmica dos textos é o objeto do modelo de análise proposto pelo ISD o qual, como se verá a partir de agora, se organiza em dois grandes momentos: as condições de produção dos textos e a arquitetura textual.

2.1 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DOS TEXTOS

Nessa primeira de duas grandes etapas da análise textual, o interesse está focado sobre as condições de produção dos textos. O exame de tais condições segue a perspectiva de que todo texto está mergulhado numa determinada esfera situacional. A evidenciação dessa esfera se organiza a partir das discussões sobre a situação de ação de linguagem, a ação de linguagem em si e o empréstimo do arquitexto.

2.1.1 A situação de ação de linguagem

A situação de ação de linguagem equivale às "propriedades dos mundos formais (físico, social e subjetivo) que podem exercer influência sobre a produção textual." (BRONCKART, 2007a, p. 91). Por isto, justamente, o primeiro conjunto de análises de um texto deve dedicar-se à compreensão da situação de ação de linguagem que pode ser identificada por meio de três representações:

> a) As representações referentes ao quadro material ou físico da ação [...];
> b) As representações referentes ao quadro sociossubjetivo da ação verbal [...];
> c) As outras representações referentes à situação e também os conhecimentos disponíveis no agente, referentes à temática que será expressa no texto [...]. (BRONCKART, 2006a, p, 146)

Toda e qualquer produção linguageira deve ser estudada a partir de sua esfera situacional. Essa é uma decorrência necessária se, conforme já indicamos, consideramos o agir linguageiro como um agir semiotizado e social. Por isto, "a realização de uma ação de linguagem implica a mobilização de uma série de representações referentes à situação de produção em que o indivíduo se encontra." (BUTTLER, 2009, p. 33).

Essa análise das condições de produção envolve a busca por compreender

> o conjunto dos parâmetros que podem exercer uma influência sobre a forma como um texto é organizado. Se teoricamente, múltiplos aspectos de situação de ação poderiam ser mencionados (as condições climáticas, a refeição anterior do produtor, seu estado emocional, etc) nós, entretanto, de acordo com a maioria dos teóricos, acentuaremos exclusivamente os fatores que exercem uma influência necessária (mas não mecânica!) sobre a organização dos textos. Esses fatores e estão reagrupados em dois conjuntos: o primeiro refere-se ao mundo físico e o segundo, ao mundo social e subjetivo. (BRONCKART, 2007a, p. 93)

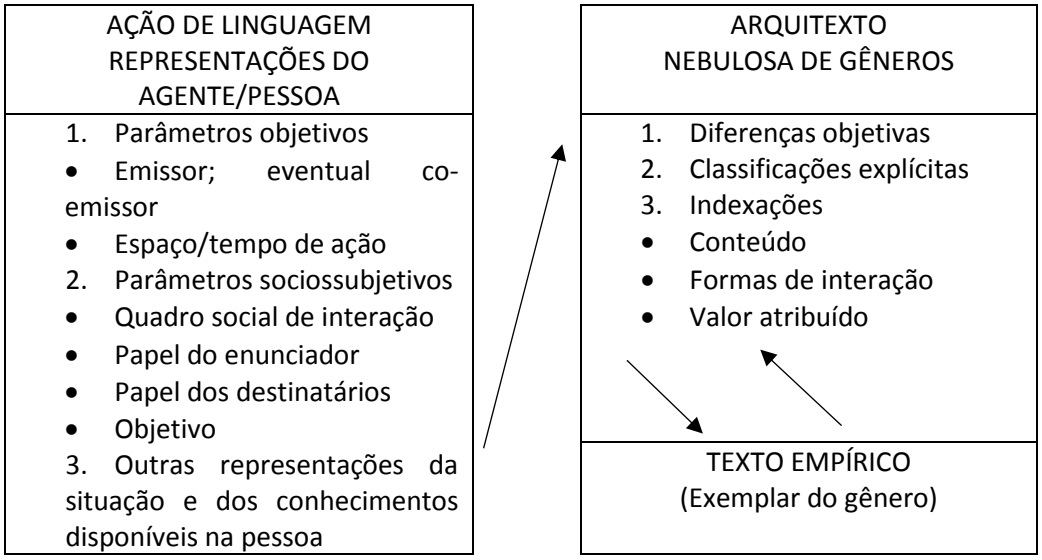
Esse primeiro item considera ainda o repertório de textos que pode ser encontrado na comunidade do produtor e que se organiza em gêneros (LOUSADA, 2010). Essa, digamos,

condição prévia, é chamada arquitexto, ou conjunto de conhecimentos pessoais que o produtor dispõe “de sua comunidade verbal e dos modelos de gêneros nele disponíveis.” (BRONCKART, 2006a, p. 147).

> Os gêneros de textos existem, ou melhor, coexistem num subespaço de “mundos de obras e de culturas” (ou “pré-construídos humanos”) para cuja designação retomamos a noção de intertexto” e poderíamos então substituí-lo por **arquitextualidade** [...], que marca o fato de que aí se trata de uma organização – por mais vaga que seja - de textos preexistentes. (BRONCKART, 2006a, p. 145, grifo do autor)

Segundo Bronckart, a análise das condições de produção dos textos deve considerar a intervenção de três elementos conforme representado a seguir:

Esquema 1 – As condições de produção de um novo texto



Fonte: Bronckart (2006a, p. 146).

Assim, não obstante o caudaloso leito das interações sociais, a análise das condições de produção do texto envolve a avaliação tanto da situação de ação de um produtor que corresponde à unidade psicológica, quanto à materialização da ação de linguagem no texto empírico que corresponde à unidade comunicativa. (BRONCKART, 2007a).

Os mundos formais (físico, social e subjetivo) são conjuntos de representações sociais as quais, por sua vez, podem ser externas, isto é, “as características dos mundos formais tais como uma comunidade de observadores poderia descrever” (BRONCKART, 2007a, p. 91) e internas, isto é, “as representações sobre esses mundos tais como um agente as interiorizou.” (BRONCKART, 2007a, p. 91). A natureza dessas representações internas é inacessível àquele que submete um texto empírico à análise.

Conforme infografado no esquema 1, “as condições de produção de um texto”, o contexto de produção que constitui uma situação de ação de linguagem envolve “um conjunto dos parâmetros que podem exercer influência sobre a forma como um texto é organizado.” (BRONCKART, 2007a, p. 93). Essa influência, necessária e não mecânica, abarca parâmetros que podem se referir ao mundo físico e ao mundo social e subjetivo.

O mundo físico que envolve coordenadas cronotópicas do produtor pode ser definido por quatro parâmetros específicos, a saber: o lugar de produção; o momento de produção; o emissor e o receptor. (BRONCKART, 2007a; 2019).

O mundo social (normas, regras, valores etc) e subjetivo (imagem que o actante faz de si ao agir), ou simplesmente sociossubjetivo, também envolve a consideração de quatro parâmetro principais, a saber: o lugar social (formação social ou instituição); a posição social do emissor (papel social representado pelo enunciador); a posição social do receptor (papel social representado pelo destinatário)[12]; o(s) objetivo(s) da interação (o efeito a ser produzido). (BRONCKART, 2007a; 2019).

Além do contexto de produção textual a situação de ação de linguagem envolve o levantamento do conteúdo temático, ou seja, os temas verbalizados no texto. O conteúdo temático nada mais é que o conjunto de informações que são explicitamente apresentadas no texto, isto é, “são traduzidas no texto pelas unidades declarativas da língua natural utilizada.” (BRONCKART, 2007a, p. 97).

---

[12] Bronckart sublinha a importância de se atentar para o estatuto de emissor e de receptor que são os organismos que produzem ou recebem um texto, em contrapartida ao de enunciador e do destinatário que envolve os papeis sociais assumidos por esses organismos. Um mesmo emissor pode escrever um texto a partir do papel social que representa, pai, professor, gestor etc, da mesma forma que um mesmo receptor pode receber um texto na condição do papel social que representa. Essas diferentes condições dizem respeito as condições sociossubjetivas do emissor-enunciador, ou do agente-produtor, ou, simplesmente, do autor.

2.1.1.1 A ação de linguagem

De modo particular, a ação de linguagem, em si, “reúne e integra os parâmetros do contexto de produção e do conteúdo temático” (BRONCKART, 2007a, p. 99), tal como supramencionamos. Por isto, a descrição de uma ação de linguagem implica avaliar de que modo o autor (produtor) valora os parâmetros do contexto por meio dos elementos do conteúdo temático.

Assim, na medida em que se define a partir das representações elaboradas ou adotadas pelo produtor, a ação de linguagem implica na decisão sobre qual dos gêneros de textos disponíveis no intertexto, melhor se adequa à sua situação de linguagem e ao seu conteúdo temático (BRONCKART, 2007a).

2.1.2 O empréstimo do arquitexto

Conforme já citado, o arquitexto é constituído “pelo conjunto de gêneros de textos elaborados pelas gerações precedentes, tais como são utilizados e eventualmente transformados e reorientados pelas formações sociais contemporâneas.” (BRONCKART, 2007a, p. 100). Isto significa que um outro elemento central de uma condição de produção dos textos é o arquitexto, enquanto portifólio indexado (nebulosa) de gêneros de textos disponíveis e acessíveis ao autor.

A esse propósito, segundo Bakhtin, a disposição dos gêneros é condição necessária e apriorística para a comunicação. De fato, se inexistissem os gêneros do discurso e se esses não fossem do nosso domínio, “se tivéssemos de criá-los pela primeira vez no processo da fala, se tivéssemos de construir cada um de nossos enunciados, a comunicação verbal seria quase impossível.” (BAKHTIN, 1997, p. 302).

A adoção de um gênero de texto ocorre mediante uma série de critério dentre os quais, por exemplo, os objetivos da ação de linguagem, a maior ou menor apropriação que o produtor tem dos mesmos, além, evidentemente, de outras variáveis das condições de ação de linguagem tal como as características dos destinatários e o ambiente de comunicação. Bronckart (2007a, p. 101) sustenta que essa escolha envolve uma decisão estratégica:

> O gênero adotado para realizar a ação de linguagem deverá ser eficaz em relação ao objetivo visado, deverá ser apropriado aos valores do lugar social implicado e aos papeis que este gera e, enfim, deverá contribuir para promover a "imagem de si" que o agente submete à avaliação social de sua ação.

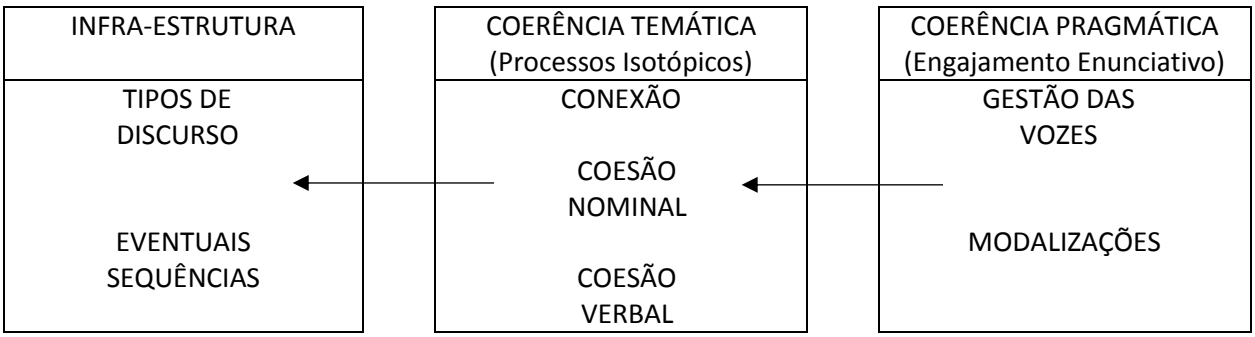
Em decorrência do estatuto não dogmático ou fixo dos gêneros, além da adoção, ocorre ainda um processo natural de adaptação, ou seja, uma vez adotado, o gênero não é integralmente reproduzido, mas adaptado às mais variadas representações do contexto da ação de linguagem. "Esse processo de adoção-adaptação gera novos exemplares de gêneros mais ou menos diferentes dos exemplares preexistentes." (BRONCKART, 2007a, p. 103).

Esse enquadramento global das condições de produções de textos evidencia duas dimensões do domínio linguageiro, a saber: os pré-construídos da história social e as condições síncronas de produção. A primeira dimensão envolve os pré-construídos de ordem praxiológica (atividades coletivas não verbais) e os pré-construídos de ordem gnosiológica (saberes acumulados no horizonte das tradições orais e escritas que se organizam em sistemas de representações coletivos). A segunda dimensão envolve as condições síncronas de produção já exploradas anteriormente. (BRONCKART, 2019).

2.2 A ARQUITETURA TEXTUAL

A análise do texto, no nível de sua expressão empírica objetiva, contempla, num segundo momento, um esquema que Bronckart (2006a; 2007a; 2019) identifica como arquitetura textual. Essa organização do texto chamada pelo autor de "folhado constituído por três camadas sobrepostas" (2007a, p. 119) se apresenta em três níveis, como se pode visualizar no esquema 2:

Esquema 2 – Os três níveis da arquitetura textual



Fonte: Bronckart (2006a, p. 147).

2.2.1 A infraestrutura textual

A infraestrutura geral do texto, o nível mais profundo, é definida pelo plano global dos conteúdos temáticos, pelos tipos de discursos e pelas sequências (quando se aplicam) (BRONCKART, 2006a; 2007a; 2019). Bronckart (2006a, p. 148) afirma que esse nível "é definido pelas características do planejamento geral do conteúdo temático [...] e pelos tipos de discursos mobilizados e suas modalidades de articulação."

2.2.1.1 Plano global do conteúdo temático

O plano geral ou plano global do conteúdo temático "refere-se à organização do conjunto do conteúdo temático; mostra-se visível no processo de leitura e pode ser decodificado em um resumo." (BRONCKART, 2007a, p. 120).

Esse plano global do texto permite, de acordo com Machado e Lousada (2013, p. 41), "clarificar o estatuto dialógico da estrutura global do texto e a detecção inicial dos principais actantes postos em cena no texto."

2.2.1.2 Tipos de discurso

Para a compreensão do processo de construção e análise dos textos faz-se necessário acrescentar ainda um novo nível de abordagem, ou seja, os tipos de discurso, “formas linguísticas que são identificáveis nos textos e que traduzem a criação de mundos discursivos específicos, sendo esses tipos articulados entre si por mecanismos de textualização e por mecanismos enunciativos.” (BRONCKART, 2007a, p. 149).

A noção de tipos de discurso é herdeira da constatação de Genette de que é necessário distinguir a concepção de gêneros de textos (heterogêneos e não hierarquicamente estáveis) dos modos de enunciação (formas linguísticas mais estáveis e identificáveis). Considerados ainda os trabalhos de Weinrich que estabeleceu a distinção entre “mundo comentado” e “mundo narrado”, Simonin-Grumbach, que identificou três “planos enunciativos” referentes a esses modos de enunciação, buscou formalizar as operações concernentes a esses planos enunciativos e identificar as propriedades linguísticas das formas que as realizam e as categorizou como tipos de discurso. (BRONCKART, 2006a; 2019).

Gêneros textuais, portanto, e tipos de discurso são noções distintas. Os gêneros, segundo Bronckart (2006a, p. 150), são “unidades comunicativas globais, articuladas a um agir de linguagem”, os tipos de discurso, por sua vez, “são unidades linguísticas infra-ordenadas, ‘segmento’ que não se constituem textos por si mesmos, mas que entram na composição dos textos em modalidades variáveis”. (BRONCKART, 2006a, p. 150, grifo do autor).

As operações que subjazem aos tipos de discurso envolvem duas decisões binárias. A primeira (disjunção/conjunção), concernente às coordenadas espaço-temporais, organizam o conteúdo temático de um texto: se as coordenadas gerais da situação de produção do produtor são colocadas a distância das coordenadas que organizam o conteúdo temático, temos uma operação disjuntiva (ordem do narrar); se, ao contrário, essas coordenadas não são colocadas a distância das coordenadas que organizam o conteúdo temático, temos uma operação conjuntiva (ordem do expor).

A segunda dessas decisões binárias (implicação/autonomia), concerne as instâncias de agentividade verbalizadas no texto: se as instâncias de agentividade são colocadas em relação

com o agente produtor e sua situação de linguagem temos uma implicação; se essas instâncias não são colocadas em relação com o agente produtor e sua situação de linguagem, temos uma relação de autonomia em relação aos elementos contextuais (BRONCKART, 2006a; 2007a; 2019). Segundo Bronckart (2019, p. 290, grifos do autor, tradução nossa), "o cruzamento do resultado dessas decisões produz quatro *atitudes de locução* qualificadas como *mundos discursivos*: NARRAR implicado, NARRAR autônomo, EXPOR implicado, EXPOR autônomo."

O aprofundamento das análises desses mundos discursivos permitiu que se identificasse quatro tipos de discursos (BRONCKART, 2006a; 2007a; 2019) que constituem os textos:

- O discurso interativo, produzido oralmente ou por escrito, se apresenta sob forma de diálogo ou monólogo e "se caracteriza pela presença de unidades que remetem à interação verbal em si." (BRONCKART, 2019, tradução nossa). A interação, em forma dialógica, é marcada pela presença de frases não declarativas, pelo uso de tempos verbais compostos essencialmente pelo presente do indicativo e, adicionalmente, por formas do futuro perifrástico (BRONCKART, 2019). Outras características do discurso interativo são a presença de frases interrogativas e de dêiticos pronominais, espaciais e temporais.

  O uso do discurso interativo em textos bíblicos é bastante difuso, inclusive em diálogo entabulados com a própria divindade. Em Gn 3, 9-10, por exemplo, ele aparece na narração, nas frases do discurso direto: "Iahweh Deus chamou o homem: '**Onde estás?**', disse ele. 'Ouvi teu passo no jardim', respondeu o homem; 'tive medo **porque estou nu,** e me escondi'." (grifo nosso – discurso interativo[13]).
- O discurso teórico, é marcado pela presença de frases declarativas e passivas e de marcadores de teor lógico-argumentativo pelo uso frequente de formas verbais no presente do indicativo, assim como o discurso interativo, mas, neste caso, em geral, com valor genérico. Segundo Bronckart (2019, p. 291, tradução nossa), esse discurso também pode ser identificado pelas ausências "de formas verbais no

[13] Os grifos indicam o discurso interativo. Os textos não grifados exemplificam o relato interativo.

futuro, de frases não declarativas, de unidades dêiticas, de nomes próprios, e ainda de pronomes e adjetivos em 1ª e 2ª pessoa do singular".

Um texto bíblico que exemplifica o discurso teórico e retrata seu tom declarativo é a constatação da divindade que precede a criação da mulher em Gn 2, 18a: "Iahweh Deus disse: **'Não é bom que o homem esteja só'**" (grifo nosso – discurso teórico).

- O relato interativo "se desencadeia dentro de situações de interação que podem ser reais ou postas em cena no quadro de gêneros escritos como o romance ou a peça de teatro." (BRONCKART, 2019, p. 291, tradução nossa). Marcado pelas relações de disjunção e implicação, o relato interativo se caracteriza pelo distanciamento entre o momento do fato relatado e o momento da enunciação.

  A título de ilustração, exemplificamos o relato interativo a partir de um excerto de Isaías 48, 3: "As coisas antigas, proclamei-as há muito tempo; elas saíram da minha boca, eu as proclamei, de repente passei à ação e elas se realizaram."

- A narração, por fim, se caracteriza pelas relações de disjunção e autonomia, ou seja, trata-se de um "discurso autônomo e disjunto em relação aos parâmetros da situação de produção." (BUTTLER, 2006a, p. 37). No que tange as características linguísticas a narração comporta frases declarativas, é marcada pela presença dominante do pretérito perfeito e do pretérito imperfeito e das anáforas pronominais e nominais (BRONCKART, 2019).

  Esse tipo de discurso é amplamente empregado nos textos bíblicos. Os versículos iniciais de Gn 1,1-2, por exemplo, se encaixam na narração: "No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas."

À título de elucidação, é válido notar, a partir dos exemplos dados, que os tipos de discursos se articulam nos textos dependendo das estratégias enunciativas. Essa articulação está relacionada com a gestão das vozes operada pelo enunciador. O texto de Gn 3, 9-10, por exemplo, articula a narração (grifo em *itálico*), o discurso interativo (grifo em negrito) e o relato

interativo (grifo em negrito sublinhado): "*Iahweh Deus chamou o homem:* '**Onde estás?**', *disse ele.* '**Ouvi teu passo no jardim**', *respondeu o homem;* '**tive medo porque estou nu, e me escondi**'."

Bronckart representa as características dos tipos de discurso conforme o esquema 3, no qual ficam claras as variações dos tipos de discurso a depender das coordenadas gerais dos mundos e em relação ao ato de produção do texto.

Esquema 3 – Tipos de discurso

		Coordenadas gerias dos mundos	
		Conjunção	Disjunção
		EXPOR	NARRAR
Relação ao ato de produção	Implicação	*Discurso interativo*	*Relato interativo*
	Autonomia	*Discurso teórico*	*Narração*

Fonte: Bronckart (2007a, p. 157; 2019, p. 292).

Para encerrar essa tratativa cumpre acrescentar que os gêneros de textos e os tipos de discurso se constituem como formatos de interação propiciadores de desenvolvimento. De fato, "uma das teses centrais do interacionismo sociodiscursivo é a de que a prática [...] dos gêneros de textos e dos tipos de discurso é a principal ocasião de desenvolvimento de mediações formativas." (BRONCKART, 2006a, p. 153). Contudo, os processos de mediação que contribuem para o aprimoramento das propriedades principais das pessoas, o domínio dos raciocínios, a construção da identidade etc, se dão no nível dos tipos de discurso. Isto porque, os mundos discursivos contribuem para a interação entre as representações individuais e as representações coletivas. Essa mediação dos tipos de discurso constitui-se como um processo fundamental de desenvolvimento (BRONCKART, 2006a; 2019).

2.2.2 Os mecanismos de textualização: conexão e coesão

O segundo nível da arquitetura textual é constituído pelos mecanismos de textualização que visam assegurar ao texto a sua coerência temática e linear. Por isto, ele envolve as operações de coerência e coesão nominal (BRONCKART, 2006a; 2007a; 2019). Os mecanismos de conexão que se realizam por meio de organizadores textuais, "contribuem para a marcação

das articulações da progressão temática." (BRONCKART, 2006a, p. 148). Os mecanismos de coesão nominal cumprem o papel de introduzir os temas e os personagens novos ou de garantir sua retomada ou sua continuidade na sequência do texto. Por último, os mecanismos de coesão verbal "asseguram a organização temporal e/ou hierárquica dos processos [...] verbalizados no texto e são essencialmente realizados pelos tempos verbais." (BRONCKART, 2006a, p. 148).

2.2.3 Os mecanismos enunciativos: vozes e modalizações

No nível mais superficial do texto, o terceiro da arquitetura textual, estão os mecanismos de tomada de responsabilidade enunciativa (distribuição das vozes) e de modalizações (julgamentos ou avaliações). Aqui, o que está em jogo é a coerência interativa, que envolve a gestão das vozes e as modalizações (BRONCKART, 2006a; 2007a; 2019). "É o nível dos mecanismos de tomada de responsabilidade enunciativa e de modalização, que explicitam o tipo de engajamento enunciativo em ação no texto e que conferem a ele sua coerência interativa." (BRONCKART, 2019, p. 149, tradução nossa). Segundo Lousada (2010), nesse último nível podemos analisar a questão das modalizações que envolvem as valorações do enunciador, suas apreciações e avaliações.

CAPÍTULO 3

3 APORTE METODOLÓGICO: OS OBJETIVOS, O TEXTO E SEU SUPORTE

A pergunta que move esta pesquisa concerne o interesse por compreender como os diferentes níveis de análise de textos propostos pelo ISD podem contribuir com a análise de textos bíblicos. Para isto empreendemos um esforço que mobiliza majoritariamente os aspectos teórico-metodológicos do ISD os quais foram apresentados de forma delongada para quem, em seguida, possamos aplicá-los sobre um excerto bíblico específico.

Entendemos que essa aproximação de diferentes áreas do conhecimento, os estudos da linguagem e a teologia, mais especificamente os estudos da exegese e hermenêutica bíblicas, podem colaborar para que se mobilize mais um importante quadro teórico-metodológico capaz de contribuir com o processo de leitura, análise e interpretação dos textos bíblicos nos contextos da educação, especificamente na formação de bacharéis em teologia e de leitores críticos da Bíblia.

Há vários aspectos de sustentação à pertinência dessa pesquisa e que, portanto, a justificam. Em primeiro lugar, entendemos que é importante que a Bíblia seja assumida como objeto pesquisa no meio científico, especialmente no que concerne os estudos da linguagem e da educação, para além dos ciclos teológicos.

Além disso, como veremos adiante, a Bíblia, nos seus mais diversos modos de recepção, leitura e interpretação, é um texto matricial e, em que pese as diferentes hermenêuticas de que foi objeto ao longo da história, é um texto, em grande medida, arquetípico para o pensamento ocidental nas suas mais diversas expressões: cultural, artística, moral, religiosa, educacional etc.

Não entraremos nas discussões concernentes aos prismas a partir dos quais esse texto chegou ao nosso espaço e ao nosso tempo, se fiel ou não ao horizonte cultural, religioso e moral judaico-semita, se mais ou menos influenciado pelo pensamento grego, se como texto de uma colônia do império romano ou se, em seguida, como texto da religião oficial do império. O que entendemos é que, a despeito desse debate fundamental, esse texto circula nos domínios da

morfogênese do nosso agir e que, portanto, goza de um estatuto especial no que tange seu caráter prefigurativo.

Esse motivo, inclusive, nos pareceu confluir de maneira bastante pertinente para o quadro do ISD para o qual os textos são assumidos como realidades prefigurativas do agir humano. Entendemos que essa compreensão se sintoniza com a realidade da Bíblia como texto de natureza originalmente prefigurativa, como dissemos. Tanto seus leitores em âmbito religioso, quanto diferentes dimensões da cultura ocidental são atravessados por essa sua dimensão prefigurativa, mesmo que isso implique assumir a recepção, leitora e interpretação desse texto de maneira sempre contextualizada. Como texto matricial, a Bíblia, portanto, não só reflete, mas refrata a realidade (VOLÓCHINOV, 2018).

Por mais objetiva que seja a justificativa dessa pesquisa, há nela também um fator de interesse pessoal. Como filósofo e teólogo, a Bíblia sempre esteve presente ao longo da minha formação pessoal, de maneira mais ou menos tácita, e fez parte, de modo intenso, dos estudos de pós-graduação em exegese bíblica que cursei parcialmente junto ao *Pontificium Institutum Biblicum* em Roma, Itália. Hoje, como docente do curso de Bacharelado em Teologia da Universidade São Francisco, tenho a análise dos textos bíblicos como tarefa permanente decorrente da atividade de ensino em componentes curriculares da área bíblica.

3.1 OS OBJETIVOS GERAIS E ESPECÍFICOS

O objetivo geral desta pesquisa é investigar as potencialidades do quadro teórico-metodológico do ISD, para a análise de textos bíblicos. Como objetivos específicos, nos propomos: a) aplicar o modelo de análise de texto do ISD em um texto bíblico; b) verificar as diferentes avaliações e modalizações presentes no texto; c) depreender os modelos de agir que são construídos no texto examinado frente a um recorte temático específico, a saber o domínio do trabalho.

3.2 A BÍBLIA E O TEXTO SELECIONADO

Entendemos que a apresentação da dinâmica metodológica desta pesquisa exige uma abordagem, ainda que geral, da Bíblia, bem como dos critérios de escolha da perícope sobre a qual nos debruçamos em análise. Por isto, apresentamos a seguir alguns traços gerais da Bíblia enquanto suporte de Gn 2, 4-17 e os processos envolvidos na escolha e delimitação desse excerto.

3.2.1 A escolha do *corpus*

A Bíblia não é um livro, é uma biblioteca que, como tal, recolhe textos, documentos, poemas, códigos de leis, narrativas, relatos de diferentes gêneros, épocas e autorias. Essa espécie de "mosaico de textos", embora marcada por uma heterogeneidade, constitui uma unidade. Ska (2018a) caracteriza a Bíblia a partir de três tipos de analogias: do ponto de vista jurídico a Bíblia é semelhante às constituições democráticas; do ponto de vista historiográfico a Bíblia se apresenta como um grande afresco histórico que se inicia com a criação do mundo e continua com as diferentes vicissitudes do povo de Israel e com a histórica primitiva do cristianismo; do ponto de vista literário, a Bíblia é uma espécie de biblioteca nacional do povo de Israel que contém o essencial da produção literária do povo e das primeiras comunidades cristãs.

Em que pese a impossibilidade de tratar com detalhes a rica história de composição e transmissão dos textos bíblicos, trazemos em seguida, um quadro que apresenta uma visão global dos textos reunidos nessa biblioteca, em três diferentes versões da Bíblia: a Bíblia Hebraica (TANAK) que está nas origens das versões cristãs da primeira grande parte de textos chamada Antigo Testamento, o Antigo Testamento adotado pela tradição católica e o Antigo Testamento adotado pela tradição protestante.

Quadro 1 – Os livros bíblicos do Antigo Testamento: TANAK (Bíblia hebraica); Antigo Testamento católico e Antigo Testamento protestante.

TANAK	**ANTIGO TESTAMENTO CATÓLICO**	**ANTIGO TESTAMENTO PROTESTANTE**
TORAH (LEI)	PENTATEUCO	LIVROS HISTÓRICOS
No princípio	Gênesis	Gênesis
Os nomes	Êxodo	Êxodo
E chamou	Levítico	Levítico
No deserto	Números	Números
As palavras	Deuteronômio	Deuteronômio
NEBIIM (PROFETAS)	LIVROS HISTÓRICOS	Josué
Profetas anteriores	Josué	Juízes
Josué	Juízes	Rute
Juízes	Rute	1 Samuel
1 Samuel	1 Samuel	2 Samuel
2 Samuel	2 Samuel	1 Reis
1 Reis	1 Reis	2 Reis
2 Reis	2 Reis	1 Crônicas
Profetas posteriores	1 Crônicas	2 Crônicas
Isaías	2 Crônicas	Esdras
Jeremias	Esdras	Neemias
Ezequiel	Neemias	Ester
Oseias	Tobias	LIVROS DA SABEDORIA
Joel	Judite	Jó
Amós	Ester	Salmos
Abdias	1 Macabeus	Provérbios de Salomão
Jonas	2 Macabeus	O pregador de Salomão
Miqueias	LIVROS SAPIENCIAIS	Cântico dos cânticos
Naum	Jó	LIVROS PROFÉTICOS
Habacuc	Salmos	Isaias
Sofonias	Provérbios	Jeremias
Ageu	Eclesiastes	Lamentações
Zacarias	Cântico dos Cânticos	Ezequiel
Malaquias	Sabedoria	Daniel
KETUBIM (ESCRITOS)	Sirácida	Oseias
Salmos	LIVROS PROFÉTICOS	Joel
Jó	Isaias	Amós
Provérbios	Jeremias	Abdias
Rute	Lamentações	Jonas
Cântico dos Cânticos	Baruc	Miqueias
Qohelet	Ezequiel	Naum
Lamentações	Daniel	Habacuc

Ester Daniel Esdras Neemias 1 Crônicas 2 Crônicas	Oseias Joel Amós Abdias Jonas Miqueias Naum Habacuc Sofonias Ageu Zacarias Malaquias	Sofonias Ageu Zacarias Malaquias

Fonte: Adaptado de Ska (2018a, p. 103-104).

Para as tradições cristãs há ainda uma segunda grande divisão dos textos bíblicos denominada Novo Testamento que narra os eventos da vida e obra de Jesus Cristo e dos primeiros cristãos. Não traremos a apresentação dessa parte já que o texto que é objeto de análise nesta pesquisa é retirado do Antigo Testamento ou TANAK e, mais especificamente no primeiro livro da Bíblia, o “Gênesis” ou “No princípio” (do hebraico בְּרֵאשִׁית).

Não obstante seja um livro referencial para a tradição judaico-cristã, esse texto, que atravessou diferentes tempos e culturas, foi, especialmente antes de seu processo de estabilização, bebendo de cada um desse tempos e culturas de diferentes formas. “Os escritores bíblicos se abeberaram, de vários modos e em vários graus, nas tradições literárias do mundo circunvizinho do Oriente Próximo, mesopotâmico, egípcio, hitita e cananeu.” (GREENFIELD, 1997, p. 585).

A propósito da Bíblia enquanto obra literária, Alter (1997, p. 29) dirá que “a evidência dos textos sugere que o impulso literário no Israel antigo era tão forte quanto o impulso religioso, ou, mais exatamente, que ambos eram inextricáveis.”

Do vasto universo da Bíblia, analisaremos um texto breve, Gn 2, 4-17, que cumpre a tarefa de exemplificar e ilustrar esse ensaio da aplicação do quadro do ISD a um texto bíblico.

3.2.1.1 Critérios de escolha

Como critérios de escolha do excerto a ser analisado nos pareceu razoável lançar mão de um texto bastante conhecido, quase que de uso e conhecimento no senso comum, mesmo em meios não estritamente religiosos: o segundo relato bíblico da criação. Esse excerto narra, por exemplo, a criação do homem a partir do barro, noticia a criação e habitação no jardim em Éden, cita a presença, no meio do jardim, da árvore da vida e da árvore do conhecimento do bem e do mal e compõe, como *caput*, aquela que será conhecida popularmente e em parte da tradição interpretativa de Gênesis, como o relato do pecado das origens.

Além disso, o recorte temático também guiou a escolha, além do tema central da criação, o domínio do trabalho, recorrente nas pesquisas do ISD, especialmente o trabalho docente, também se constituiu como um critério de escolha.

A esse propósito do recorte temático cumpre notar que essa perícope figura como a primeira citação bíblica sobre a realidade do trabalho humano. No primeiro capítulo da Bíblia, Gn 1, as ações estão centradas no agir divino que fala (Deus disse - וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים) e assim se faz (e assim se fez - וַיְהִי־כֵן). Apenas no final desse primeiro relato da criação há menção a uma tarefa, obra ou labor, mas, ainda assim em relação à divindade e não ao ser humano. “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação” (Gn 2, 2). “Obra”, aqui, é a tradução de *melahkah* (מְלַאכָה) que, em seu uso comum diz respeito à obra realizada mais do que da sua realização, do seu obrar. É verdade que já antes, em Gn 1,26 há a indicação de uma tarefa que será destinada ao ser humano (“Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais...”). A confirmação dessa expectativa se concretizará em Gn 1,28, “Sede fecundos e multiplica-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”, contudo, essa tarefa está longe de ser uma compreensão mais formal de trabalho.

Por fim, nos pareceu pertinente aplicar esse exercício de análise a um texto da TORAH, ou Pentateuco que reúne os cinco primeiros livros do Antigo Testamento ou da TANAK hebraica. Entendemos que a importância desse conjunto de textos para a nossa pesquisa não se consolida apenas por sua localização no início da Bíblia, mas pela própria natureza da TORAH (תּוֹרָה) que se costuma traduzir como "lei", mas que remete à ideia de "instrução" ou "ensinamento" mais do que de textos estatutários ou de caráter estritamente legislativos. TORAH, aliás, é um substantivo que se origina do verbo *yarah* (יָרָה). Logo, em que pese a diversidade de gêneros textuais presentes nesses cinco livros, eles são marcados por uma intencionalidade instrucional e prescritiva o que enfatiza sua natureza prefigurativa.

3.2.1.2 Delimitação do *corpus*

A escolha do texto exigiu uma operação de delimitação textual. Nossa perícope pertence a uma unidade narrativa mais ampla, a saber Gn 2,4 – 3,24, que revelam como "uma grande unidade e coerência narrativa *total*" (CROATTO, 1986, p. 27, grifo do autor, tradução nossa). Esse quadro mais amplo se sustenta sobre algumas percepções, e a primeira delas envolve a própria estrutura do livro de Gênesis, organizada a partir da fórmula do *toledot* (תּוֹלְדוֹת)[14] que se poderia traduzir como "origens" ou "gerações", e que traz em si o sentido de narrativa ou história. Essa fórmula demarca as grandes seções do texto e, nas suas dez aparições ao longo do livro (Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25, 19; 36,1.9; 37,2), cumpre o papel de "fórmula introdutória: algumas vezes de uma verdadeira genealogia [...], outras de importantes narrativas." (GIUNTOLI, 2013, p. 88, tradução nossa). Essas dez aparições da fórmula *toledot* organizam o texto em dez seções, cinco dedicadas a descrever a origem do mundo e da humanidade e outras cinco a apresentar a origem do povo hebreu. (CAPPELLETTO, 2011).

A primeira decupagem do texto, o seu início em Gn 2,4 é demarcada por um *toledot*: "Essa é a história do céu e da terra" (אֵלֶּה **תּוֹלְדוֹת** הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם, grifo nosso). Embora

[14] Segundo Fokkelman (1997) *toledot* (תּוֹלְדוֹת), que o autor traduz como "procriações", deriva da raíz *yld* que é usada para mães (יָלַד - *yaldah*, "ela deu à luz"), pais (הוֹלִיד - *holid*, "ele gerou") e crianças (נוֹלָד - *nolad*, "ele nasceu").

alguns autores como Fokkelman (1997) e Cappelletto (2011) assumam essa fórmula como uma indicação de fechamento do texto imediatamente anterior, ou seja, Gn 1,1 - 2,3, o primeiro relato da criação, nós seguimos Giuntoli (2013, p. 88, grifos do autor), Cassuto (2005) e outros estudiosos os quais, de acordo com o padrão dos demais usos da fórmula ao longo do livro, indicam-na como um "'título-programa' do que virá em seguida (ou seja, a 'geração do céu e da terra': cf. Gn 2,4b-25) e não um sumário conclusivo do texto precedente (Gn 1,1-2,3)". Por isto, os dois relatos da criação são divididos em Gn 1,1 - 2,3 e Gn 2,4-25, e não em Gn 1,1 - 2,4a e Gn 2,4b-25, como se encontram em algumas apresentações do texto:

> Um exame cuidadoso e imparcial do versículo [4] nos convence de que não apenas não há justificativa para apresentá-lo em duas diferentes partes, mas que, pelo contrário, há indicações definitivas de que se trata de uma unidade, e de que a sua primeira metade pertence à história do jardim do Éden. (CASSUTO, 2005, p. 97, tradução nossa)[15]

Além das diferenças de estilo (em Gn 1 temos um texto litúrgico celebrativo e em Gn 2 um relato, uma história), o texto de Gn 2, após esse título indicado pela fórmula *toledot*, traz um dêitico de tempo que marca o início de uma nova narrativa. Se Gn 1,1 - 2,3 inicia-se com "No princípio" (בְּרֵאשִׁית), e se encerra com o sétimo dia (יוֹם הַשְּׁבִיעִי) da criação e o descanso (שָׁבַת) divino, Gn 2,4, inicia-se com "no tempo", "quando", em tradução menos literal (no dia - בְּיוֹם) e após percorrer o enredo da criação se encerra com uma espécie de etnogênese, e uma informação adicional a respeito da nudez do homem e da mulher que abre um ponto de ligação com a narrativa seguinte de Gn 3.

Outro indicador de que a partir de Gn 2,4 estamos diante de uma nova narrativa é a menção à divindade. O principal ator dos relatos que em Gn 1,1 - 2,3 é *Elohim* (אֱלֹהִים) que se repete por 35 vezes, ao passo que em Gn 2,4 - 3,24 é YHWH *Elohim* (יְהוָה אֱלֹהִים) que se repete por 19 vezes.

---

[15] Outros autores como Croatto (1986) sustentam que Gênesis 2, 4a e 4b constituem uma unidade literária e que, portanto, não devem ser divididos.

Giuntoli (2013, p. 10) intitula a cessão de Gn 2,4-25 de “o homem, a mulher e o jardim” a qual, segundo ele, “forma uma única história com o sucessivo capítulo 3” (GIUNTOLI, 2013, p. 88). À vista disso, e em decorrência da datação e autoria desses dois capítulos de Gênesis, é importante que se considere que nossa análise este focada no excerto de Gn 2,4-17, mas que esse se insere dentro de uma narrativa mais ampla que se estende de Gn 2,4 a Gn 3,24.

Dentro desse plano global ou dessa totalidade (Gn 2,4 – 3,25), nossa análise aplicará um recorte para viabilizar a metodologia de análise. A perícope abarca Gn 2,4-17 que, como se verá do conteúdo temático, engloba a criação do mundo e do homem e, dentre outras temáticas, faz menção à realidade do trabalho (Gn 2, 5. 15).

A decupagem final dessa perícope em Gn, 2,17, se sustenta mediante a clara mudança no plano do conteúdo temático nos versos seguintes (Gn 2,18-25) dedicados a narrativa da criação da mulher. Segundo Cappelletto (2011, p. 98, grifo do autor, tradução nossa) esse trecho que se segue à perícope que analisamos

> é uma pausa narrativa com a qual o autor deseja explicar o que exatamente entende por *adam*. Inicia com a constatação da solidão/isolamento de *adam* (A) e se encerra com a superação da dificuldade inicial graças ao dom da mulher com a perspectiva da vida em casal, marido-mulher.

Para a análise do texto, laçaremos mão da versão já traduzida para a língua portuguesa pela edição da Bíblia de Jerusalém (1ª edição, 2002) editada pela Paulus Editora sob chancela da École Biblique, responsável pela preparação dos textos em língua francesa. Além do texto em língua portuguesa, apresentamos o texto em língua hebraica, com vistas a indicar algumas nuances do texto original e elucidar ou contrapor algum aspecto da versão em língua portuguesa quando necessário. Para a versão do texto hebraico, lançamos mão da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (5ª edição, 1997) editada pela Deutsche Bibelgesellschaft[16].

[16] A Bíblia Hebraica Stuttgartensia editada por Karl Elliger e Wilhelm Rudolph da Sociedade Bíblica Alemã em 1977 é baseada sobre a tradição massorética do código de Leningrado ($B19^{A}$), o manuscrito mais antigo e completo do texto hebraico, datado de 1008 d.C. que figura como a principal fonte dos textos críticos hebraicos mais recentes.

3.3 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

Como o interesse desta pesquisa está devotado a aspectos metodológicos com vistas a investigar as potencialidades teórico-analítico e epistemológico do quadro teórico-metodológico do ISD, para a análise de narrativas bíblicas do Antigo Testamento, seguiremos os procedimentos de análise do excerto bíblico (Gn 2,4-17) conforme o quadro teórico-metodológico do ISD, já apresentados.

Um primeiro procedimento que merece destaque foi a necessária operação de circunscrição e delimitação do texto, já que o texto que analisamos é um recorte de um universo muito amplo, a Bíblia, dentro dela, o Antigo Testamento (ou TANAK), e, dentro desse o Pentateuco (ou TORAH). Ainda no universo ampliado do Pentateuco, nos situamos dentro de um livro, Gênesis, e dentro desse livro, numa narrativa mais ampla, Gn 2,4 - 3,24, e dentro dessa, num recorte ainda mais restrito, Gn 2,4-17, contemplando uma narrativa com 14 versos.

Sobre esse recorte e de acordo com o modelo de análise do ISD, nossa análise se inicia com o levantamento das condições de produção do texto, retomando as discussões sobre autoria, datação e ambiente de produção. Em seguida, partindo das análises sobre a arquitetura textual, nos debruçamos sobre o plano do conteúdo temático, os tipos de discurso e os mecanismos de textualização e enunciação.

CAPÍTULO 4

4. GÊNESIS 2,4-17: APLICAÇÃO DO QUADRO DE ANÁLISE DO ISD

O objetivo deste capítulo é apresentar a análise do texto bíblico com vistas à sua compreensão e interpretação a partir do pressuposto teórico-metodológicos do ISD. Em primeiro lugar, apresentamos o texto bíblico (Gn 2,4-17) para, em seguida, trazer à tona o contexto no qual esse está inserido. Para uma melhor apresentação e compreensão da situação de ação de linguagem da perícope, ampliamos o foco de análise sobre a narrativa mais ampla (Gn 2,4 – 3,24) na qual nossa perícope está inscrita e da qual comunga do contexto de produção, como vimos.

Em seguida, damos seguimento à análise a partir do plano global do conteúdo temático e a análise das vozes e modalizações.

4.1 O TEXTO: GÊNESIS 2,4-17

No quadro 2 apresentamos a perícope de Gênesis 2,4-17 que é objeto de nossa análise. Com vistas a facilitar a compreensão do texto e a visualização de algumas análises que serão feitas articulando o texto em língua hebraica, apresentamos, na coluna à direita, o texto em língua portuguesa, e na coluna à esquerda, o texto em língua hebraica com tradução interlinear em língua portuguesa.

Quadro 2 – Apresentação do texto de Gênesis 2,4-17

INTERLINEAR: HEBRAICO - PORTUGUÊS[17]	TEXTO CORRIDO: PORTUGUÊS
אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם Essa é a história do céu e da terra quando foram criados בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם No tempo em que fez Iahweh Deus a terra e o céu	2[4]Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados. No tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu,

[17] Esta apresentação do texto interlinear, hebraico-português, não tem a intenção de apresentar uma tradução interlinear literal em língua portuguesa do texto hebraico. Sua finalidade é facilitar, ao leitor que não tenha conhecimento da língua hebraica, a visualização, por aproximação, de quais palavras, expressões ou sintagmas hebraicos equivalem às palavras, expressões ou sintagmas da língua portuguesa.

וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה בָאָרֶץ sobre a terra Não havia ainda dos campos arbusto nenhum וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח crescido, tinha ainda dos campos e nenhuma erva כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ sobre a terra Deus Iahweh tinha feito chover não porque וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה o solo. para cultivar não havia homem e	[5]Não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo.
וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ da terra subia um manancial, Entretanto, וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי־הָאֲדָמָה toda a superfície do solo. e regava	[6]Entretanto, um manancial, subia da terra e regava toda a superfície do solo.
וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה do solo, com a argila o homem Deus Iahweh modelou Então וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים de vida um hálito em suas narinas e insuflou וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה um ser vivente. o homem se tornou e	[7]Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, e insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.
וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן־ בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם no oriente, em Éden, um jardim Deus Iahweh plantou וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר modelara. que o homem aí colocou e	[8]Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara.
וַיַּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה do solo Deus Iahweh fez crescer כָּל־ עֵץ נֶחְמָד לְמַרְאֶה וְטוֹב לְמַאֲכָל de comer, e boas de ver formosas de árvores toda espécie וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגָּן do jardim, no meio da vida e a árvore וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע e do mal. do bem do conhecimento, e a árvore	[9]Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal.
וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגָּן o jardim para regar do Éden saía Um rio וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים braços. formando quatro se dividia e de lá	[10]Um rio saía do Éden para regar o jardim e de lá se dividia formando quatro braços.
שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֵת כָּל־אֶרֶץ הַחֲוִילָה de Hévila, toda a terra rodeia Fison; O primeiro chama-se אֲשֶׁר־שָׁם הַזָּהָב há ouro; onde	[11]O primeiro chama-se Fison; rodeia toda a terra de Hévila, onde há ouro;
וּזְהַב הָאָרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם הַבְּדֹלַח se encontram o bdélio na qual é puro dessa terra o ouro וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם	[12]é puro o ouro dessa terra na qual se encontram o bdélio e a pedra ônix.

ônix. e a pedra	
וְשֵׁם־ הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִּיחוֹן Geon: O segundo rio chama-se הוּא הַסּוֹבֵב אֵת כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ de Cuch. toda a terra rodeia	[13]O segundo rio chama-se Geon: rodeia toda a terra de Cuch.
וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הוּא Tigre: O terceiro rio se chama הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְּרָת Eufrates. O quarto rio da Assíria. pelo oriente corre	[14]O terceiro rio se chama Tigre: corre pelo oriente da Assíria. O quarto rio é o Eufrates.
וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם o homem Deus Iahweh tomou וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ e o guardar. para cultivar no jardim do Éden e o colocou	[15]Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden para cultivar e o guardar.
וַיְצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם לֵאמֹר ao homem Deus Iahweh E-deu-este mandamento: מִכֹּל עֵץ־ הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל “Podes comer do jardim. as árvores de todas	[16]E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim.
וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ não comerás, e do mal do bem do conhecimento Mas da árvore כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת terás de morrer.” Dela comeres no dia em que porque	[17]Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás de morrer.”

Fonte: o autor

4.2 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO TEXTO

As condições de produção do texto envolvem, como vimos, a análise da situação de ação de linguagem que, no caso do excerto bíblico que analisamos, envolverá, dentre outras coisas, as discussões sobre a autoria, datação e ambiente de origem do texto.

4.2.1 A situação de ação de linguagem

Neste primeiro momento da análise do texto, nos dedicamos a avaliar as suas condições de produção, os elementos externos a ele que, de alguma maneira, estão presentes nele, ou intencionalmente ausentes. Essa avaliação do contexto socio-interacional dos textos

permite ao leitor o levantamento de informações e dados que qualificam a leitura e interpretação do texto.

Segundo Bronckart (2007a, p. 93), investigar a situação de ação de linguagem de um texto envolve mobilizar “o conjunto dos parâmetros que podem exercer uma influência sobre a forma como um texto é organizado”. Por isto, esse nível de análise dedica-se a investigar o suporte sobre qual o texto se apresenta; o(s) enunciador(es); o(s) destinatário(s); e o lugar social do texto.

Em suma, e conforme já citamos, a expressão “situação de ação de linguagem”, “designa as propriedades dos mundos formais físico, social e subjetivo que podem exercer influência sobre a produção textual.” (BRONCKART, 2007a, p. 91).

Para isto, no caso da análise de um texto bíblico julgamos necessário avaliar tanto as dinâmicas de composição (escrita e/ou edição) do texto, bem como suas dinâmicas de transmissão e aceitação no cânon. Aliás, é válido indicar que, no caso do excerto que analisamos, como na realidade global dos textos bíblicos, a história de elaboração e transmissão do texto são momentos indissociáveis de uma mesma história de consolidação da forma do texto empírico tal como recebido por nós, leitores modernos.

4.2.1.1 Discussões sobre produção e datação

Para a abordagem tanto do contexto de produção quanto do contexto temático cumpre resgatar, em primeiro lugar, que estamos diante de um texto bíblico, logo, um texto canônico, assumido ao longo dos séculos como texto normativo para uma comunidade de leitores. Não nos parece oportuno detalhar o processo de canonização desse texto por inteiro, contudo, é válido pontuar que não foi um processo arbitrário ou contingente. Algumas fontes extrabíblicas a que temos acesso nos apresentam outras tradições e textos que muito provavelmente gozavam de algum conhecimento no mesmo período de composição e canonização de Gn 2,4-17, também esses de natureza religiosa e com alguma circulação entre os leitores dessas comunidades, mas que não foram assumidos pelo cânon.

A composição do cânon não é menos dinâmica e interativa que a própria composição de cada texto de modo singular. Como texto, o cânon está mergulhado em todo tipo de dinâmica histórico-social e a todas as modalidades de influências externas. Ocorre que chegou até nós um texto, a Bíblia, como texto unitário, global, a despeito de suas infinitas facetas internas.

No entanto, a forma canônica de um texto, que é estável, como dissemos, oculta os grandes empreendimentos de redação realizados ao longo da história de composição e transmissão do texto. De fato, conforme sustenta Kermode (1997, p. 647)

> a despeito das inumeráveis vicissitudes históricas, redações, interpolações e corrupções, o texto canônico é tido como eternamente fixado, inalterável e de potencial interpretativo tão incomensurável que ele permanece, malgrado seu estado inalterado, suficiente para todos os tempos futuros.

Não obstante o critério dogmático e geral para a assunção de um texto como canônico é o reconhecimento da sua qualidade de "inspirado" que lhe confere canonicidade. Contudo, isto não oculta todo o dinamismo e interações supramencionados, visto que, como é natural em textos que carregam as marcas de séculos de elaboração e edição, não apenas o *corpus* está em desenvolvimento, como também a comunidade que o elabora está em mutação.

Como mencionamos, o texto que é objeto de nossa análise compõe o conjunto de livros da Bíblia Hebraica chamada TORAH que na Bíblia Cristã recebeu o nome de Pentateuco. Esse é o primeiro conjunto de textos da Bíblia e envolve um arco temporal que se estende desde a criação do mundo (Gn 1) até a morte de Moisés, às vésperas do ingresso na "Terra Prometida" (Deuteronômio 34).

O Gênesis, livro que nos apresenta o excerto que analisamos, é o início do Pentateuco e, segundo Fokkelman (1997, p. 55) "é parte de um grande projeto que une os livros da Torá com Josué, Juízes, Samuel e Reis em uma configuração: desde a criação do mundo, pela escolha do povo de Israel e seu estabelecimento de Canaã, até o Cativeiro da Babilônia."

O texto que analisamos é apresentado no início do livro do Gênesis, num primeiro conjunto de textos que se estende de Gn 1,1 a 11,26, conhecido como a história das origens ou história primeva. Aqui estão situados textos bastante conhecidos tais como os dois relatos da criação do mundo (Gn 1 e 2), as narrativas a respeito da sorte de Caim e Abel (Gn 4), o dilúvio

(Gn 6,5 – 9) e a torre de Babel (Gn 11). O segundo conjunto de textos de Gênesis tomam todo o resto do livro (Gn 11,27 – 50,26) e são dedicados aos ciclos dos patriarcas, Abraão, Isaac e Jacó.

Segundo Giuntoli (2013), a localização desses textos do primeiro conjunto de relatos (Gn 1 – 11,26), antes das histórias dos patriarcas, imprime um traço universalista a tudo aquilo que será narrado em seguida, ou seja, a toda a história de Israel. Sendo, portanto, Deus a origem de tudo quanto existe, também ele não é apenas uma divindade nacional, mas universal. A partir do "no princípio" (בְּרֵאשִׁית) de Gn 1,1 que abre não só o primeiro relato da criação do mundo, mas toda a Bíblia, todo o tempo, todas as coisas e todos os acontecimentos que se darão sob o sol tem sua origem aí, no ato criador do Deus de Israel.

Esse princípio, não somente abre o livro de Gênesis, mas tem uma carga arquetípica (*arché* - ἀρχῇ - princípio), é início absoluto, do tempo, do espaço e de tudo quanto existe, por isto, o texto de Gn 1 não prelude somente o livro em si, mas todas as palavras contidas na Bíblia (GIUNTOLI, 2013). Trata-se de um sumário proléptico de toda a história.

Contudo, esse primeiro conjunto de textos (Gn 1,1 - 11,26) apresenta duas vezes, sob perspectivas bastante diferentes, a narrativa das origens do mundo e do ser humano: Gn 1, 1 - 2,3 e Gn 2,4 - 3,24. Esses dois relatos, atualmente justapostos, "tiveram, na verdade, origens independentes entre si, e, em parte, contrastantes." (GIUNTOLI, 2013, p. 18, tradução nossa).

A questão das origens independentes nos desloca às complexas discussões sobre a autoria dos textos do Pentateuco que até Baruch Spinoza (1632-1677) era, quase unanimemente, atribuída a Moisés[18]. Ainda no mesmo século Henning Bernhard Witter[19] (1683-1715) usou, pela primeira vez o termo "fonte" (*Quelle*, em alemão) e lançou as bases da "hipótese documentária"[20] que posteriormente seria aprimorada nos estudos de Gottfried Eichhorn[21]

---

[18] Em sua obra "Tratado Teológico-Político" (*Tractatus Theologico-Politicus*), publicada em 1670, Spinoza contesta a teoria tradicional sobre a autoria do Pentateuco que a atribuía a Moisés. Uma boa edição desta obra em língua portuguesa é a 3ª edição publicada pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda em 2004.

[19] Henning Bernhard Witter, jovem pastor protestante, publicou, em 1711 um estudo sobre Gn 1 – 3 no qual comenta os apelativos divinos Elohim e YHWH Elohim e afirma que o autor, Moisés, usou várias fontes (*quelle*) para compor o Pentateuco.

[20] A Hipótese Documentária ou Teoria das Fontes despertou e ainda desperta inúmeros debates, especialmente envolvendo a natureza e a datação dos redatores. Essa discussão, contudo, não pode ser abordada nesta pesquisa visto que não se sintonizaria com nossos objetivos de pesquisa.

[21] Discípulo de Witter, Eichhorn publicou entre 1780 e 1783 a obra *Einleitung in das Alte Testament* (Introdução ao Antigo Testamento) na qual avança com as pesquisas sobre as fontes para a composição do Pentateuco, não

(1752-1827), Karl David Ilgen[22] (1763-1834), Hermann Hupfeld[23] (1796-1866), Abraham Kuenen[24] (1828-1891) os quais reforçaram a hipótese da presença de diferentes documentos ao longo do Pentateuco, hipótese essa que receberá grande impulso com os estudos de Julius Wellhausen[25] (1844-1918) que reorganizou e propôs uma nova datação para essas fontes: a fonte Javista, representada pela letra "J", ambientada no sul, em Judá e datada no século X-IX a.C.[26]; a fonte Elohista, representada pela letra "E", ambientada no norte, em Israel e datada no século VIII a.C.; a fonte Deuteronomista, representada pela letra "D", ligada à reforma de Josias por volta dos anos 622 a.C.; e, por último, a fonte Sacerdotal, representada pela letra "P" (de *Priesthood*, em alemão), que remonta ao século VI a.C. (período do exílio na Babilônia). (SKA 2003; GIUNTOLI, 2013).

Com o avanço da pesquisa científica a Teoria das Fontes ou Hipótese Documentária foi sendo aprimorada em diferentes obras por nomes como Hermann Gunkel (1862-1932), Albrecht Alt (1883-1956), Gerhard von Rad (1901-1971), Rolf Rendtorff (1925-2014), John Van Seters (1935 --), Jean-Louis Ska (1946 --) dentre outros.

Para compreender a origem e autoria de Gn 2,4-17, é válido ampliar a análise sobre o texto que a precede, Gn 1,1 – 2,3. Esse texto é atribuído, com razoável concordância, aos redatores Sacerdotais os quais atuaram durante o final do exílio babilônico, por volta de 588/587-539 a.C. e sobretudo durante a primeira geração daqueles que retornaram à sua pátria por volta dos anos 538-522 a.C. (GIUNTOLI, 2013; PURY, 2007). Alguns autores como Van Seters (*apud* RÖMER, 2007), sustentam que "P" atuou mais tardiamente, por volta do ano 400 a.C. e que, seu trabalho não se trataria exatamente de uma fonte ou de um documento, mas de uma redação sobre as tradições e documentos já disponíveis e com algum grau de organização.

---

obstante ainda defenda a sua autoria mosaica, aspecto sobre o qual mudou de opinião posteriormente com os estudos de De Wette (SKA, 2003)

[22] Ver, por exemplo, a obra *Die Urkunden des ersten Buchs von Moses,* publicada em 1798

[23] Ver, por exemplo, o estudo do autor de 1853 intitulado *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht.*

[24] Ver, por exemplo, a edição holandesa da *Historisch-kritisch onderzock naar bet ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, publicada em 1861.

[25] As investigações críticas de Wellhausen tem como principal expressão a obra *Prolegomena zur Geschichte Israels*, publicada em Berlim em 1883.

[26] Como se verá adiante, a datação de "J" defendida por Wellhausen será questionada e contestada por outros autores e será considerada mais tardia do que a datação proposta pelo exegeta alemão.

Pury (2007) concorda que o trabalho do redator sacerdotal é um trabalho autônomo, ou seja, não é uma interpretação aplicada sobre alguma tradição textual já existente. O ponto focal de "P" é o estabelecimento de uma morada para Deus (YHWH). Os textos dessa tradição redacional são marcados pelo emprego de frases breves e de repetições bem marcadas (quiasmos), além do emprego de três diferentes formas de apresentação da divindade: *Elohim* (אלֹהִים), no contexto da criação e da origem do universo[27]; *El Shadai* (אֵל שַׁדָּי), no contexto dos patriarcas; YHWH (יְהוָה), no contexto o êxodo.[28]

Essa abordagem do texto de Gn 1,1 - 2,3, faz-se necessária como dimensão contextual do texto que analisamos, não somente porque esse é o texto de abertura do Pentateuco, mas porque esse precede imediatamente o texto sobre o qual nos debruçamos em análise, e para que se possa estabelecer entre esses textos tanto os pontos de convergência quanto de divergência em termos de história de composição, contexto de surgimento, aspectos literais, de linguagem e teológicos.

Esses mesmos estudos das fontes, que identificam a atuação dos editores, indicam que o texto de Gn 2,4-3,24, narrativa dentro da qual se encontra a perícope que é objeto de nossa análise, está englobado noutro projeto literário, o do Javista (J) (CAPPELLETTO, 2011; NAIDOFF, 1978; SKA, 2018b; GIUNTOLI, 2013; BRUEGGEMANN, 2010; CROATTO, 1986; SCHWANTES, 2009) que, não sem algumas reticências, costuma ser datado como anterior aos textos sacerdotais (SKA, 2018b). Embora autores como Van Seters sugiram que a atuação do "J" possa remontar ao período exílico ou ao pós-exílico e não a períodos anteriores como se postulara (cf. Wellhausen), sua atuação seria, ainda assim, segundo alguns autores, anterior à atuação do "P":

---

[27] Por este motivo, inclusive, até o século XIX "P" foi chamado de Elohista (E).

[28] Essas características da fonte "P" são tanto de sintaxe, quanto de cunho estilístico, lexical, gramatical e teológico. O aspecto da constituição de uma morada para Deus, por exemplo, é de cunho teológico; o uso de quiasmos como o de Gn 1,5, por exemplo é da ordem da sintaxe.

A título de breve comparação, note-se que os textos de tradição "D" são marcados por um estilo simples, com frases breves e repetições de fórmulas estereotipadas, além de um esquema teológico marcado pela lógica da obediência e desobediência de Israel. Os textos da tradição "J" são marcados pela presença de uma divindade (YHWH) com características antropomórficas: plasma o ser humano com suas próprias mãos (Gn 2,7), prepara roupas para o primeiro casal (Gn 3,21), senta-se à mesa com Abrão (Gn 18,1-15), envia espiões para explorarem a terra prometida (Nm 13). Evidentemente essas comparações poderiam ser aprofundadas a partir de uma infinidade de outras informações, nesta nota, contudo, trazemos apenas alguns dados a título de breve menção comparativa.

> É difícil, portanto, nos nossos dias, afirmar que no tempo do Israel pré-exílico tenha existido um autor – convencionalmente chamado Javista – que tenha escrito uma história da salvação, bem articulada e conexa, das origens do mundo ao ingresso na terra de Canaã. (GIUNTOLI, 2013, p. 43, tradução nossa)

A contribuição da Hipótese documentária é inegável para a compreensão das dinâmicas que levaram à formação e consolidação dos textos da Pentateuco atual. Contudo, na sua proposição rígida inicial, ela não é mais aceita. Além da contestação da datação tradicional das fontes, como vimos, há, por exemplo, questionamentos sobre a própria natureza do que seria a fonte Javista, responsável pela edição do excerto que estamos analisando. "A tendência atual da investigação é a de retornar aos antigos modelos representados pelas hipóteses fragmentárias e complementaria. Estão em alta especialmente os métodos sincrônicos de análise, baseados nas ciências da linguagem." (ARTUSO, 2012, p. 281).

O que se sustenta atualmente é que a autoria do livro do Gênesis e do todo o Pentateuco remonta a existência de fragmentos, relatos e tradições isoladas. Na própria seção (Gn 2,4 - 3,24) da qual extraímos a perícope de Gn 2,4-17 há, segundo Cassuto (2005, p. 93), muitos temas que "se relacionam com várias escolas de várias tradições". Segundo Giuntoli (2013, p. 44, tradução nossa), essas tradições foram "aperfeiçoadas e reunidas somente em período pós-exílico, já sob o domínio persa e, talvez, em partes, helênico". Concordando com Giuntoli (2013), também Ska (2003, p. 126) afirma que "com toda a probabilidade, o Pentateuco atual foi compilado na época do segundo tempo, e muitos ligam essa redação à reforma de Esdras (cf. e 8)".[29]

Assim, a tendência atual é a de que a organização e inscrição das quatro grandes unidades a partir das quais é possível organizar o livro de Gênesis, a saber, o relato das origens (Gn 1,1-11,26); o ciclo de Abraão (Gn 11,27-25,18); o ciclo de Jacó (Gn 25,19-37,1) e a história de José (Gn 37,2-50,26), já tenha acontecido anteriormente às redações de origem sacerdotal. É sob

[29] Segundo estudiosos como P. Weimar e E. Zenger "O Pentateuco ficou pronto [...], por volta de 400 a.C. Os autores do modelo de Münster não negam a existência de tradições e leis antigas. Porém o material outrora datável no tempo de Salomão (como a antiga história Javista, conforme os estudos de G. Von Rad) agora tomou forma escrita a partir de 650 a.C. até o tempo do exílio de Babilônia. A maior parte das tradições foram escritas pouco antes do exílio e no exílio, quando se formou a história deuteronomista (Eneateuco). Mas a grande obra histórica pós-exílica como propõe Zenger, ganhou forma junto com a obra sacerdotal depois de 450 a.C." (ARTUSO, 2012, p. 282).

“essa perspectiva que seria interpretada a presença, no texto, de diferentes duplicações” (GIUNTOLI, 2013, p. 44, tradução nossa), dentre elas as duas tradições concernentes à criação do mundo.

Por isto, se consolidam as evidências, que nós aqui também assumimos, de que o texto de Gênesis teria vindo à luz por um trabalho de justaposições, harmonização e fusão de relatos e de tradições de origens diferentes, além de intervenções redacionais pontuais. Conforme sustenta Schwantes (2009, p. 105), “em muitos indícios se percebe muito bem que esta grande unidade não foi feita de uma só vez. Foi conjugada de várias partes, cada qual com sua tradição e origem”.

Assim, textos como Gn 2 - 3, tradicionalmente atribuídos à tradição do Javista, não pertenceriam a uma história unitária que se poderia identificar como um único documento “J”. Ao contrário, prefere-se, e preferimos, tratar como tradições transmitidas oralmente ou por escrito, mas sem uma composição unitária. O último redator do Pentateuco, pertencente ao ambiente sacerdotal e sapiencial (laico) de Jerusalém, teria empreendido, para além do trabalho dos editores “P”, uma edição contemplando também antigas tradições de Israel. Por isto, como dissemos, se prefere sustentar a existência de “fragmentos” antigos, recolhidos e arranjados por um redator final, sem, contudo, a intenção de compor uma história literária como, por exemplo, o fez o Deuteronomista (D).

Neste sentido, estudiosos como Pury (2007), por exemplo, chegam a considerar que o texto de Gn 2, 4-17, tradicionalmente considerado de datação anterior ao texto de Gn 1 que estaria mais próximo do trabalho dos redatores sacerdotais, seria posterior a esse, ou seja, Gn 2-3 seria, segundo esse autor, uma espécie de *Midrash*, de comentário à Gn 1. Dentre os vários indicadores que sustentam essa tese, destaca-se que no Antigo Oriente Próximo, não se conhecia mito da criação no qual homem e mulher tenham sido criados separadamente como faz Gn 2-3 ou no qual a mulher seja apresentada como a origem da perturbação do cosmos inicial. Esse motivo encontraria um equivalente na literatura grega, no mito de Pandora de Hesíodo. Portanto, Gn 1 (e outros textos de origem sacerdotal), sendo anterior à Gn 2-3, teria exercido

influência sobre esse último texto (Gn 2-3) o qual parecia ter conhecimento dos construtos redacionais de "P" como uma espécie de hipertexto[30].

Os paralelismos entre Gn 1 e Gn 2-3 não seriam apenas temáticos, como propõe Pury (2007), mas também estariam envolvidos nos aspectos de estrutura textual, sustenta Giuntoli (2013)[31]. Por isto, a datação mais tardia da composição de Gn 2-3, do javista, ganha força já que seria, se não contemporânea, posterior à Gn 1 e, sobretudo,

> redigido por autores de grupos e ideologia distintas dos redatores Sacerdotal do primeiro relato, provavelmente de uma vertente laica, talvez parte de chamado "povo da terra" [...] ou daqueles que não tendo partido ao exílio da babilônia, permaneceram, reorganizados numa vida nova na Jerusalém devastada pelo exército de Nabucodonosor II. (GIUNTOLI, 2013, p. 89, tradução nossa)

4.2.1.2 Estudos sobre o contexto de origem

O ambiente de composição dessa narrativa seria a Palestina, que, inclusive, se parece bastante com a terra seca e árida de Gn 2,5: "Não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra." Para Giuntoli (2013), inclusive, o próprio termo "Éden", onde Deus plantara seu jardim (Gn 2,8), deriva, provavelmente do sumérico *e d i n,* que em acádio se tornará *ēdēnu*, que se traduz como estepe, terra desabitada e não cultivada.

Sem dúvida, escreve Londoño (2018, p. 173, tradução nossa), "os mitos se alimentam da terra da qual nascem e esta é uma legenda que nasce do deserto que sonha com o oásis."

É evidente que, pelo teor mítico da narrativa, como se verá adiante, essa constatação não deve forçar a compreensão do Éden como realidade física, tanto da origem da narrativa

---

[30] Pury (2007) pontua ainda outros paralelismos temáticos entre Gn 2-3 e Gn1 que indicariam que esse segundo relato das origens tinha conhecimento do primeiro e não seria, portanto, anterior àquele como postulavam as hipóteses tradicionais. Esses pontos de contato envolveriam, em Gn 2-3, por exemplo, a denominação de Deus como *YHWH Elohim* (יְהוָה אֱלֹהִים), o uso exclusivo de *há-adamah* (הָאָדָם) para o homem e não para homem e mulher etc.

[31] "Gn 2,4b-7 se encontra em estreito paralelismo com Gn 1,1-3. Se, de fato, 1,1 é retomado em 2,4b (proposição temporal com função de prótase) e 1,2 é retomado em 2,5-6 (proposições parentéticas e circunstancial), 1, 3 é evocado em 2,7 (proposições principais com função de apódose)" (GIUNTLI, 2013, p. 88-89, tradução nossa).

quanto do seu palco, pelo contrário, “o jardim, mais do que uma realidade geográfica, se trata de uma atmosfera, a qual habita a memória dos povos e também o seu anseio.” (LONDOÑO, 2018, p. 172)[32]. A esse mesmo propósito, reforça Croatto (1986, p. 26, grifo do autor, tradução nossa) “nenhum dos ‘acontecimentos’ narrados tem um lugar e um tempo na geografia e na história conhecidas. [...] O homem de Gn 2-3 não é identificável com nenhum homem concreto; é um arquétipo que está fora de toda história fática.”

Quanto ao ambiente de composição, no entanto, podemos inferir que estamos na Palestina, como indicamos e, no período do império Persa, um período que, para os judeus, será marcado pelo fim do exílio e a possibilidade de retorno à sua terra natal. Uma certa euforia marca esse período, como se pode verificar em textos bíblicos como Isaías 50 - 66, nos quais encontramos trechos de exultação tais como “Desperta, desperta, Jerusalém, tu que da mão de Iahweh bebeste a taça da sua ira [...]. Tu não tornarás a bebê-la jamais.” (Is 51, 17a. 22b); e panegíricos ao responsável pela queda do império Neobabilônico que destruíra Jerusalém em 587 a.C. e que impusera pesados fardos sobre seus dominado, Ciro, rei persa que se converte em escolhido de Deus para libertar seu povo (Is 41,1-7; 45,1-7; 48,12-15): “Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro, que tomei pela destra, a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis, a fim de abrir portas diante dele” (Is 45, 1a).

“‘O exílio’ tem sido visto como um período fértil da história de Israel, embora seja interpretado de muitas formas diferentes. Atualmente parece haver concordância no sentido de que boa parte da produção literária [de Israel] surgiu durante esse período.” (GRABBE, 2013, p. 211, grifo do autor). Nesses termos, Grabbe (2013) inicia sua apresentação sobre o período do exílio na Babilônia que se estendeu por cerca de cinquenta anos, entre 598/586 a.C. e 539 a.C. De fato, corrobora Mazzinghi (2017), a produção literária bíblica vinculada a esse período é vasta

O império neobabilônico foi o responsável pela queda do império neo-assírio com a tomada de Nínive em 612/611 a.C. e Carquemis em 605/604 a.C. e a rápida expansão em direção ao Ocidente até as fronteiras do Egito em 601 a.C. Nesse mesmo período, Judá via florescer o reinado reformador de Josias. Em 598/597 a.C., já sob o reinado de Joaquin, o exército de Nabucodonosor estava às portas de Jerusalém para uma primeira conquista, repetida em

[32] Enquanto lugar, o Éden se enquadraria muito bem na categoria de “não lugar” (οὐ τόπος).

586/585 a.C. ainda mais severa, sob o comando do general Nabuzardã, e testemunhada por textos bíblicos como Jeremias, Isaias e 2 Reis 25.

O ano de 585 a.C. marca o fim do reino de Judá e a bastante provável deportação maciça dos seus habitantes, ou, pelo menos de boa parte de suas elites. Ainda são desconhecidas informações extrabíblicas sobre a vida dos deportados, contudo, o que se pode compreender a partir dos textos bíblicos é que foi o período mais traumático da história do povo (Salmo 137). Muito provavelmente esse trauma acabou gerando uma releitura dos acontecimentos históricos, releitura essa vinculada aos círculos da tradição literária do Deuteronomista (D).

Retomando o levantamento dos aspectos históricos, chegamos ao período da ascensão do rei persa Ciro II, que culminou com a tomada da Babilônia em 539 a.C. por esse mesmo rei. O Cilindro de Ciro, um registro persa das conquistas de Ciro II, é um bom exemplar de que a conquista de seu império se consolidou pela espada e a propaganda, fruto de uma retórica imperial que apregoava, o que a Bíblia, aliás, reverberará, que Ciro II veio para libertar a vida segundo a vontade de Deus (MAZZINGHI, 2017).

Nesse período, como citamos, há grande euforia em decorrência das políticas adotadas pelo novo déspota que sucedera o corrompido Nabonedo, último imperador babilônico. Merecido destaque pode ser dado ao famoso Edito de Ciro, em 538 a.C. (Esd 5,13), o qual instaurou relativa liberdade religiosa no território do império e permitiu o retorno dos exilados às suas terras de origem.

A vida sob o império persa e após o retorno dos exilados é noticiada por diversos textos bíblicos especialmente por Esdras, Neemias, Malaquias, Ageu e Zacarias, e, como já mencionamos anteriormente, será, muito provavelmente o ambiente de edição do texto que estamos analisando. Aliás, nesse período, com grande probabilidade vários textos bíblicos receberam a sua última redação

A língua na parte ocidental do império era o aramaico e há indícios que podem fazer supor relativa prosperidade. Na satrapia de Judá (YEHUD), há a circulação de moedas próprias; graças a presença de fortificações persas na fronteira sul do império, essa região tinha um importante papel na defesa do império; o templo de Jerusalém é reconstruído, e, com isto,

assiste-se a um florescimento da dimensão religiosa e do culto caracterizada pelo “Monoteísmo ético.” (MAZZINGHI, 2017, p. 109).

Essa extensa retomada da situação de ação de linguagem que envolve as discussões, por vezes inconclusas, a respeito da autoria, datação e lugar de origem da nossa perícope, será crucial para a compreensão do arquitexto, como se verá no item seguinte da análise.

4.2.2 O empréstimo do arquitexto

A rica e complexa história de composição e a configuração da autoria desse texto são indicadores sólidos de que ele, assim como qualquer texto, participa do fluxo constante dos enunciados. Conforme pôde-se notar na análise das condições de produção do texto, essa perícope reflete, de diferentes maneiras, tanto os pré-construídos expressos nas atividades coletivas não verbais, quanto os saberes acumulados no horizonte das tradições orais e escritas.

Assim, não obstante a tarefa de individuar as diferentes influências e empréstimos adotados, rejeitados ou adaptados pelo texto de Gn 2,4-17, seja uma tarefa de limiar desconhecido, pontuamos alguns aspectos que indicam a interação desse texto com o arquitexto.

Em primeiro lugar, é importante notar que a nossa perícope se trata de um texto que mobiliza a narrativa mítica[33] (RICOEUR, 2004; LONDOÑO, 2018; DOGLIO, s/d) assim como faziam, por exemplo, as sociedades de matriz acádia. Ao contrário do primeiro relato da criação de Gn 1, no qual o produtor opera intencionalmente uma estrutura demitizante, tomando posição antagônica à estrutura mítica babilônica, o produtor do segundo relato da criação, do qual participa a perícope que analisamos, usa o mito sem qualquer dificuldade. “Podemos dizer, portanto, que o nosso texto (Gn 2 – 3) é um relato mítico; enquanto Gn 1 é um poema litúrgico

[33] Não intentamos tratar com profundidade a dimensão do mito, a abordagem que trazemos à baila visa compreender a natureza da narrativa que analisamos e sua relação com as formas coetâneas de interpretação e explicação da realidade. A título de esclarecimento, no entanto, é importante estabelecer, no dizer de Ricoeur (2004, p. 170-171, tradução nossa) que o mito “não é uma falsa explicação por meio de imagens e de fábulas, mas um relato tradicional que se refere à acontecimentos ocorridos na origem dos tempos e destinado a fundamentar a ação ritual dos homens de hoje e, de modo geral, a instaurar todas as formas de ação e de pensamento mediante as quais o homem se compreende a si mesmo dentro do seu mundo.”

que celebra o Criador, Gn 2 – 3 é um relato mítico que apresenta o início da história humana e tem o escopo de explicar a realidade presente." (DOGLIO, s/d, p. 2, tradução nossa).

"Se trata de um relato simbólico que pretende oferecer uma compreensão da realidade humana em sua totalidade, ao ressaltar como começaram as coisas e situar a experiência humana em um *Cosmos* que dá orientação e sentido para a vida." (LONDOÑO, 2018, p. 169, grifo do autor, tradução nossa).

Enquanto mito, a narrativa de Gn 2,4-17 se constitui como um relato sapiencial que intenta formar e educar, não propriamente informar sobre um evento singular. O autor sapiencial, portanto, "recolhe as tradições antigas do povo para formar os seus contemporâneos para a compreensão do sentido da realidade que estão vivendo." (DOGLIO, s/d, p. 3, tradução nossa).

Alguns motivos presentes em Gn 2,4 – 3,24 são também motivos da mitologia do Antigo Oriente Próximo. A "árvore da vida" (Gn 2, 9), por exemplo, encontra referência em plantas e alimentos que dão o dom da imortalidade como a que o herói da epopeia de Guilgamesh[34] encontra em suas viagens e que, aliás, será roubada por uma serpente, outro motivo fortemente presente na construção mítica do Antigo Oriente Próximo, enquanto ele se banhava. (PRITCHARD, 2011).

A árvore do conhecimento do bem e do mal[35] é um motivo tipicamente sapiencial. A frase,

> "conhecer o bem e o mal" é um merismo para referir-se a uma totalidade tal como se usa em outros texto bíblicos (Gn 24,50; 2Sm 14,17,20; Jr 42,6; Lm 3,38; Ecl 12,14) [por isto], esse relato, posto em diálogo com outros similares do Antigo Oriente, se lê como uma bússola da sabedoria. (LONDOÑO, 2018, p. 173-174, tradução nossa)

[34] O épico de Gilgamesh foi um texto muito difuso no Antigo Oriente Próximo e figura entre as obras mais importantes de toda a antiguidade. "Era conhecida em todas as antigas populações do Oriente Próximo: foram encontradas tabuletas do seu texto inclusive em Israel" (DOGLIO, s/d, p. 5, tradução nossa). Nessa epopeia há outro tema que também é presente na literatura bíblica: o dilúvio. O sobrevivente do dilúvio universal é Utanapishtim (uma espécie de paralelo com o Noé bíblico), que indicará a Gilgamesh como localizar a planta da vida.

[35] A árvore do conhecimento do bem e do mal é um tema ausente, pelo menos nos textos conhecidos até hoje, na literatura do Antigo Oriente Próximo, e, ao que tudo indica, é um símbolo próprio do autor bíblico.

O quadro de Gn 2,4 - 3,24, além dos motivos já indicados, ecoa outros motivos presentes em dois importantes poemas míticos do Vizinho Oriente Próximo[36]: *Enuma Elish* e *Atrahasis*.

A cosmogonia e teogonia acádia, que os assírios e babilônicos chamaram de *Enuma Elish*[37] ("quando nas alturas"), se constitui como um exemplar do influxo dessas culturas sobre o horizonte cultural das gerações que compuseram o texto bíblico. Em que pese as possíveis correções com o texto do primeiro relato bíblico da criação, de Gn 1[38], é possível indicar ao menos dois pontos de contato entre esse poema mesopotâmico e o segundo relato bíblico da criação, do qual analisamos um excerto.

Mais adiante retomaremos essa questão, mas, no momento cumpre citar que esse épico da criação, a mais significante expressão da literatura religiosa mesopotâmica, está calcado sobre a dinâmica da luta entre a ordem cósmica e o caos e que, na tabuleta VI, narra a criação do homem por Marduk. Criado a partir do sangue de Kingu, um deus revoltoso, o homem imaginado por Marduk seria encarregado do serviço aos deuses e para a construção dos seus santuários. (PRITCHARD, 2011).

O segundo poema mítico, *Atrahasis*[39], uma narrativa da criação do homem também ecoa na perícope que analisamos. Da mesma forma, após um consenso entre as divindades, o homem será criado a partir dos restos mortais e do espírito de um deus morto ("Aw-ilu") misturados à argila. Também aqui, como em *Enuma Elish,* a finalidade da criação do homem está ligada ao trabalho (carregar o cesto) antes imposto às divindades, e agora atribuído ao homem criado.

---

[36] A relação com as culturas do Antigo Oriente Próximo, não obstante dramática, pôs a cultura de Judá, ao sul da Palestina, em contato com outras matrizes culturais, especialmente mesopotâmicas, com suas peculiaridades no que tange a organização das cidades, códigos de leis, religião, mitos, organização social etc.

[37] Embora a datação de *Enuma Elish* ainda seja objeto de discussão em diferentes estudos, o que se pode indicar é que se trata de um texto do início do segundo milênio a.C.

[38] Os estudo comparativos entre o épico *Enuma Elish* e o primeiro relato bíblico da criação de Gênesis 1,1 - 2,3 já são relativamente bem consolidados e difusos no meio acadêmico, contudo, partindo das recentes avaliações de datação do segundo relato da criação de Gênesis 2, entendemos como possível e pertinente uma avaliação comparativa entre esta obra da literatura religiosa mesopotâmica e o relato palestino da criação, parte do qual analisamos nesta pesquisa.

[39] Essa é uma composição acádia que remonta a fins de 1600 a.C. Partes desse relato estão mencionadas na tabuleta XI da epopeia de Guilgamesh.

4.3 A ARQUITETURA TEXTUAL

Nessa etapa da análise nos debruçamos sobre a infraestrutura textual, num primeiro momento e, em seguida, avaliamos os diferentes mecanismos de textualização e enunciação.

4.3.1 A infraestrutura textual

4.3.1.1 Plano global do conteúdo temático

Seguindo o modelo de análise de textos proposto pelo ISD, após a análise da situação de ação de linguagem, engendramos a análise e apresentação da arquitetura textual, que envolve, em seu nível mais profundo, o esboço da infraestrutura geral do texto por meio do plano global dos conteúdos temáticos.

Essa análise permite visualizar a organização do conjunto do conteúdo temático de modo a se perceber os temas que são privilegiados ou preteridos no texto, e identificar os actantes que são mobilizados ao longo da narrativa.

A primeira unidade declarativa da narrativa explicita claramente o seu conteúdo temático: "Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados" (Gn 2,4). Essa espécie de título ou apresentação, constitui-se como um sumário do que se seguirá, ou seja, a temática dessa perícope é a criação do mundo. Ademais, já vimos, por ocasião da justificativa da delimitação do texto o papel da fórmula *elleh toledot* (אֵלֶּה תוֹלְדוֹת) na organização de todo o livro de Gênesis. Aqui, como afirmamos, ele exerce o papel de abertura de uma nova seção narrativa.[40]

Logo na sequência, o dêitico temporal sinaliza uma coordenada disjunta: "No tempo..." (בְּיוֹם) o que se confirma pela marcação temporal trazida pelo verbo ("Iahweh Deus fez..."). O sujeito da ação, contudo, não é o narrador e sim, Iahweh o que sinaliza um apartamento entre o

[40] A edição do texto em língua portuguesa, não segue estritamente esse recorte do texto uma vez que encerra a cessão do primeiro relato da criação em 2,4a e reparte o versículo ao meio através da inserção de um subtítulo entre 4a e 4b: "A formação do homem e da mulher". Ou seja, a fórmula do *elleh toledot* (אֵלֶּה תוֹלְדוֹת) encerra a narrativa precedente ao invés de abrir a presente.

agente-produtor e os eventos narrados, uma perspectiva disjunta. Deste modo, no campo dos mundos discursivos, estamos diante de um narrar autônomo.

Após a sinalização do tempo e do que nele aconteceu (Iahweh Deus fez o céu e a terra - עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם), Gn 2,5 descreve a situação da terra antes da criação do homem, marcada pela ausência de vida (não havia nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido). Essa informação é adicionada por meio da conjunção "e" (וְ) seguida do pronome "todo" (כֹּל) que sublinhará a completa ausência de qualquer verdura sobre a terra. A conjunção subordinada causal "porque" (כִּי) explicita os dois motivos dessa ausência de vida: "Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra" e "não havia homem para cultivar o solo".

Em seguida há uma descrição do estado, diríamos, pré-criacional da terra, sem qualquer tipo de vegetação e a explicitação do motivo dessa ausência: "porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo", ou seja, a aridez do solo, ausência das chuvas e a ausência do ser humano para trabalhar a terra.

O versículo 6 traz um elemento de certo modo estranho e contraditório à narração. Após a descrição do cenário de aridez no versículo 5, a conjunção adversativa "entretanto" (opção de tradução da conjunção hebraica "וְ" em וְאֵד) alerta para uma mudança de perspectiva, que se confirma mediante a notícia de que um "manancial" (אֵד) que regava a superfície do solo[41].

Em seguida, o texto narra a criação do homem (אָדָם), criado do pó da terra (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) e tornado vivente graças ao hálito da vida (נִשְׁמַת חַיִּים) soprado em suas narinas pelo criador.

A narração, então, se move do tempo anterior à criação do homem para a sua criação (versículo 7), quando Iahweh planta um jardim no Oriente, num lugar chamado Éden, nele coloca

[41] A natureza desse manancial (אֵד) conhecido apenas por esse texto e pela referência em Jó 36,27 bem como a origem de sua compreensão são objetos de discussão entre os biblistas. Autores como Croatto (1986) e Cassuto (2005) indicam que essa "neblina", "torrente" ou "manancial" que surge das profundezas e rega a terra poderia derivar do sumério ID através do acádio id que indicaria uma divindade e poderia aludir ao Deus ou à deusa da água fresca subterrânea.

o homem e nele faz crescer árvores de toda espécie, com destaque para duas, a árvore da vida (עֵץ הַחַיִּים)[42], no meio, e a árvore do conhecimento do bem e do mal (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע).

Para um destinatário que vivia em região árida como a Palestina a imagem do jardim é bastante eloquente e atraente.

> A abundância, a fertilidade e a exuberância desse tal jardim (cf. 9-10) são ainda lembrados pelo uso que o hebraico bíblico faz do substantivo *ʻēden* que por diversas vezes assume o dignificado de 'delícia' evocando ainda áreas férteis, bem irrigadas e abundantes em árvores. (GIUNTOLI, 2013, p. 92, tradução nossa)

A sequência narrativa dos acontecimentos, novamente noticia, em caráter descritivo, uma espécie de mapa fluvial. Um rio que saía do Éden e que se dividia em quatro braços dando origem a quatro efluentes: o Fison (פִּישׁוֹן), o único que, além dos referenciais geográficos vê detalhada a característica de uma das terras pela qual passa, Hévila, onde há ouro, bdélio e pedra ônix; o Geon (גִּיחוֹן); o Tigre (חִדֶּקֶל) e o Eufrates (פְּרָת).

Segundo alguns estudiosos, como Giuntoli (2013) esses quatro versículos (10-14) são passíveis de serem compreendidos como uma inserção redacional posterior, já que interrompem o fluxo narrativo. Para outros autores, como Cassuto (2005, p. 121), por exemplo, esses versículos formam parte integral da seção. "É difícil acreditar que, se esses versículos foram introduzidos na passagem em um período tardio, o interpolador teria se preocupado em integrá-los ao texto original, mediante uma recapitulação" do versículo 8 como se faz no verso 15.

Após essa descrição do jardim (versículos 9 -14) plantado por Iahweh Deus, seus rios e parte de sua flora, a narrativa retoma o tema da segunda metade do versículo 8, ou seja, a criação do homem. O texto, então, repete a informação de que Deus colocou o homem no Jardim em Éden (2,15), mas agora com a adição da finalidade ou do propósito de sua presença aí, a saber, cultivar e guardar (לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ).

---

[42] No campo do arquitexto, é possível que essa "árvore da vida" que, segundo Gn 3,22 garantiria, àquele que comesse de seu fruto, a imortalidade, remeta à epopeia babilônica de Gilgamesh na qual seu herói homônimo teria encontrado uma planta no fundo do abismo a qual permitiria a um velho tornar-se novamente menino.

Por fim, há o estabelecimento de um mandamento da ordem alimentar: Iahweh Deus comanda que o homem coma de todas as árvores à exceção da árvore do conhecimento do bem e do mal, pois, caso isto aconteça, o homem morrerá.

Assim, de modo mais esquemático, teríamos o seguinte plano geral do conteúdo temático:

Esquema 4 – Plano global do conteúdo temático

v.4	Título ou apresentação: “Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados.”
v.5	Ausência de arbustos e ervas nos campos e justificativa
v.6	Presença de um manancial (אֵד)
v.7	Criação do homem
v.8ª	Plantio de um jardim em Éden
v.8b	Colocação do homem no jardim (1ª menção)
v.9	Flora do jardim e as duas árvores
v.10-14	Mapa fluvial
v.15	Colocação do homem no jardim (2ª menção) e adição do propósito
v.16	Prescrição alimentar: mandamento de Iahweh Deus
v.17ª	Veto sobre alimentar-se da árvore do conhecimento do bem e do mal
v.17b	Aviso sobre a consequência do não cumprimento do veto

FONTE: O autor

Por fim, mobilizando uma concepção sustentada por Schwantes (2009), o conteúdo temático do texto é marcado pelo contexto agrícola. Segundo o autor, desde detalhes como a ordem de apresentação da obra da criação, “criação da terra e do céu” e não “criação do céu e da terra” como em Gn 1, até a concepção do estado pré-criacional como a ausência da agricultura (Gn 2, 5), não deixam dúvidas de que o texto carrega as “marcas” da experiência agrária. Esse contexto temático atravessa toda a perícope.

4.3.1.2 Tipos de discurso

Traçado o plano global do conteúdo temático, a análise agora se debruça sobre a relação que o enunciador, no nosso caso, o narrador, estabelece em relação ao tema, se de implicação ou autonomia, em relação à situação de produção e se de disjunção ou conjunção em

relação ao mundo dessa situação. Essa análise da proximidade ou distanciamento do enunciador em relação ao tema e da relação que estabelece em relação aos interlocutores a quem se dirige permite identificar o(s) tipos(s) de discurso(s) adotado(s) no texto.

No plano global, temos atitudes enunciativas que compreendem um discurso da ordem do narrar autônomo, não implicado, como dissemos. Contudo, o eixo narrativo articula-se numa perspectiva tríplice, ora narrando em distanciamento as ações de Iahweh Deus (Gn 2,4. 7-9, 15); ora descrevendo o ambiente onde se deram os fatos (Gn 2,5-6, 10-14); e, por fim, reportando a única fala constatada na narrativa, o mandamento divino ao final da perícope (Gn 2,16-17), na qual Iahweh é o portador de fala e o homem, o destinatário.

Essa variação no plano da narração denota um destinatário do texto empírico que não presenciou os fatos. Por isto, dos quatorze versículos da perícope, sete deles são dedicados ao agir de Iahweh e outros sete são uma espécie de digressão descritiva. Essas descrições do ambiente dos fatos, rica em detalhes, implica um produtor, que obviamente não participou dos acontecimentos, mas que conhece profundamente o ambiente no qual os fatos narrados se desenrolaram.

Como se pode ver no quadro 2, a apresentação desse plano global do conteúdo temático articula, na perícope que analisamos, dois tipos de discurso: a narração, que marca o texto quase na sua totalidade e o discurso iterativo, ao final, quando se apresenta o imperativo advindo do criador.

Quadro 2 – Tipos de discurso

	TIPOS DE DISCURSO
2[4]Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados. No tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu,	
[5]Não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo.	
[6]Entretanto, um manancial, subia da terra e regava toda a superfície do solo.	
[7]Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, e insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.	

[8]Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara.	NARRAÇÃO
[9]Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal.	
[10]Um rio saía do Éden para regar o jardim e de lá se dividia formando quatro braços.	
[11]O primeiro chama-se Fison; rodeia toda a terra de Hévila, onde há ouro;	
[12]é puro o ouro dessa terra na qual se encontram o bdélio e a pedra ônix.	
[13]O segundo rio chama-se Geon: rodeia toda a terra de Cuch.	
[14]O terceiro rio se chama Tigre: corre pelo oriente da Assíria. O quarto rio é o Eufrates.	
[15]Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden para cultivar e o guardar.	
[16]E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim.	NARRAÇÃO DISCURSO INTERATIVO
[17]Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás de morrer.”	DISCURSO INTERATIVO

Fonte: o autor

4.3.2 Mecanismos de textualização

Os mecanismos de textualização envolvem as conexões e a coesão nominal e verbal que amalgamam o discurso e são analisadas a partir de sua dimensão de organizadores textuais e de seu papel em relação à representação do agir, uma vez que estabelecem as relações entre os diferentes agires e os actantes presentes no texto: relação de causalidade, de determinação, de autonomia etc. Segundo Lousada (2010, p. 9), esse nível da análise engloba ainda as “retomadas nominais e pronominais, ou anáforas e catáforas”.

4.3.2.1 Conexão

Em grande medida a coerência linear do texto é garantida por conjunções tais como: “entretanto”; “então”; “porque”, “e”, “mas” etc. No texto hebraico, contudo, esses conectores

são, na sua maioria, representados por uma única conjunção copulativa, o *vav* - “ו” (formas vocalizadas - וְ, וַ, וָ, וּ) que justapõe e une várias partes de um texto, tanto palavras quanto sentenças. “Quanto ao significado, o “ו” não tem conteúdo próprio, tudo depende das palavras que une; aqui é onde cabem equivalências diferenciadas em português.” (SCHÖKEL, 1997, p. 187). Na edição em língua portuguesa as opções de tradução do “ו” são variadas: “**e** não havia homem para cultivar o solo” (וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה); “**Entretanto**, um manancial subia...” (וְאֵד יַעֲלֶה); “**Então**, Iahweh Deus modelou...” (וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים); **E** Iahweh deu ao homem este mandamento” (וַיְצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם). Por vezes, na tradução, é supresso: “não havia nenhum arbusto” (וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם); “Iahweh plantou um jardim...” (וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן).

No verso 5 há uma conjunção causal, “porque” (כִּי) que explica os dois motivos pelos quais “não havia ainda arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido”, são eles: “**porque** Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra” e a esse, por meio da conjunção “e” (וְ) adiciona-se um segundo motivo o qual, justamente coordena o trabalho humano à ação divina: “**e** não havia homem para cultivar o solo”. Ademais, essa conjunção é um claro sinal da onisciência do narrador que já conhecia os motivos pelos quais não havia verdura nos campos.

Na oração seguinte, versículo 6, o “וְ”, na tradução em língua portuguesa, assume a função da conjunção adversativa “entretanto”, indicando oposição entre duas condições. Nesse caso à condição árida e sem vida da terra decorrente da inação divina e humana, opõe-se a presença de um manancial (אֵד) que subia da terra e regava toda a superfície do solo. Assim, não obstante a ausência das chuvas, havia já a presença de algum tipo de irrigação do solo e a conjunção adverte para essa nova informação.

Da mesma forma, no verso 15, no qual também se faz menção ao domínio do trabalho há a presença de alguns conectores dos quais destacamos a conjunção “וְ”, que aparece duas vezes: na primeira aparição, não é traduzida (“Iahweh Deus tomou o homem” - וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים

אֶת־הָאָדָם); na segunda, é traduzida por meio da conjunção “e” (“**E** o colocou no jardim de Éden para o cultivar e guardar - וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ). Nessa mesma oração, os verbos (“cultivar” e “guardar”) no infinitivo, precedidos pela preposição “para” (em hebraico a preposição “לְ” como prefixo do verbo “עָבַד”) indicam a finalidade das ações divinas (“tomou o homem” e “colocou no jardim”). Aqui, a finalidade da presença do homem no jardim remete ao verso 5 que indicava a expectativa do trabalho humano.

Essas opções de tradução da conjunção copulativa “ו” revelam uma opção pelo tipo de relação que se estabelece entre as orações ou termos.

4.3.2.2 Coesão verbal e nominal

Logo após a abertura do texto com a fórmula *elleh toledot* (אֵלֶּה תוֹלְדוֹת), o leitor é informado sobre o teor da história que se seguirá: em primeiro lugar é a história dos céus e da terra (הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ), mas, em um tempo específico, a saber, “quando foram criados” (בְּהִבָּרְאָם). A preposição hebraica בְּ, traduzida por “quando”, situa o verbo no tempo e a conjugação do verbo ברא (criar) em *niphal* (“passivo”), estabelece a condição dos céus e da terra em relação à criação, ou seja, “foram criados” e, portanto, não há acaso ou autonomia, sua criação se deve ao agir de outro, nesse caso, Iahweh Deus (יְהוָה אֱלֹהִים).

Como já dissemos, o actante que ocupa lugar de destaque nesse relato da criação é Iahweh Deus, o criador, nomeado como יְהוָה אֱלֹהִים, transliterado e traduzido para o português como “Iahweh Deus” [43]. Conforme também já mencionamos, essa forma de nomear a divindade, é uma das marcas redacionais da tradição redacional a que esse texto pertence, “J”.

Os principais agires descritos no texto são protagonizados por Iahweh Deus (יְהוָה אֱלֹהִים) que é citado sete vezes, em todas elas a partir do nome próprio e sem o recurso de

[43] Na tradição hebraica o tetragrama יהוה, uma das representações do nome divino, não é lida ou pronunciada. Essa é uma forma de respeito e referência ao nome divino, aquele que, por se considerado sagrado é também inefável.

pronomes: Iahweh Deus faz a terra e o céu (עֲשׂוֹת אֶרֶץ וְשָׁמָיִם[44]) é ele quem ainda não fizera chover sobre a terra (לֹא הִמְטִיר עַל־הָאָרֶץ), modela o homem (וַיִּיצֶר אֶת־הָאָדָם) e sopra em suas narinas o hálito da vida (וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים), é ele quem planta um jardim (וַיִּטַּע גַּן־) e nele coloca o homem que moldara (וַיִּקַּח אֶת־הָאָדָם וַיַּנִּחֵהוּ בְגַן־עֵדֶן; וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם), é ele quem faz crescer as árvores formosas (וַיַּצְמַח מִן־הָאֲדָמָה), é ele quem dá ao homem um mandamento (וַיְצַו עַל־הָאָדָם)[45]. Nominado sete vezes, Iahweh Deus é o ator de dez ações (fazer; fazer chover; modelar; insuflar; plantar; fazer crescer; colocar; tomar; colocar; dar ordem). Quando não citado junto ao verbo, como em וַיִּ**יצֶר** יְהוָה אֱלֹהִים (Iahweh Deus **modelou**), por exemplo, a conjunção copulativa *vav* (ו) garante a vinculação do sujeito à ação descrita em adição como em וַיִּ**פַּח** בְּאַפָּיו (**e insuflou** em suas narinas).

A primeira realidade criada por Iahweh Deus será justamente o homem. Criar o homem é o primeiro agir divino descrito de maneira específica, o que pode indicar a sua importância em relação aos outros seres criados bem como seu estatuto e papel na criação. “A criação praticamente não pode existir sem o homem; a erva, se o homem não a cultiva, não nasce.” (DOGLIO, s/d, p. 6, tradução nossa).

Dentre os verbos que indicam o agir divino há um que notifica um “não agir”: não fazer chover (לֹא הִמְטִיר[46]). Nos parece importante atentar para essa “não ação”, pois ela é apontada como a causa da ausência dos arbustos e ervas nos campos. Ora, se considerarmos que estamos diante de um relato da criação, a expectativa poderia ser a de que esses arbustos e ervas também fossem criados, como foram feitas crescer as árvores formosas e frutíferas no verso 9. No entanto, o segundo motivo pelo qual se justifica a ausência da vegetação nos campos pode ser a

---

[44] Note-se que o verbo hebraico para o, chamemos, ato criacional, cumprido pela divindade é עָשָׂה e não בָּרָא, como em Gênesis 1,1. עָשָׂה, não obstante seja empregado em outros texto veterotestamentários para se remeter ao ato criador, é empregado de maneira mais difusa como “fazer” e não, exatamente, “criar”. בָּרָא, por sua vez, aparece no versículo 4 em sua forma *niphal* (בְּהִבָּרְאָם), passiva, tendo como sujeitos o céu e a terra.

[45] O verbo que indica a ação divina, como vimos é צוה em sua forma *Piel* (comandar; dar ordem) que aparece em diversos outros textos legislativos do Antigo Testamento.

[46] Forma hebraica do *Hiphil*, verbo causativo da forma *Qal* מָטָר - chover.

chave de compreensão desse (não) agir divino e o motivo é a previsão de um agir humano, ou seja, “cultivar a terra” (לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה). Assim, pode-se depreender que o agir do homem é previsto e deliberado pelo criador.

Os verbos que indicam o agir humano (cultivar o solo - לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה; cultivar e guardar - לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה), além, é claro, do imperativo de que é destinatário (podes comer - אָכֹל תֹּאכֵל; não comerás - לֹא תֹאכַל), estão, de alguma forma, na dependência da iniciativa divina: nos versos 16 e 17 o mandatário do imperativo é Iahweh Deus, o destinatário, o homem; no verso 5, quem prevê o agir do homem, cultivar o solo, também é Deus, uma vez que, podendo criar a vegetação dos campos como cria as árvores no verso 9, não o faz, mas delega ao homem essa corresponsabilidade que se soma à sua ação de fazer chover; no verso 15, da mesma forma, é Iahweh Deus quem determina o agir humano no jardim, onde foi colocado para cultivar e guardar.

Esse dinamismo presente nos verbos que indicam os agires divino e humano fica ainda mais evidente, embora em seu antagonismo, quando relacionamos os versículos de Gn 2,15 e de Gn 3,23, esse último já posterior à expulsão do homem do jardim. Em Gn 2,15 o agir divino consiste em “colocar” (נוח)[47] o homem **no** jardim para trabalhar e guardar; em Gn 3,23, o agir divino consistirá em “expulsar” (שלח) o homem **do** jardim para trabalhar[48]. Em Gn 2,15 o homem será colocado (וַיַּנִּחֵהוּ) **no** jardim para cultivar (בְּגַן־עֵדֶן לְעָבְדָהּ), em Gn 3,23, será expulso (וְיִשַּׁלְּחֵהוּ) **do** jardim, também para cultivar (מִגַּן־עֵדֶן לַעֲבֹד). Não obstante um dos verbos que indica o agir do homem no jardim (בָּגַן) ou fora dele (מִגַּן) seja o mesmo, o verbo “cultivar”, as condições desse agir serão radicalmente adversas[49].

---

[47] A tradução do verbo נוח em sua forma *Hiphil* é pauta de discussão, mas condiz com o escopo dessa pesquisa.

[48] A tarefa de “guardar” o jardim, como se verá adiante deixará de ser atribuída ao homem e competirá a uma Querubim.

[49] “Maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida”. Há uma mudança importante na relação com a terra, que, além de maldita, passara a ser lugar de fadiga com vista ao sustento do homem. (Gn 3,17b).

Portanto, os verbos que retratam o agir de Iahweh Deus se conjugam de forma coesa com os verbos que retratam o agir do homem, ainda que a deliberação sobre o agir desse último compita ao primeiro que, assim, se apresenta como o protagonista, não apenas da criação, mas de toda ação humana.

O homem, por sua vez, não é nomeado, sua apresentação se dá mediante o substantivo *adam* (אָדָם) que, inclusive, é cunhado a partir da matéria da qual foi feito, a *adamah* (אֲדָמָה), terra[50]. Ao longo do texto o homem é citado seis vezes na forma de substantivo, uma dessas citações, antes da sua criação, no versículo 5. Noutras quatro vezes se alude a ele ou ao seu agir por meio de pronome relativo (אֲשֶׁר) e sufixos pronominais (יו; ו; ךָ).

Outro nome que merece atenção indica a localização referencial dos acontecimentos narrados, Éden (עֵדֶן), que é nominado três vez, mas mencionado outras, seja apenas por meio da referência ao "jardim" (גַּן), seja pelo dêitico "aí" (שָׁם). Como já indicamos, Éden não se trata de uma referência propriamente geográfica, mas semântica. O jardim de Éden é a morada do homem, não a morada de Iahweh Deus, e se constitui como uma espécie de microcosmos dentro do cosmos criado. Criados o céu e a terra e formado o homem, Iahweh Deus plantou um jardim e aí colocou o homem.

Essa perspectiva acena para o fato de que "o homem é um ser essencialmente *exterior* àquele lugar privilegiado: é criado fora (antes) dele e sua existência normal, era também 'fora'. O 'dentro' é uma estadia transitória." (CROATTO, 1986, p. 63, grifos do autor, tradução nossa). Ele estará fora do jardim tanto na sua criação, antes, quanto após a expulsão, depois, em Gn 3,23.

Enquanto espaço, o Éden está vinculado a um agir que envolve o homem, tanto como destinatário do imperativo de Gn 2,16-17, quanto como beneficiário da providência de Iahweh Deus em Gn 2,9a que faz crescer toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer. O lexema "comer" (אכל) também traz à tona outro agir que implica a relação entre Iahweh Deus e o homem: é Iahweh Deus quem provê ao homem o alimento necessário (vegetal e não animal) e

[50] *adamah* (אֲדָמָה) é a forma feminina de *adam* (אָדָם).

é ele quem determina o limiar das fontes de alimento, ou seja, a árvore do conhecimento do bem e do mal.

4.3.3 Mecanismos enunciativos: vozes e modalizações

No nível dos mecanismos enunciativos, ou seja, dos "mecanismos de responsabilização enunciativa, que são constituídos das modalizações e das vozes presentes no texto" (LOUSADA, 2010, p. 8), a análise textual busca identificar as diferentes vozes e modalizações presentes no texto, tanto em nível axiológico quanto praxiológico. Nesse nível de análise emergem, ainda com maior clareza, as prefigurações do agir inerentes ao texto a partir do manejo das vozes atuado pelo enunciador, bem como das modalizações apresentadas a partir de diferentes mecanismos como verbos e advérbios, por exemplo.

Essa análise nos permite identificar o ator ou agente das ações narradas, a relação de autonomia ou não das diferentes vozes, configuradas por meio da gestão de tempos verbais como o imperativo ou de verbos transformativos. Essa caracterização do agir permite individuar, juntamente com as outras etapas de análise do texto, as prefigurações do agir presentes no texto.

O protagonista da narrativa de Gn 2,4-17 é Iahweh Deus. À exceção dos trechos de caráter descritivo (Gn 2, 6.10-14), todo o texto está dedicado a refletir o seu agir e suas consequências ou as consequências da sua inação. Os verbos, de natureza transformativa, na sua absoluta maioria, retratam a ação de Iahweh: é ele quem faz (עֲשׂוֹת) o céu e a terra; ele quem não fizera chover (לֹא הִמְטִיר עַל־הָאָרֶץ); ele quem modela/plasma o homem (וַיִּיצֶר אֶת־הָאָדָם) e insufla o hálito da vida em suas narinas (וַיִּפַּח בְּאַפָּיו); ele quem planta o jardim (וַיִּטַּע גַּן); ele quem faz brotar do solo todas as árvores (וַיַּצְמַח כָּל־עֵץ); ele quem coloca o homem no jardim (וַיַּנִּחֵהוּ בְגַן) e lhe ordena que não coma dá árvore do conhecimento do bem e do mal (וַיְצַו).

Iahweh Deus age com total autonomia e autoridade, ele não só comanda (וַיְצַו) imperativamente ao homem que coma de todas as árvores do jardim à exceção da árvore do bem e do mal, como não sofre qualquer tipo de restrição. As únicas ações presentes no texto e que aparentemente não são geradas ou comandadas por Iahweh são as que envolvem o

manancial (אֵד) que subia da terra e regava a superfície do solo (Gn 2, 6) e a do rio que saía de Éden (וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן) e que regava o jardim e do qual se formavam três outros rios (Gn 2,10). Supõe-se, contudo, a partir da condição de criador autônomo que Iahweh assume no texto, que esses agires (ou essas realidades) bem como seus sujeitos também tenham sido criados por ele. O texto, no entanto, não noticia sua criação, apenas sua presença.

A avaliação do agir de Iahweh permite estabelecer uma relação com o texto que precede esta narrativa. No nosso texto, Gn 2,4-17, o agir de Iahweh se destaca por um fazer bastante pragmático ou performático, ao passo que no relato anterior, Gn 1,1 – 2,3, era marcado por um falar. Se em Gn 1 Iahweh diz e assim se faz, aqui, Iahweh faz. O ato de modelar (יָצָר) o homem, por exemplo, é bastante performático já que, também em língua portuguesa, mas especialmente no hebraico bíblico é "empregado para indicar seja o 'vaso', seja o plasmar a argila, seja as manufaturas dela derivadas." (GIUNTOLI, 2013, p. 90, grifo do autor, tradução nossa). Se em Gn 1 o agir divino é marcado pela fala (Deus disse - וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים) e essa fala equivale a um ato criador (e assim se fez - וַיְהִי־כֵן), aqui o agir divino é, diríamos, "mão na massa". A criação, portanto, não se dá pela fala, mas pela ação.

Essa descrição do agir divino retratada por meio dos verbos, apresenta uma divindade ocupada com afazeres muito concretos e comuns a profissões como a do oleiro[51] ou do jardineiro. Não obstante sua autonomia criadora, o recurso antropomórfico do enunciador delineia o agir da divindade a partir de formas e agires tipicamente humanos. "Para criar o homem, Iahweh trabalha como ele, e usa os elementos ou faz os gestos de um ser humano." (CROATTO, 1986, p. 40).

Em praticamente tudo o enredo, a responsabilidade enunciativa é do próprio narrador, ao final da narrativa, no entanto, o enunciador concede a palavra à Iahweh Deus para proferir o mandamento final. Iahweh Deus dá ao homem um mandamento dizendo (לֵאמֹר): "Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, poque no dia em que dela comeres terás de morrer." (Gn 2,16b-17).

---

[51] No versículo 7, por exemplo, o verbo utilizado é יצר, plasmar. Em hebraico, o oleiro (יוֹצֵר) é o particípio de יצר.

A primeira e única fala desse recorte narrativo é destinada ao ordenamento do criado. Há um claro acento sobre esta perspectiva já que, além de imperativa, essa fala é um discurso direto do criador. Antes de ser um veto, no entanto, esse mandamento divino formaliza uma concessão e configura o criador também como provedor do alimento necessário: “Podes comer de todas as árvores do jardim” (מִכֹּל עֵץ־הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל); e, só então, apresenta-se o interdito: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, não comerás” (וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל).

Iahweh Deus não é somente o protagonista do ato criador, mas, também, o responsável pelo ordenamento do criado. Os versículos 16 e 17 se constituem efetivamente como o primeiro mandamento da TORAH. Esse mandamento, no entanto, chama a atenção por duas ausências: a primeira ausência é a dos demais animais criados (e da própria mulher), o que, portanto, indica que se trata de um ordenamento dirigido apenas ao homem já que, inclusive, não sabemos se os outros seres vivos já tinham sido criados a esse ponto. Apenas Gn 2,19 informará, mas adiante, a existência dos animais dos campos e das aves dos céus (כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם), mas sem indicar se esse mandamento era extensivo a eles ou não; a segunda ausência é a da árvore da vida (עֵץ הַחַיִּים), feita crescer no meio do jardim junto com a árvore do conhecimento do bem e do mal (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע). O texto apresenta apenas a restrição que se aplica a essa última árvore, ao passo que restrição de acesso à árvore da vida será imposta apenas após a expulsão do paraíso quando, em Gn 3,22, Deus manifesta preocupação quanto a que o homem coma também da árvore da vida; e em Gn 3,24, quando um Querubim é colocado no jardim para guardar o caminho da árvore da vida.

Outro questionamento que pode derivar da análise do texto parece bastante primordial: Por que fazer crescer essas duas árvores no jardim se delas não se podia comer? Qual sua finalidade em meio ao criado? Uma visão possível, para além da visão utilitarista do fornecimento de frutos, apela para a dimensão estética já que Iahweh Deus cria toda espécie de árvore, não só frutíferas, mas também aquelas “formosas de ver” (נֶחְמָד לְמַרְאֶה). A árvore do conhecimento do bem e do mal, sabemos pelos textos seguintes, produzia frutos, a árvore da vida, não sabemos.

É importante destacar que

> nas tradições antigas a árvore sempre tem um papel importante. Em muitas religiões a árvore se torna o sinal vertical da ligação entre a terra e o céu [...]. É o eixo de conexão entre o humano e o divino. [...] A árvore se torna, portanto, sinal de grandeza, sinal de nutrimento, sinal de proteção. Também no mundo bíblico esse simbolismo é comumente difuso. (DOGLIO, s/d, p. 8, tradução nossa)

Essa carga simbólica das duas árvores do jardim permite afirmar, como faz Cassuto (2005, p. 124), que um significado para o veto divino sobre alimentar-se da árvore do conhecimento e bem e do mal seria, *inter alia*, o de

> ensinar-nos que não é bom ao homem adquirir o hábito de ceder a todos os seus desejos sem restrição, e que é adequado que ele se discipline de acordo com os preceitos celestiais, e assim habitue-se a conter sua inclinação para o mal e abster-se, quando necessário, da tentação.

Esse mesmo mandamento que ordena os hábitos alimentares do homem e que, portanto, coloca Iahweh Deus em destaque, na condição daquele que cria e comanda (ator), coloca o homem na condição daquele que é comandado (agente). Quase todo o texto pressupõe o homem na condição passiva daquele que é modelado e é colocado no jardim. Sua estatura, não obstante o tratamento especial que tem em relação a todo o criado (ele é o primeiro a ser criado, será incumbido de guardar e cultivar o jardim e nominará a todos os animais – Gn 2, 19), é, ainda assim, o de uma criatura.

A consequência da transgressão do mandamento divino é bastante clara: “No dia em que dela [árvore do conhecimento do bem e do mal] comeres, terás de morrer” (כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת). O sintagma hebraico מוֹת תָּמוּת [52] (literalmente “morrer morrerás”), repetido várias vezes ao longo do Antigo Testamento, “é quase um performativo, uma palavra que ‘faz o que diz’.” (CROATTO, 1986, p. 73, grifo do autor). Sua formulação não acena propriamente para

[52] A partir das categorias de análise do ISD poderíamos assumir que o sintagma מוֹת תָּמוּת, traduzido como “terás de morrer” se constitui como uma modalização

a natureza mortal da árvore (ou do fruto) de que se coma, mas aponta para a força tremendamente eficaz da palavra imperativa que Iahweh Deus acabara de pronunciar.

Trata-se, propriamente de uma construção calcada sobre a importância vital da observância à palavra de Iahweh Deus, ou mais propriamente de sua lei, a *TORAH*. “A lei desempenha um papel marcante na unidade. Afinal, o texto defende a posição de que a obediência à lei, às ordens do Senhor (2,16-17) garante a vida e que sua transgressão desemboca na antivida.” (SCHWANTES, 2009, p. 110).

O mesmo criador que há poucos versículos fizera do homem e formara um ser vivente, agora estabelece a fronteira não só da importância do homem sobre o criado, ou seja, mesmo ocupando lugar e missão especial no jardim, ele não pode tudo, mas também da vida, isto é, se transgredido esse mandamento, o ser vivente, colocado no jardim para cultivar e guardar, terá de morrer. É Iahweh Deus quem estabelece o princípio e o fim da vida.

A admissão de uma condição de livre-arbítrio ou liberdade é implícita, ou seja, a proibição implica a assunção da capacidade daquele que recebe o veto, de desobedecê-lo. Iahweh Deus, portanto, é o doador da vida, ele cria e doa o hálito de vida (נִשְׁמַת חַיִּים), mas indica o limite dessa doação e a responsabilização do homem sobre sua preservação.

A voz do homem que acaba de ser modelado do barro, não é ouvida. Inclusive, na sequência da narrativa, na perícope que se segue à essa que analisamos, será também Iahweh a concluir que “não é bom que o homem esteja só. Vou fazer na auxiliar que lhe corresponda.” (Gn 2,18).

A ausência de voz do homem no texto ou a ausência de descrição de alguma ação cumprida, não é sinônimo de depreciação ou inação. Pelo contrário, o centro da narrativa se consolida ao redor da criação do homem: sua inexistência é uma das causas da ausência de verdura nos campo (“não havia homem para cultivar o solo” - וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה - Gn 2,5b); sua criação é noticiada com plasticidade, sendo plasmando a partir da argila do solo e recebendo do criador o hálito da vida (“Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida” - וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים - Gn 2,7a); o homem é colocado no jardim em Éden (“Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no

Oriente, e aí colocou o homem” - וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן־בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם - Gn 2,8); há sobre o homem uma expectativa descrita (“para cultivar e guardar” - לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ - Gn 2,15b); é para alimentar o homem que as árvores do jardim dispõe seus frutos (“Podes comer de todas as árvores do jardim” - מִכֹּל עֵץ־הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל - Gn 2,16b); o homem é um receptor de ordem direta da divindade (“E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento” - וַיְצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם לֵאמֹר - Gn 2,16a).

A ação que é prevista para o homem goza de especial destacamento. Ele não só é colocado no jardim para cultivar e guardar (לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ), mas, seu agir no trabalho é contíguo ao ato criador da divindade. O início da narrativa noticia que “no tempo em que Iahweh Deus fez a terra e o céu, não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido” (Gn 2,5) e, na sequência, por meio da conjunção subordinada causal “porque” (partícula כִּי [53]), explicam-se as duas causas dessa ainda não existências dos arbustos dos campos sobre a terra (וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִהְיֶה) e do ainda não crescimento de erva dos campos (וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח). A primeira causa é uma inação de Iahweh Deus que “não tinha feito chover sobre a terra” (Gn 2,5 - לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ), a segunda, além de uma inação de Iahweh que não criara o homem, implica uma inação do homem que ainda não existia para cultivar o solo (Gn 2,5 - וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה).

A tradução em língua portuguesa de “cultivar” advém do verbo hebraico largamente usado para “trabalhar” ou “cultivar” (עָבַד) que, aqui, na sua forma infinitiva, é precedido pela preposição **ל** (לְעָבְדָהּ), que, seguida do infinitivo, denota, finalidade, “para”. Desse modo, o trabalho do homem tem estatuto de colaboração com Iahweh Deus, e sugere-se quase que uma co-dependência de modo que poderíamos supor a compreensão de que a dependência da vida da verdura dos campos é de igual patamar entre o agir de Iahweh (fazer chover) e o trabalho humano.

---

[53] “Partícula que introduz orações principais, completivas ou subordinadas: *que, pois, porque, posto que, já que, quando, se, em caso de, embora, por mais que, de modo que*.” (SCHÖKEL, 1997, p. 312, grifos do autor).

Dessa construção se depreende uma concepção bastante positiva do trabalho, conforme já indicamos anteriormente. Antes mesmo de que o homem fosse criado, a narrativa já informa o seu papel no mundo que acabara de vir à luz por meio da criação: “não havia o homem para cultivar o solo” (Gn 2,5). Essa expectativa vai se confirmar alguns versos depois, quando “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar” (Gn 2,15):

> A natureza já criada na sua potencialidade, aguardava o homem, a sua mão, a sua inteligência, a sua fadiga, para começar o seu ciclo produtivo. A criação, portanto, com todo os seres que a compunham aguardava, para ser finalmente completada, que o homem nascesse e se pusesse a trabalhar. O trabalho do homem é, por isto, continuação e complemento da obra de Deus e o homem, através do seu trabalho, se torna colaborador de Deus. (COLOMBO, 1967, p. 276, tradução nossa)

Conforme já exploramos no tópico “O empréstimo do arquitexto”, mas agora aprofundamos, as modalizações do texto bíblico que apontam para uma concepção bastante positiva do trabalho bem como do próprio homem, chocam-se, em certo sentido, com o edifício literário do Antigo Oriente Próximo que terá grande influência sobre a estrutura simbólica e ideológica da mentalidade bíblica veterotestamentária. Como vimos, dentre os textos desse edifício estão os célebres épicos de *Atrahasis* e *Enuma Elish* que, além de explicar a origem dos deuses, oferecem uma narrativa sobre a origem do mundo e do ser humano. Em ambos, a origem do homem está vinculada ao domínio do trabalho, e em ambos a modalização do trabalho carrega uma avaliação de atividade não apropriada aos deuses, de menor dignidade, que priva da liberdade e gera fadiga.

Nos textos mesopotâmicos, a humanidade é criada para cumprir o serviço que fatigava aos deuses a fim de que esses pudessem ficar livres e repousar, como pode-se ver tanto em *Enuma Elish* quanto em *Atrahasis*:

> Eu vou estabelecer um selvagem, “homem” será seu nome. [...] Ele será encarregado do serviço dos deuses, então eles poderão repousar. [...] Ele [lhes] impôs o serviço e deixou os deuses livres.

> (*Enuma Elish,* tabuleta VI – *apud* PRITCHARD, 2011, p. 33-34, tradução nossa)
>
> O fardo dos deuses era pesado demais, o trabalho era pesado, grande a miséria. [...] Deixe-a criar um homem primitivo. Então ele poderá carregar o jugo! Então ele poderá carregar o jugo! Que o homem assuma o trabalho penoso dos deuses. (*Atrahasis*, tabuleta I – *apud* DALLEY, 2009, p. 9, 14, tradução nossa)

Em ambos os poemas, os deuses, fatigados pelo trabalho, protestam e sugerem a criação do homem para substituí-los em sua labuta. Em Gn 2,5b.15, a perspectiva é radicalmente oposta, o homem é criado para cuidar do jardim numa perspectiva de colaboração com o criador, como vimos. A realidade do trabalho se constitui como um propósito da criação, não meramente como dimensão produtiva, mas de colaboração com o agir do criador e de plenificação do criado.

Assim, pode-se identificar a acepção de um trabalho compartilhado, cumprido a duas mãos: Iahweh Deus faz chover, faz crescer as árvores, plasma o homem e planta um jardim; o homem deve cultivar e guardar. Depreende-se, então, que o ato criador de Iahweh Deus é contiguo ao agir do homem, sem o que a criação não está completa.

Contudo, em que pese o afastamento que o texto bíblico opera em relação à concepção dos textos mesopotâmicos citados, parece haver um ponto de contato, que é justamente a dimensão do trabalho como serviço à divindade. Segundo Casutto (2005, p. 122, grifo do autor, tradução nossa)

> quanto ao significado da palavra trabalho [לְעָבֹד *le ʼobhdha*], deve-se notar que a interpretação rabínica [...] que interpreta o termo em referência ao serviço sacrificial, corresponde a uma antiga tradição do Oriente, mencionada com frequência em inscrições mesopotâmicas, de acordo com as quais o homem foi criado em vista do propósito exclusivo do *serviço a Deus.*

Em língua portuguesa, essa relação pode ser explicitada a partir do binômio “cultivo” e “culto” ou dos verbos “cultivar” e “cultuar”. Para além da vizinhança morfológica, os substantivos “culto” e “cultivo”, também tem uma proximidade semântica. Em certo sentido é possível afirmar que o cultivo está para a terra como o culto está para a divindade.

O texto bíblico, no entanto, indica um segundo trabalho para o qual o ser humano é destinado. Além de cultivar (לְעָבְדָהּ), lhe cabe "guardar" (לְשָׁמְרָהּ), uma incumbência que, para os babilônicos, fora confiada a um grupo específico de divindades. Na antropogonia de Gn 2,4-17, essa tarefa especial também será reservada ao homem que Iahweh Deus criara. Em Gn 3,24, no entanto, após o descumprimento do mandamento de Gn 2,17, e mediante a expulsão do homem do jardim, essa tarefa de confiança será atribuída a um ser divino, um querubim: "E, expulso o homem, colocou querubins ao oriente do jardim do Éden e o refulgir de uma espada que se revolvia, para **guardar** [לִשְׁמֹר] o caminho da árvore da vida. [54]

> O verbo *cultivar* ('bd - עבד) é o verbo do culto: também em latim 'colere' é o mesmo verbo para indicar a adoração e a cultivação. O culto tem a mesma raiz do cultivar e *guardar* (šmr - שמר) é o verbo que indica também o observar. São dois verbos quase técnicos que em outros contextos têm valor tipicamente religioso. Querem dizer: adorar, servir o Senhor e observar, pôr em prática os seus mandamentos. Portanto, não são verbos simplesmente de trabalho, mas indícios da relação com Deus. (DOGLIO, s/d, p. 9, grifos do autor, tradução nossa)

Em algumas tradições hermenêuticas do texto, esses verbos, "cultivar" e "guardar" se interligam com a prescrição de Gn 2,16-17, o mandamento divino concernente a árvore do conhecimento do bem e do mal. Em alguns textos bíblicos, por exemplo,[55]

> esses dois verbos se referem ao serviço cultual-litúrgico (*avad*) e à observância dos mandamentos de Deus (*shamar*). De resto, a partir do próprio comentário judaico *Genesis Rabba*, 16,5, é somente através da observância dos mandamentos de Deus que o homem poderá evitar a morte e encontrar a vida. (GIUNTOLI, 2013, p. 95, tradução nossa)

Em adição, é válido notar que o trabalho para ao qual o homem é destinado na narrativa bíblica é de natureza agrícola: "cultivar o solo" (לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה) e "cultivar e guardar"

---

[54] Outro texto bíblico veterotestamentário, Ezequiel 28,14.16 alude a essa tradição: "Tu eras querubim da guarda ungido, e te estabeleci [...]. Se encheu o teu interior de violência, e pecaste; pelo que te lançarei, profanado, fora do monte de Deus e te farei perecer, ó querubim da guarda [...]."

[55] Nm 3,7-8; 8,26; 18,7; Dt 13,5; Js 22,5; Ml 3,14

(לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ). Essa característica além de reverberar o contexto agrário palestino e não urbano babilônico de concepção do relato como dissemos anteriormente, de alguma maneira sugere uma confluência entre a identidade material do homem feito da argila do solo (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) e sua vocação para a lavra do solo do qual fora plasmado e do qual herda sua própria identidade. Essa última nuance é menos evidente em língua portuguesa, mas é evidente no hebraico no qual a terra é *adamah* (אֲדָמָה) e o homem é *adam* (אָדָם). Em língua portuguesa a assonância desse binômio fica clara se, ao invés de "solo" e "homem", optamos por "humos" e "humano". Cuidadosamente, a narrativa sugere uma relação muito íntima entre o homem e a terra que lhe serve como "matéria-prima", a qual deve cultivar e da qual recebe o sustento por meio das árvores das quais deve ser alimentar.

O homem, portanto, não tem na terra apenas seu local de trabalho, existe entre ele e ela uma relação visceral ou existencial, já que dela foi criado e dela recebe seu nome. A identidade do *adam* (אָדָם) é constituída a partir da *adamah* (אֲדָמָה). Assim, para além da assonância, no hebraico, entre o homem e a terra, há uma relação semântica da qual se pode interpretar, como faz Croatto (1986, p. 42, grifos do autor, tradução nossa) que "o homem é da *adamah* e nunca poderá ser 'como Deus' que o formou."

Essa origem do homem a partir da terra é também um elemento presente nos textos e na ideologia mítica do Antigo Oriente Próximo. No poema acádio *Enuma Elish*, por exemplo, o ser humano é criado por Marduk a partir da mistura da argila com o sangue Kingu, um deus culpabilizado na assembleia dos deuses pela revolta de Tiamat contra Marduk[56] e que foi sacrificado por esses mesmos deuses para que seu sangue servisse como uma das matérias-primas para a criação do ser humano[57]. Do mesmo modo, no épico de *Atrahasis*, o homem é criado a partir do barro e do sangue e da carne do deus Aw-ilu:

> De acordo com a compreensão dos povos do Antigo Oriente, dentre os materiais usados pelos deuses para a criação do

[56] "Foi Kingu quem planejou a revolta, e fez Tiamat se rebelar e se juntou à batalha." (*Enuma Elish,* Tabuleta VI – PRITCHARD, 2011, p. 33, tradução nossa).

[57] "Eles impuseram sobre ele sua culpa e deceparam suas [veias] de sangue. A partir de seu sangue eles formaram a humanidade" (*Enuma Elish,* Tabuleta VI – PRITCHARD, 2011, p. 34, tradução nossa)

> homem o pó da terra ocupa um lugar central. Na literatura poética e profética da Bíblia, também há alusão a uma tradição de acordo com a qual Deus formou a humanidade especificamente do barro. (CASSUTO, 2005, p. 104, tradução nossa)

Assim como nas narrativas míticas mesopotâmicas, também na narrativa bíblica, em Gn 2,7, o homem é criado a partir da terra, e, da mesma forma, é adicionado a esse elemento um elemento divino, ou seja, o hálito de vida (נִשְׁמַת חַיִּים). Contudo, diferente dos textos mesopotâmicos, o(s) elemento(s) adicional(is) para a "composição" do homem não provém do(s) restos mortais de uma divindade, mas do hálito da vida de uma divindade vivente que sopra esse hálito deliberadamente e não como punição imposta por uma assembleia de deuses.

> Os mesopotâmicos pensam que é necessário matar um deus para poder fazer o homem. Se não há o sangue de deus, o homem não pode existir. O relato bíblico é radicalmente diferente: não há o sangue de um deus cativo, mas há o sopro de um Deus bom. Esta matéria vital recebe o sopro, um hálito de vida e o homem se torna um ser vivente. (DOGLIO, s/d, p. 7, tradução nossa)

Além dos aspectos já mencionados a respeito do estatuto do homem na narração, indicamos um elemento adicional presente no versículo 7. O homem, criado do barro, antes de se constituir como o destinatário de um mandamento divino, foi também o destinatário do hálito de vida: "e insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente". Conforme se verá na narrativa subsequente à esta que analisamos, em Gn 2,19, os demais seres criados não recebem esse mesmo hálito de vida do criador, ou se o recebem, o texto não julga importante noticiar. "Gênesis 2,7 quer destacar o privilégio do homem em um universo criado: ter a vida por participar da respiração divina." (CROATO, 1986, p. 47, tradução nossa).

Portanto, a perspectiva do texto bíblico é mais otimista que a perspectiva que se levanta a partir dos textos mesopotâmicos. Em termos antropológicos, o ser humano de Gn2 não carrega a marca da culpa pela revolta de um deus, mas carrega o estatuto de colaborador do criador e, no domínio do trabalho, o ser humano de Gn 2 não é criado para fazer o trabalho que fatigava o criador, mas para cumprir, com ele, o ato criador e para zelar pelo criado.

4.4 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

As análises realizadas em nosso estudo miraram os objetivos geral e específicos dessa dissertação e intentaram responder à nossa pergunta de pesquisa, qual seja: se, e de que modo, o quadro teórico-metodológico do ISD através de seus diferentes níveis de análise de textos pode contribuir para a análise e interpretação de textos bíblicos. Essa pesquisa, portanto, visou avaliar a possibilidade de diálogo entre o ISD e as pesquisas bíblicas num esforço marcadamente teórico-metodológico.

Embora ao longo da própria análise alguns resultados já foram discutidos, retomamos alguns elementos a título de sistematização mais objetiva e, em alguns pontos, de aprofundamento das discussões já pontuadas, levando-se em consideração as especificidades do objeto de análise, bem como o contexto dessa pesquisa no âmbito de um programa de educação, mas também dos estudos bíblico-teológicos.

Primeiramente é válido sublinhar aquele que é o núcleo do ISD, ou seja, o de que os textos são os instrumentos principais do desenvolvimento humano (BRONCKART, 2006a). Por isto, partimos da compreensão basilar de que eles, enquanto realidades prefigurativas do agir humano, se sintonizam com a realidade da Bíblia como texto, por natureza, originalmente prefigurativa.

Disso decorre que a análise do texto bíblico através do quadro do ISD permite trazer à tona a realidade viva e a força sígnica desse texto, especialmente a partir do destacamento das configurações do agir nele presentes.

Para isto, intentamos não circunscrever nossa análise ao limite da mera descrição, mas avançar para a explicação e a reflexão. Por isto, assumindo como perspectiva não nos limitarmos à explicação dos fenômenos pela sua causalidade, ao contrário, descrevê-los.

A partir das balizas do ISD empreendemos a análise de Gn 2,4-17 visando desvelar os modelos de agir aí prefigurados, ou seja, a gênese das formas de agir presente no texto. Para isto, nossa análise partiu dos estudos sobre a situação de ação de linguagem, passou pela detecção dos constituintes da infraestrutura textual (plano global do texto; tipos de discurso) para, em seguida, através da avaliação dos mecanismos centrais de textualização e de

enunciação, compreender a categorização semântica dos agires por meios dos verbos e dos agires dos actantes.

Por vários motivos, mas especialmente por sua longa e complexa história de composição e de transmissão, a análise da situação de ação de linguagem do texto bíblico, particularmente de Gn 2,4-17, se apresentou como uma tarefa árdua e incapaz de calcar-se sobre plenas certezas. Essa análise das propriedades dos mundos formais que podem exercer influência sobre a produção textual esbarra em algumas ausências, tais como o testemunho de fontes extrabíblicas coetâneas e, em certa medida, são identificadas pelas características do próprio texto, sejam essas linguísticas, redacionais ou mesmo teológicas.

Isto permitiu, por exemplo, explorar o dinamismo das várias expressões que compõem o arquitexto e compreender a dialética que subjaz ao processo de adoção e adaptação de um texto em relação ao seu arquitexto. No nosso caso, essa demonstração permite consolidar a percepção de que o texto bíblico não é uma expressão textual isolada da literatura religiosa, mas é fruto de interações sociodiscursivas dinâmicas em relação à sua situação de produção e transmissão. De modo específico, como se pôde demonstrar, o empréstimo do arquitexto envolve tanto a adoção do mito, enquanto gênero narrativo eloquente e de grande força simbólica, e a participação em tradições, conhecimentos e formulações que compunham a cultura literária, especialmente mesopotâmicas, nas quais o texto bíblico estava imerso.

A análise do plano geral do conteúdo temático permitiu identificar as diferentes estratégias que o enunciador utilizou para a apresentação dos conteúdos temáticos por meio das conexões, da gestão das vozes e modalizações e estabelecer os modelos de agir que se depreendem da relação que cada actante estabelece com relação ao conteúdo temático. No caso da perícope que analisamos, frente a temática do trabalho, por exemplo, depreende-se um modelo de agir bastante positivo, já que a relação do homem como agente, é de cooperação com o agir do criador (ator) e de correlação com o criado e não um fardo a ser suportado, imposto por uma divindade que não pode preocupar-se com tarefas de baixo calão ou de menor dignidade.

Em relação a esses modelos de agir que se depreendem do texto, pudemos identificar (e muitas já foram indicadas ao longo das análises), um vasto conteúdo. Em primeiro lugar

pontuamos que, embora a narrativa de Gn 2,4 – 3,24 seja aberta com a indicação de que se trata da história da criação do céu e da terra (Gn 2,4a), a criação do homem tem um lugar central na perícope que analisamos. Ora, o valor semântico de um relato das origines, não reside sobre sua validade historiográfica, mas sobre sua perspectiva de desenvolvimento do ser humano a partir de diferentes olhares, antropológico, teológico, ético, ecológico, pedagógico etc. Esse, aliás, é um ponto de contato bastante central entre o ISD, enquanto ciência do humano, e a antropogonia de Gn 2,4-17.

Partindo dessa perspectiva podemos avaliar que, sendo *adam* (אָדָם) não um homem particular, mas uma espécie de representante de toda a humanidade, os agires que se depreendem da sua relação com a divindade, criador, e com o criado, natureza, são norteadores do agir prefigurado para toda a humanidade. Assim, a morfogênese do agir depreendida a partir, especialmente, dos propósitos da criação, cuidar e guardar se vinculam, como vimos, ao mandamento divino de Gn 2,16-17. Os dois actantes da perícope analisada são "indivíduos" singulares e a unidade que se depreende a partir dessa sua representação é eloquente quanto ao alcance dos modelos de agir propostos pelo texto. Iahweh Deus (יְהוָה אֱלֹהִים) é uno, não compartilha o ato criador com outras divindades, disso decorre que seus atos são, além de primordiais, absolutos; *adam* (אָדָם) é um homem singular, as responsabilidades que os enunciados lhe atribuem, emanadas diretamente por Iahweh Deus, são, portanto, intransferíveis e indeclináveis. É como se o agir das duas singularidades originais, Iahweh Deus e *adam*, depreendesse os modelos de agir das gerações que se seguem, até o leitor atual.

O agir do homem no texto está envolvido com o domínio do trabalho, trabalho esse revestido de singular dignidade, já que, como argumentamos, é, em certa medida, aparelhado ao agir criador divino, ou seja, sem o agir de Deus (fazer chover - הִמְטִיר) e sem o agir do homem (cultivar a terra - לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה) não há vida nos campos. Contudo, a narrativa preserva um destacamento do agir divino já que é ele quem cria, ao passo que o homem é criado; é ele quem planta o jardim ao passo que o homem é colocado aí com a incumbência de cultivar e guardar; é ele quem comanda, ao passo que o homem é o destinatário do mandamento. Assim, está posto que a vida da verdura nos campos está na dependência do agir do homem, contudo, o agir divino

é plenamente independente do agir do homem, o contrário não, ou seja, sem o agir divino, o homem sequer existe. É Iahweh Deus quem cria, ordena e comanda, o homem é criado e comandado e deve colaborar, mediante o “cuidar” e “guardar”, com o ordenamento do criado, o *cosmos*.

Na perspectiva da narrativa de Gn 2,4-17 o homem está no princípio da criação, já que é o primeiro ser criado logo após a criação do céu e da terra, mas também está na sua plenitude, na medida em que a existência da verdura dos campos, o cultivo e a guarda do jardim estão vinculados a sua existência. O ciclo produtivo vital dos campos é dinamizado pelo homem que, como já mencionamos, junta-se ao criador na tarefa de levar à criação à plenitude.

A partir dessas reflexões se poderia, inclusive, depreender um modelo de agir marcado pela dimensão ecológica, já que a criação do homem está em vezes com o propósito de levar a criação à sua plena vitalidade, e com a incumbência de “cuidar” e “guardar”, não, portanto, de desfrutá-la. O agir previsto para o homem é justamente o de conduzir a natureza à sua plena vitalidade. Em contrapartida ao seu cuidado e guarda, a natureza lhe fornece nutrimento e beleza mediante os frutos dos campos e das árvores.

Esse, digamos, “agir ecológico”, é ainda mais sublinhado a partir da relação entre o homem e a terra, entre o *adam* (אָדָם) e a *adamah* (אֲדָמָה) já que, como demonstramos, o homem tem com a terra uma relação material (feito do pó da terra - עָפָר מִן־הָאֲדָמָה), laboral (cultivar o solo - לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה), mas também existencial.

O homem, portanto, se consolida na narrativa de Gn 2, 4-17 como uma criatura privilegiada e se constitui como uma espécie de ponte, embora não seja designado como tal, entre criador e criado, tanto no que concerne ao “do que” é criado, quanto ao “para quê” é criado: criado do pó da terra (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה), o homem recebe dela a sua corporeidade, tornado ser vivente mediante o hálito da vida (נִשְׁמַת חַיִּים) recebido de Iahweh Deus, o homem recebe do criador a vida; criado para cultivar e guardar, o homem permite que a terra alcance sua vitalidade plena (וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה; וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה), previsto como cooperador da criação, o homem colabora com o criador através do seu trabalho (לַעֲבֹד).

Toda a estrutura da narrativa mítica de Gn 2,4-17, conforme sustentamos, não se constitui com um relato historiográfico. Sua intencionalidade mobiliza uma compreensão da realidade humana frente a divindade, a natureza, o trabalho, a moralidade etc. Por esse seu caráter ideológico, prefigura agires capazes de reverberarem para o leitor moderno, a despeito da sua distância em relação à situação de origem do texto. Nisso, mais uma vez, se consolida seu caráter instrucional, ou até educacional, na medida em que ainda se constitui como fonte de explicações para a realidade humana e oferece modelos de agir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nossas considerações finais retomando um princípio do ISD, a saber, o de que é através da análise do discurso, num processo de interpretação dos textos bem instrumentada, que as ações humanas podem ser interpretadas (BRONCKART, 2007a). Isto porque, como vimos, o ISD não compreende a linguagem como processo estritamente psicológicos ou como sistema de formas enfileiradas, mas como instrumento de interação e desenvolvimento humano.

O entendimento é o de que o ser humano se expressa, se representa e se configura na e pela linguagem. Nesse sentido, a Bíblia, um texto que atravessou séculos, mundos e gerações, é também atravessado por um dinamismo humano muito rico. Ele carrega em si a complexidade simbólica do "fazer humano", e do "fazer-se humano", diríamos, em situações de ação de linguagem muito plurais e a partir de questões existenciais muito particulares.

Assim, é justo assumir que os "signos-ideias" presentes no texto bíblico são provenientes de uma intensa atividade de interação sociodiscursiva que não se encerra com a canonização do texto, mas que se atualiza em cada leitor moderno que lê, interpreta e ressignifica o texto. Por isto, entendemos que, de certa forma, ao ler e analisar um texto bíblico, o sujeito se constitui também a partir da interação com todas as relações que foram estabelecidas na sua construção, e se insere, como agente, nas interações e nas trocas simbólicas desenvolvidas pelos diferentes produtores e actantes do texto.

Essas considerações foram se consolidando ao longo de nossa pesquisa que se moveu pelo objetivo geral de investigar as potencialidades do quadro teórico-metodológico do ISD, para a análise de textos bíblicos. Após as apresentações dos princípios basilares do ISD com a retomada de autores como Saussure, Bakhtin, Volóchinov e Vygotsky, apresentamos o quadro teórico-metodológico do ISD e o seguimos, de maneira canônica, com a análise exemplar do excerto bíblico de Gn 2,4-17.

Esse percurso foi seguido em atenção ainda aos nossos objetivos específicos que foram: a) aplicar o modelo de análise de texto do ISD em um texto bíblico; b) verificar as diferentes avaliações e modalizações presentes no texto; c) depreender os modelos de agir que

são construídos no texto examinado frente a um recorte temático específico, o domínio do trabalho.

Nosso intento, portanto, não mirou desenvolver um instrumento de análise a partir do quadro do ISD, pois entendemos que esse instrumento é o modelo de análise de textos que o próprio ISD já desenvolveu. Tampouco partimos em defesa da ineficiência dos métodos de análise e interpretação dos textos bíblicos já existentes, bem como não buscamos elaborar uma "nova hermenêutica" calcada sobre um novo método de interpretação bíblica.

A avaliação da perícope bíblica nos permitiu analisar as diferentes camadas do texto, com atenção especial aos agires dos actantes, às vozes e modalizações presentes e aos diferentes modelos de agir que se depreendem desse texto. Quanto aos modelos de agir, atentamos especialmente, ao domínio do trabalho, mas pudemos explorar ainda outros domínios, como o ecológico e o antropológico.

Ao final desse percurso, pudemos constatar que a aproximação de diferentes áreas do conhecimento pode lograr êxito no progresso da pesquisa e na experimentação de novos métodos, conhecimentos e finalidades como no caso da hermenêutica bíblica. Assim, a mobilização do quadro de análise do ISD se demonstrou como um importante método de leitura, análise e interpretação de textos bíblicos. De modo especial, a indicação e confrontação dos diferentes modelos de agir que se depreendem dos textos, permitiram evidenciar o caráter prefigurativo do texto bíblico, caráter esse sustentado por diferentes recursos como as vozes e modalizações, mas também através da presença de signos e da intensa interação com o arquitexto e a situação de ação de linguagem.

Pudemos constatar, portanto, no decorrer de nossas análises, que nossa proposição foi confirmada, ou seja, que o quadro teórico-metodológico do ISD pode contribuir para ampliar os quadros teórico-metodológicos de análise das narrativas bíblicas veterotestamentárias.

Consideramos que todas as dinâmicas presentes no interior do texto, vozes, modalizações, relação entre os actantes, bem como a relação do texto com a situação de ação de linguagem etc, permitem uma leitura muito qualificada e profunda que estabelece condições favoráveis a uma hermenêutica rica do texto bíblico. Essa análise traz à tona toda a "potência" do texto bíblico no terreno da morfogênese do agir.

Além disso, a atenção aos modelos de agir depreendidos a partir do texto, favorece a percepção da sua intencionalidade, digamos, “didática”, na medida em que, como prática linguageira, exerce um efeito bastante pragmático sobre o desenvolvimento humano. E, em que pese as diferentes intencionalidades que levam algum sujeito a aproximar-se do texto bíblico, o texto em si é o proponente de modelos de agir os quais, naturalmente, se moldam ao leitor de forma interativa. Fica assim consolidada a dimensão dos processos de mediação formativa inerentes ao texto bíblico na medida em que narrando a origem do *adam* primordial, narra o destino e a identidade de todo ser humano.

É importante notar ainda que, para além do ambiente de pesquisa e da educação os estudos bíblicos visam, dentre outras coisas, também a edificação daqueles que tem esse texto como “sagrado”. Não se trata, portanto, e nesse caso, de pura e simples construção de conhecimento ou desenvolvimento da ciência. Aliás, a hermenêutica bíblica parte, *a priori*, de uma condição de serviço à fé, por isto, a análise dos agires que se depreendem de um texto como Gn 2,4-17, gera um apelo ainda mais eloquente. Assim, a constatação de que o agir do ser humano está em relação direta com um agir primeiro de Deus é crucial para a interpretação do texto bíblico se, repetimos, engendrada a serviço da edificação da comunidade dos crentes.

Por fim, essa pesquisa não pretende se constituir como um ponto de chegada, mas como contribuição e novo elo no universo de pesquisas, tanto do ISD, quanto da hermenêutica dos textos bíblicos. Almejamos, por isto, favorecer novas pesquisas que possibilitem a exploração do quadro teórico-metodológico para a análise de textos bíblicos, quem sabe de outro gênero, ou de outras partes da Bíblica, tanto por estudiosos da Bíblia a partir da teologia, quanto por pesquisadores da linguagem ou de outras ciências humanas.

Esse exercício teórico-metodológico se consolida, então, como um esforço pontual, e quem sabe, com alguma medida de ineditismo, contudo, não exaure as estratégias de aproximação do quadro do ISD com o horizonte dos estudos de textos bíblicos. Na verdade, até mesmo sobre o texto de Gn 2, 4-17 outros e novos elementos podem ser aprofundados e explorados a partir do prisma do ISD, tamanha é a vastidão de recursos oferecidos por seu método de análise e tamanha é a riqueza sígnica do texto bíblico que não cessa de oferecer novas possibilidade de leitura e interpretação.

Então, por mais que findado esse estudo, ainda permanece verdade o que afirma Bakhtin (1997, p. 405): “Compreender é cotejar com outros textos e pensar num contexto novo (no meu contexto, no contexto contemporâneo, no contexto futuro). [...] O texto só vive em contato com outro texto (contexto).” Essa é, propriamente a vitalidade que o ISD reconhece no texto bíblico o qual, não obstante sua distante data de origem e as inúmeras análises e interpretações pelas quais passou, continua a prefigurar e a originar novos agires.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU-TARDELLI, Lília Santos. **Aportes para compreender o trabalho do professor iniciante em EaD.** 2006, 197 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo 2006. Disponível em: https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/13799/1/Tese%20Lilia%20Santos%20Abreu-Tardelli.pdf. Acesso em: 24 ago. 2020.

ALETTI, Jean-Noel *et al*. **Lessico ragionato dell'esegesi biblica.** Le parole, gli approci, glu autori. 2 ed. Brescia: Queriniana, 2012.

ALTER, Robert. Introdução ao Antigo Testamento. *In*. ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia Literário da Bíblia.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 641-651.

ARTUSO, Vicente. A teoria documentária do Pentateuco: Aplicação e limites na análise de Nm 16-17. *In*: **Atualidade Teológica.** Ano XVI, no.41, maio-agosto de 2012. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21667/21667.PDF. Acesso em: 22 jan. 2021.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal.** Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BRONCKART, Jean-Paul, BULEA BRONCKART, Ecaterina, FRISTALON, Isabelle. Les conditions d'émergence de l'agir dans le langage. *In*: **Cahiers de linguistique française**, 2004, no. 26, p. 345-369.

BRONCKART, Jean-Paul. **Atividade de linguagem, discurso e desenvolvimento humano**. Campinas: Mercado de Letra, 2006a.

_____. Interacionismo Sócio-discursivo: uma entrevista com Jean Paul Bronckart. *In*: **Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL**, vol.4, no.6, março de 2006b. Disponível em: http://www.revel.inf.br/files/entrevistas/revel_6_entrevista_bronckart_port.pdf. Acesso em: 14 jan. 2021.

_____. **Atividade de linguagem, textos e discursos:** Por um interacionismo sociodiscursivo. 2 ed. São Paulo: EDUC, 2007a.

_____. A atividade de Linguagem em relação à língua – homenagem a Ferdinand de Saussure. *In*: GUIMARÃES, Ana Maria de Mattos; MACHADO, Ana Rachel; COUTINHO, Antónia (orgs.). **O**

Interacionismo sociodiscursivo. Questões epistemológicas e metodológicas. Campinas: Mercado das letras, 2007b, p. 19-42.

_____. Le langage au cœur du fonctionnement humain. Un essai d'integration des apports de Voloshinov, Vygotski et Saussure. *In*: **Estudos Linguísticos/Linguistic Studies**, no.3, Lisboa: Edições Colibri/CLUNL, 2009, p. 31-62. Disponível em: https://gpc-maths.org/data/documents/doks/bronckart-langage.pdf. Acesso em: 16 jan. 2021.

_____. **Théories du langage.** Nouvelle introduction critique. Bruxelas: Mardaga, 2019.

BRUEGGEMANN, Walter. **Genesis.** Louisville - Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010.

_____. **The creative word.** Canon as a Model for Biblica Education. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

BUTTLER, Daniella Barbosa. **A imagem esfacelada do professor: um estudo em textos de revistas.** 2009. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

CAPPELLETTO, Gianni. **Genesi (Capítolo 1-11).** 3 ed. Pádua: Edizioni Messaggero di Sant'Antonio, 2011.

CASSUTO, Umberto. **A commentary on the book of Genesis.** Parte 1: From Adam to Noah. Genesis I-VI 8. Illinois: Varda Books Skokie, 2005.

COSTA, Julia Cristina de Lima. **Exegese bíblica do Novo Testamento sob o viés da Teoria da Enunciação de Bakhtin e o Círculo: uma proposta de análise discursivo enunciativa.** 2016, 208 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

CROATTO, José Severino. **Crear y amar em liberdad.** Estudio de Génesis 2:4 – 3:24. Buenos Aires: La Aurora, 1986.

DALLEY, Stephanie. **Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

DOGLIO, Claudio. L'antico racconto dela prima umanitá (Genesi 2-3). Disponível em: http://www.symbolon.net/Antico%20Testamento/Pentateuco/Genesi/02-Adamo_ed_Eva_%28Genesi_2-3%29.pdf. Acesso em: 02 fev. 2021.

FOKKELMAN, J. P. Gênesis. *In*: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia Literário da Bíblia.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 49-68.

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

FREITAS, Maria Teresa de Assunção. **Vygotsky e Bakhtin - psicologia e educação:** um intertexto. São Paulo; Juiz de Fora: Ática; EDUFJF, 1994.

_____. A abordagem sócio-histórica como orientadora da pesquisa qualitativa. *In*: **Caderno de Pesquisa.** 2002, no.116, p.21-39. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-15742002000200002&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 21 nov. 2020.

_____. A pesquisa qualitativa de abordagem histórico-cultural: fundamentos e estratégias metodológicas. *In*: **30ª Reunião Anual da anped**. Outubro de 2007. Disponível em: http://30reuniao.anped.org.br/minicursos/ementa%20do%20minicurso%20do%20gt20%20.pdf . Acesso em: 13 nov. 2020.

GIUNTOLI, Federico. **Genesi 1-11.** Introduzione, traduzione e commento. Milão: Edizioni San Paolo, 2013.

GRABBE, Lester. **Ancient Israel. What do we know and how do we know it?** Londres; Nova Yorque: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

GREENFIELD, Jonas. A Bíblia hebraica e a literatura cananeia. *In*. ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia Literário da Bíblia.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 641-651.

HINKLE, Adrian. **Pedagogical Theory of the Hebrew Bible.** An Application of Educational Theory to Bible Textos. Eugene: Wipf and Stock, 2016.

KERMODE, Franck. O cânone. *In*. ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia Literário da Bíblia.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 641-651.

LAND, Simone Grams. **Entre nós:** emoções e recursos para o agir na linguagem sobre o trabalho docente. 2017, 148 f. Tese (Doutorado em linguística). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

LONDOÑO, Juan Esteban. Génesis 3: Sabiduría y mito. *In*: **Perseitas,** 2018, vol.6, no.1, Medelim-Colômbia, p. 168-182, janeiro-junho 2018.

LOUSADA, Eliane Gouvêa. A abordagem do interacionismo sociodiscursivo para a análise de textos. *In*. CUNHA, C.L.; PIRIS, E.L.; CARLOS, J.T. (orgs.). **Abordagens metodológicas em estudos discursivos.** São Paulo: Editora Paulistana, 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/267428686_A_abordagem_do_Interacionismo_Sociodiscursivo_para_a_analise_de_textos. Acesso em: 20 nov. 2020.

MACHADO, Ana Rachel; LOUSADA, Eliane. As pesquisas do grupo ALTER-LAEL para a análise do trabalho educacional. *In*: **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, 2013, vol.16, no. especial 1, p. 35-46.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã:** crítica da mais recente Filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MAZZINGHI, Luca. **História de Israel das origens ao período romano.** Petrópolis: Vozes, 2017.

MIOTELLI, Valdemir. Ideologia. *In*: BRAIT, Beth (org.) **Bakhtin: conceitos-chave.** 5 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2020, p. 167-176.

NAIDOFF, Bruce. A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2-3. *In*: **Journal for the Study of the Old Testament,** no.5, p. 2-14, 1978.

PINO, Angel. O social e o cultural na obra de Vigotski. *In*: **Educação & Sociedade**, Campinas, vol.21, no.71, p. 45-78, 2000.

PRITCHARD, James. (org.) **The ancient Near East.** An anthology of texts and pictures. Princeton University Press: Princeton, 2011.

PURY, Albert de. P^G as the absolute beginning. *In*: ROMER, Thomas; SCHMID, Konrad. **Les dernière rédactios du pentateuque, de l'hexateuque et de l'ennéateuque.** Lovaina – Bélgica: Université Catholique de Louvain, 2007, p. 99-128.

RICOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad.** Madri: Trotta, 2004.

RÖMER, Thomas. La construction de pentateuque, de l'hexateuqeu et de l'ennéateuque. Investigations préliminaires sur la formation des grands ensembles littéraisres du la bible hébraïque. *In*. ROMER, Thomas; SCHMID, Konrad. **Les dernière rédactios du pentateuque, de l'hexateuque et de l'ennéateuque.** Lovaina – Bélgica: Université Catholique de Louvain, 2007, p. 99-128.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral.** 27 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português.** São Paulo: Paulus, 1997.

SCHWANTES, Milton. **Projetos de Esperança.** Meditações sobre Gênesis 1 – 11. São Paulo: Paulinas, 2009.

SKA, Jean-Louis. **Introdução à Leitura do Pentateuco.** Chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Antigo Testamento.** Introdução. Petrópolis: Vozes, 2018a.

_____. **Antigo Testamento.** Temas e leituras. Petrópolis: Vozes, 2018b.

STELLA, Paulo Rogério. Palavra. *In*: BRAIT, Beth (org.) **Bakhtin: conceitos-chave.** 5 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2020, p. 177-190.

TANTO, Camile Regadas. **Uma proposta socio-interacionista para o estudo dos textos bíblicos.** 2010. Dissertação (Dissertação de Mestrado em Ciências da linguagem) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa – Portugal, 2010.

_____. Compreensão e interpretação os textos bíblicos: uma proposta de estudo sociointeracionista. *In*: **Estudos Linguísticos/Linguistic Studies**, no.8, Edições Colibri/CLUNL, Lisboa, 2012, p. 263-280.

VEÇOSSI, Cristiano Egger. Interacionismo Sociodiscursivo e suas bases teóricas: Vygotsky, Saussure e Bakhtin (Volochinov). *In*: **Revista Linguagens & Cidadania**, no. 26, Santa Maria, UFSM, 2014.

VYGOTSKY, Lev Semionovitch. Concrete Human Psychology. *In*: **Soviet Psychology**. 1989, XXII, vol.2, p. 53-77.

_____. **A formação social da mente**. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLÓCHINOV, Valetin. **Marxismo e filosofia da linguagem.** Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2018.