

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Ciências e Letras de Assis

KARIN ADRIANE HENSCHER POBBE RAMOS

ANÁLISE SEMIÓTICA DA NARRATIVA BÍBLICA
“A PROVA DE ABRAÃO”

ASSIS

2004

KARIN ADRIANE HENSCHER POBBE RAMOS

ANÁLISE SEMIÓTICA DA NARRATIVA BÍBLICA
“A PROVA DE ABRAÃO”

Tese apresentada à Faculdade
de Ciências e Letras de Assis
– UNESP para obtenção do
título de Doutor em Letras
(Área de Concentração:
Filologia e Lingüística
Portuguesa)

**Orientador: Prof. Dr. Silvio
de Santana Júnior**

ASSIS
2004

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

R175a Ramos, Karin Adriane Henschel Pobbe
Análise semiótica da narrativa bíblica “A prova de Abraão” /
Karin Adriane Henschel Pobbe Ramos. Assis, 2004
193 f.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras
de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Bíblia e literatura. 2. Semiótica. 3. Abraão (Patriarca
bíblico). I. Título.

CDD 410

KARIN ADRIANE HENSCHER POBBE RAMOS

ANÁLISE SEMIÓTICA DA NARRATIVA BÍBLICA
“A PROVA DE ABRAÃO”

Presidente e Orientador:.....

2º Examinador:.....

3º Examinador:.....

4º Examinador:.....

5º Examinador:.....

Assis, de de

**Ao meu amado esposo Anderson Israel,
que me dá força e coragem; aos meus
queridos filhos, Rafael e Miguel,
ramos frutíferos junto à fonte.**

AGRADECIMENTOS

- A Deus, fonte de toda sabedoria.
- Ao meu orientador, Prof. Dr. Silvio de Santana Júnior, por ter me ensinado a enxergar o mundo com olhos da semiótica.
- Ao meu esposo Anderson Israel, por ter acreditado em mim.
- Aos meus filhos, Rafael e Miguel, na certeza de que colherão os frutos deste trabalho.
- Aos meus pais, Luiz e Irene, por terem me ensinado a sonhar.
- À minha avó materna, Norma, pelo exemplo de humildade.
- À minha irmã Kelly, pelas agradáveis e proveitosas conversas durante o café de todas as tardes.
- Ao meu irmão Roger, pelos momentos de descontração.
- Às minhas sobrinhas, Fernanda e Luiza, pelo encanto e pela doçura.
- A todos os meus professores, por terem compartilhado comigo o saber.

Àquele que é poderoso para fazer infinitamente mais do que tudo quanto pedimos, ou pensamos, conforme o seu poder que opera em nós, a ele seja a glória, por todas as gerações, para todo o sempre.

(Apóstolo São Paulo)

RESUMO

Neste trabalho fazemos uma análise semiótica de uma narrativa bíblica, registrada no livro de Gênesis, capítulo 22. Trata-se da história da prova de Abraão, em que Deus lhe pede que siga até um monte na terra de Moriá e ali ofereça seu filho Isaque em holocausto. É uma narrativa bastante polêmica, pois parece colocar em contradição a natureza do próprio Deus. Para a análise, seguimos a teoria proposta por Greimas em sua ciência da significação, que procura traçar o percurso gerativo do sentido a fim de decifrar o código do texto e entender seu significado profundo. Baseamos nosso estudo também nas análises semióticas de narrativas bíblicas do GROUPE D'ENTREVERNES.

A análise se divide em duas partes principais: a descrição das estruturas de superfície, com suas componentes narrativa e discursiva; e a descrição das estruturas profundas, cujo ápice é a articulação dos quadrados semióticos. No estudo da componente narrativa da estrutura de superfície, construímos o modelo narrativo, por meio da elaboração dos programas narrativos. Temos, então, que Abraão é um sujeito que busca demonstrar a sua obediência a Deus, o destinador-manipulador, oferecendo seu filho Isaque em holocausto. A partir daí, desenvolvemos o esquema narrativo, apoiado nas operações de manipulação, competência, performance e sanção; o estudo dos actantes; e a sintaxe modal. A componente discursiva da estrutura de superfície está fundamentada no estudo dos atores, do tempo e do espaço; nos percursos figurativos, que no texto em questão são: o deslocamento, o holocausto e a família; e na análise da veridicção. Os programas narrativos e percursos

figurativos permitem reconhecer as isotopias da narrativa que levam à articulação do quadrado semiótico da estrutura profunda. No caso da narrativa da prova de Abraão, destacamos como principal a isotopia religiosa, baseada na oposição divino *versus* humano e homologada pelos semas ilimitado *versus* limitado.

Palavras-chave: semiótica; percurso gerativo do sentido; narrativas bíblicas.

ABSTRACT

This study analyses by using the semiotic theory a biblical narrative of Genesis, chapter 22. That is the story of the Abraham's proof, in which God asks him to take his son Isaac get into the land of Moriah and offer him there for a burnt offering. It is a very polemic narrative because it seems to contradict God's nature. For the analysis we follow the theory purposed by Greimas in his science of signification that aims the generative process of meaning in order to find the text's code and understand its deep structure. We also follow the semiotic analysis of biblical narratives made by the GROUPE D'ENTREVERNES.

The analysis has two main parts: the description of the surface structures and their narrative and discursive components, and the description of the deep structures, which aims the semiotic squares articulation. In the study of the narrative component we built the narrative model by the narrative programs organization. We found that Abraham is subject that quests to demonstrate his obedience to God, the addresser-manipulator, by giving his son Isaac as a burnt offering. Then, we developed the narrative scheme, based on the operations of manipulation, competence, performance and sanction; the study of actants; and the modal syntax. The discursive component is based on the study of the actors, the time and the space; the figurative processes that in this text are: the moving, the holocaust and the family; and the analysis of the veridictory modalities. The narrative programs and the

figurative processes allowed us to find the isotopies of the text that carry to the deep structures by the semiotic squares articulation. In the Abraham's proof narrative we conclude that the main isotopy is the religious that is based in the opposition between divine *versus* human, homologated by the opposite semes unlimited *versus* limited.

Keywords: Semiotics; generative process of meaning; biblical narratives

SUMÁRIO

CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO.....	1
1.1 Objetivo.....	1
1.2 Justificativa.....	7
1.3 Contexto bíblico da narrativa.....	19
1.4 Abordagem metodológica da teoria semiótica...	27
CAPÍTULO II - ORGANIZAÇÃO TEXTUAL E SEQÜENCIAÇÃO.....	43
2.1 Organização textual.....	43
2.2 Seqüências.....	47
2.2.1 Seqüência I: Chamado.....	47
2.2.2 Seqüência II: Jornada.....	53
2.2.3 Seqüência III: Diálogo.....	57
2.2.4 Seqüência IV: Holocausto.....	59
2.2.5 Seqüência V: Bênção.....	62
2.3 Correlação seqüencial.....	64
CAPÍTULO III - COMPONENTE NARRATIVA DA ESTRUTURA DE SUPERFÍCIE..	69
3.1 Programas narrativos.....	69

3.2	Esquema narrativo.....	77
3.2.1	Performance.....	78
3.2.2	Competência.....	82
3.2.3	Sanção.....	85
3.2.4	Manipulação.....	88
3.3	Actantes.....	92
3.4	Sintaxe modal.....	97
3.4.1	Sujeitos.....	99
3.4.1.1	Abraão.....	99
3.4.1.2	Isaque.....	107
3.4.2	Objeto e valor.....	110
3.4.3	Destinador.....	114

CAPÍTULO IV – COMPONENTE DISCURSIVA DA	
ESTRUTURA DE SUPERFÍCIE...	120
4.1	Atores..... 120
4.2	Tempo e aspecto..... 123
4.3	Espaço e proxêmica..... 125
4.4	Construção do espaço cognitivo..... 132
4.5	Figuras e temas..... 136
4.6	Percursos figurativos..... 141
4.7	Veridicção..... 145

CAPÍTULO V – ESTRUTURA PROFUNDA.....	156
5.1	Análise sêmica..... 156
5.2	Isotopias..... 160
5.3	Quadrados semióticos..... 168
5.4	Aplicação dos quadrados semióticos..... 182

CAPÍTULO VI – CONCLUSÃO.....	186
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	188
APÊNDICE: “A PROVA DE ABRAÃO”.....	192

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

1.1 Objetivo

Estudar a linguagem humana é um trabalho difícil, mas, ao mesmo tempo, fascinante. Tentar desvendar a complexidade das questões que envolvem esse dispositivo que nos coloca em contato com nossos semelhantes torna-se, para nós, um privilégio. Poder perscrutar as nuances que permeiam esse processo é um desafio, que ora nos propomos aceitar.

Não se trata de um caminho fácil, mas pode proporcionar o prazer da incógnita que precede a descoberta. Somos, assim, movidos pelo desejo de aprender, impulsionados pelo deslumbramento que nos causa a comunicação humana e sua significação.

Para Greimas (1983, p. 108), um dos principais mentores da teoria semiótica, a linguagem humana pode ser

considerada um instrumento de manipulação. Por meio de um discurso enunciado, ela faz fazer, evocando sempre uma reação do interlocutor, ainda que essa reação seja o silêncio. É também uma forma de transpor limites. A começar pelo limite do outro. Ela ultrapassa a barreira que distancia os seres humanos e pode uni-los ou afastá-los de uma vez por todas. Trata-se, portanto, de um jogo de ilimitadas possibilidades e combinações que obedecem às regras da significação.

A ciência da Semiótica se dispõe a analisar essas regras da significação manifestadas por meio de textos, desvendando o modo como foram produzidos e os efeitos de sentido que causam em quem os lê. E é por meio da própria linguagem que podemos transpor esses obstáculos impostos à investigação científica e sem os quais a ciência não avançaria.

São muitos os questionamentos que ecoam nesse primeiro momento, porém vale salientar que os avanços dos estudos sobre a linguagem decorrem de perguntas que foram feitas, respostas que foram dadas, permitindo, assim, novas perguntas. Se, às vezes, em determinados pontos os estudiosos podem parecer perdidos, devemos lembrar que a discussão leva a uma reflexão e, conseqüentemente, a um amadurecimento e melhor compreensão dos fatos analisados.

Com essas considerações, colocamo-nos numa posição de pesquisadores, permitindo uma abertura a possibilidades e visões diferentes da nossa, entendendo que essa postura abre espaço para valorosas contribuições científicas que poderão enriquecer nosso trabalho. Portanto, o presente estudo não pretende, evidentemente, construir uma visão única e acabada sobre o fato lingüístico abordado, mas apenas abrir caminhos para mais alguns questionamentos, a partir dos resultados que obtivermos.

Neste trabalho, propomo-nos analisar a narrativa bíblica “A Prova de Abraão”¹, segundo o ponto de vista da teoria semiótica, que está fundamentada em um estudo sobre a produção do sentido, ou seja, sobre os elementos que contribuem para que um amontoado de palavras não seja apenas um amontoado de palavras, mas constitua-se num texto que tenha um significado. Conforme esclarece o GROUPE D’ENTREVERNES (1977, p. 223-35), a análise semiótica de uma narrativa bíblica não é exegética, pois não mistura domínios e competências diferentes; não é hermenêutica, porque tem como meta o próprio texto e não o contexto; e não é histórica, uma vez que o texto não reflete a história, mas a faz.

¹ O título é nosso. Ver explicação na justificativa.

Entretanto, embora o presente estudo não seja uma investigação exegética ou hermenêutica, nem uma análise histórica ou literária, em alguns momentos recorreremos a essas abordagens, entendendo que podem ajudar a esclarecer alguns aspectos do texto em análise, bem como a compreender e explicitar sua significação, entendendo que essa recorrência, antes de ser uma contradição teórica, pode contribuir para a confirmação das conclusões a que chegarmos.

Nosso objetivo é pôr em prática a teoria semiótica na análise de uma narrativa bíblica a fim de oferecer àqueles que se interessam pelos textos da Bíblia mais um modelo de abordagem que acreditamos ser muito eficaz para a elucidação do seu sentido. Trata-se de um trabalho de aplicação de modelos semióticos já elaborados para experimentação e verificação. Contribui também para a formação de um leitor mais crítico e perspicaz, capaz de abstrair o significado profundo daquilo que lê.

De acordo com Greimas (GROUPE D'ENTREVERNES, 1977, P. 227), em seu posfácio à obra *Signes et paraboles: sémiotique et texte évangélique*:

La sémiotique offre d'abord au bibliste une métalangue qui se veut neutre, c'est-à-dire, une manière de parler du texte tout en s'effaçant devant lui: sous les apparences d'un jargon peut-être rébarbatif, mais assez facile à assimiler et, surtout, inévitable,

elle permet à ce discours sur le discours de se distinguer de son objet textuel, elle lui permet aussi de maintenir l'univocité de ses termes et la cohérence, vérifiable, de ses propos. Cette neutralité permet d'éviter les transpositions – et les transports – métaphoriques qui sollicitent à tout instant le lecteur, en faisant apparaître, avant même la richesse potentielle du texte, ses prises de position idéologiques agrémentées au goût du jour. Autrement dit, le bon usage de la métalangue sémiotique permet de faire parler le texte, en supprimant, autant que faire se peut, la médiation parasite qui cherche à s'insinuer entre le message et son destinataire.²

Nesse sentido, concordamos com Greimas, pois a Semiótica tem se mostrado uma metalinguagem neutra para se analisar narrativas bíblicas, ocupando-se da significação do texto, sem se deixar influenciar por correntes ideológicas ou manifestações puritanas e moralistas, que se utilizam dessas narrativas como um meio de apregoar seus ideais de opressão. Acreditamos, portanto, que a teoria semiótica é capaz de nos fornecer as ferramentas para uma análise eficaz e coerente dos episódios registrados na Bíblia.

² A semiótica oferece ao estudioso da Bíblia uma metalinguagem neutra, ou seja, uma maneira de falar do texto todo sem se apagar diante dele: sob a aparência de um jargão talvez rebuscado, mas fácil de ser assimilado e, sobretudo, inevitável, permite a este discurso pelo discurso distinguir-se de seu objeto textual, permitindo-lhe também manter a unidade de seus termos e a coerência, verificável, de seu propósito. Esta neutralidade permite evitar as transposições de metáforas que solicitam o leitor a todo instante, antes mesmo da riqueza potencial do texto, nas tomadas de posições ideológicas enfeitadas ao sabor do dia. Em outras palavras, o bom uso da metalinguagem semiótica permite falar do texto, suprimindo, tanto que se possa, a meditação parasita que procura insinuar-se entre a mensagem e seu destinatário.

Não se trata, no entanto, como adverte o GROUPE D'ENTREVERNES (1980, p. 34), de fazer o texto entrar no modelo, mas de aplicar o modelo como instrumento de descrição ao texto em análise, decompondo-o em níveis até desvendar sua estrutura e articulação. O objetivo do modelo semiótico é, portanto, descrever o sistema a partir do qual os efeitos de sentido reconhecidos na leitura podem ser reencontrados e descritos.

1.2 Justificativa

Vários estudos semióticos de narrativas bíblicas têm sido publicados em livros e periódicos. Em Lyon, existe o *Centre pour l'analyse du discours religieux*, formado por semioticistas, cuja publicação trimestral intitula-se *Sémiotique et Bible*. Há também o *Groupe d'Entrevernes*, que se dedica a um projeto semelhante.

A Bíblia pode ser considerada um livro que, ao mesmo tempo, intriga e fascina. Embora narre acontecimentos que se passaram no Oriente Médio, permeia toda a história da civilização ocidental e, de uma forma ou de outra, oculta ou revelada, aparece em todas as suas grandes eras, provocando as mais variadas reações e utilizações. O fato é que esse compêndio, escrito por vários autores, num período que compreende cerca de doze séculos³, continua sendo lido até os dias de hoje por leitores diversos, com crenças diferentes, com propósitos os mais variados.

Segundo Alter e Kermode (1997, p. 11):

(...) a linguagem, bem como as mensagens que ela transmite, simbolizam para nós o passado, estranho e, contudo, familiar, que sentimos

³ Sobre a formação do cânone, ver o artigo “O cânone”, de Frank Kermode (In: Alter e Kermode, 1997, pp. 641-51).

dever compreender de algum modo se quisermos compreender a nós mesmos.

Esse dever saber, em primeiro lugar, é que nos motivou a escolher uma narrativa bíblica para análise. Dessa forma, somos motivados por um interesse duplo: pelas narrativas bíblicas e pelo modo como elas significam. Trata-se de uma busca pela maneira como o significado se constrói nesses textos.

Os comentários que as narrativas da Bíblia têm provocado oferecem à Semiótica um terreno privilegiado para se analisar e definir o discurso interpretativo. De acordo com Chabrol (1980, p. 2), parafraseando Lacan, a leitura de um texto bíblico tem o poder de produzir nos leitores uma espécie de suspensão das certezas até que se consumam suas últimas miragens. No nosso entender, essa atitude corresponde a um querer saber, que motiva uma análise mais profunda.

Uma das propriedades do texto bíblico é que apresenta um caráter transcendental, no sentido de que pode ultrapassar a realidade sensível para outras categorizações possíveis. Conforme Bertrand (2003, p. 155), o texto religioso parte da figuratividade para veicular uma mensagem abstrata, espiritual ou teórica, que, para ser compreendida, adota um suporte concreto de linguagem.

No âmbito do comportamento individual ou grupal, a Bíblia é reconhecida como um manual de conduta que tem guiado doutrinas e também servido de inspiração para práticas religiosas de um modo geral. Às vezes, também, tem sido mal interpretada e, assim, servido de álibi para dominadores inescrupulosos se aproveitarem da ignorância ou ingenuidade das grandes massas.

Para os que nela acreditam, é a voz do Deus vivo que se revela à humanidade, compartilhando da sua natureza e do seu desejo de estar junto dos seres humanos. Conforme afirma Calvino (1985, p. 86):

Mas, para que nos fulja a verdadeira religião, tem-se de assim haver: que da celeste doutrina deve ela ter o ponto de partida, nem pode alguém provar sequer o mais leve gosto da reta e sã doutrina, a não ser aquele que se haja feito discípulo da Escritura. De onde, também, surge o princípio do verdadeiro entendimento: quando abraçamos reverentemente o que de si Deus quis nela testificar. Ora, nem somente a fé consumada, ou completa em todos os seus aspectos, mas ainda todo reto conhecimento de Deus nasce da obediência à Palavra. E, fora de toda dúvida, neste aspecto, com singular providência, em todos os tempos Deus teve em consideração os mortais.

Também a confissão de fé da IGREJA PRESBITERIANA (1957, p. 4) sugere que a Bíblia deve ser apreciada pela “suprema excelência do seu conteúdo, a eficácia de sua doutrina, a majestade do seu estilo, a harmonia de todas as suas partes e o escopo do seu todo”.

A escolha de um discurso desta natureza para compor o *corpus* deve-se, em primeiro lugar, à familiaridade que temos com as narrativas bíblicas; em segundo lugar, à singularidade dos valores que expressam e, finalmente, à complexidade que apresentam merecendo, assim, uma análise profunda capaz de traçar o seu percurso gerativo do sentido e descrever-lhes a significação.

Nossa familiaridade com a Bíblia vem de uma formação embasada nas doutrinas calvinista e luterana. Desde cedo, recebemos instruções sobre os ensinamentos bíblicos e aprendemos a valorizar essas tradições, vivenciando-as na família e na comunidade.

A complexidade que atribuímos ao discurso bíblico pode ser comprovada pela vasta produção bibliográfica que se tem a respeito. De acordo com o GROUPE D'ENTREVERNES (1977, p. 8), os textos bíblicos já foram objeto de estudo de gramáticos do grego antigo, filólogos e especialistas em tradições orais. Existem grupos de estudo sobre a Bíblia espalhados pelo mundo todo, sobretudo na Europa.

A questão da complexidade também pode ser evidenciada pelo fato de que narrativas bíblicas formam a base para grande parte das obras da literatura ocidental. Segundo Chouraqui (1990, p. 27):

O passado bíblico assedia de mil maneiras o nosso tempo. Em Israel, ele ressuscita; nos países de influência cristã, ele se renova em sua teologia, seus catecismos, seu pensamento, sua literatura, sua arte, suas liturgias. Até mesmo a contestação revolucionária de nosso tempo retoma, conscientemente ou não, as atitudes e as mensagens dos profetas. Por isso, somos tentados a projetar nossas realidades atuais no passado bíblico.

Selecionar o *corpus* para análise diante de um gigantesco conjunto de narrativas instigantes, como afirma Chabrol (1980, p. 8), faz com que o pesquisador seja tomado por uma vertigem. Vuillod (In: CHABROL, 1980, p. 13) aponta a manejabilidade como primeiro critério para a escolha das narrativas bíblicas a serem analisadas. Esse critério apóia-se na brevidade, que favorece a análise mais exaustiva.

A narrativa que iremos analisar é mais comumente conhecida no meio cristão como “O Sacrifício de Isaque”. No entanto, preferimos denominá-la de “A Prova de Abraão”, a fim de evitar a ambigüidade do título anterior. Trata-se do episódio em que Deus pede a Abraão que vá até um dos montes da terra de Moriá e ali ofereça seu filho Isaque em holocausto. Esse acontecimento está também relacionado com o início da formação do povo de Israel e tem seus reflexos até os dias atuais.

A narrativa da prova de Abraão está registrada em Gênesis, capítulo 22 e sua autoria é atribuída a

Moisés, o escritor do Pentateuco⁴. Alguns estudiosos, porém, defendem que Moisés não poderia ter sido o autor dos cinco livros do Pentateuco, nem tampouco do Gênesis inteiro, devido às diferenças de vocabulário e de estilo e à aparente falta de unidade entre suas partes. Chegam a afirmar a existência de fontes distintas subordinadas a Moisés, ajudando-o como compiladores. Entretanto, a maioria dos que estudam a Bíblia considera Moisés o autor do Pentateuco. Entre eles estão Ryrie, em um de seus comentários para *A Bíblia Anotada* (1991, p. 5) e Fokkelman (1997, p. 49). Além disso, há passagens na própria Bíblia que relacionam a autoria desses livros a Moisés. Em Êxodo 17:14, lemos: “Então disse o Senhor a Moisés: Escreve isto para memória num livro, e repete-o a Josué”. Essa ordem de Deus a Moisés está reiterada em vários registros do Pentateuco, e é testemunhada por outros autores do Antigo Testamento. No Novo Testamento igualmente encontramos afirmações sobre a autoria mosaica. Em João 5:46, o próprio Jesus faz referência aos escritos de Moisés: “Porque se de fato crêsseis em Moisés, também creríeis em mim; porquanto ele escreveu a meu respeito”. Por essa razão, acataremos, no presente estudo, a autoria de Moisés para a narrativa da prova de Abraão. No entanto, devemos ter em mente que, de acordo com a semiótica greimasiana,

⁴ Nome dado ao conjunto formado pelos cinco primeiros livros da Bíblia.

pouco importa o autor em carne e osso para a enunciação. O que realmente deve ser focado é o texto e sua significação.

A narrativa segmentada para o *corpus* apresenta-se como um segmento autônomo, que se impõe como uma seqüência relativamente fechada em si mesma, como um todo de significação, com estruturas reconhecíveis, possibilitando manifestações figurativas. Logo, trata-se, em primeira instância, de uma delimitação na totalidade discursiva.

A prova de Abraão é uma história bastante polêmica e pode causar algum constrangimento àqueles que se dispõem a estudá-la ingenuamente. Para Scliar (2001, p. 20), é “um dos episódios mais dramáticos da narrativa bíblica”. Como justificar a atitude de um Deus que exige o sacrifício de um filho?

A esse respeito, Champlin (2001, p. 5204) comenta:

Ficamos desolados diante do vigésimo segundo capítulo de Gênesis. Nenhuma explicação pode aliviá-lo de uma demonstração de uma religião primitivista. Mesmo que Abraão tenha crido sinceramente, que Deus requerera dele um sacrifício humano, e isso de seu próprio filho, é impossível crer que Deus lhe tenha dado, realmente tal mensagem. Abraão teria agido em boa fé; mas o Senhor não estaria vinculado à questão, sob hipótese alguma. É óbvio, pois, que Abraão ainda retinha traços de selvageria e paganismo em sua fé, apesar de seu grande avanço espiritual. Podemos extrair

do relato muitas boas lições morais; mas é catastrófico para a fé religiosa, a suposição de que Deus, sob qualquer circunstância ou razão, tenha ordenado que se fizesse sacrifício humano.

Kierkegaard (apud VITIELLO, 2000, p. 153), polêmico pensador do século 19, encara seu drama pessoal como semelhante ao de Abraão conduzindo Isaque ao lugar do sacrifício, ressaltando o paradoxo dessa atitude:

Ele [Abraão] só sacrifica Isaque no momento em que o seu ato está em absoluta contradição com o sentimento; todavia, com a realidade de sua ação, ele pertence ao Universal e, nessa esfera, ele é e permanece sendo um assassino.

Muitos assumem uma posição de ceticismo e preferem acreditar que a narrativa relata um fato não histórico, uma lenda. Outros atribuem-no ao caráter mítico do herói Abraão.

Vitiello (2000, p. 152), numa atitude mais extremista, chega a afirmar:

O Deus judaico é um Deus ciumento, que não quer dividir sua gente com nada nem ninguém. Por isso, separa a sua nação – a que será a sua nação – até da terra dos ancestrais, dos afetos, dos hábitos, dos costumes da família e, portanto, das divindades que habitam aquela terra. [...] Deus ciumento que distancia. Não somente da terra dos ancestrais, mas também dos dons que Ele próprio provê. Concedeu a Abraão e Sara, já velhos, que tivessem o filho prometido. Mas, para que o amor do filho não diminua a dedicação a Ele, ordena o extremo sacrifício.

Para Auerbach (1971, p. 20), o texto do sacrifício de Isaque pode se visto como um épico que influenciou a representação europeia da realidade e cujo estilo pode ser sintetizado como:

[...] realçamento de certas partes e escurecimento de outras, falta de conexão, efeito sugestivo do tácito, multiplicidade de planos, multivocidade e necessidade de interpretação, pretensão à universalidade histórica, desenvolvimento da apresentação do historicamente devinte e aprofundamento do problemático.

Tendo em vista as reações polêmicas e a especial atenção que o texto tem despertado até os dias de hoje, é que nos propomos analisar a narrativa à luz da teoria semiótica, no intuito de tentar explicar, por meio do percurso gerativo do sentido as aparentes contradições que o fato narrado inspira e assim, responder à questão que se impõe: Quem quer ter um pai como Abraão? Quais os limites entre a fé e a razão que levam um pai a ter a coragem de imolar o próprio filho?

Não se trata de verificar a veracidade do fato ou averiguar se ele realmente aconteceu. O que nos importa é elucidar, por meio da teoria semiótica, o que existe por trás do complexo jogo do sentido do texto e desconstruí-lo para melhor entendê-lo. Segundo Bertrand (2003, p. 99):

O problema não é, pois, o verdadeiro em si mesmo, em sua hipotética realidade, mas o balanço incerto entre o fazer crer de um lado e o crer verdadeiro de outro.

Como já foi salientado anteriormente, para a análise foi-nos necessário segmentar o episódio. Não podemos, porém, perder de vista o conjunto do contexto bíblico em que está inserido. O desafio de analisar um texto bíblico é justamente esse: saber como ele está articulado internamente para estabelecer a sua relação com o todo.

Portanto, embora uma análise semiótica considere apenas os limites da narrativa, entendemos que a Bíblia deve ser vista como um texto maior, segmentado em diversas partes, que mantêm entre si uma estreita correlação. Por essa razão, sempre que se fizer necessário recorreremos a outras passagens bíblicas que também fazem referência aos valores semânticos da narrativa em questão. Essas passagens serão citadas no decorrer da análise.

Nesse sentido, concordamos com Kermode (ALTER; KERMODE, 1997, p. 646):

A doutrina de que a Bíblia é sua própria intérprete foi mantida em diferentes circunstâncias tanto pelos rabinos quanto por Lutero, e a crença de que se pode interpretar melhor um texto associando-o a outro texto de autoridade similar pressupõe um cânone; a idéia de correspondências exploráveis entre todas as partes seria absurda se não se tivesse a certeza da extensão do todo. Se o

texto todo é inspirado – uma crença arraigada para os judeus, com seus escrúpulos sobre cada vírgula e que recebeu expressão formal para o cânone cristão no Concílio de Trento, no século XVI – então o eco mais fugaz, talvez apenas uma única palavra, tem significado. E dado que tudo é inspirado, todas as relações possíveis entre partes do texto também são inspiradas.

Acreditamos que ao procedermos nossa análise dessa maneira, não estaremos desvirtuando a teoria semiótica, mas, outrossim, estaremos dando um salto teórico rumo à análise de narrativas bíblicas.

Utilizaremos para o presente estudo a versão de *A Bíblia Sagrada*, traduzida em português por João Ferreira de Almeida, em sua edição revista e atualizada.

Alguns poderão argumentar a respeito da utilização de um texto que não o original para a análise. No entanto, para a semiótica, o que interessa realmente é o significado, independentemente de sua tradução. Segundo Courtés (1979, p. 49), embasado na dissociação entre expressão e conteúdo formulada por Hjelmslev, mesmo que não haja autonomia total entre significante e significado, na maioria dos casos, uma “história (o conteúdo) pode ser contada em línguas naturais (a expressão) diferentes (francês, inglês, russo, chinês, etc), sem que nelas ela se encontre substancialmente muito modificada”. Acreditamos, portanto, que, embora o conteúdo esteja

traduzido para uma forma lingüística diversa, o significado mantém-se aproximadamente o mesmo.

Para finalizar essa justificativa, gostaríamos de destacar o pensamento do GROUPE D'ENTREVERNES (1977, p. 11):

Cela dit, la sémiotique n'a pas réponse à tout. Elle explore le comment du sens, non le pourquoi. Elle ne dérobe pas au philosophe, à l'herméneute, au théologien sa tâche et ses critères d'évaluation du sens. Elle leur offre cependant l'occasion de les exercer, peut-être de les redéfinir, en fonction d'une élaboration raisonnée, et non plus d'une expérience qui se voudrait immédiate, de la signification.⁵

A narrativa selecionada para a composição do *corpus* encontra-se no Apêndice, ao final deste trabalho.

⁵ A semiótica não responde a tudo. Ela explora o como do sentido, não o porquê. Ela não encobre ao filósofo, ao hermenêuta, ao teólogo sua tarefa e seus critérios de avaliação do sentido. Ela lhes oferece a oportunidade de exercê-los, de redefini-los, em função de uma elaboração racional, e não mais de uma experiência imediatista, da significação.

1.3 Contexto bíblico da narrativa

Os referentes externos ao texto geralmente não são abordados em uma análise semiótica, que se prende apenas aos elementos intratextuais. No entanto, cada vez mais os estudos em semiótica têm se utilizado desses dispositivos e, assim, servido para uma melhor compreensão das narrativas analisadas, permitindo esclarecer algumas características dos textos, tais como, o gênero em que estão incluídos, as escolas literárias a que pertencem, as sociedades em que estão inseridos e o estilo de seus autores. Por essa razão, julgamos procedente uma abordagem sobre o contexto bíblico em que a narrativa “A prova de Abraão” está inserida, bem como o seu papel na formação da nação de Israel, que também está intimamente relacionada ao episódio.

Além disso, o programa discursivo estabelece uma ancoragem espacial com o Monte Moriá, onde se acredita que esteja situada a cidade de Jerusalém, e uma ancoragem temporal com a tradição da origem judaica. Dessa maneira, aqueles que se interessam por análises histórico-culturais, poderão estabelecer uma relação entre o texto analisado e o Estado de Israel.

A Bíblia, além de ser uma espécie de tratado teológico, é também um livro histórico que relata fatos

relacionados à civilização judaica. Conforme Champlin (2002, p. 389), dificilmente um país está tão interligado a uma entidade divina, desde a sua formação até o estabelecimento de princípios normativos de governo e padrões de convívio social, como está Israel. O Antigo Testamento narra a história completa de sua formação, sua religião, suas leis, sua ética e sua filosofia. Portanto, o contexto histórico ao qual vamos nos reportar é aquele que aparece narrado nos livros da Bíblia.

No livro de Gênesis, que quer dizer princípio, lemos a respeito da criação do mundo e do ser humano. Na cronologia bíblica, esses relatos aconteceram cerca de 4000 anos antes de Cristo⁶. A descendência de Adão segue mil anos até chegar a Noé, a partir de quem, com o dilúvio, Deus recomeça a humanidade. Noé tinha três filhos: Sem, Cão e Jafé. Sem é o pai dos semitas, cognome dos judeus. Abrão é, portanto, um descendente de Sem.

Abrão casa-se com Sarai na terra dos caldeus e, cumprindo um chamado de Deus, seguem para a terra de Canaã, onde têm seus nomes mudados para Abraão e Sara. Deus promete a Abraão uma grande nação, constituída pelos seus descendentes.

⁶ As datas aqui apresentadas serão sempre mencionadas em padrões relativos e de aproximação, por causarem ainda uma certa controvérsia entre os estudiosos.

Conforme Champlin (2002, p. 392), esse pacto entre Deus e Abraão “armou o palco para o desenvolvimento e o caráter da nação de Israel”. Nesse estágio, segundo constata Kaufmann (1989, p. 216), “não há um povo que possua sua própria terra. Há uma terra de promessa, mas sua conquista e colonização ainda estão no futuro”.

No entanto, Sara era estéril e, à medida que sua idade ia avançando, tornava-se para ela cada vez mais difícil dar um filho a Abraão. Ele, então, precipitando-se, tem um filho com uma de suas escravas egípcias, Hagar. O menino chamou-se Ismael. Ismael é o pai dos árabes, que também são descendentes de Abraão.

Porém Sara, já em idade avançada, após o prenúncio de três anjos, deu a Abraão um filho, que se chamou Isaque. Isaque gerou os gêmeos Jacó e Esaú. Jacó, depois de haver fugido de sua casa e, em sonho contendido com um anjo que, para ele, representava o próprio Deus, teve seu nome mudado para Israel.

A definição da palavra “Israel” tem suscitado diferentes interpretações. De acordo com Champlin (2002, p. 391), Israel significa “Deus esforça-se”, pois é composto por duas palavras hebraicas: *yisra*, variante do verbo hebraico *sara*, que quer dizer esforça-se; e *el*, um dos termos comuns para Deus.

No entanto, o próprio Champlin ressalta que o termo também tem sido interpretado como “que tem poder diante de Deus”, “lutador de Deus”, ou até “príncipe com Deus”. Mas para Champlin, a melhor definição é “contendor com Deus”, por causa da situação em que Jacó teve seu nome mudado para Israel.

Jacó ou Israel teve doze filhos, que deram origem às doze tribos que formaram a nação de Israel. Cada tribo possuía um chefe e era dividida em famílias. Entretanto, por causa da seca e da fome na terra de Canaã, Jacó e seus filhos mudam-se para o Egito, em busca de alimento. No Egito, os israelitas, também chamados de hebreus, permanecem como escravos por cerca de 430 anos até que Deus manda Moisés para conduzi-los de volta à terra de Canaã. Trata-se dos famosos episódios das dez pragas e da abertura do Mar Vermelho. Dá-se a esse êxodo a data aproximada de 1300 a.C.. Moisés recebe de Deus numerosas leis e preceitos, entre eles os Dez Mandamentos, que, de uma certa forma, constituem a base para muitos códigos e constituições até o dia de hoje, pois estabelecem princípios de respeito ao próximo e à vida em sociedade.

Novamente estabelecidos na terra que Deus havia dado a Abraão, os israelitas são governados por juízes. O período dos juízes durou aproximadamente 400

anos. Depois desse tempo, o povo, espalhado por suas doze tribos, elegeu para si reis, a fim de constituir um exército. Vieram então os reis Saul, Davi e Salomão. O rei Davi consagrou-se como um guerreiro vitorioso que trouxe muitas conquistas para o povo de Israel. Foi Davi quem instituiu Jerusalém como a capital de Israel e adquiriu o terreno para a construção do seu Templo. Salomão ficou conhecido por ter pedido sabedoria a Deus e como o rei que construiu o Templo de Jerusalém. Segundo a tradição e relato de vários escritos, principalmente o de Josefo (1990, p. 59), a área do templo é exatamente o lugar onde Abraão ofereceu Isaque em sacrifício a Deus, também conhecido como Monte Moriá.

Depois do reinado de Salomão, duas das doze tribos de Israel separaram-se das demais, constituindo-se em nação e formando o reino de Judá. Após essa cisão, que aconteceu aproximadamente no ano 1000 a.C., Israel ficou sob o domínio da Assíria e Judá foi levado cativo para a Babilônia. Jerusalém foi destruída, e Israel também foi levado como escravo para a Babilônia. Somente quando Ciro, rei da Pérsia, governou a Babilônia, em 536 a.C., puderam retornar a Israel. A partir de então, os israelitas passaram a ser conhecidos como judeus.

Entretanto, a nação continuava dividida entre Judá e Israel e nunca mais foram donos do seu território,

senão num curto intervalo dos macabeus, que expulsaram os sírios. Estiveram sob o domínio da Pérsia, do Império Grego e do Império Romano.

Nesse tempo, Jerusalém foi reerguida; mas, no ano 70 d.C. foi novamente destruída, restando apenas alguns escombros e uma das paredes do Templo de Salomão, conhecida como Muro das Lamentações.

A nação de Israel espalhou-se pelo mundo e viveu como errante pela terra, sem poder habitar em seu território. Os judeus foram massacrados nas Cruzadas, nas invasões, foram perseguidos e parcialmente exterminados por ditadores inescrupulosos. Conforme Scliar (2001, p. 15), os judeus têm uma trajetória singular, pois ao longo dos milênios têm sido tenazmente perseguidos.

Somente em 14 de maio de 1948, após o morticínio cruel que os judeus sofreram na Segunda Guerra Mundial, o Estado de Israel foi novamente estabelecido, de acordo com uma resolução da ONU (Organização das Nações Unidas). Assim, puderam novamente ocupar seu território. No entanto, para defender a soberania que haviam conquistado, tiveram de lutar, em uma guerra que ficou conhecida como "Guerra da independência de Israel". Começou, então, um movimento de migração mundial. Judeus de todas as partes rumavam ao seu país, em busca da cidadania. Em 5 de junho de 1967, ao final da "Guerra dos

seis dias”, os judeus reconquistam a cidade de Jerusalém e tomam posse do Muro das Lamentações, único resquício do Templo.

Ao lado do muro, no lugar do antigo Templo, situado no Monte Moriá, onde acredita-se que Abraão ofereceu Isaque em holocausto, existe atualmente uma mesquita islâmica, a Mesquita de Omar, cuja cúpula é toda revestida de ouro. Árabes e judeus, descendentes de Ismael e de Isaque disputam aquele lugar sagrado em que, para os mulçumanos, Maomé ascendeu ao paraíso, em seu cavalo alado e, para os judeus, Isaque esteve prestes a ser sacrificado.

Jerusalém representa um marco para as três grandes religiões monoteístas: cristianismo, islamismo e judaísmo. É realmente intrigante imaginar que esse espaço, localizado no coração do planeta Terra, gere tantas disputas, tantas lendas e tantas controvérsias. O que há de especial naquele lugar para que o próprio Deus o tivesse escolhido para estabelecer um contato com o ser humano? De acordo com Scliar (2001, p. 19), a importância da terra de Moriá ou terra de Canaã, onde hoje estão situados os Estados de Israel e da Palestina, deve-se justamente à sua “localização estratégica, que faz dela uma encruzilhada do mundo”.

Toda essa história e tradição, entrecruzadas de glória e fracasso, regozijo e sofrimento, revelam uma forma de pensar, que, segundo Boman (1960, p. 205-8) é diferente da maneira como os ocidentais, influenciados pelos gregos, pensam. Para os hebreus, cuja principal forma de perceber o mundo é a audição, a palavra se sobrepõe à matéria, tudo é um movimento eterno e todas as fontes estão em Deus.

No entanto, antes de iniciarmos a aplicação da teoria semiótica ao texto, é bom esclarecermos, mais uma vez, que o nosso objetivo é analisar o percurso gerativo do sentido do discurso narrado e não o fato histórico em si. Conforme D'Ávila (1997, p. 1), o semioticista analisa "não pessoas em carne e osso, mas formas, feixes de relações, que ele denomina actantes, descrevendo seus períodos de estabilidade e suas fases de transformação, através de estruturas e de sistemas de significação verbal ou não-verbal".

Essas breves considerações não têm aqui o intuito de discutir questões políticas mundiais, nem defender esta ou aquela posição. Servem apenas para ilustrar o contexto bíblico em que a narrativa está inserida e, mais uma vez, justificar a escolha do texto para o presente estudo.

1.4 Abordagem metodológica da teoria semiótica

Antes de procedermos à análise julgamos necessário esclarecer o que vem a ser a Semiótica, quais os princípios básicos que a fundamentam e quais são os caminhos que nos levam a traçar o percurso gerativo do sentido de uma narrativa. Esses esclarecimentos são necessários na medida em que contribuem para a divulgação da teoria semiótica, uma vez que o nosso trabalho tem também um caráter multidisciplinar, ainda que esse não seja o nosso objetivo principal.

A Semiótica, segundo a perspectiva aqui adotada, é uma ciência que surgiu na França, na segunda metade do século passado, a partir dos estudos desenvolvidos por Algirdas Julien Greimas, seguido, entre outros, de Joseph Courtés, ambos da *"École de Hautes Études en Sciences Sociales"*, de Paris. É apresentada como uma "teoria da significação" (GREIMAS; COURTÉS, 1989, p. 41), e, nesse aspecto, diferencia-se da Semiologia, que se preocupa com o signo propriamente dito.

Partindo do princípio de Saussure de que "na língua só existem diferenças" (SAUSSURE, 1970, p. 139) e da classificação que Hjelmslev (1975) faz da linguagem, segmentando-a em substância e forma da expressão, e substância e forma do conteúdo, a teoria semiótica é um

instrumental metodológico que serve para explorar o sentido e descrever a significação de um texto, situado no campo da forma do conteúdo, sem, no entanto, desprezar o plano da expressão, que é condição para a manifestação do conteúdo.

Um texto, para os semioticistas, é tudo aquilo que tem uma significação passível de descrição e análise, seja ele verbal ou não-verbal. A Semiótica, portanto, oferece um instrumental teórico para a análise tanto de narrativas, literárias ou não, quanto de pinturas, músicas, esculturas, filmes etc.

O estudo da significação como ciência, com um objeto definido, com uma teoria coerente e bem estruturada e com uma metalinguagem que dê conta de explicar os fenômenos encontrados, é recente. Vladimir Propp, no início do século 19, analisando os contos maravilhosos russos, já havia observado que existe uma estrutura comum permeando essas narrativas. No entanto, as trinta e uma funções apontadas por Propp mostraram-se, às vezes, incoerentes e insuficientes para analisar outros tipos de texto mais complexos. Mas o primeiro passo já estava dado, como afirma o próprio Greimas em seu prefácio ao livro de Courtés:

O valor do modelo proppiano, vê-se bem, não reside na profundidade das análises que o

suportam, nem na precisão das suas formulações, mas na sua virtude de provocação, no seu poder de suscitar hipóteses. (COURTÉS, 1979, p. 14)

Do modelo de Propp, Greimas substituiu a noção, vaga e confusa, de função pela fórmula do enunciado narrativo, reconheceu a existência de narrativas de caráter ora paradigmático ora sintagmático e fundamentou as bases da estrutura narrativa entendida como uma rede de relações, manifestada parcialmente pelo discurso de superfície.

Enquanto para os estruturalistas americanos, com seus estudos mecanicistas desenvolvidos durante a primeira metade do século 20, nada podia ser dito a respeito do sentido e da significação, na França, Greimas desenvolvia uma gramática do conteúdo, abstrata, que pretendia analisar e descrever a significação de qualquer tipo de texto, defendendo a hipótese da existência de formas universais que organizam uma narrativa.

Conforme Courtés (1979, p. 50), os primeiros estudos em lingüística estiveram voltados para o significante e poucos trabalhos foram realizados no nível do significado. Para Bloomfield (apud GREIMAS, 1973, p. 13), “o signo lingüístico é uma forma fonética que tem sentido, um sentido do qual nada se pode saber”.

Em 1976, Greimas publica *Maupassant. La sémiotique du texte*, no qual analisa e descreve, à luz da teoria semiótica, o conto “Dois amigos”, do próprio Maupassant, fornecendo um exemplo de exercício prático de aplicação do modelo.

Para orientar os estudos dentro da Semiótica, Greimas e Courtés publicam, em 1979, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, traduzido para o português em 1989. Os tópicos, discutidos em forma de verbetes, procuram esclarecer a terminologia metalingüística utilizada para as análises da significação. A partir de então, a teoria semiótica tem sido difundida em vários países dos quais tem recebido grandes contribuições.

Como afirma o próprio Greimas em seu prefácio à obra de Courtés (1979, p. 29):

A semiótica narrativa fornece assim um aparelho processualista, com vista à constituição de uma tipologia dos sujeitos semióticos, contribuindo por este meio para a elaboração de uma semiótica das culturas.

A teoria semiótica possui, segundo Greimas (apud COURTÉS 1979, p. 45-6), ao mesmo tempo, um caráter indutivo, pois o ponto de partida não é um objeto qualquer de natureza heterogênea, mas um plano homogêneo de significação no qual se verifica a adequação do modelo; e

um caráter dedutivo, que se manifesta na construção do modelo a priori, dentro de uma perspectiva lógica, na busca de uma semiótica formal, que procura dar conta da análise de quaisquer conteúdos.

Atualmente, existe uma bibliografia crescente e expressiva de análises semióticas dos mais variados tipos de texto, o que, segundo Límoli (2000, p. 621), comprova a “eficácia da semiótica greimasiana como conjunto de procedimentos analíticos para o tratamento de textos de diferentes naturezas”.

Quanto à sua metodologia, a Semiótica é uma ciência derivada da Lingüística, mais especificamente da Lingüística desenvolvida na Europa, sobretudo na França, onde a linguagem é considerada como um fato social e o material concreto de que se utiliza são as línguas naturais. Tem como objetivo estabelecer uma articulação de significado comum a qualquer tipo de manifestação lingüística.

Segundo Bertrand (2003, p. 99), a tradição européia vê na linguagem não a cobertura um pouco modulada dos valores de verdade, da realidade das coisas, concepção de americanos, mas ao contrário um tecido de mentiras e um instrumento de manipulação social. Essa visão está baseada na afirmativa de Greimas (1983, p. 108) de que para os europeus, a linguagem é considerada como uma “tela

mentirosa destinada a esconder uma realidade e uma verdade que lhe são subjacentes”, e, para os americanos, “o discurso cola às coisas e as exprime de maneira inocente”. Para a semiótica, a linguagem é uma forma de manipulação.

A análise, como já dissemos anteriormente, efetua-se no plano do conteúdo e visa à exploração do sentido, atuando no campo da significação, que para Courtés (1979, p. 41) é mais abrangente do que a comunicação, uma vez que a comunicação está vinculada a uma intenção comunicativa (/querer-fazer-saber/) e a significação não necessariamente a requer. Podemos abstrair significação de fenômenos que não tiveram a princípio nenhuma intenção de comunicar.

A semiótica é, portanto, uma metalinguagem que vai além da simples paráfrase, mas transpõe um nível de linguagem em outro, baseada no princípio da pertinência definido pelos traços distintivos comuns aos objetos estudados.

Para Greimas (1973, p. 30), “a língua não é um sistema de signos, mas uma reunião – cuja economia deve ser precisada – de estruturas de significação”. De acordo com Coquet (apud BERTRAND, 2003, p. 15), “o objeto da semiótica é explicitar as estruturas significativas que modelam o discurso social e o discurso individual”. Trata-

se de uma ciência interdisciplinar, que se apóia na Lingüística, na Antropologia e na Filosofia.

Uma análise semiótica baseia-se, pois, na busca das estruturas que compõem o chamado percurso gerativo do sentido. Conforme Santana Júnior (2001, p. 136), a teoria semiótica consiste em “projetar uma estrutura subjacente a postular uma seqüência de patamares de explicitações alcançando, ao longo de um percurso gerativo, a superfície de formas”.

Esse conjunto de regras formais apóia-se em três planos importantes: o plano da manifestação ou o texto que é passível de análise; o plano teórico ou gramática narrativa; e o plano descritivo ou construção de um modelo narrativo do discurso.

Ainda que apresente uma nomenclatura rebuscada e algumas diferenças na divisão para os níveis de análise entre os vários autores que têm dificultado um pouco a disseminação dessa gramática do sentido, a semiótica é uma ferramenta para análise de textos útil e eficaz.

De acordo com Greimas e Courtés (1979, p. 209), o percurso gerativo do sentido é composto por duas macroestruturas: estruturas discursivas e estruturas semionarrativas, sendo que as estruturas discursivas são consideradas as menos profundas ou mais superficiais, e as estruturas semionarrativas, por sua vez, dividem-se em

dois patamares, um nível narrativo ou superficial e outro profundo. Cada um desses patamares (o narrativo profundo, o narrativo superficial e o discursivo) que constituem o percurso gerativo do sentido está dividido em uma sintaxe e uma semântica.

A sintaxe narrativa engloba os actantes e as quatro etapas que integram o esquema narrativo que são: a manipulação, a competência, a performance, e a sanção. Essas etapas foram baseadas nas três provas instituídas por Propp: a qualificante, que corresponde à competência; a decisiva, que corresponde à performance e, a glorificante, que corresponde à sanção. Esse nível apresenta também uma semântica narrativa, de caráter sintagmático, baseada na noção de ideologia como sendo “uma busca permanente de valores” (GREIMAS; COURTÉS, 1989, p. 225). São as estruturas modais.

A sintaxe discursiva comporta atores, tempo e espaço; e a semântica discursiva comporta temas e figuras. Esse é o nível mais superficial no qual, segundo Greimas, as estruturas semióticas virtuais são atualizadas, transformando-se no discurso.

O nível profundo da estrutura semionarrativa também possui uma sintaxe e uma semântica. A sintaxe fundamental esquematiza os quadrados semióticos articulados e a semântica fundamental, que está

relacionada com a axiologia, revela a isotopia do texto analisado e é de caráter paradigmático.

Fiorin (2001, p. 17) também apresenta essa mesma divisão para análise, bipartida em estruturas semionarrativas e estruturas discursivas, cada uma delas com um componente sintático e um componente semântico. Para Fiorin, a sintaxe dos diferentes níveis do percurso gerativo é de ordem relacional, mas com um caráter conceptual. Portanto, a distinção entre a sintaxe e a semântica, em uma análise semiótica:

(...) não decorre do fato de que uma seja significativa e a outra não, mas de que a sintaxe é mais autônoma do que a semântica, na medida em que uma mesma relação sintática pode receber uma variedade imensa de investimentos semânticos. (FIORIN, 2001, p. 18)

No entanto, Courtés (1979, p. 79) propõe uma outra divisão de estruturas para a sua análise semiótica de "Cinderela": partindo do plano do conteúdo seleciona um nível superficial, que corresponderia à análise dos sememas, para ele uma componente morfológica, e organização narrativa do modelo actancial, uma componente sintática; e um nível profundo, que corresponderia à análise dos semas, na componente morfológica, e da estrutura elementar da significação ou organização sêmica, na componente sintática.

A respeito dessas diferenças Courtés (1979, p. 133) afirma:

Limitando-nos assim a uma base comum mínima, fomos constrangidos a deixar de lado vários elementos metodologicamente importantes, de maneira que transparecesse melhor a organização geral do fazer semiótico.

Tanto Greimas quanto Courtés deixaram de lado a estrutura textual por considerarem-na um domínio de pesquisas autônomas e não um lugar para análise semiótica.

De acordo com Bertrand (2003, p. 27), o enfoque semiótico situa-se no nível do discurso, apresentando modelos para sua análise e fundamenta-se em quatro dimensões: a dimensão narrativa, a dimensão passional, a dimensão figurativa e a dimensão enunciativa.

Como se pode notar, nos primeiros estudos desenvolvidos em semiótica segundo a perspectiva greimasiana, a análise estava fundamentada apenas nos limites do texto, não importando o referente externo nem as implicações psico-sócio-genéticas do autor, nem mesmo as questões relacionadas à enunciação. Segundo Bertrand (2003, p. 79), uma análise da enunciação representava problemas para os semioticistas, que desconfiavam de um sujeito de fala soberano. Atualmente, alguns semioticistas, entre eles o próprio Bertrand, consideram também os fenômenos da enunciação e da interação em suas

análises, por meio das funções de embreagem e debreagem. A embreagem é a operação enunciativa pela qual o sujeito da fala retorna à enunciação e a debreagem é a operação enunciativa que projeta o sujeito da fala para fora do texto.

Bertrand (2003, p. 47) simplifica a estratificação estrutural hierarquizada de Greimas, apresentando a seguinte divisão para análise: uma estrutura discursiva, que comporta as isotopias figurativas e isotopias temáticas; uma estrutura semionarrativa, que engloba o esquema narrativo, a sintaxe actancial e as estruturas modais; e uma estrutura profunda, que dá conta da semântica e da sintaxe elementar e do quadrado semiótico.

Nós, porém, basearemos nossa análise nos níveis propostos pelo GROUPE D'ENTREVERNES (1980, p. 9), que são: nível superficial, que engloba uma componente narrativa e uma componente discursiva, e nível profundo, que se baseia em uma rede de relações semânticas e um sistema de operações lógicas.

A análise da componente narrativa visa a construir o modelo narrativo do texto, segmentando a narrativa a partir de critérios estabelecidos, com o fim de descrever a significação, por meio da narratividade. Para o GROUPE D'ENTREVERNES (1980, p. 14), narratividade é

o fenômeno de sucessão de estados e transformações responsável pela produção do sentido. O ponto de partida para essa análise é o princípio de que o sentido está baseado nas diferenças.

A narratividade é articulada pelas seqüências de estados e transformações dos enunciados dos programas narrativos. Os estados evidenciam o ser e as transformações evidenciam o fazer. A operação do fazer caracteriza a performance do sujeito, que age em busca do objeto valor.

O programa narrativo é formado pelos enunciados de estado, que definem o sujeito de estado em conjunção ou disjunção com o objeto de valor, e os enunciados de fazer, onde atuam os sujeitos de fazer, operando transformações entre os estados. A análise narrativa está baseada em dois princípios básicos: o princípio da oposição, que gera o paradigma e o princípio da sucessão, que gera o sintagma.

No estudo do esquema narrativo, temos a performance do sujeito operador em busca do objeto valor, baseada em um /fazer-ser/ e calcada na competência, que é o que faz ser. Se a competência é insuficiente, a performance pode resultar num fracasso. Portanto, as condições necessárias atribuídas ao sujeito para a realização da performance são dadas pela competência, que

é constituída pela aquisição de diferentes valores modais, oriundos de um /dever-fazer/, um /querer-fazer/, um /poder-fazer/ e um /saber-fazer/. Por meio dessas modalizações, a descrição semiótica aponta não só o fazer do sujeito, mas as características desse fazer e as relações do sujeito com o seu próprio fazer. A combinação das diferentes modalidades do sujeito bem como a sua negação descrevem o papel actancial.

O reconhecimento da performance é efetuado na fase da sanção. Nela, o sujeito operador reconhece o seu estado transformado e o destinador, por meio de um fazer cognitivo de caráter interpretativo, avalia a veridicção desse estado transformado, atribuindo ao sujeito uma sanção positiva ou negativa. A veridicção ou correlação entre manifestação (parecer) e imanência (ser) permite perceber as transformações modais do estado de um sujeito.

Todas essas transformações que ocorrem durante a narrativa são desencadeadas pela manipulação, que é um conjunto de operações do /fazer-fazer/, em que um destinador age sobre um sujeito para fazê-lo executar um programa narrativo. Trata-se de um fazer cognitivo, da ordem do saber, de caráter persuasivo (/fazer-saber;/ /fazer-crer/). A manipulação pode apoiar-se sobre os objetos de um programa, por meio da tentação ou da intimidação; ou sobre as qualidades do sujeito, por meio

da provocação ou da sedução. Pode-se dizer que a manipulação tem êxito quando o destinatário interpreta como verdadeiro aquilo que o destinador o persuade a fazer. Ela faz o sujeito /querer-ser/, desejando o objeto valor, e /querer-fazer/, executando a performance.

Na dimensão pragmática, o sujeito é aquele cuja performance é registrada nos enunciados narrativos e antes de ser sujeito do /fazer/ ele é sujeito do /dever/querer/saber/poder-fazer/. Na dimensão cognitiva, é o sujeito do /saber/, que aceita o /fazer-persuasivo/ do destinador e do /fazer-saber/, que se submete ao /fazer-interpretativo/ do destinador.

Segundo os estudos do GROUPE D'ENTREVERNES (1980), a análise da componente discursiva descreve o estatuto e a forma dos conteúdos oferecidos pela língua e que são sustentados e selecionados pela estrutura narrativa. Isso se dá por meio da escolha das figuras que compõem o percurso figurativo e dos papéis temáticos.

O ponto de encontro entre a componente narrativa e a componente discursiva acontece justamente no ator, que é definido como uma figura que tem um ou mais papéis actanciais com uma posição definida dentro de um programa narrativo e um ou mais papéis temáticos vinculados a um percurso figurativo. Portanto, as formas discursivas são vivenciadas pelas formas narrativas.

Seguindo a proposta de análise semiótica do GROUPE D'ENTREVERNES (1980), temos a estrutura profunda, que engloba o estudo dos semas, das isotopias e a estruturação e aplicação do quadrado semiótico. A estrutura profunda comanda, articula e ordena as estruturas superficiais (narrativa e discursiva).

A análise sêmica ou estudo dos semas reproduz as significações percebidas por meio do chamado efeito de sentido. Os semas podem ser nucleares ou contextuais (classemas). Os semas nucleares são traços que definem uma figura, com um núcleo sêmico estável. Os classemas são traços sêmicos que aparecem nas figuras contextualizadas. Essa análise sêmica permite identificar as isotopias da narrativa, que formam um plano comum, tornando possível a coerência do texto, por meio da permanência dos traços mínimos.

Finalmente, a estruturação e articulação do quadrado semiótico, que possibilita, por meio de um modelo lógico, representar a rede de relações do texto e visualizar sua significação, por meio de um jogo de diferenças e oposições.

É levando em conta essas estruturas, seus níveis e seus componentes, que iremos analisar a narrativa proposta anteriormente.

Inicialmente, faremos um capítulo sobre a análise da organização textual, baseada no procedimento da divisão em seqüências, estabelecendo entre elas uma correlação. Dedicaremos, então, um capítulo para o estudo da componente narrativa da estrutura superficial, outro para a componente discursiva da estrutura superficial e outro capítulo para as estruturas profundas.

CAPÍTULO II

ORGANIZAÇÃO TEXTUAL E SEQUENCIÇÃO

2.1 Organização textual

As versões contemporâneas da Bíblia costumam estar segmentadas em capítulos e versículos. Tal procedimento é apenas um dispositivo gráfico que facilita a localização de um determinado trecho. No entanto, para nossa análise outro tipo de divisão precisa ser efetuado.

Greimas (1993) propõe, em suas análises, uma segmentação baseada em critérios espaço-temporais. Para Greimas (1993, p. 157), trata-se de um princípio estratégico que impõe limites para a análise e que é resultante de uma opção.

Chabrol (1980, p 56) chama a atenção para a importância da segmentação, pois “o desmembramento do texto e sua articulação fazem com que [o texto] revele, a cada operação, a sua significação”. Porém, definir os

critérios para a segmentação torna-se um problema para o pesquisador.

Em nossa análise, utilizaremos também o critério espaço-temporal para segmentar a narrativa em questão. Os demarcadores estão discursivizados por meio de dêiticos de espaço e de tempo e constituem uma espécie de linha divisória e nos permitem reconhecer segmentos autônomos. No entanto, é preciso reconhecer que o tempo e o espaço não têm uma marcação exata e definida na narrativa da prova de Abraão. Auerbach (1971, p. 5-7) chama a atenção para a ausência de especificação espaço-temporal. A narrativa não revela as posições de Deus e de Abraão quando este recebe o chamado, mas o leitor pode inferir que os dois sujeitos ocupam planos diferentes: céu e terra, ou alto e baixo. Também o tempo é tratado de forma enigmática, podendo-se inferir apenas a sua duração: cerca de três dias. Para Auerbach, essa indefinição cria uma atmosfera de tensão opressiva.

Do ponto de vista temporal, a narrativa apresenta um conjunto de anotações figurativas que remetem a um período, que pode ser chamado de prova de obediência. Podemos, pois, projetar as seguintes relações, a primeira temporal propriamente dita e a segunda denominativa:

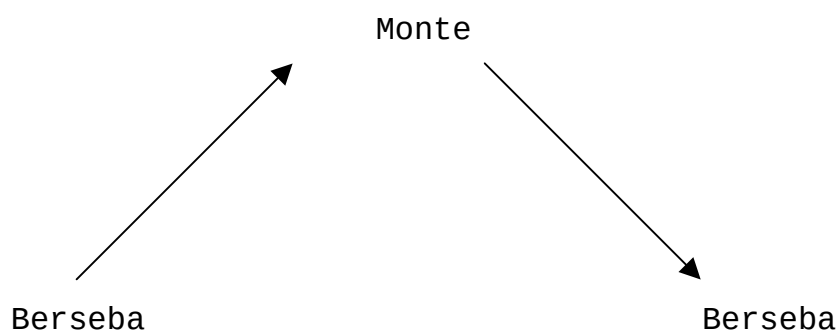
(1) antes da prova - conjunção e contrato

durante a prova - realização

depois da prova - retribuição

(2) prova da obediência → bênção

Do ponto de vista espacial, temos as relações de horizontalidade e verticalidade, estabelecidas pela figura do monte, num movimento ascendente e descendente.



Esse movimento no espaço é marcado no texto pelos dêiticos “aqui”, que corresponde a Berseba, e “ali”, que corresponde ao monte. Podemos afirmar que o ponto de partida é Berseba, apesar de o fragmento selecionado não o mencionar, porque era lá que Abraão habitava e foi para lá que retornou.

O monte é, na narrativa, um agente externo que age provocando significação e tem um papel actancial de

conector. Trata-se de um sujeito discursivo, que tem um predicado: aproximar Abraão de Deus, criando um espaço da obrigação mediante o sacrifício e, ao mesmo tempo, o espaço da libertação. Portanto, a função do monte não é meramente de marcação espacial.

2.2 Seqüências

2.2.1 Seqüência I: Chamado

Depois dessas coisas pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão. Este lhe respondeu: Eis-me aqui.

Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei.

Do ponto de vista temporal, tem-se uma debreagem marcada pela expressão “depois dessas coisas”. O fato a ser narrado se passa no tempo “depois”, remetendo a acontecimentos anteriores. Essa debreagem temporal serve de fundamentação ao discurso, institui uma pressuposição e permite a construção do “tempo de então”, pela distinção entre anterioridade e posterioridade.

Tais acontecimentos anteriores já foram mencionados, na Introdução, no tópico sobre o contexto bíblico da narrativa. Trata-se da escolha de Abraão, de suas lutas até chegar à terra que Deus lhe daria, da visita dos anjos, do anúncio do nascimento de Isaque e das condições que envolvem esse acontecimento.

O início do texto é marcado por um contrato do tipo ordem/obediência, em que Deus, o Destinador-manipulador chama Abraão, o sujeito, para um /dever-querer-fazer/. A obediência é, portanto, um valor

axiológico que está virtualizado na Sequência I. No discurso é marcada pelo uso dos imperativos: “toma teu filho”; “vai à terra de Moriá”, “oferece-o ali em holocausto”. São três operações que determinarão três programas narrativos de uso para a realização do programa narrativo principal da obediência. O conteúdo axiológico da obediência, por sua vez, revela uma ideologia religiosa, que está virtualizada na resposta de Abraão: “Eis-me aqui”. O estudo aprofundado dessa ideologia religiosa será realizado no capítulo que trata da estrutura profunda do texto.

O chamado tem como objetivo estabelecer o contato entre o destinador e o sujeito. Um chamado é definido como o ato de pronunciar o nome de alguém para aproximação ou confirmação da presença. Neste caso, a presença configura uma não-solidão ou comunhão e a ausência configura a solidão. Segundo Auerbach (1971, p. 6), o Deus dos judeus mostra-se sempre extremamente solitário. Deus, então, chama Abraão para uma prova a fim de manter uma ligação com o ser humano. Toda a ação de Deus revela-nos essa sua característica: não querer estar só. Desde as primeiras narrativas bíblicas, o que se nota é uma tentativa de aproximação do ser humano, por parte de Deus. Às vezes, essa tentativa é frustrada, mas no caso de Abraão não foi.

Dependendo da relação entre os sujeitos, o chamado pode anteceder um pedido ou uma ordem. No caso, pelo tipo de relação existente entre o destinador, Deus/divino, e o sujeito, Abraão/humano, configura-se uma ordem. Ao sujeito cabe obedecer ou não.

Do ponto de vista espacial, a reposta de Abraão marca uma embreagem, ou seja, uma volta ao contínuo discursivo. Temos um estado de conjunção actorial em que o Destinador fica conjunto com o sujeito, por meio da manipulação: Deus chama e Abraão atende ao chamado. Deus, então, estabelece a prova à qual Abraão seria submetido. Abraão deveria deslocar-se até um dos montes da terra de Moriá e ali oferecer Isaque em holocausto.

O holocausto era um ritual comum na época do Antigo Testamento e, até hoje algumas religiões ainda pregam esse tipo de prática. No entanto, o que chama a atenção nesta passagem é o objeto a ser sacrificado. Trata-se de Isaque, o filho único de Abraão, o filho da promessa de Deus. Um sacrifício humano, portanto. O que muitos estudiosos indagam é justamente por que um Deus, que ama tanto o ser humano, poderia exigir um sacrifício como esse. Esperamos obter essa resposta no decorrer de nossa análise.

Na verdade, conforme já foi salientado, Isaque não era o único filho de Abraão, no sentido de ser um só,

pois, num momento de precipitação e achando-se muito idosa para conceber, Sara fez com que Abraão tivesse um filho com uma de suas escravas, Hagar. Portanto, único, no texto, pode ser entendido como especial, querido, aquele por meio do qual Deus havia prometido uma descendência a Abraão.

Abraão está de posse de um programa do fazer, em virtude de um /dever-fazer/ que lhe foi instaurado, com uma condição restritiva espacial: para realizar a ação deve deslocar-se até o monte que Deus lhe mostraria.

Na apresentação de Isaque e na indicação do local para o holocausto temos uma simetria na organização sintática. Vejamos: “teu filho”; “teu único filho, Isaque”; “a quem amas”; “terra de Moriá”; “um dos montes”; “que eu te mostrarei”. Os dois segmentos apresentam um termo introdutório, um aposto e uma oração adjetiva restritiva, caracterizando o fenômeno discursivo de expansão. Essa expansão marca justamente as figuras centrais da narrativa, que são o filho e o monte.

As marcas do holocausto ou sacrifício estão tanto na dimensão pragmática como na cognitiva. Na dimensão pragmática, temos a imolação, o derramamento de sangue e a consumação pelo fogo. Porém, na cognitiva, e esta talvez seja a verdadeira prova, o real sacrifício, temos o oferecimento de um filho amado, por meio do qual a

promessa de Deus de uma grande descendência para Abraão se cumpriria.

Podemos perceber que existe uma oposição fundamentando a seqüência discursiva em questão: é a da ação *versus* a inércia, a qual constitui um anti-sujeito. Deus exige uma atitude de Abraão: “vai”. Para obedecer a Deus e realizar a prova, deve haver, por parte de Abraão, um deslocamento ou movimento. Dinâmico e estático se opõem nessa relação.

obedecer	desobedecer
ação/movimento	inércia
dinâmico	estático

Tal qual Paris, no conto Dois amigos, de Maupassant (GREIMAS, 1993), o monte é um ator discursivo, do qual podemos extrair os semas alto e baixo, que por sua vez remetem à isotopia religiosa de elevação do homem em direção a Deus. Berseba equivale ao dêitico “aqui” e corresponde ao espaço da planície, que se for mantido resultará na não-obediência e, conseqüente morte. Ao monte corresponde ao dêitico ali, que conduz ao alto, à obediência e à vida. Vejamos:

ali	aqui
elevação	planície
alto	baixo
vida	morte
Monte	Berseba

Instaura-se um programa narrativo de doação, por meio da renúncia para demonstração de obediência. No entanto, essa renúncia cria uma atmosfera de tensão, expectativa e preocupação prévias e requer um preparo. No estado inicial da narrativa, o sujeito Abraão não tem nenhuma “pré-ocupação” e está disjunto do objeto que representa a qualificação ou o valor de busca: a demonstração de obediência.

Ocorre, portanto, uma modalização do /ser/ do sujeito, transformando-se em /dever-ser/ obediente, manifestado pela relação de Deus, superior, com o ser humano, inferior.

2.2.2 Seqüência II: Jornada

Levantou-se, pois, Abraão de madrugada e, tendo preparado o seu jumento, tomou consigo dois dos seus servos, e a Isaque, seu filho; rachou lenha para o holocausto, e foi para o lugar que Deus lhe havia indicado. Ao terceiro dia, erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe. Então disse a seus servos: Esperai aqui, com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós. Tomou Abraão a lenha do holocausto e a colocou sobre Isaque, seu filho; ele, porém levava nas mãos o fogo e o cutelo. Assim caminhavam ambos juntos.

A jornada de Abraão e Isaque corresponde à função de deslocamento, já definida por Propp. Está baseada em um /querer-fazer/ e tem como objetivo a busca do objeto valor pelo sujeito. Trata-se de um percurso espaço-temporal para mudança de lugar.

Abraão é o sujeito operador e o objeto valor de busca é a demonstração de obediência. Para isso é necessário um /fazer/ duplo: ir até a terra de Moriá e oferecer o filho Isaque em holocausto. Do ponto de vista aspectual, em “de madrugada”, temos uma marcação puntual incoativa, que marca o início da ação.

A frase, de construção predominantemente paratáxica, possui uma estrutura de ações que marcam a dinâmica do sujeito: “levantou-se”; “tendo preparado”; “tomou”; “rachou”; “foi”. Mais uma vez, Abraão atende

prontamente ao chamado de Deus. O conteúdo axiológico da obediência é, portanto, atualizado na reação de Abraão.

Em “ao lugar que Deus lhe havia indicado”, temos uma significação pela utilização do espaço. Abraão busca o espaço de transformação, para aquisição da competência, em um movimento de obediência ao seu Deus. Abraão toma uma decisão no plano cognitivo e parte para executá-la no plano pragmático.

No início da jornada, tudo ocorre como se o objetivo fosse um holocausto costumeiro. Mas a ausência de comunicação verbal entre os viajantes e, sobretudo, a ausência de um animal para a oferenda parecem preparar as condições para um sacrifício especial, em que o sacrificado seria o próprio Isaque. Em silêncio, fechados em seu segredo, seguem para o fazer pragmático: o holocausto.

O movimento dos atores opõe-se à imobilidade. A jornada constitui um deslocamento com um objetivo e manifesta a tensão anterior à realização do programa. O estado inicial é marcado por uma estática, ou seja, Abraão, instalado em Berseba, segue o curso natural dos acontecimentos. Esse segmento representa uma transformação de estado, da inércia para o movimento, por meio da obediência.

Segundo Greimas (1993, p. 67), um período corresponde à permanência denominada e um acontecimento corresponde à incidência denominada. A jornada estabelece um período de três dias, marcado por “ao terceiro dia”. No entanto, essa permanência é a preparação para a incidência do holocausto.

Porém o que nos chama a atenção nesse trecho é a afirmação feita por Abraão aos dois servos: “eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós”. Talvez a função dos dois servos na narrativa seja a de justamente permitir essa afirmação, que demonstra a fé que Abraão depositava em seu Deus de que ele e Isaque voltariam vivos do monte. Os dois moços são, portanto, adjuvantes que modalizam o /poder-fazer/. A confiança de Abraão fica demonstrada em suas palavras, embora suas atitudes contribuam para o contrário. Mesmo colocando em prática a ordem de sacrificar o filho, Abraão espera que ele permaneça vivo. Mas, talvez, essa declaração de Abraão aos dois servos fosse apenas uma camuflagem para que Isaque não descobrisse o que estava para lhe acontecer.

Essa é uma dúvida que podemos esclarecer se recorrermos a um outro trecho da Bíblia, escrito pelo autor da carta aos Hebreus, capítulo 11, versículos 17 a 19, cerca de dois mil anos depois:

Pela fé Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque, estava mesmo para sacrificar o seu unigênito aquele que acolheu alegremente as promessas, a quem se havia dito: Em Isaque será chamada a tua descendência; porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos, de onde também, figuradamente, o recobrou.

Também na carta de Paulo aos Romanos, capítulo 4, versículo 18, lemos:

Abraão, esperando contra a esperança, creu, para vir a ser pai de muitas nações.

Abraão confiava na promessa de Deus de que ele teria uma grande descendência, mostrando-se apto para dar prosseguimento à sua performance. Portanto, conforme Auerbach (1971, p. 9):

[...] o modo de agir de Abraão explica-se não somente a partir daquilo que lhe acontece momentaneamente, também não somente a partir de seu caráter, mas a partir de sua história anterior. Lembra-se, tem permanente consciência do que Deus lhe prometera e do que já cumprira - o seu interior está profundamente excitado, entre a indignação desesperada e a esperança confiante; a sua silenciosa obediência é rica em camadas e em planos.

2.2.3 Seqüência III: Diálogo

Quando Isaque disse a Abraão, seu pai: Meu pai! Respondeu Abraão: Eis-me aqui, meu filho. Perguntou-lhe Isaque: Eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto? Respondeu Abraão: Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto; e seguiam ambos juntos.

O diálogo entre Isaque e Abraão revela a dimensão patêmica da narrativa, um momento de extrema tensão, em que o jogo de palavras contribui para uma atmosfera de expectativa. Abraão seguia calado e é Isaque quem se dirige a ele.

Nesse sentido, Vitiello (2000, p. 153) aponta para o silêncio de Abraão como um indício de sua extrema solidão:

Ele não fala nem com Sara [...] nem com Isaac. Não pode falar, porque, à diferença do herói trágico, não pode justificar seu ato. Abraão está só e assim permanece perante Deus: ele mantém uma relação absoluta com o Absoluto – uma relação desprovida de qualquer elo com Aquele que não tem elo algum, com Quem está desligado de tudo. Abraão ama seu filho até o fundo da alma.

E o silêncio de Abraão é rompido pela iniciativa de Isaque. Mais uma vez Abraão marca sua presença ao responder ao chamado de Isaque. Sua resposta, quando interpelado é sempre: “Eis-me aqui”. No entanto, o contrato que se estabelece agora entre Isaque e Abraão não

é mais aquele de caráter unilateral de ordem *versus* obediência que havia com Deus. Isaque mantém uma relação de contigüidade com Abraão, que pode ser verificada no enunciado pela expressão “caminhavam ambos juntos”, e pela expressão “seguiram ambos juntos”, reiterada no final da conversa.

A descontinuidade da jornada inicia-se no momento em que Isaque vê-se a sós com seu pai e está discursivizada pela conjunção temporal “quando”. A quebra do silêncio entre ambos é desencadeada pela falta do cordeiro. Abraão, então, devolve ao seu destinador a responsabilidade pela providência do cordeiro para o holocausto. “Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto”. Na verdade, a Abraão compete o aspecto de virtualização e atualização do sacrifício. Mas a competência para a realização é do próprio destinador.

A pergunta de Isaque: “onde está o cordeiro para o holocausto?” presentifica um /querer-saber/ e o atualiza, mesmo considerando a possibilidade de que a resposta o indicasse como o animal que estava para ser sacrificado. Essa atualização modaliza-se, então, em um /saber-poder-querer/ e um /querer-poder-saber/ mas /não-poder-saber/, que aprofundaremos adiante.

A subida do monte tem uma função enunciativa pertinente, pois à medida que ambos aproximam-se do topo,

a tensão acentua-se. Essa escalada virtualiza o /poder-saber/. Conforme Auerbach (1971, p. 8), a conversa entre Isaque e Abraão é uma interrupção do pesado silêncio que, ao mesmo tempo, o torna mais opressivo.

2.2.4 Seqüência IV: Holocausto

Chegaram ao lugar que Deus lhe havia designado; ali edificou Abraão um altar, sobre ele dispôs a lenha, amarrou Isaque seu filho, e o deitou no altar, em cima da lenha; e, estendendo a mão, tomou o cutelo para imolar o filho.

Mas do céu lhe bradou o Anjo do Senhor: Abraão! Abraão! Ele responde: Eis-me aqui.

Então lhe disse: Não estendas a mão sobre o rapaz, e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho.

Tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os arbustos; tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho.

E pôs Abraão por nome àquele lugar – o Senhor proverá. Daí dizer-se até ao dia de hoje: No monte do Senhor se proverá.

O sintagma “chegaram ao lugar” marca a incidência denominada, prenúncio do acontecimento que desencadeará a narração. Não se trata de uma simples chegada. É uma marca de puntualidade, terminativa da jornada e incoativa do holocausto. O monte que Deus havia designado transforma-se no lugar tópico, em que a

performance acontece, humanizado pela presença de pai e filho.

Para Isaque, a realização do /poder-saber/ se dá no momento em que Abraão o amarra, deitando-o sobre o altar. Não restam dúvidas de que ele seria o sacrificado.

Do ponto de vista da espacialidade, observamos que no ato de Abraão estender a mão e pegar o cutelo para imolar Isaque, ocorre o ápice do espaço humano. Abraão, com o cutelo na mão estendida, representa o ponto mais alto a que o ser humano pode chegar para se aproximar de Deus. A partir daí, Deus vem ao encontro de Abraão. O cutelo é um objeto modal, com fins de significação espacial de verticalidade. A performance de Abraão vai num crescendo espacial em direção a Deus.

No momento da realização da ação, Deus providencia um substituto para Isaque. O holocausto se realiza com o carneiro substituto e a performance de Abraão é realizada, uma vez que Deus não lhe ordenara que imolasse o filho, mas que o oferecesse, atitude que Abraão executou. Na realidade, o que Deus buscava era um fazer-interpretativo (/crer/) de que no coração humano pudesse haver uma obediência ilimitada, que não impusesse condições quanto ao tipo de ação obediente. O carneiro para a substituição é um dom efetuado pelo destinador, mas ainda não se trata da sanção. É uma intervenção divina que

prevê uma relação fiduciária, após o fazer-interpretativo, qualificando, assim, o dom, pela intervenção do destinador em uma dêixis positiva de escape e libertação para Isaque. O carneiro, fruto do dom, não se torna propriedade do sujeito Abraão, pois é devolvido ao destinador: “e o ofereceu em holocausto em lugar de seu filho Isaque”.

Segundo alguns estudiosos (apud CHAMPLIN, 2001, p. 4295), os antigos povos semitas acreditavam que o holocausto trazia poderes mágicos, transmissores da vida e que o sangue, ao ser derramado sobre o altar de alguma divindade, adquiria parte das virtudes daquela divindade. Talvez, ao concretizar o holocausto, parte da natureza ilimitada de Deus seria compartilhada com Abraão, por meio da descendência.

Para Abraão, a atualização do /poder-saber/ acontece quando o anjo do Senhor brada o seu nome. O segmento é iniciado pela conjunção adversativa “mas”, que na seqüência tem um efeito de sentido de escape ou salvação. Há uma interrupção no sacrifício, uma vez que o verdadeiro sacrifício já havia sido realizado: a demonstração de obediência, por meio da entrega do filho. Esse “mas” representa um indicador temporal, com valor puntual de subitamente, marca o momento em que Isaque foi salvo da morte pela provisão de Deus. A conjunção “mas” indica a divisão entre um fazer cognitivo, manifesto pela

obediência, e um fazer pragmático, manifesto pelo sacrifício.

A seguir temos a sequência “não estendas a mão” com um aspecto pseudoterminativo do sacrifício de Isaque e incoativo do sacrifício do carneiro.

O monte torna-se o ponto de convergência dos programas narrativos de Deus e de Abraão. É o lugar em que Deus se aproxima do homem e a morte transforma-se em não-morte, por meio da provisão. Abraão, então, atribui uma sanção cognitiva ao monte, dando-lhe o nome de “O Senhor proverá”, que em hebraico é “Jeová Jiré”.

2.2.5 Sequência V: Bênção

Então do céu bradou pela segunda vez o Anjo do Senhor a Abraão, e disse: Jurei, por mim mesmo, diz o Senhor, porquanto fizeste isso, e não me negaste o teu único filho, que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar; a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos, nela serão benditas todas as nações da terra: porquanto obedeceste à minha voz. Então voltou Abraão aos seus servos e, juntos, foram para Berseba, onde fixou residência.

A sanção de Abraão tem uma dimensão espaço-temporal. Na dimensão espacial, temos a imagem da areia na praia do mar, que remete a um espaço infinito. Na dimensão

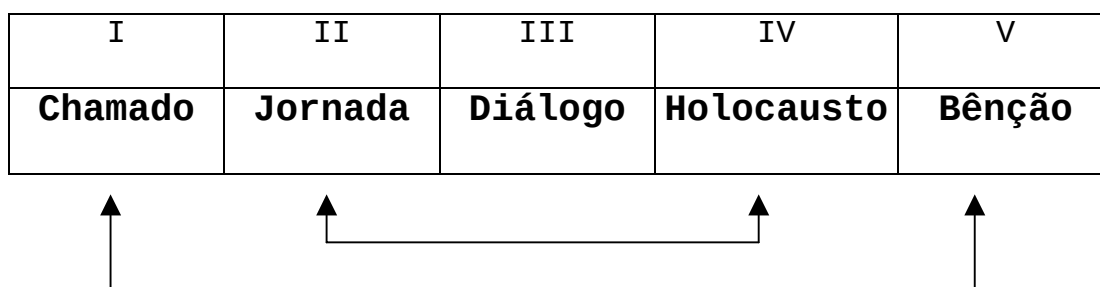
temporal, temos o caráter perpétuo da descendência de Abraão: como as estrelas dos céus, que remetem a um tempo eterno.

Abraão é transportado de um espaço finito (Berseba) para um espaço infinito na figura da areia; e de um tempo efêmero (agora) para um tempo eterno na figura das estrelas, cuja distância é dada em anos-luz. Tempo e espaço limitados pelas condições humanas são, portanto, transformados em tempo e espaços ilimitados pela bênção divina. A história de Abraão não termina. Ela ainda se desenrola, estendendo-se através de seus descendentes.

É curioso notar que a narrativa não faz menção de Isaque quando Abraão volta a Berseba acompanhado pelos dois servos.

2.3 Correlação seqüencial

Assim, temos a seguinte seqüência para a narrativa:



A seqüência I corresponde à manipulação; a seqüência II corresponde à competência de Abraão; a seqüência III está intercalada; a seqüência IV corresponde à performance; e, finalmente, a seqüência V corresponde à sanção.

As seqüências I e V se completam e pressupõem-se. Abraão é submetido a uma demonstração de obediência e é aprovado diante de Deus. Logo, Abraão foi competente, pois deixou de /dever-fazer/ o holocausto de Isaque e passou à modalidade do /poder-ser/ abençoado.

A bênção é proferida nos mesmos termos do chamado ("toma teu filho, teu único filho", na

manipulação; e “não me negaste o teu único filho”, na sanção).

Quanto ao espaço, o ciclo é completo: Abraão parte de Berseba e volta para Berseba. Berseba quer dizer poço do juramento. Esse nome foi dado por causa do poço que ali foi cavado e devido ao acordo firmado entre Abraão e Abimeleque, como está escrito em Gênesis 21:31: “Por isso se chamou aquele lugar Berseba, porque ali juraram eles ambos”.

A correlação I-V é, portanto, significativa no plano espaço-temporal. Ela determina o ponto de partida (“aqui” – Berseba, que quer dizer poço do juramento), o lugar da ação (“ali” – um dos montes da terra de Moriá) e o lugar infinito (“a areia que está na praia do mar”); o início do tempo (“agora”), o tempo da ação (“então”) e o tempo eterno (as estrelas do céu).

As seqüências II e IV se completam. No holocausto, Abraão põe em uso os apetrechos que carregou na jornada até o monte; e na provisão do carneiro são confirmadas a fé e a obediência de Abraão. A visão de Abraão resulta na “provisão” de Deus. Ao levantar os olhos e avistar o lugar, Abraão contemplou o que Deus haveria de providenciar. A figura da lenha cortada em II e posta em ordem sobre o altar, em cima da qual Abraão deitou Isaque em IV revela a importância desse material para o

holocausto. O lugar, que em II, Abraão viu de longe era Jeová-Jiré, o Monte do Senhor proverá. Foi essa visão que possibilitou Abraão prosseguir em sua caminhada. A atitude de Abraão de levantar os olhos lhe permitiu ver tanto o lugar de longe como o carneiro embaraçado pelos chifres no mato. O interessante é que o carneiro estava atrás de Abraão (“eis atrás de si um carneiro”), o que revela um tempo e um espaço anterior a Abraão, ou seja, Deus já havia planejado esse acontecimento. No tempo eterno de Deus não há sucessão de acontecimentos; os fatos coexistem.

Na realidade, há três programas narrativos: o de Deus, com um programa narrativo de onisciência; o de Abraão, com um programa narrativo de incógnita ou não-ciência; e o de Isaque, que busca sua identidade. Cada sujeito visava a objetos valores distintos. Para Deus, o oferecimento de Isaque representava a demonstração de obediência; para Abraão, representava a renúncia; e, para Isaque, embora não soubesse, era sua própria vida que estava em jogo.

A seqüência III é de natureza particular. Intercalando as seqüências, temos o diálogo entre Isaque e Abraão como uma espécie de pivô da narrativa. Essa interação entre pai e filho revela o caráter do relacionamento entre Isaque e Abraão. Este era um pai

presente (“Eis-me aqui, meu filho”), o que nos mostra a dimensão do sacrifício de Abraão. Talvez o silêncio de Abraão tivesse incomodado Isaque, despertando-lhe a curiosidade (“Onde está o cordeiro para o holocausto?”). Assim como em II, a seqüência III enfatiza a ligação entre pai e filho: “e foram caminhando juntos”; “e os dois iam caminhando juntos”. A possibilidade da quebra dessa conjunção é que se torna o grande martírio de Abraão.

O diálogo entre Isaque e Abraão enquadra-se na visão defendida por Greimas (1983, p. 108) de que a linguagem é usada para esconder uma realidade que lhe é subjacente. Também segundo Bertrand (2003, p. 87), o uso que o sujeito faz da linguagem é cerceado não somente por restrições de natureza lingüística, mas por limites de ordem sociocultural, que são impostos pelo contexto. Assim, o sujeito não está livre para dizer tudo o que pensa.

Abraão não podia revelar todo o seu intento a Isaque, a fim de poupá-lo da angústia que precedia o momento do holocausto; e também a fim de não colocar em risco sua fé ou sua convicção de prestar obediência a Deus.

Para não fugir ao questionamento do filho, Abraão recorre à ambigüidade e à polissemia embutidas em uma afirmação de caráter genérico, respondendo: “Deus

proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto". Abraão não mentiu, mas também não revelou toda a verdade a Isaque. Essas questões serão mais aprofundadas quando tratarmos da sintaxe modal e da modalidade veridictória.

CAPÍTULO III

COMPONENTE NARRATIVA

ESTRUTURA DE SUPERFÍCIE

3.1 Programas narrativos

A análise da componente narrativa é obtida a partir de um conjunto de procedimentos formuláveis em regras. É visualizada por meio da fórmula dos programas narrativos, que operam a transformação de um enunciado de estado em um outro enunciado de estado por intermédio de um enunciado de fazer. Os enunciados indicam, ao mesmo tempo, os papéis actanciais e os atores que os assumem. Os programas narrativos podem ser de base ou de uso. Os programas de base são os principais, que representam a performance do sujeito. Os programas de uso são secundários e articulam a busca de objetos modais para a

aquisição da competência do sujeito para realizar a performance.

A narrativa da prova de Abraão tem um caráter polêmico, pois podemos identificar três programas narrativos que se entrecruzam. Os programas narrativos são fundamentados no querer do sujeito, visando a objetos valores diferentes.

Em um primeiro momento, temos o programa narrativo de Deus que busca, como objeto valor, uma aproximação com Abraão. Esse programa de base, para ser realizado, exige a realização de um outro programa de uso, que é a aquisição de um objeto modal, no caso, a execução de uma prova ou uma demonstração de obediência.

Portanto, o programa de uso de Deus, torna-se o programa narrativo de base de Abraão, que busca, como objeto valor, demonstrar sua obediência a Deus. Para realizar seu programa, Abraão tem de mostrar-se competente, por meio dos programas de uso.

Finalmente, temos, num momento de extrema tensão da narrativa, o programa narrativo de Isaque, que busca um saber sobre o animal para o holocausto, estabelecendo, como veremos, uma busca por sua própria identidade como objeto valor.

Pode-se dizer que o texto forma a seguinte estrutura sintática narrativa:

$$\text{PN1} = \text{F S1} \Rightarrow [(\text{S1} \cup \text{Ov1}) \rightarrow (\text{S1} \cap \text{Ov1})]^7$$

Em PN1 temos S1 = Deus e Ov = estar junto de Abraão. Esse primeiro programa, inicialmente virtual, é atualizado no chamado de Abraão, e tem um caráter de realização durativa, pois a comunhão que Deus busca é um estar junto permanente. Deus busca uma conjunção com valores existenciais, por meio de um saber sobre valores cognitivos (obediência, fé).

$$\text{PN2} = \text{F S1} \Rightarrow [(\text{S2} \cup \text{Ov2}) \rightarrow \text{S2} \cap \text{Ov2})]$$

No PN2, S1 = Deus; S2 = Abraão; e Ov2 = demonstração de obediência. É, como já dissemos, o programa de uso de Deus, que visa a uma competência cognitiva de comprovação de um saber sobre a obediência de Abraão. Na verdade, se considerarmos Deus como um sujeito onisciente, podemos concluir que ele já possuía esse saber, o que falta é a prova. Esse é o programa de base de Abraão: demonstrar sua obediência a Deus. É, em primeira instância, um fazer cognitivo que requer de Abraão o reconhecimento da superioridade de Deus, o atendimento ao

⁷ PN = Programa Narrativo; F = Função; S = Sujeito; Ov = Objeto valor; Om = Objeto modal; $\cup$ = disjuncto; $\cap$ = conjuncto; [] = Enunciado de fazer; () = Enunciado de estado; $\Rightarrow$ = fazer transformador; $\rightarrow$ = transformação.

seu chamado e a execução de um pedido, sem questionar ou impor obstáculos. Trata-se de um programa virtual que será realizado no decorrer da narrativa. Embora a demonstração de obediência seja, concomitantemente, um objeto modal para o programa de Deus e um objeto valor para o programa de Abraão, preferimos designá-lo como objeto valor de Abraão.

Para a realização desse programa de base do sujeito operador Abraão, outros programas narrativos de uso são instaurados. Daí tem-se:

$$\mathbf{PN3 = S1 \Rightarrow [(S2 \cup Om1) \rightarrow (S2 \cap Om1)]}$$

Em PN3, Om1 = oferecimento de Isaque. Abraão, que no início da narrativa está em conjunção com Isaque é manipulado por Deus, para que ofereça seu filho em holocausto (“Toma teu filho [...] e oferece-o em holocausto”). É um programa de doação, baseado na renúncia e na atribuição, simultaneamente. Trata-se de um programa virtual que não será realizado.

$$\mathbf{PN4 = S2 \Rightarrow [(S2 \cap Om2) \rightarrow (S2 \cup Om2)]}$$

Em PN4, Om2 = fé. A fé é o instrumento por meio do qual Abraão pode realizar PN3. Conforme está escrito em Hebreus 11:17-18: “Pela fé Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque; estava mesmo para sacrificar o seu unigênito aquele que acolheu alegremente as promessas, a quem se havia dito: Em Isaque será chamada a tua descendência”.

$$\mathbf{PN5 = S1 \Rightarrow [(S2 \cup Om3) \rightarrow (S2 \cap Om3)]}$$

No PN5, Om3 = deslocamento. Abraão deve sair de Berseba e deslocar-se até a terra de Moriá e ali oferecer Isaque em holocausto sobre um dos montes que Deus lhe indicaria: “vai à terra de Moriá (...) sobre um dos montes, que eu te mostrarei”.

$$\mathbf{PN6 = S3 \Rightarrow [(S3 \cup Ov3) \rightarrow (S3 \cap Ov3)]}$$

Em PN6, S3 = Isaque e Ov3 = saber sobre o animal para o holocausto. Trata-se do programa narrativo de base de Isaque, que, movido pela ausência da oferenda, busca um saber.

$$\mathbf{PN7 = S3 \Rightarrow [(S2 \cup Om4) \rightarrow (S2 \cap Om4)]}$$

Em PN7, S3 = Isaque e Om4 = diálogo. Trata-se do programa narrativo de uso de Isaque, que inicia um diálogo com seu pai, no intuito de querer saber sobre o animal para o holocausto.

$$\mathbf{PN8 = S2 \Rightarrow [(S3 \cup Om5) \rightarrow (S3 \cap Om5)]}$$

No PN8, Om5 = holocausto. Esse programa narrativo é a realização do PN2, no qual Deus manipula Abraão para que ofereça seu filho Isaque em holocausto. É também um programa virtual, uma vez que Isaque não chegará a ser imolado. Pela intervenção do anjo do Senhor, há a suspensão da incidência ou acontecimento.

$$\mathbf{PN9 = S2 \Rightarrow [(S3 \cap Om5) \rightarrow (S3 \cup Om5)]}$$

O PN9 é o programa narrativo da substituição ou suspensão. Isaque, que estava prestes a ser sacrificado em holocausto a Deus, é liberado. A substituição desencadeia uma mudança na ação e afeta os programas narrativos de Abraão e de Isaque. Trata-se de um programa realizado.

$$\mathbf{PN10 = S1 \Rightarrow [(S2 \cup Om6) \rightarrow (S2 \cap Om6)]}$$

O PN10, em que Om6 = carneiro, é a realização da substituição do PN9. Pela provisão de Deus, Abraão tem o carneiro para sacrificar em lugar de Isaque. A substituição permite, portanto, a realização do PN do holocausto.

$$\mathbf{PN11 = S1 \Rightarrow [(S2 \cup S3) \rightarrow (S2 \cap S3)]}$$

No PN11, Abraão volta a estar em conjunção com Isaque. Pela renúncia e pela disposição de Abraão em aceitar ao chamado e obedecer à ordem de Deus, ele pôde demonstrar a sua obediência, realizando, assim, o PN de base.

As narrativas podem se caracterizar por aquisição de valores ou perda de valores. No caso de Abraão, uma aparente narrativa de perda (entregar seu filho Isaque), torna-se de aquisição (ganhar a aprovação, não perder o filho e ganhar a bênção de Deus). Temos, portanto, uma comunicação participativa, em que não há nem dom recíproco, nem troca, pois a atribuição de um valor não implica nenhuma privação e não há mais transformação

simétrica entre disjunção e conjunção. É um caso de atribuição de valores espirituais. No caso, Abraão, por meio da fé, demonstra sua obediência a Deus e, em troca, recebe a bênção. Entretanto, Abraão não fica disjunto de sua fé, pelo contrário, sua fé é aumentada, o seu programa de base de Deus é realizado. Assim, visualizamos a realização dos PNs de base da seguinte maneira:

$$\mathbf{PN12 = S3 \Rightarrow [(S3 \cup Ov3 \cap S2) \rightarrow (S3 \cap Ov3 \cap S2)]}$$

$$\mathbf{PN13 = S1 \Rightarrow [(S2 \cup Ov2 \cap S3) \rightarrow (S2 \cap Ov2 \cap S3)]}$$

$$\mathbf{PN14 = S1 \Rightarrow [(S1 \cup Ov1 \cup S2) \rightarrow (S2 \cap Ov1 \cap S2)]}$$

3.2 Esquema narrativo

É neste nível que se encontram as quatro fases componentes do esquema narrativo ou percurso narrativo: a manipulação ou contrato, que estabelece uma relação entre o destinador-manipulador e o sujeito; a competência, que põe em relação o sujeito e o objeto valor; a performance, que relaciona o sujeito ao anti-sujeito em torno do objeto valor; e a sanção, que restabelece o contato entre o sujeito e o destinador (BERTRAND, 2003, p. 295). Veremos, então, cada uma delas aplicadas à narrativa em questão. No entanto, seguindo a análise do GROUPE D'ENTREVERNES (1980, p. 20), partiremos da descrição da performance, como ponto central a partir do qual os outros momentos da seqüência se ordenam logicamente. Em seguida, apresentaremos a competência do sujeito operador da performance e a organização das modalidades do fazer. Depois, a sanção, na qual analisaremos as questões relativas ao saber a verdade dentro da narrativa, uma vez que é na sanção que se interpreta a performance. Finalmente, a manipulação, que é o ponto de partida da narrativa, mas o ponto de chegada para a nossa análise do esquema narrativo.

3.2.1 Performance

A performance será vista, aqui, segundo uma das definições de Greimas e Courtés, como “programa narrativo do sujeito competente e em ação” (GREIMAS; COURTÉS, 1989, p. 329), que, na narrativa, é Abraão. Ela é a operação responsável pela transformação dos estados e pela comunicação entre objeto e sujeitos. A finalidade da performance é fazer ser. Pode ser conjuntiva ou disjuntiva.

Abraão é um sujeito em busca de um objeto valor que é uma demonstração de sua obediência a Deus. Portanto, a performance de Abraão tem como objetivo um fazer ser obediente.

Contudo, do ponto de vista pragmático, a ação de Abraão de sacrificar Isaque ficou, aparentemente, inacabada. Um problema se coloca, por conseguinte, à análise da narrativa: Abraão não realizou nenhuma ação? O cerne da questão está em definir qual é a ação verdadeira de Abraão. Deus lhe pede que ofereça Isaque em holocausto sobre um dos montes da terra de Moriá. Isso não quer dizer que o sacrifício tenha de ser realizado. Oferecer em holocausto é diferente de sacrificar. Oferecer é abrir mão, abnegar, doar espontaneamente. Nesse sentido, está claro que Abraão realizou uma ação. A disposição de Abraão

em aceitar o chamado de Deus e prontamente buscar colocá-lo em prática não pode ser aqui negligenciada. Abraão é um sujeito em ação, na medida em que não hesitou em obedecer a Deus, indo até as últimas conseqüências. No entanto, devemos considerar a complexidade dessa entrega, pois Abraão agia como se fosse realmente sacrificar o filho e desconhecia o desfecho de sua performance. Se assim não fosse, não haveria nenhuma dificuldade para a realização da ação. A fé lhe movia a acreditar em uma provisão divina, mas não o capacitava a prever exatamente o que Deus faria.

Instala-se, pois, um programa de doação, com uma performance disjuntiva caracterizada pela renúncia, seguida de uma performance conjuntiva, caracterizada pela atribuição. Tudo o que se opõe a essa realização é figura do adversário ou anti-sujeito. No caso de Abraão, podemos dizer que o anti-sujeito, embora não esteja verbalizado, está dentro dele mesmo, pois o que pode contribuir para que a realização da performance não se concretize são os sentimentos de dúvida e de medo.

Como veremos a seguir, Abraão é um sujeito competente para realizar a ação na medida em que possui as quatro modalidades do fazer: querer-fazer, dever-fazer, poder-fazer e saber-fazer. A partir daí ocorre a performance.

Ao final da performance, Abraão tem a sua obediência demonstrada. Deus interfere na ação, devolvendo-lhe o filho e providenciando um substituto para o sacrifício, o carneiro.

Na verdade, Abraão, devido a experiências anteriores, era detentor de um /dever-saber-fazer/, revelado pelo conhecimento do instrumental e do procedimento do ritual. Mas o sacrifício não foi realizado com Isaque e sim com o carneiro. Nesse sentido, o programa de uso do holocausto de Isaque permanece apenas atualizado.

O diálogo entre Isaque e Abraão é uma performance qualificante para a aquisição de um saber. Isaque é, portanto, um sujeito do /querer-poder-saber/, enquanto Abraão é um sujeito do /não-querer-fazer-saber/, que caracteriza o segredo. Isaque, instigado pela ausência do animal para o holocausto indaga Abraão, que o poupa de uma verdade cruel, utilizando-se do caráter ambíguo e polissêmico do semema cordeiro: “Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto”. Considerando o estado de animalização de Isaque, que carregava a lenha que antes era conduzida pelo jumento, o semema cordeiro pode referir-se a um animal ou ao próprio Isaque.

Conduzidos, portanto, por um fazer cognitivo e embasados em um segredo, Abraão e Isaque chegam ao local e

podem dedicar-se ao fazer pragmático: o holocausto. A seqüência inicia-se em “chegaram ao lugar” e a marcação temporal é de marcação iterativa: “edificou”, “dispôs”, “amarrou”, “deitou”, “tomou”.

Até então, a narrativa se desenrola como um programa narrativo esperado, no qual o sujeito, por meio de uma busca, visa a um espaço utópico para realizar a prova decisiva. Quando o anjo brada o nome de Abraão pela primeira vez, tem-se a introdução de um elemento surpresa: o carneiro. Abraão está livre de ter de sacrificar Isaque e o programa narrativo do holocausto é realizado com o animal.

À primeira vista, como dissemos no início, pode parecer que Abraão não realizou a performance, mas se considerarmos como programa narrativo principal a demonstração de obediência evidenciada pelo oferecimento do filho a Deus, Abraão foi bem sucedido em seu fazer.

3.2.2 Competência

A competência engloba as condições necessárias atribuídas ao sujeito para a realização da performance. É constituída pela aquisição de diferentes valores modais, que servem de meio para a operação do programa principal e busca do objeto valor.

De acordo com Greimas e Courtés, a competência deve ser entendida como “todas as preliminares e os pressupostos que tornam a ação possível” (GREIMAS; COURTÉS, 1989, p. 62), fundamentadas num querer-fazer, num dever-fazer, que são virtuais, e num poder-fazer e num saber-fazer, que são atuais. As modalidades virtuais instauram o sujeito operador, definem o tipo de relação entre sujeito e destinador e podem não se realizar. As modalidades atuais determinam o modo de ação do sujeito operador.

Essas modalidades de competência para a ação podem ser claramente observadas em alguns trechos da narrativa.

No trecho:

Levantou-se, pois, Abraão de manhã cedo, albardou o seu jumento, e tomou consigo dois de seus moços e Isaque, seu filho; e, tendo cortado lenha para o holocausto, partiu...

percebe-se a modalidade do /querer-fazer/. As decisões de Abraão de levantar-se, albardar o jumento, tomar dois de seus moços e também Isaque, cortar a lenha e partir demonstram que ele possuía o /querer-fazer/ a ação, do contrário, ele permaneceria inerte. No entanto, esse /querer-fazer/ é fruto de uma luta interna do sujeito, uma vez que o sacrifício de Abraão é negar o seu próprio querer e não sacrificar Isaque. Temos a negação do /não-querer-fazer/ para a realização do /dever-fazer/.

No trecho:

... para o lugar que Deus lhe dissera,

vê-se a modalidade do /dever-fazer/. Abraão só se dispôs a realizar a ação porque foi Deus quem pediu. Se uma outra pessoa qualquer lhe requisitasse o filho como sacrifício certamente ele não aceitaria. Nota-se uma relação de superioridade e inferioridade.

No trecho:

... e eu e o mancebo iremos até lá...,

fica demonstrado o /poder-fazer/. Abraão, como pai de Isaque, tinha o poder de decidir sobre a vida de seu

filho, que na ocasião, segundo Josefo (1990, p. 59), tinha vinte e cinco anos.

No trecho:

Tomou, pois, Abraão a lenha do holocausto e a pôs sobre Isaque, seu filho; tomou também na mão o fogo e o cutelo...,

nota-se que Abraão também possuía o /saber-fazer/. Ele conhecia detalhadamente o ritual do holocausto e dispunha de todos os instrumentos para efetuá-lo.

Abraão era um sujeito virtualmente competente para realizar a ação. Ele confiava plenamente em Deus o por isso não hesitou em entregar o seu próprio filho como sacrifício. No entanto, como vimos anteriormente, na narrativa, a ação de sacrificar o filho não chegou a ser executada.

De acordo com Bertrand (2003, p. 326), “o sujeito é produto de sua história: seus programas realizados são sua memória narrativa e formam a base de sua competência posterior”. É justamente o caso de Abraão. A realização dos programas de uso tornou-o competente para demonstrar sua obediência a Deus.

Para Courtés (1979, p. 103), o “/saber-fazer/ é a recapitulação paradigmática de ações passadas”, permitindo a inserção do sujeito no eixo temporal,

atribuindo-lhe uma história anterior. Assim, a história anterior de Abraão se reflete em seu /saber-fazer/.

3.2.3 Sanção

A sanção, que está vinculada à manipulação, é um juízo da performance. De acordo com a atuação do sujeito será a sanção negativa ou positiva. Segundo Bertrand (2003, p. 301), na sanção, o sujeito tem sua existência confirmada ou invalidada, de acordo com a performance. No caso de Abraão, não só sua existência foi confirmada, mas também sua descendência foi garantida pela sua demonstração de obediência, evidenciada pela fé e pela renúncia e não pelo sacrifício do filho.

A Abraão, o destinatário-julgado, foi imputada uma sanção positiva, uma vez que ele foi aprovado diante de Deus, o sujeito destinador-julgador. Todavia, o destinador não está presente no momento da sanção, mas está representado pela figura do anjo, que é um actante-sujeito delegado pelo destinador e competente para falar em seu nome.

O fazer interpretativo do destinador, portanto, reconhece como cumprida a performance do sujeito operador: “fez isso”; “não negou o único filho”; “obedeceu

à voz de Deus". Por essa razão, o sujeito recebe uma dupla sanção positiva. A sanção localiza-se tanto na dimensão pragmática quanto na cognitiva.

Na dimensão pragmática, que emite uma sanção sobre o fazer, temos uma sanção positiva que corresponde à multiplicação da descendência por um fator infinito, resultando em uma família tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia da praia do mar.

Na dimensão cognitiva, que emite uma sanção sobre o ser, Abraão demonstra que é obediente a Deus e, por isso, recebe como sanção uma bênção intensificada: "deveras te abençoarei". Dessa forma, Abraão torna-se uma bênção, pois por meio de sua descendência todas as nações da terra são abençoadas.

Disse Deus: "jurei". O destinador, por meio de um fazer verbal, empenha a sua palavra e se torna um autodestinador, na medida em que assume o compromisso de /fazer-fazer/ a sanção ser cumprida, uma vez que ela não é de caráter puntual, mas durativo. Vejamos:

Por mim mesmo jurei, diz o Senhor, porquanto fizeste isto, e não me negaste teu filho, o teu único filho, que deveras te abençoarei, e grandemente multiplicarei a tua descendência, como as estrelas do céu e como a areia que está na praia do mar; e a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos; e em tua descendência serão benditas todas as nações da terra; porquanto obedeceste a minha voz.

Por causa da fé demonstrada por Abraão, sua descendência também recebeu uma dupla sanção: “possuirá a cidade dos seus inimigos” e nela “serão benditas todas as nações da terra”. Possuir a cidade dos inimigos representa domínio, é ter o poder de decisão sobre o espaço dos seus opositores. Abençoar todas as nações da terra significa tornar-se um instrumento de vida.

Também em razão desse episódio, os leitores enunciatários, que crêem no sacrifício, também são alcançados. Em Romanos 4:22-24, lemos: “Pelo que isso lhe [a Abraão] foi imputado para justiça. E não somente por causa dele está isso escrito que lhe foi levado em conta, mas também por nossa causa, posto que a nós igualmente nos será imputado, a saber, a nós que cremos naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus nosso Senhor”. E Gálatas 3:29: “E, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão, e herdeiros segundo a promessa”.

3.2.4 Manipulação

Até aqui vimos que a performance representa o fazer propriamente dito, em que o sujeito operador realiza um programa narrativo. A competência baseia-se nas modalidades do fazer, que podem ser virtuais, /dever-fazer/ e /querer/fazer/, ou atuais, /poder-fazer/ e /saber-fazer/. A sanção, por sua vez, fundamenta-se no fazer interpretativo do destinador, que julga a performance do sujeito e o recompensa. Finalmente, a manipulação é da ordem do saber e apóia-se no fazer-fazer, por meio de um fazer persuasivo do destinador. Ela faz o sujeito querer-ser e querer-fazer.

A manipulação que ocorre nesta narrativa é um tanto quanto peculiar. Greimas (GREIMAS; COURTÉS, 1989, pp. 269-271), em seu *Dicionário de Semiótica*, propõe quatro tipos de manipulação, que são: manipulação por sedução ou por tentação, instauradas no /querer-fazer/ e, manipulação por provocação ou por intimidação, instauradas no /dever-fazer/. O que ocorre na narrativa em análise é uma forma especial de provocação, que está calcada numa persuasão segundo o saber e baseia-se em um juízo negativo; no caso, o ser humano é incapaz de obedecer a Deus. Abraão é provocado a provar o contrário.

Ao mesmo tempo, Abraão é seduzido por um /querer-fazer/ sobreposto a um /querer-não-fazer/, também fundamentado pelo saber, mediado pela fé que depositava em seu Deus. Antes de lhe pedir uma prova de obediência, por meio da entrega do filho, Deus havia feito uma promessa a Abraão de que ele seria o pai de uma grande nação, de acordo com o que está escrito em Gênesis 12:1-2: "Ora disse o Senhor a Abrão: (...) de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome". Trata-se, portanto, de uma manipulação por sedução. Foi confiando nessa promessa e crendo na fidelidade de Deus, que Abraão firmou sua fé e aceitou o contrato. Abraão tinha certeza de que Deus manteria a sua palavra e não lhe negaria a descendência. Conforme já mencionamos anteriormente, em Hebreus 11:19 lemos: "[Abraão] considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo [Isaque] dentre os mortos, de onde também, figuradamente, o recobrou".

Abraão aparece, portanto, como um sujeito manipulado que está pronto para obedecer a seu manipulador, modalizando um /não-poder-não-fazer/ (/dever-fazer/) da provocação, mas também um /querer-fazer/ da sedução. Trata-se de uma dupla manipulação.

Quando Deus o chama, sua resposta demonstra essa prontidão: "Eis-me aqui". De acordo com Bertrand

(2003, p. 301), na manipulação o sujeito é “intimado a existir”, o que confirma a questão do chamado.

É uma narrativa de caráter contratual não polêmico, na dimensão pragmática, uma vez que não há luta física. A luta se trava nas dimensões cognitiva e patêmica do sujeito. Abraão deveria demonstrar e provar sua obediência e confiança em Deus, para garantir a bênção para si e para os seus descendentes. A fim de provar essa obediência, Abraão aceita o programa de doação, renunciando a seu filho Isaque.

A obediência está calcada em um /fazer-crer/, que, uma vez demonstrado, desobriga o sujeito Abraão de cumprir o contrato estabelecido inicialmente.

Segundo Greimas (1993, p. 58), “uma das razões de ser da posição actancial do Destinador consiste justamente em transformar uma axiologia, dada como sistema de valores, em uma sintagmática operatória”. No caso, o valor axiológico de obediência é transformado na operação sintagmática do holocausto.

O Destinador-manipulador impele o sujeito-manipulado, indicando-lhe a direção de sua busca: “um dos montes, que eu te mostrarei”.

A decisão é tomada somente por Abraão que a mantém em segredo para Isaque. No diálogo entre ambos,

Abraão tem a chance de revelar esse segredo, mas não o faz.

O contrato se dá, portanto, entre Deus, que detém um /poder-saber/ global, fruto de sua onisciência, e Abraão, que detém um /poder-saber/ parcial. Embora cresse na providência de Deus, Abraão não conhecia o que estava por vir.

A manipulação instaura três programas narrativos virtuais: 1º) “toma teu filho”; 2º) “vai à terra de Moriá”; 3º) “oferece-o ali em holocausto. Trata-se de programas narrativos de uso para a realização do programa narrativo principal que é o da demonstração de obediência.

3.3 Actantes

Seguindo a divisão proposta por Bertrand (2003, p. 289), que estabelece três tipos de actantes, temos, no segmento em análise, os seguintes actantes: o destinador – Deus; o sujeito – Abraão; e o objeto valor – demonstração de obediência. Isaque aparece como um objeto modal, por meio do qual o sujeito demonstra sua obediência ao destinador, por meio da renúncia. No momento do diálogo, porém, Isaque é o sujeito em busca de um saber.

Inversamente simétrico ao programa do sujeito, temos o anti-sujeito, pautado nos valores inscritos na esfera de um antidestinador. No caso, o anti-sujeito é representado pela desobediência e o antidestinador é a própria natureza humana, com seu livre arbítrio, que permite ao homem escolher não atender ao chamado de Deus. Os adjuvantes – dois moços e anjo – estão incluídos na esfera do destinador, e o oponente – no caso, a dúvida – está inserido na esfera do anti-sujeito.

Um actante pode ser definido tanto pela sua posição em relação a um outro actante (definição interactancial) como pela sua estrutura modal interna (definição intra-actancial).

A definição interactancial dos actantes é estrutural e estabelece a posição do ator, situado na

intersecção entre o programa narrativo e o percurso figurativo, uma vez que se trata de um actante dotado de programas narrativos que possui papéis temáticos manifestados sob uma forma figurativa. Primeiramente, estudaremos os actantes sob esse ponto de vista.

Na narrativa, o destinador, Deus, é definido em relação ao sujeito como manipulador, no momento do contrato ou estabelecimento da prova, e julgador, no momento da sanção ou bênção.

O domínio da ação cabe ao sujeito, Abraão. Em relação ao destinador-manipulador, sua ação corresponde ao atendimento do chamado e demonstração da sua obediência, conforme já foi mencionado. O actante sujeito está caracterizado por uma falta, no caso, a do /dever-fazer/.

O objeto valor aparece virtual na manipulação, é atualizado na performance e realizado na sanção. Segundo Greimas e Courtés (1979, p. 173):

Anteriormente à sua junção, sujeitos e objetos são ditos virtuais, e é a junção que os atualiza. [...] Após a conjunção, eles são realizados. Ao realizar o programa narrativo, o sujeito torna real o valor que não era senão visado, e se realiza a si próprio.

No início da narrativa em questão, Abraão, era um sujeito obediente virtual, e por isso foi escolhido. O destinador sabia que ele tinha um potencial para

demonstrar uma obediência ilimitada. À medida que a narrativa avança e o sujeito parte para o deslocamento, a obediência é atualizada. Ao estender a mão e tomar o cutelo para imolar o filho, a demonstração da obediência do sujeito é realizada. Abraão torna real o valor obediência e se realiza como sujeito obediente.

Durante a ação ou performance, os papéis actanciais são ocupados por outros atores. Abraão passa a ser o destinador e, ao mesmo tempo, sujeito do /fazer/, e Isaque passa a ser sujeito do /querer/ no diálogo.

Na sanção pragmática, instaurada no /fazer/, há também a presença de atores coletivos, que são os descendentes de Abraão e todas as nações da terra. Os descendentes de Abraão vão garantir a manutenção e expansão da família. Todas as nações da terra constituem uma extensão do poder abençoador de Deus.

Especial atenção merece em nossa análise o objeto modal que corresponde ao oferecimento de Isaque, por meio do qual Abraão consegue ficar conjunto com o objeto valor. Trata-se de uma dádiva ou um presente, inscrito em um sistema de reciprocidade. Como foco de estudos de antropólogos, como Mauss (1974) e Levi-Strauss, a dádiva está presente em rituais de quase todos os povos. Está intimamente relacionada com a questão da aceção de valor que, para a semiótica, de acordo com Bertrand (2003,

p. 432-3), está vinculada à lingüística, à economia e à axiologia. À lingüística, porque se prende à formação do sentido no interior da linguagem e dos discursos como efeito de sentido diferencial; à economia, porque define o caráter desejável, negociável ou disputável de um objeto; e à axiologia porque constitui um ponto de vista ético, moral ou estético. Assim, o objeto é posto em circulação na narrativa e personifica o dispositivo axiológico por meio do qual o destinador o selecionou.

O valor de Isaque é o valor de um filho, com uma carga semântica de preciosidade, uma vez que é o que de mais valioso alguém pode possuir, um descendente que é gerado, que recebe uma carga genética que o vincula eternamente aos seus genitores.

No campo das valências, temos uma correspondência de valores parciais: o carneiro sacrificado corresponde parcialmente a Isaque. Está claro que, ao substituir Isaque pelo carneiro, a troca não foi equivalente. Isaque era único, especial e pertencente à espécie humana. O carneiro era um animal comum, sem nenhuma singularidade.

Há entre Abraão e Isaque uma relação de solidariedade e companheirismo marcada pelos sintagmas “caminhavam ambos juntos” e “seguiram ambos juntos”, que funcionam como uma espécie de catafórico discursivo

anunciando a não separação dos dois ou a sua permanência juntos, proporcionada pela substituição. Ambos enfrentariam o desafio lado a lado, embora com competências diferentes, em uma relação de complementaridade. Essa relação prevê também a presença de um anti-sujeito: o medo iminente da separação, que seria causada pela morte.

Como já vimos anteriormente, o monte é um agente transformador que surge como um sujeito suscetível de assumir diversos papéis temáticos com investimento semântico na organização do universo axiológico da obediência, capaz de revelar segredos. É o ponto de chegada do deslocamento do sujeito e o espaço da performance. Trata-se do lugar de elevação do sujeito (humano) para aproximação com o destinador (divino). É também o lugar da provisão, que Abraão denomina como Monte Jeová-Jiré. O texto da prova de Abraão apresenta-se, portanto, como um todo significativo, que está fundamentado no movimento de subida e descida do monte.

3.4 Sintaxe modal

A sintaxe modal está fundamentada na definição intra-actancial dos actantes. Essa abordagem interna do actante é resultante da sua composição modal em cada momento da narrativa.

Modalidade deve ser entendida como a presença de um predicado ou enunciado que atua modificando sobre outro predicado ou enunciado. Aparece manifestada nas formas dos chamados verbos modais: /querer/, /dever/, /poder/ e /saber/. No entanto, não está limitada aos verbos modais simplesmente, mas vincula-se aos valores modais embutidos nos enunciados.

Conforme Coquet (apud BERTRAND, 2003, p. 307):

As modalidades formam o suporte constante do discurso, pois uma dimensão modal caracteriza cada divisão do universo da significação e o actante, peça chave do teatro semiótico, é definido pelo seu modo de junção modal.

As modalidades estão presentes no esquema narrativo. Na manipulação, como ressaltamos anteriormente, temos o /fazer/ do destinador-manipulador, Deus, modalizando o /querer/ e o /dever/. Na competência, o /ser/ do sujeito Abraão modaliza a possibilidade do /fazer/, por meio do /querer-fazer/, do /dever-fazer/, do /poder-fazer/ e do /saber-fazer/. Já na performance, o

/fazer/ do sujeito modaliza o /ser/, pois por um ato de obediência (/fazer/), Abraão é aprovado por Deus (/ser/). Finalmente, na sanção, o /ser/ modaliza o /ser/. Deus tem como essência o ser. Quando foi interpelado por Moisés no Monte Horebe, Deus se autodefine como aquele que é: “Disse Deus a Moisés: Eu sou o que sou” (Êxodo 3:14). Demonstrando sua obediência, Abraão não é apenas abençoado, mas torna-se uma bênção, confirmando a palavra que recebera quando Deus pediu que deixasse a sua terra e a sua parentela. Na ocasião, Deus lhe recomendou: “Sê tu uma bênção” (Gênesis 12:2). Ao se tornar uma bênção, Abraão pode ser, então, um canal de bênçãos para todas as nações da terra.

A sintaxe modal ajuda a dar conta da complexa diversidade dos atores e sua flutuação nos papéis actanciais. O actante é definido não mais em relação aos outros actantes, conforme vimos na definição interactancial, mas pela composição modal que rege o seu percurso. Desse ponto de vista, o actante é o resultado de um arranjo modal.

Vejamos, a seguir, a análise interactancial de cada um dos actantes da narrativa.

3.4.1 Sujeitos

3.4.1.1 Abraão

Abraão é um sujeito problematizado, no sentido de que pode ser definido por contradições e confrontações modais do tipo: /dever-fazer/ ou /não-poder-não-fazer, /dever-ser/ ou /não-poder-não-ser/, e /crer-ser/; mas /querer-não-fazer/.

O /dever-fazer/ ou /não-poder-não-fazer/ instaura em Abraão uma responsabilidade não somente sobre a sua própria vida, mas também em relação aos seus descendentes. No entanto, a questão reside no fato de que para assegurar a bênção de Deus sobre a sua família, Abraão deve sacrificar o seu descendente, aquele pelo qual Deus lhe prometera uma grande nação. Por essa razão, a responsabilidade de Abraão pode ter sido ameaçada inicialmente por um /querer-não-fazer/ de dúvida.

Abraão, em episódios anteriores mostrou-se um homem preocupado com o bem-estar de sua família. Quando chegou à terra de Canaã, acompanhado de Ló, seu sobrinho, declarou: “Não haja contenda entre mim e ti, e entre os meus pastores e os teus pastores, porque somos parentes chegados” (Gênesis 13:8).

Ao saber que Deus pretendia destruir as cidades de Sodoma, onde Ló habitava, e Gomorra, Abraão intercede a favor de seu sobrinho perante Deus. Por isso, Deus envia anjos para retirarem Ló e sua família da cidade antes da destruição.

O nascimento de Isaque e o seu crescimento foram motivos de alegria e festa para Abraão: "Isaque cresceu e foi desmamado. Nesse dia em que o menino foi desmamado deu Abraão um grande banquete" (Gênesis 21:8).

Entretanto, Abraão sabia da função que Deus atribuía a ele. Ele fora escolhido porque não fracassaria. Abraão era uma espécie de confidente de Deus. Em uma de suas conversas mais íntimas, na qual Deus revela a Abraão a sua intenção de destruir Sodoma e Gomorra, diz o Senhor:

Ocultarei a Abraão o que estou para fazer? Visto que Abraão certamente virá a ser uma grande e poderosa nação, e nele serão benditas todas as nações da terra? Porque eu o escolhi para que ordene a seus filhos e a sua casa depois dele, a fim de que guardem o caminho do Senhor, e pratiquem a justiça e o juízo; para que o Senhor faça vir sobre Abraão o que tem falado a seu respeito. (Gênesis 18:17-19)

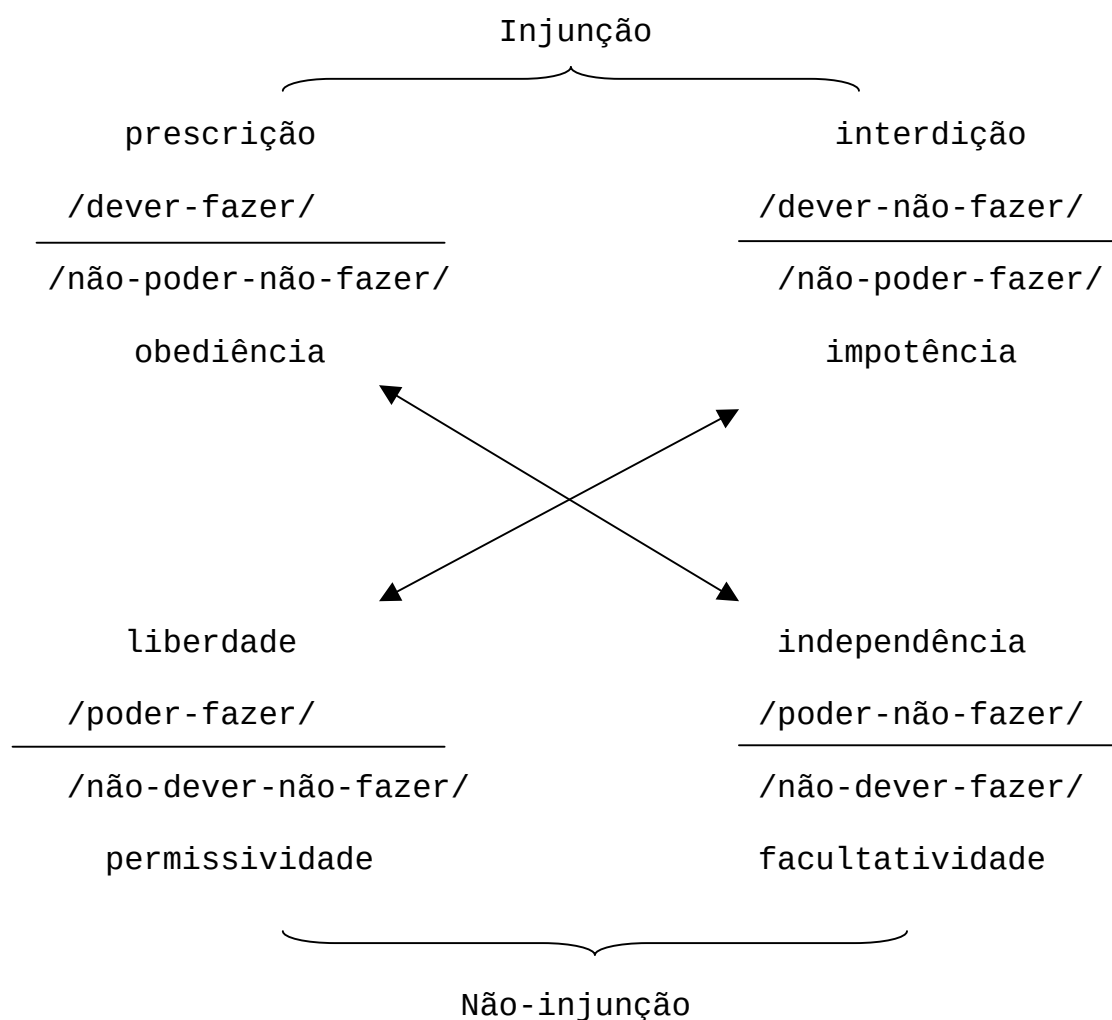
Deus conhecia Abraão, por isso o escolheu. E Abraão sabia disso, o que lhe conferia a responsabilidade de não frustrar os planos de Deus ou mesmo decepcioná-lo. Abraão precisava corresponder a essa expectativa, modalizando um /não-poder-não-ser/ obediente e /fazer-

crer/ ser obediente. Essa postura corrobora a modalidade do /dever-fazer/, como obrigação ou prescrição, que caracteriza a manipulação por provocação e que rege o /querer-fazer/ da sedução, uma vez que Abraão pode ter se considerado privilegiado por ter sido escolhido por Deus.

Portanto, a modalidade deôntica, que diz respeito às regras do /dever/ aplicadas à ação ou ao /fazer/, representa mais do que uma simples prescrição, mas uma responsabilidade de não poder se negar a fazer. Abraão, sob o peso de uma responsabilidade, foi submetido a uma prescrição e deve fazer um sacrifício a Deus. Por isso, vence o /querer-não-fazer/ e prontifica-se a obedecer, pois não pode não fazer. Ao aceitar o contrato, é-lhe instaurado o /querer-fazer/.

Devemos considerar também que esse /querer-fazer/ de Abraão é fruto de um dilema, ou seja, numa obrigação de escolher, pois, ainda que ele soubesse da superioridade do destinador e ainda que ele tivesse consciência de sua responsabilidade, ele tinha a facultatividade para /poder-não-fazer/ e, nesse caso, não aceitar ao contrato.

MODALIDADES DEÔNTICAS



O sujeito Abraão visa a disjuntar-se de um valor modal /poder-não-fazer/ e conjuntar-se com outro valor modal contraditório /não-poder-não-fazer/. O verdadeiro desafio é /poder-não-fazer/, mas /querer-fazer/. Trata-se de um /dever-fazer/ pragmático que rege o /querer-fazer/, mas gera uma espécie de dor excessiva no plano cognitivo, fruto de um /querer/ aparentemente impossível e de um /não-poder-não-fazer/. O sujeito

noológico não é negado pelo sujeito somático, mas encontra-se, por um momento, disjunto dele.

Temos, então, caracterizado em Abraão um sujeito de direito, que baseia a sua identidade sobre o /saber/, assumindo uma competência que é legitimada por um programa previamente estabelecido, em uma seqüência em que o /saber/ rege o /poder/ e, por fim, o /querer/. Por essa razão, o /não-querer-fazer/ de Abraão é abafado pelo seu /saber/ responsável. Ciente de sua responsabilidade, Abraão mostra-se um sujeito presente: "Eis-me".

Segundo o dicionário *Novo Aurélio*, "eis" é um advérbio de origem incerta que quer dizer aqui está. Essa definição chama a nossa atenção para o fato de que é o próprio programa narrativo de conjunção, ou seja, Deus quer o homem presente. Isso confirma o caráter religioso da narrativa. Para Auerbach (1971, p. 6), essa resposta de Abraão não tem a finalidade de indicar o lugar em que Abraão está, mas o seu lugar moral em relação a Deus, que o chamara. Portanto, quer dizer: "estou aqui, à espera das tuas ordens", exprimindo obediência e prontidão.

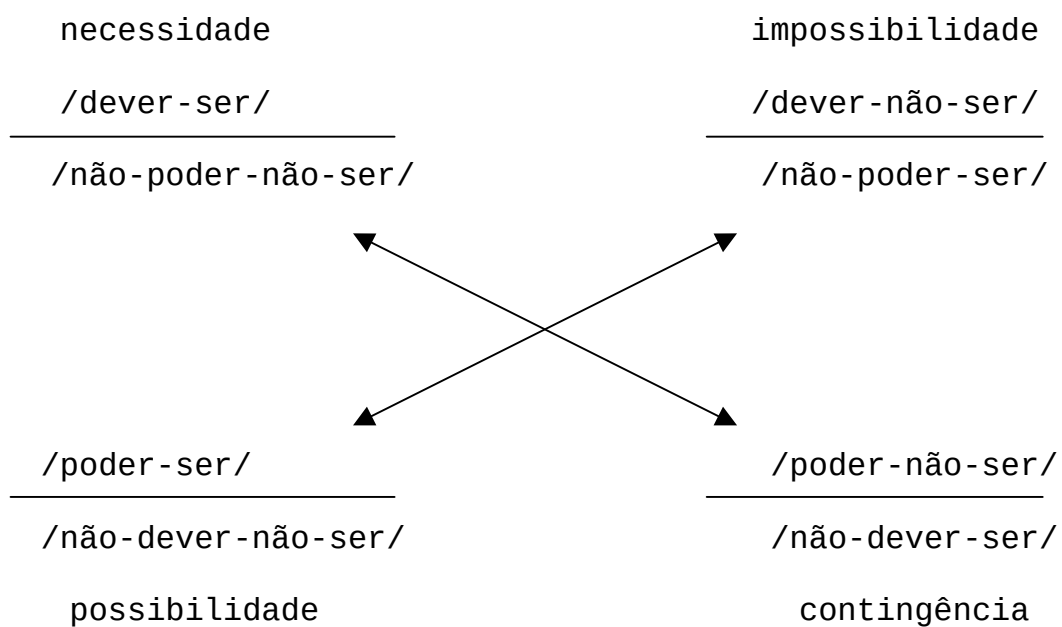
O traço da presença faz de Abraão um sujeito com quem se pode contar. Tanto com relação ao destinador, como com relação ao objeto, Abraão mostra-se presente e atrai para si a responsabilidade dos fatos. Dessa forma, os motivos narrativos e o discurso em que estão inseridos

contribuem para a afirmação do sujeito. No decorrer do texto, vemos uma afirmação progressiva do /ser/. Fruto de suas relações juntivas, o actante sujeito Abraão afirma-se na possibilidade da renúncia. É na disponibilidade para a disjunção que ele entra em conjunção com o seu valor.

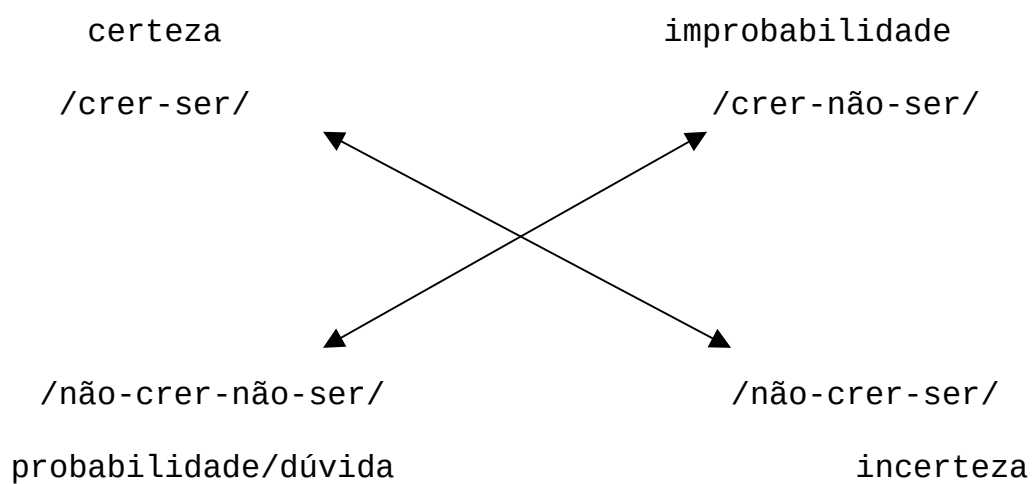
De acordo com Greimas e Courtés (1979, p. 339), a obediência (/não-poder-não-fazer/) é um valor modal que define certa competência do sujeito e pressupõe um outro valor modal que é a prescrição (/dever-fazer/) e deve levar em consideração a relação hierárquica entre dominante (destinador) e dominado (sujeito). Como já vimos anteriormente, Abraão só se dispõe a obedecer porque é o próprio Deus quem lhe pede.

Portanto, em Abraão, a objetivação do /saber/ é designada pela modalidade alética da necessidade do /dever-ser/ obediente, por meio da modalidade epistêmica do /crer-ser/ da certeza de sua fé. Assim, temos:

MODALIDADES ALÉTICAS



MODALIDADES EPISTÊMICAS



As modalidades deôntica e alética são de caráter lógico e categórico. Já a modalidade epistêmica é de caráter relativo e gradual e pressupõe um fazer interpretativo do sujeito. É nessa modalidade que dúvida e certeza se alternam no sujeito, permitindo um /querer-não-fazer/. Essa possibilidade pode ser cogitada uma vez que é ela que fundamenta a natureza do sacrifício. Se fosse um /fazer/ baseado em um /querer-fazer/ simples, automático e espontâneo a prova seria fácil. É exatamente na possibilidade da dúvida (/não-crer-não-ser/) e até mesmo da incerteza (/não-crer-ser/) que a obediência de Abraão é provada e aprovada.

A afirmação “Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto” revela a dinâmica do fazer cognitivo de Abraão. Trata-se de um fazer-interpretativo relacionado à performance que estabelece Abraão como um sujeito disposto a realizar o seu programa narrativo. Era uma oportunidade para a desistência ou desespero.

Portanto, Abraão não é somente o sujeito da obediência e da renúncia modalizado pelo /não-poder-não-fazer/ e /querer-fazer/ de caráter passivo e inconsciente; mas coloca-se em execução de um programa narrativo para chegar a um estágio superior de aproximação de Deus segundo o /poder-ser/ obediente. Nesse sentido, podemos falar de um percurso anagógico de Abraão.

3.4.1.2 Isaque

No diálogo, Isaque se mostra como um sujeito problematizado, que se afirma como um sujeito de busca, que pode ser representado pelo tríplice arranjo modal do /querer-poder-saber/: “perguntou-lhe Isaque: (...) onde está o cordeiro para o holocausto?”.

A princípio, Isaque é um sujeito dominado, que não está livre e que não pode decidir ou agir por si mesmo, estando submisso a seu pai. Está privado do /poder-fazer/ e o seu /saber/ adquirido é um saber sobre uma falta: a do animal para o holocausto. O reconhecimento da ausência da oferenda faz com que Isaque tome a palavra. Trata-se de uma isotopia do /dever/ do sujeito de busca, impulsionado por uma nova identidade a ser definida, que institui o /querer/.

A fala de Isaque, no plano do enunciado, corresponde a: “(Eu pergunto) onde está o cordeiro para o holocausto?” É um ato somático que inaugura um comportamento verbal de Isaque, estabelecendo uma comunicação entre Abraão e Isaque.

Na medida em que toma a iniciativa do diálogo, Isaque se coloca também como um sujeito de direito, modalizado por /saber-poder-querer/: a presença do fogo e da lenha e a ausência do cordeiro lhe conferem esse

direito, pois pressupõem uma inquietação. Essa forma de tríplice modalização do ser é proposta por Coquet (1984).

O /saber-poder-querer/ revela uma identidade pronta do sujeito, tanto no nível do /fazer/ quanto no nível do /ser/. O /querer-poder-saber/, no entanto, revela uma identidade que está pronta no /fazer/, que no caso de Isaque é uma operação cognitiva da ordem do dizer ("Isaque disse a Abraão"); mas que não está pronta no /ser/.

Portanto, Isaque aparece primeiramente no diálogo como um sujeito de direito do /saber-poder-querer/ que intima Abraão: "Isaque disse a Abraão, seu pai: Meu pai!". Em seguida, surge como o sujeito da busca do /querer-poder-saber/.

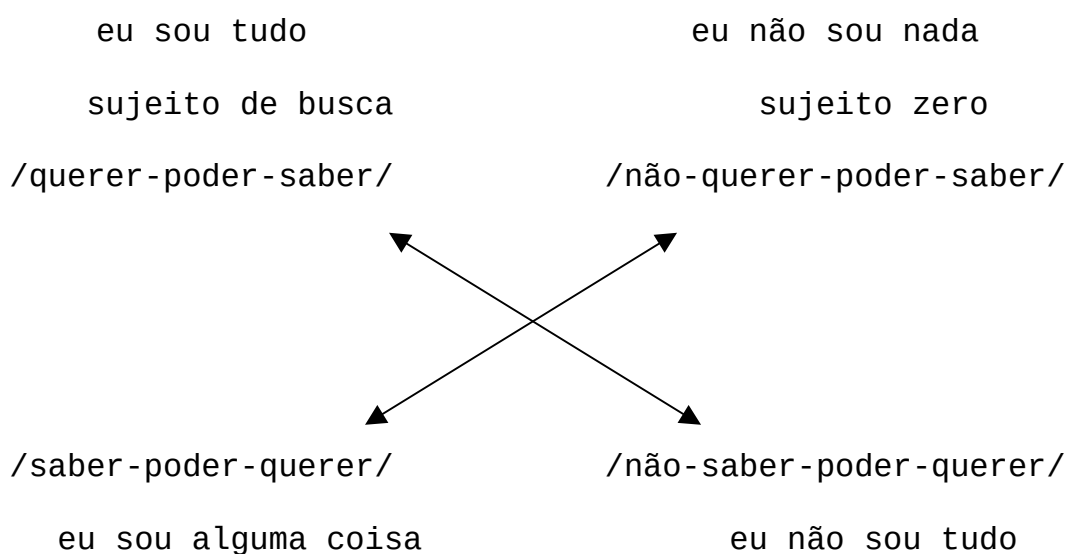
Segundo D'Ávila (1997, p. 4), dependendo da resposta que recebe, o sujeito se estabelece ou é recusado, uma vez que a intervenção no discurso não tem por finalidade rejeitar a palavra do outro, mas de reconhecê-lo ou aboli-lo como sujeito.

No caso, a resposta de Abraão, embora não esclareça o /querer-poder-saber/ de Isaque, reconhece-o como sujeito. Abraão afirma Isaque como um filho poupado de saber sobre sua dolorosa e necessária obrigação de holocausto.

Desse modo, podemos encaixar o sujeito Isaque no quadrado semiótico da identidade, que, de acordo com

D'Ávila (1997, p. 7), é um quadrado lógico-semântico não de buscas de identidade mas da identidade em si, aquela que posiciona o sujeito.

QUADRADO SEMIÓTICO DA IDENTIDADE



À medida que o programa narrativo avança, Isaque percebe que “é alguma coisa” que ele pode até pressentir, mas da qual não tem certeza. A busca de Isaque é justamente saber qual o seu papel na empreitada do pai. Ao final de sua busca, ele acaba descobrindo que seu pai age em obediência a Deus e que caberia ao próprio Deus o suprimento dessa falta.

3.4.2 Objeto e valor

Quanto ao objeto modal que corresponde ao oferecimento de Isaque, devemos considerá-lo como embutido de um valor. De acordo com Mauss (1974), a circulação dos objetos dentro de uma comunidade social é feita por meio da dádiva, a qual está inscrita em um sistema de reciprocidade. Os valores são, portanto, transferíveis e fazem parte de um sistema de trocas. No entanto, segundo Bertrand (2003, p. 329), deve existir um equilíbrio entre as trocas. Oferecer muito mais do que o outro possa retribuir é uma forma de demonstrar poder, caracterizando uma luta pelas dádivas.

No caso comparativo entre a oferta de Isaque por parte de Abraão, que acabou não se concretizando, e a bênção de Deus para Abraão, temos um desequilíbrio na relação de trocas. Deus oferece muito mais do que Abraão pode retribuir e, por essa razão, mantém a sua onipotência.

Para uma análise semiótica interessa, antes, identificar a disputa dos valores, mais do que dos objetos. Os objetos são apenas, conforme Bertrand (2003, p. 332), “um simples lugar de fixação e de investimento do valor”, uma forma de figurativização do valor axiológico, formado no discurso, dentro das estruturas narrativas.

Assim, o lexema “filho” compreende um componente configurativo que designa o descendente do sexo masculino; um componente familiar que o identifica como um membro desse grupo social; mas também um componente axiológico que representa o que se tem de mais precioso, o maior tesouro. Segundo a Bíblia, “os filhos são herança do Senhor; o fruto do ventre seu galardão” (Salmo 127:3). No texto em análise, é esse valor de bem supremo que está investido no semema filho. Segundo Greimas (1993, p. 213), “quanto mais o objeto valor é desejável, tanto mais sua perda é lamentável”. Entretanto, não houve um acordo compartilhado entre o destinador e o sujeito para reconhecerem a equivalência dos seus objetos.

Existe ainda, como já tratamos em capítulo anterior, uma comunicação participativa entre os valores, considerando-se como objetos a obediência que Abraão oferece a Deus e a bênção que Deus oferece a Abraão. Ora, a obediência é um valor cognitivo com implicações pragmáticas. Ela só pode ser demonstrada por meio de realizações. Nessas realizações estão incluídas as decisões que são tomadas a fim de provar a Deus a confiança na sua provisão. No caso de Abraão, a prova foi dada pelo oferecimento do filho.

A bênção do Senhor também é um valor cognitivo com implicações pragmáticas: ter a descendência

multiplicada, possuir a cidade dos inimigos, abençoar todas as nações da terra.

O valor é construído pela modalidade do /fazer-saber/: a demonstração de obediência faz com que o destinador tome conhecimento da fidelidade do sujeito. E esse /fazer-saber/ acarreta em um /fazer-fazer/. A oportunidade de demonstrar obediência leva Abraão a renunciar seu próprio filho e a obediência demonstrada impulsiona a bênção de Deus.

A análise sêmica, que faremos no capítulo sobre as estruturas profundas, nos fornece a acepção lingüística do valor. É na isotopia de preciosidade e daquilo cuja falta é mais sentida do semema filho que podemos perceber o grau do sacrifício feito por Abraão.

A acepção econômica dá conta da não equivalência entre os objetos da troca. Deus oferece muito mais do que o homem pode retribuir e, por isso, é soberano. No caso da acepção axiológica do valor, podemos concluir que a bênção de Deus está baseada na liberdade e é movida pela obediência e fidelidade. Deus não retribui segundo os sacrifícios oferecidos, mas segundo a fidelidade dos sentimentos em relação a Ele.

No momento do diálogo com seu pai, Isaque assume também o papel de sujeito. É um sujeito modalizado por um /querer-poder-saber/: “onde está o cordeiro para o

holocausto?”. Nesse momento, Isaque apresenta-se como um sujeito prospectivo, inserido no tempo da antecipação.

A relação entre Isaque e Abraão é marcada pelo encadeamento de seqüências: “assim caminhavam ambos juntos”; “e seguiam ambos juntos”. Para Abraão, caminhar junto está modalizado em um /poder/; e para Isaque em um /dever/. Mas ambos estão ligados pelo /querer/. Quanto ao /saber/, apenas Abraão o detinha, enquanto Isaque ignorava o seu destino.

Os objetos figurativos “lenha”, carregada por Isaque; e o “fogo” e o “cutelo” levados por Abraão também servem de revestimento para as modalidades. Esses objetos remetem à categoria *Natureza versus Cultura*. A lenha pertence ao elemento *Natureza* e caracteriza o /dever/. O fogo e o cutelo são frutos da *Cultura* e estão investidos de /poder/. Portanto, Abraão exercia um poder sobre Isaque, que também é sujeito do /dever-fazer/.

3.4.3 Destinador

A respeito do destinador, Bertrand (2003, p. 341) comenta:

Geralmente a posição do Destinador nas narrativas etnoliterárias (mitos, contos, rituais, etc) é a tal ponto caracterizada pela estabilidade, que não se imagina que ele possa escapar às obrigações programadas de seu papel. Emoldurando o relato, situa-se nos dois extremos da cadeia narrativa: é ele que atribui uma missão ao herói no momento do contrato, é ele que reconhece e avalia a ação concluída no momento da sanção. Papel cristalizado e permanente no universo do conto, o Destinador é o grande regulador que encarna o pano de fundo axiológico, definindo o desejável, o temível e o odiável logo de início, e avaliando ao final do percurso a conformidade das ações realizadas. É Deus, é o Rei e todas as instâncias delegadas de autoridade, que formam tantos papéis típicos e estereotipados do Destinador (o pai, o policial, o professor, etc).

No texto em análise, temos o protótipo do destinador. Ele é representado pela figura do próprio Deus, o todo-poderoso, o onipotente, o onisciente, o onipresente. É aquele sobre o qual Jó declara: “Bem sei que tudo podes, e nenhum dos teus planos pode ser frustrado” (Jó 42:2). Portanto, a própria denominação – Deus – já instala o papel do destinador. No contexto religioso, o semema “Deus” implica autoridade.

No entanto, já no momento do estabelecimento do contrato ou da manipulação, podemos perceber um aspecto

instável na composição actancial do destinador. Em primeiro lugar, podemos nos perguntar sobre a razão da escolha de Abraão e não outra pessoa. Em segundo lugar, nós nos questionamos sobre os propósitos que levam Deus a se aproximar do ser humano. E ainda, quais os motivos que o levariam a exigir tamanho sacrifício de Abraão. Percebemos, então, que os fatos são mais complexos do que se possa imaginar e essa aparente estabilidade cede lugar às transformações que surgem no decorrer da narrativa.

O destinador tem uma composição modal de ordem factitiva, pois é aquele que /faz-fazer/. Deus é aquele que fez Abraão renunciar a Isaque. Para isso ele o /faz-crer/ na necessidade dessa demonstração de obediência. A obediência, por sua vez, também é um agente destinador, na medida em que fez Deus agir abençoando Abraão. Essa noção vem confirmar a idéia que, segundo Boman (1960, p. 46-7), os hebreus fazem de Deus como um ser dinâmico, em constante ação:

The being of God is to act as God, to deal as God, and carry into effect as God⁸.

Na superfície do texto, as modalidades podem ser manifestadas de diferentes maneiras. O uso dos verbos no modo imperativo caracteriza o destinador. Assim, temos

⁸ O ser de Deus é agir como Deus, comportar-se como Deus, e influenciar como Deus.

Deus, em relação a Abraão: “toma teu filho”; “vai à terra de Moriá”; “oferece-o ali em holocausto”. E Abraão, em relação aos seus servos: “esperai aqui”. A reação quase que imediata de Abraão também confirma a autoridade do destinador.

O destinador Deus aparece apenas na manipulação, pois, na sanção, ele é representado pela figura de um anjo, que aparece como um porta-voz. Esse fato mais uma vez confirma a autoridade do destinador. Ele é aquele que delega funções e só aparece quando lhe convém. Não há, portanto, um encontro entre destinador e sujeito na sanção, como houve na manipulação.

A provisão do cordeiro substituto para o holocausto revela a participação do destinador na ação, tornando-se um sujeito factitivo. Uma vez demonstrada a obediência de Abraão, Deus se encarrega de providenciar o animal para o sacrifício.

A narrativa se desenvolve para além de um simples /fazer/ pragmático, mas em uma dimensão cognitiva autônoma baseada em um /fazer/ de decisão mais do que em um /fazer/ executivo. Cada ato de Abraão é fruto de uma decisão. E, a cada passo, ele tem de lutar internamente para manter a sua decisão de obedecer a Deus. Não poderia haver desistência.

O destinador é aquele que detém o /meta-saber/, que, de acordo com Greimas e Courtés (1979, p. 278), é um /saber/ que um sujeito tem do /saber/ de outro sujeito. Pode ser transitivo, quando diz respeito ao /saber/ de S1 sobre o /saber/ de S2 sobre o /fazer/ de S2; ou reflexivo, se se trata do /saber/ de S1 sobre o /saber/ de S2 do /fazer/ de S1.

Na narrativa, Deus, pela sua onisciência, é o detentor do /meta-saber/, tanto transitivo quanto reflexivo. Conforme Auerbach (1971, p. 134), para Deus não há diferenças temporais, pois tudo lhe é simultaneamente presente, de tal forma que ele não tem o poder da previsão e nem sabe por antecipação, mas simplesmente sabe. Deus (S1) tem o saber transitivo, porque sabe que Abraão (S2) sabe de sua responsabilidade e de sua capacidade; e reflexivo, porque sabe que Abraão sabe que Deus é provedor e misericordioso, além de ser onipotente. Resta a Abraão, que parecia ser obediente, mas ainda não havia demonstrado o grau de sua obediência, confirmar esse /meta-saber/.

Assim, no início, temos o saber de Deus sobre o fazer de Abraão. Ele parecia ser capaz de obedecer sem impor limites, mas não era obediente em um grau ilimitado. Dessa forma:

Saber/S1 [parecer/S2 + não-ser/S2]

No final, Abraão prova, por meio da performance, ser verdadeira a sua competência para obedecer. O /meta-saber/ de Deus é, então, confirmado e está discursivizado nas palavras do anjo: “agora sei que temes a Deus”. Assim:

Saber/S1 [parecer/S2 + ser/S2]

Afirmar que Abraão teme a Deus, não negou o seu único filho e obedeceu à voz de Deus nega que Abraão não teme a Deus, negou oferecer seu filho e não obedeceu à voz de Deus. Portanto, Abraão passa de um estado de não demonstrar obediência para um estado de obediência demonstrada. O dêitico “agora” marca o tempo de posterioridade de depois da demonstração de obediência.

Quanto a Abraão, possuía um /saber/ sobre a superioridade de Deus, sobre a necessidade de obediência a Deus e sobre a morte próxima de seu filho. Isaque, por sua vez, possuía um /saber/ sobre a superioridade de seu pai, sobre a necessidade de acompanhá-lo e sobre a ausência do animal para o holocausto. Para ambos, o terceiro /saber/ é disfórico.

A figura divina do destinador é, portanto, o ponto de apoio para que o sujeito Abraão realize sua performance.

CAPÍTULO IV

COMPONENTE DISCURSIVA DA ESTRUTURA DE SUPERFÍCIE

4.1 Atores

Os atores são construídos a partir de papéis temáticos somados a papéis actanciais. Um ator, segundo a definição do GROUPE D'ENTREVERNES (1980, p. 99), é uma figura portadora, de uma só vez, de um ou mais papéis actanciais, que definem sua posição dentro do programa narrativo, e de um ou mais papéis temáticos, que definem seu vínculo a um percurso figurativo. Os papéis actanciais já foram estudados no capítulo anterior. Veremos agora os papéis temáticos.

O ator Deus representa como papel temático uma entidade divina superior, que se manifesta como Senhor

(/fazer-fazer/) que é onipotente (/poder/), onisciente (/saber/) e onipresente (/ser/), e que quer se aproximar de Abraão, que tem autoridade para lhe requisitar uma prova de obediência, que intervém para a libertação de Isaque, que recebe o holocausto e tem poder para abençoar.

O ator Abraão tem um caráter polissêmico devido à complexidade dos papéis que desempenha, estando instituído de poder de várias espécies. Aparece, primeiramente, como um servo de Deus, que está pronto a obedecê-lo, evidenciado por um fazer decisório verbalizado com uma carga de inferioridade e submissão: “Eis-me aqui”. Em seguida, surge como um senhor de posses, que dá ordens a seus servos, também por meio de um fazer decisório verbalizado de separação, mas com uma carga de superioridade: “Esperai aqui”. Com relação a Isaque, Abraão é um pai, que tem uma difícil escolha a fazer: ou obedece a Deus ou poupa seu filho da morte. Ao mesmo tempo, Abraão tem uma relação de proximidade com seu filho, que pode ser encontrada em “caminhavam ambos juntos” e “seguiram ambos juntos”. No momento do holocausto, Abraão assume o papel de sacerdote, que era o encarregado por esse tipo de procedimento religioso, estabelecendo com Isaque, a oferta, uma relação de dominação: “amarrou Isaque seu filho, e o deitou no altar, em cima da lenha; e, estendendo a mão, tomou o cutelo”.

Isaque desempenha o papel temático de filho, passivo e submisso, em um primeiro momento, e ativo, no diálogo. No início do holocausto, Isaque é a oferenda, amarrada sobre a lenha do altar.

No texto, os dois servos não têm fazer cognitivo. Eles têm apenas um fazer executivo somático de obedecer aos comandos de Abraão. Da mesma maneira, o anjo do Senhor, que surge como um sujeito delegado, tem somente um fazer verbal de transmitir uma mensagem de Deus.

4.2 Tempo e Aspecto

A questão do tempo na narrativa em análise é bastante peculiar. Não há, como ressalta Auerbach (1971, p. 7), uma delimitação temporal definida. Sabemos que começa com “depois dessas coisas” que remete a acontecimentos passados, revelando que o caráter e as atitudes de Abraão não são resultado do que acontece no presente, mas estão condicionados à sua história anterior. Abraão confiava em Deus, pois se relacionava intimamente com ele. A performance inicia-se em “de manhã cedo”, que, além de uma função de marcação temporal, revela um aspecto de prontidão e total obediência por parte de Abraão, e dura aproximadamente três dias, pois “ao terceiro dia, erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe”. Quanto à sanção, já vimos o seu aspecto durativo, tanto na denominação do monte, “daí dizer-se até o dia de hoje”, como na promessa de uma descendência multiplicada.

Essa escassez de marcadores temporais no plano discursivo também colabora para intensificar a tensão, uma vez que não se sabe quando e como a performance vai acontecer. É interessante notar também que, embora o tempo não esteja tão fortemente marcado, ele é um dos elementos centrais da narrativa, que visa a um tempo eterno ou sem limites. A noção semita de tempo parte do ponto de vista

da ação que pode ser completa ou incompleta ao ritmo e a idéia de eternidade está relacionada com a ausência de fronteiras ou limites e não necessariamente ausência de um fim. De acordo com Boman (1960, p. 152), para os hebreus:

[...] as long as they are able to triumph, they themselves believe that their good fortune will last for an unbounded time, and for the pious the delay is intolerably long. We, too, can say in such cases that a short time endures form an eternity⁹.

É o que acontece na narrativa da prova de Abraão. Sua obediência proporciona o estabelecimento de um tempo eterno, sem limites ou fronteiras. Em “agora sei que temes a Deus”, temos a expressão de um tempo que enfatiza não o momento cronológico, mas a ação concluída com sucesso.

⁹ [...] uma vez que eles são capazes de triunfar, eles acreditam que sua sorte durará por um tempo ilimitado, e para o piedoso o tempo é intoleravelmente longo. Podemos também dizer que nesses casos um tempo curto dura por uma eternidade.

4.3 Espaço e Proxêmica

A espacialização corresponde à maneira como os espaços estão organizados e a proxêmica é a utilização do espaço com fins de significação. Conforme já salientamos, a narrativa da prova de Abraão está baseada em uma valorização muito forte do espaço.

O monte tem uma significação de espaço transformador, uma vez que é lá que a ação se desenvolve (espaço utópico), passando de um estado disjuntivo para um estado conjuntivo. É lá que Abraão consegue provar a Deus a sua obediência e confiança e Deus mostra a Abraão a sua fidelidade, providenciando o carneiro substituto. O espaço é tão determinante que, no final, recebe uma designação especial, que caracteriza uma sanção do narrador, passando de um monte qualquer a Monte Jeová-Jiré ou Monte do Senhor proverá.

Toda a narrativa está baseada em um deslocamento espacial, pois Abraão deveria seguir para um lugar que Deus lhe haveria de mostrar. A esse deslocamento denominamos jornada, que, por sua vez, está dividida em duas etapas: antes de Abraão avistar o lugar e depois de Abraão avistar o lugar. A jornada é um modo de articulação do espaço narrativo, pois faz a ligação entre Berseba e o Monte.

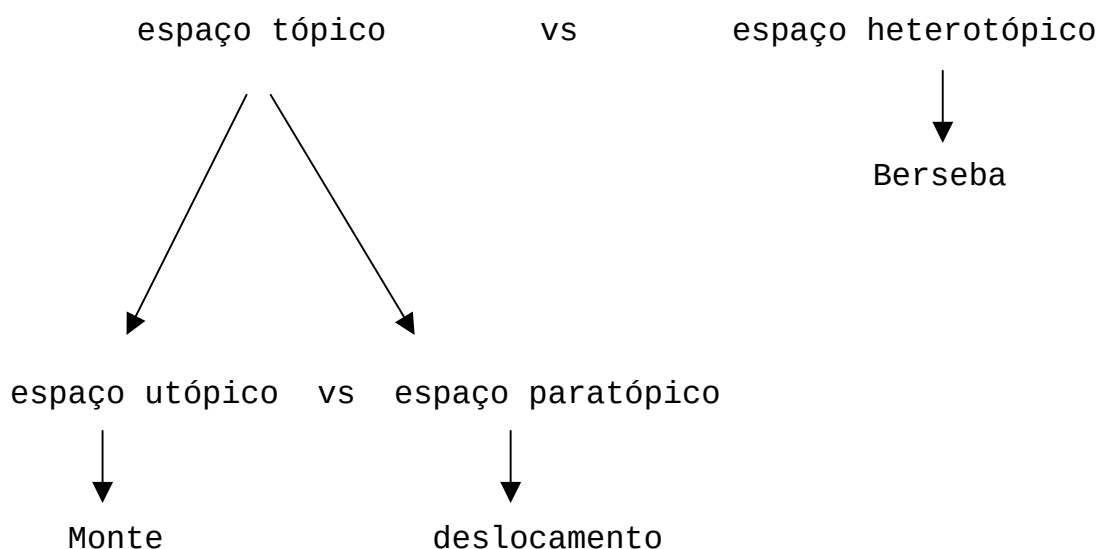
O programa narrativo do deslocamento, de caráter pragmático, consiste, no campo da espacialização, em fazer o sujeito Abraão estar conjunto com o objeto que dá origem à busca: “um dos montes que eu te mostrarei”.

O início do movimento de Abraão, munido dos apetrechos para o holocausto, anuncia o começo da busca do sujeito e aparece como um dos marcos fortes da narrativa: “e foi para o lugar que Deus lhe havia indicado”. Essa jornada marca a separação do sujeito de seu espaço familiar, que é Berseba, bem como o início de sua conjunção com o espaço estrangeiro, que é a terra de Moriá. Ao final, o espaço estrangeiro torna-se familiar: Monte “O Senhor proverá”. No caso, esse espaço estrangeiro não constitui necessariamente um território inimigo, mas um lugar onde forças contrárias de medo e dúvida poderiam atuar.

Quando, ao terceiro dia, Abraão avista o lugar de longe, ocorre uma parada, tanto no sentido geral de cessar um movimento, como no de estacionar em um espaço. Ocorre, então, uma separação: os dois servos ficam e Abraão segue com Isaque apenas.

Greimas (1993, p. 93), considerando a narrativa como uma transformação lógica, situada entre dois estados narrativos estáveis, divide o espaço em tópico, que é o lugar onde ocorrem as transformações, e

heterotópico, que precedem ou seguem o espaço tópico. Este está subdividido em espaço utópico, onde o fazer triunfa sobre o ser, e espaços paratópicos, que são os locais das provas preparatórias ou qualificantes. No texto em análise temos:



O deslocamento inaugura a articulação tópica da narrativa: o abandono do espaço heterotópico, abertura do espaço paratópico e o limite da busca do espaço utópico.

Portanto, no plano discursivo, o espaço organiza-se em deslocamentos e paradas. O primeiro deslocamento ocorre de Berseba (“foi para o lugar que Deus lhe havia indicado”) até a primeira parada, ao pé do monte, onde Abraão deixa os dois servos (“esperai aqui”).

O segundo deslocamento ocorre quando Abraão e Isaque sobem o monte (“caminhavam ambos juntos”) até a segunda parada quando chegam ao lugar que Deus havia designado (“chegaram”). Há ainda um terceiro deslocamento e uma terceira parada, que corresponde à volta a Berseba, onde Abraão fixa residência (“foram para Berseba”).

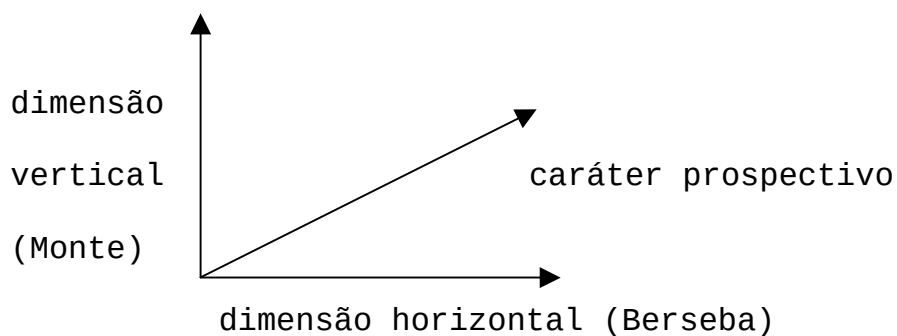
No plano figurativo, o primeiro deslocamento corresponde à jornada à terra de Moriá, que demonstra a determinação de Abraão em fazer a vontade de seu Deus. Esse deslocamento é marcado pela não hesitação, que confere uma atitude dinâmica ao sujeito, evidenciando sua capacidade de agir. Para tanto, Abraão tem de vencer a dúvida e o medo e superar, no plano da atualização, as provas que deverá enfrentar no plano da realização. O medo, entendido aqui como uma inquietação ante a noção de um perigo real ou imaginário, poderia levar à desistência ou até mesmo à fuga e desobediência.

A primeira parada indica a separação dos servos para, logo a seguir, ter início o segundo deslocamento que corresponde à subida do monte, no qual seguem apenas Abraão e Isaque. Isaque, então, aproveita-se desse momento íntimo entre pai e filho do segundo deslocamento, para indagar sobre o cordeiro para o holocausto. O diálogo intensifica, como já dissemos, a

dimensão patêmica da narrativa, por meio da inquietude de Isaque.

A segunda parada concerne à demonstração da obediência de Abraão. No plano narrativo, os deslocamentos correspondem a enunciados conjuntivos e as paradas são representadas por enunciados disjuntivos.

A subida ao topo do monte implica um avanço nos planos horizontal e vertical, de caráter prospectivo. Assim, temos o gráfico:



Essa busca proporciona a transformação do disfórico de morte e sacrifício para o eufórico de aprovação diante de Deus. O espaço de caráter horizontal prospectivo e vertical de superioridade em direção ao local do sacrifício cria a tensão da narrativa.

Como já foi dito anteriormente, a atitude de Abraão de estender a mão e tomar o cutelo para imolar o filho também tem implicações proxêmicas. Para Greimas

(1993, p. 206), essa utilização dos movimentos e das atitudes do corpo humano é significativa, pois recobre e dá conta das relações inter-actoriais. Nesse ato, que representa o limiar entre a morte e não-morte de Isaque, Abraão demonstra a Deus que está mesmo disposta a ir até o fim da empreitada.

A provisão, que ocorreu no Monte do Senhor proverá, funciona como uma expressão espacial da modalidade do /poder-fazer/, atribuída a uma situação de falta ou necessidade provocada pela situação de morte iminente. O carneiro substituto possibilita a realização do sacrifício e, ao mesmo tempo, poupa Isaque da morte.

O texto mostra também o fazer somático da visão como uma introdução de representantes do sistema axiológico formulados em termos de figuratividade espacial. Dessa forma temos o olhar para frente, com uma carga semântica de distância: “erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe”; e o olhar para trás, com uma carga semântica de proximidade: “tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro”.

longe	perto
frente	atrás
futuro	passado

Na verdade, o carneiro não surgiu do nada, mas, ele já estava lá. Isso pode ser percebido pela expressão “preso pelo chifre entre os arbustos”. O carneiro é um objeto virtual do holocausto, que estava disjunto de Abraão, é atualizado pela sua visão, e torna-se realizado em “tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho”.

A substituição introduz um novo espaço: o céu, de onde o anjo do Senhor brada a Abraão. Trata-se de uma extensão do espaço utópico de reconhecimento do /ser/. Nesse momento, o monte torna-se um espaço anagógico, que permite a elevação de Abraão em direção a Deus.

Auerbach (1971, p. 8) nos chama a atenção para o fato de que o monte indicado por Deus não deve ser visto simplesmente como uma meta de uma viagem terrena, com uma relação geográfica com outros lugares, mas como um local de especial eleição, determinado pelo próprio Deus como cenário para a performance de Abraão. Por essa razão, ele deve ser nomeado.

4.4 Construção do espaço cognitivo

O espaço utópico (monte) é definido no início da narrativa como o lugar que Deus indica. A esse espaço pode sobrepor-se um espaço cognitivo, que, de acordo com Greimas (1993, p. 112), é o espaço interior que o sujeito constrói para si mesmo e lhe é significativo, sendo composto por parcelas do saber que conseguiu obter.

Tal espaço consiste na idéia que Abraão tinha de Deus, cujo estabelecimento fica marcado pela sua prontidão em atender ao chamado e obedecê-lo. Comporta um fazer auditivo (ouvir/atender) e um fazer visual (viu o lugar de longe).

Esse fazer cognitivo relacionado ao espaço pode ser interpretativo (/crer/) ou persuasivo (/fazer crer/). No primeiro deslocamento temos um fazer interpretativo por parte de Abraão. Já no segundo deslocamento, temos um fazer persuasivo por parte de Abraão e interpretativo por parte de Isaque.

A inauguração do espaço tópico, como vimos, se dá pelo início do deslocamento, o que permite o desencadeamento das ações de Abraão, provocando uma transformação modal do /querer-não-fazer/, resultando no /dever-fazer/. À medida que se desloca, Abraão vai confirmando esse /dever-fazer/, modalizando-o em um

/querer-fazer/. Desse modo, durante o primeiro deslocamento, a determinação de Abraão caracteriza um fazer cognitivo interpretativo.

No segundo deslocamento, Abraão desenvolve um programa cognitivo baseado em uma estrutura de comunicação (diálogo), que objetiva camuflar uma informação. Em vez de /fazer-saber/, é /não-fazer-saber/. Para isso, Abraão se vale de uma trucagem, que constitui o fazer-persuasivo.

Em sua resposta à pergunta de Isaque: “Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto”, Abraão exerce um fazer-persuasivo sobre Isaque, apelando para a existência de um terceiro elemento, o cordeiro, o qual poderia ou não coincidir com o próprio Isaque.

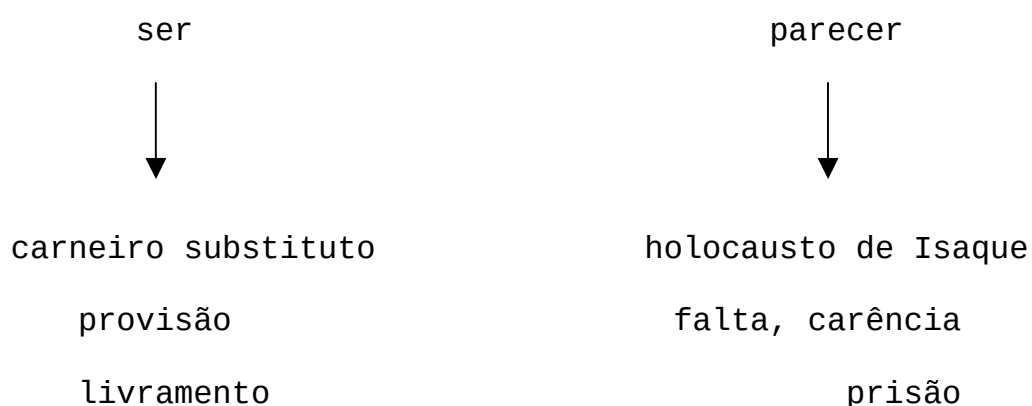
O fazer-interpretativo de Isaque pode ter considerado o cordeiro no seu sentido literal, enquanto para Abraão o seu significado é figurativo. Trata-se, portanto, de uma metáfora, baseada no sema nuclear mansidão. O caráter manso do animal é transferido para o jovem Isaque, para quem a verdade é camuflada em segredo.

Temos uma camuflagem espaço-temporal, que transporta a revelação da verdade para um tempo futuro desconhecido e um lugar ainda não conquistado. A duplicidade da resposta de Abraão permite a continuidade da jornada. Ele não disse a verdade, mas também não mentiu. A verdade foi camuflada por meio de um jogo de

palavras. Talvez se Abraão tivesse respondido secamente que Isaque seria o sacrificado, eles teriam desistido.

O estabelecimento do espaço cognitivo revela o grau de tensão do sujeito, uma vez que esse espaço está fundamentado em um saber parcial: Abraão não sabia que Deus lhe pouparia o filho. Ao mesmo tempo em que acreditava em um Deus que age, Abraão não sabia da existência do carneiro substituto.

Depois da provisão de Deus e da substituição de Isaque pelo carneiro, “pôs Abraão por nome àquele lugar – o Senhor proverá”. Trata-se de uma ação cognitiva, resultante de um fazer interpretativo de Abraão, que reconhece a intervenção divina para a liberação de Isaque. Ocorre uma inversão da situação de falta e de prisão. Assim, temos:



Quanto a esse espaço também ocorre no texto uma debreagem temporal: “até o dia de hoje”, que enfatiza o caráter durativo da sanção.

O espaço cognitivo de Abraão apresenta algumas marcas ou brechas que permitem configurar o seu fazer-interpretativo de fé e que podem ser identificadas com uma retro-leitura. As expressões “voltaremos a vós” e “Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto” podem ser indícios de que Abraão tinha certeza de que haveria alguma forma de escape. Essa certeza, no entanto, não deve ser vista como um atenuante para a luta interna de Abraão.

Vemos que na narrativa em análise, ocorre uma supremacia do cognitivo sobre o pragmático. O destinador pode exercer um fazer-fazer pragmático, contudo, o mais difícil é o fazer-fazer cognitivo, que depende de uma decisão, uma escolha do sujeito que detém o livre-arbítrio. Em muitos casos, o fazer pragmático é realizado sem o fazer cognitivo, ou seja, contra a vontade do sujeito. O que interessa para Deus é a disposição voluntária para a obediência. Se Abraão tivesse realizado o oferecimento de Isaque apenas na dimensão pragmática e não na cognitiva, ele não teria demonstrado sua obediência.

4.5 Figuras e temas

A semântica discursiva trata dos procedimentos de tematização e de figurativização que ocorrem no momento da discursivização e que são decorrentes do programa narrativo. De acordo com Fiorin (2001, p. 63), “é a semântica discursiva que reveste e, por isso, concretiza as mudanças de estado do nível narrativo”. As figuras remetem a um tema que, por sua vez, está relacionado com o objeto valor e com a própria isotopia do texto.

A narrativa é composta por uma seqüência de figuras que podem ser interpretadas. Trata-se do nível figurativo, por meio do qual a significação é formada. Está baseada nos processos de semelhança e de representação, pela imitação do mundo, dispondo-se formas, verbais ou não-verbais, numa superfície. A análise, no entanto, não deve buscar o referente no mundo real, mas na própria superfície do discurso. Uma imagem do mundo é, então, formada, instaurando as isotopias de atores, de tempo e de espaço.

De acordo com Bertrand (2003, p. 67), “a figuratividade não é nem cenário, nem ornamento, nem simples figuração do real, ela se insere precisamente numa relação constitutiva com o ator que ela transforma”. Sua presença é bastante marcante em textos bíblicos, onde o

significado figurativo veicula uma mensagem espiritual que, para ser entendida, utiliza-se do suporte concreto da linguagem.

No nível figurativo, temos a imagem de um pai (Abraão), que, movido por um chamado de Deus, não hesita em oferecer seu filho (Isaque) como sacrifício a esse Deus. No entanto, no momento em que Abraão iria imolar seu filho, Deus providencia um animal (carneiro) para ser oferecido em lugar de Isaque. Como recompensa, por sua obediência, Abraão é abençoado por Deus. É interessante notar, como ressalta Auerbach (1971, p. 8), que Deus e Abraão são simplesmente chamados pelo nome, sem menção de qualidades ou qualquer outra especificação, mas Isaque vem acompanhado de uma aposição: "Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas", ressaltando aquilo que sobre ele deve ser conhecido a fim de salientar como Deus tem consciência da difícil escolha de Abraão.

A espacialização é marcada pela presença da figura do monte que, como já foi mencionado, na narrativa, assume o papel de um ator discursivo, criando uma isotopia de alto e baixo. No hebraico, Moriá quer dizer "região alta", sendo formado por três elementos: "men" (lugar); "ra'ah" (ver); e "Yah" (forma abreviada de Yahweh, que significa Deus). Portanto, alguns estudiosos, segundo Champlin (2001, p. 154), dizem que o nome do monte

significa “visto por Deus”. Outra figura que marca a espacialização é a areia que está na praia do mar, designando um espaço infinito para a sanção.

Quanto à temporalização, temos a marcação de um período de três dias para a ação ou performance, iniciado por uma debreagem (“depois destas coisas”) e um aspecto de duratividade para a sanção (“até o dia de hoje”; “em tua descendência serão benditas todas as nações da terra”), concretizados pela figura das estrelas do céu, cuja dimensão é dada na medida do tempo (ano-luz).

Numa primeira leitura, que traduz o chamado “efeito de sentido”, o que está sendo narrado pode ser resumido pelo termo holocausto ou sacrifício. Esse holocausto constitui uma prova, que, por sua vez, permite uma demonstração de fé e obediência e, ao mesmo tempo, total despojamento. A prova tem como consequência a aprovação ou a desaprovação. No caso da aprovação, é a passagem para um estágio superior e dá direito a uma recompensa.

O que nos chama a atenção nesse trecho, todavia, é a questão do sacrifício humano. Muitos teólogos preferem acreditar que se trata de uma alegoria a aceitarem que Deus exigiria o sacrifício de um ser humano.

No texto, a figura que irá remeter aos temas da expiação, da salvação e da doação é o sacrifício ou

holocausto. Os holocaustos eram oferecidos a Deus periodicamente porque, segundo a lei de Moisés, “a vida da carne está no sangue” e “é o sangue que fará expiação em virtude da vida” (Levítico 17:11).

O ritual do holocausto consistia em edificar um altar com pedras, colocar sobre as pedras a lenha e, sobre a lenha um animal puro que deveria ser imolado com um cutelo para que o seu sangue fosse derramado. Finalmente, o animal era queimado para que o fogo consumisse toda a sua gordura. Na narrativa, esses apetrechos cumprem a finalidade de realização do holocausto, sem, no entanto, receberem nenhuma designação que os qualifique ou especifique.

Dois programas paralelos desenvolvem-se sobre a isotopia figurativa do sacrifício. Abraão, em obediência a Deus, oferece seu filho e Deus providencia o carneiro.

Na cena do sacrifício, temos Abraão com o braço estendido empunhando um cutelo, pronto para imolar a Isaque. Para o sacrifício de Isaque foram utilizadas as seguintes figuras: o jumento, a lenha, o cutelo e o fogo.

Há ainda uma outra figura que remete ao tema da expiação. É o carneiro que Abraão ofereceu como holocausto no lugar de seu filho Isaque e que no texto aparece embaraçado pelos chifres no mato.

O ponto-de-encontro dos dois programas narrativos, de Abraão e de Deus, acontece no monte. Surge, então, uma nova isotopia: a da substituição, ou seja, o sacrifício é vicário. Alguém é sacrificado em favor de outrem.

4.6 Percursos figurativos

A componente discursiva dá forma aos conteúdos selecionados pela componente narrativa. Sua análise parte da apreensão das figuras e dos papéis temáticos a fim de traçar os percursos figurativos, os quais são formados por redes de figuras recorrentes e relacionadas entre si. Podemos descrever na narrativa da prova de Abraão pelo menos três percursos figurativos: o percurso figurativo da família, o percurso figurativo do deslocamento e o percurso figurativo do holocausto.

A análise dos percursos figurativos leva à configuração discursiva da narrativa. No caso, a narrativa da prova de Abraão aparece como um conjunto de possibilidades de sentido, como uma espécie de lugar vazio onde diversos papéis temáticos podem tomar lugar. No plano narrativo, como vimos anteriormente, temos as performances que são manifestas por meio dos três percursos figurativos.

No percurso figurativo do holocausto, temos as seguintes figuras:

Percurso figurativo do holocausto	
Figuras	Valores semânticos
Lenha	Lenha para atear o fogo
Fogo	Fogo para consumir a oferta
Cutelo	Cutelo para imolar o animal
Altar	Altar para oferecer a Deus
Carneiro	Carneiro para substituir Isaque

Conforme estudamos na análise do programa narrativo, Abraão deveria oferecer Isaque em holocausto. No entanto, por sua demonstração de obediência, Deus providenciou um carneiro para que substituísse Isaque. Vemos assim, que o holocausto foi realizado. Pelos valores semânticos das figuras, podemos concluir que o tema ao qual o percurso figurativo do holocausto é a aceitação da fragilidade humana diante da grandeza divina. Por meio do holocausto, o homem se aproxima de Deus, demonstrando um reconhecimento da superioridade divina e da inferioridade humana, traduzido pelo temor, e demonstrando obediência a essa entidade superior.

O percurso figurativo do holocausto é condensado pelo papel temático de “sacerdote” desempenhado pelo sujeito operador Abraão. O sacerdote é um líder religioso, com o poder de oferecer vítimas em holocausto a entidades divinas.

No percurso figurativo do deslocamento, temos:

Percurso figurativo do deslocamento	
Figuras	Valores semânticos
Terra de Moriá	Destino
Um dos montes	Lugar indicado para o holocausto
Jumento	Para carregar a lenha
Dois servos	Para acompanhar

Sair de Berseba e deslocar-se até o lugar indicado por Deus para sacrificar Isaque era a missão de Abraão. Portanto, o tema do deslocamento é a obediência a Deus.

O percurso figurativo do deslocamento é condensado pelo papel temático de “senhor”, desempenhado do sujeito operador Abraão. Abraão era um homem de muitas posses, que tinha muitos servos. Para o deslocamento, ele mobiliza seus servos e seu filho para que o obedeçam e façam conforme ele lhes ordena.

No entanto, não podemos perder de vista que todo deslocamento pressupõe uma atitude de movimento, que despende energia e que resulta em cansaço físico. A obediência é, portanto, fruto de um esforço.

No percurso figurativo da família, temos:

Percurso figurativo da família	
Figuras	Valores semânticos
Abraão	Obediente a Deus
Isaque	Bem mais precioso
Descendência	Continuidade, perpetuidade
Todas as nações da terra	Expansão

Para a cultura judaica, a descendência é sinal de prosperidade. Um homem sem descendentes é considerado amaldiçoado. Isso torna a prova de Abraão ainda mais difícil, pois sem Isaque, sua descendência estaria comprometida. No entanto, ao mostrar-se obediente a Deus, Abraão tem sua família multiplicada. O tema do percurso figurativo da família é a perpetuidade e está condensado nos papéis temáticos de “pai” e “filho”.

Todos esses percursos figurativos remetem, como veremos a seguir, à isotopia da obediência, que é desempenhada por Abraão, em seu papel temático “servo de Deus”, cuja função é reconhecer-se inferior, submisso e dependente em relação a um Deus que é superior e que tem poderes sobrenaturais. Existe, como já mencionamos, um paradoxo entre os papéis de pai e de servo de Deus. Abraão tem de escolher entre obedecer a Deus e oferecer Isaque em holocausto. Sua decisão prioriza a ordem divina.

4.7 Veridicção

Conforme Bertrand (2003, p. 194), “a estrutura formal transforma o material figurativo em iconicidade, pondo a serviço das impressões referenciais produzidas pelo texto”. Desse modo, o estudo da figuratividade, proporcionado pela análise da componente discursiva, leva à distinção entre icônico, que se relaciona com figuras do mundo sensível, e abstrato, que procura se afastar desse mundo. Temos, então, a polêmica noção de verdade que para Greimas é descartável, no sentido de não se aplicar à análise semiótica, surgindo, assim, a questão da veridicção, entendida como jogos de verdade instalados no interior do discurso, criados a partir da percepção. Greimas (1966, p. 15) propõe considerar a percepção como “o lugar não lingüístico onde se situa a apreensão da significação”.

O elemento icônico é representado pela figura do holocausto, já estudada anteriormente. O elemento abstrato é a obediência, que move o fazer do sujeito para a demonstração da confiança em Deus.

A veridicção depende da dimensão cognitiva, dos espaços cognitivos dos atores na narrativa. Deus é onisciente e, portanto, detentor do espaço cognitivo global. Abraão e Isaque detêm espaços cognitivos parciais.

Enunciador e enunciatário possuem um saber generalizado sobre os acontecimentos textuais, possibilitados pelo conhecimento prévio do fato a ser narrado e pela releitura.

Instala-se um segredo, que, segundo Greimas (1993, p. 205), não é um programa em si, mas é sempre mantido com relação a alguém, sendo inscrito na estrutura da comunicação. Assim, na narrativa da prova de Abraão, temos:

$$S3 \cup 0 \rightarrow S3 \cap 0$$

em que $S3$ = Isaque e 0 = saber-se animal para o sacrifício. Na situação inicial Isaque não sabia que seria o animal para o holocausto. À medida que a narrativa avança esse saber vai tomando proporções que desembocam no diálogo entre Isaque e Abraão. A questão que inquieta Isaque não é apenas saber onde está o animal; mas se ele pode ser esse animal (/ser/ e /parecer/) ou se ele é aparentemente esse animal (/não-ser/ e /parecer/). A certeza, como já mencionamos anteriormente, Isaque só terá no momento em que seu pai o amarra. Daí, temos:

$$S2 \cup 0 \rightarrow S2 \cap 0$$

em que $S2$ = Abraão e 0 = saber que Deus não permitiria o sacrifício de Isaque. Todo o esforço cognitivo e patêmico de Abraão acontece porque ele não sabia que Deus pouparia Isaque do holocausto. Podemos dizer que Abraão e Isaque possuíam um saber provisório a respeito da oferenda. Esse saber provisório será modificado no decorrer da narrativa.

Temos, então, uma passagem complexa do segredo para o verdadeiro, do desconhecido para o conhecido. A revelação de Deus como aquele que intervém para a vida transforma um /não-saber/ em /saber/.

Segundo Courtés (1979, p. 100), a conjunção ou disjunção entre /ser/ e /parecer/ designa estados modalizados segundo o /saber/ e introduz um /fazer/ transformador de ordem cognitiva, que pode ser de duas espécies: o fazer-persuasivo (/fazer-crer/) e o fazer-interpretativo (/crer/). No caso, o destinador, Deus, tem um fazer-persuasivo na manipulação e um fazer-interpretativo sobre a performance do sujeito na sanção. O sujeito, Abraão, tem um fazer-interpretativo na manipulação.

Deus exerce um fazer-persuasivo com o objetivo de /fazer-crer/ pelo sujeito, Abraão, como verdadeira a necessidade de abrir mão de seu filho para mostrar

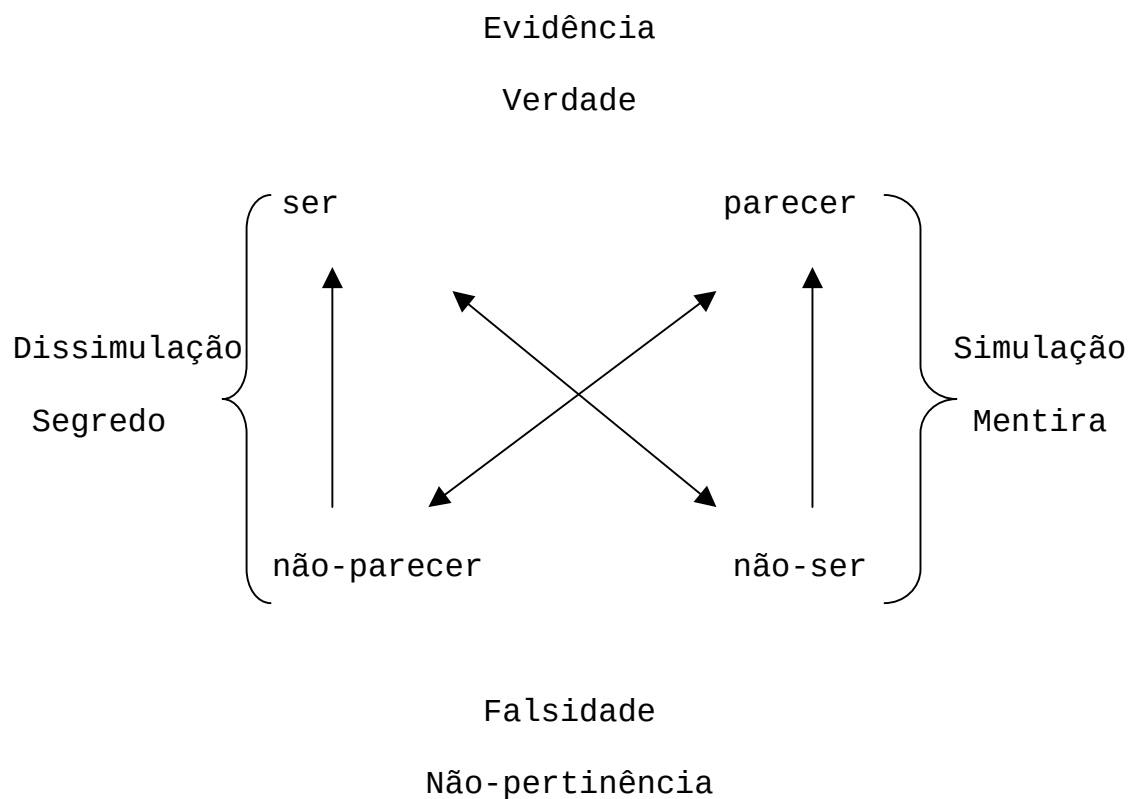
obediência, o que na verdade constitui um segredo. Deus apresenta o que não parece, mas é (segredo) como o que parece e é (verdade). A verdade para Deus é que Isaque não seria sacrificado, pois ele providenciaria um carneiro substituto. Mas Deus mantinha essa verdade como segredo para Abraão. Abraão, por sua vez, também exerce um fazer-persuasivo sobre Isaque quando o faz crer que não tinha a intenção de sacrificá-lo.

Abraão exerce seu fazer-interpretativo, aceitando como verdadeiro (/parecer/ e /ser/) o que é um segredo (/não-parecer/ e /ser/). O que é um segredo na persuasão torna-se, então, obrigação na interpretação, calcada em um temor e uma obediência a Deus por parte de Abraão. Temos, portanto, um saber obrigatório (/saber-dever-fazer/). A verdade para Abraão é que Isaque estava para ser sacrificado, mas Abraão preferiu manter isso em segredo para Isaque.

Isaque, como vimos anteriormente, é o sujeito do /saber-poder-querer/ e /querer-poder-saber/, mas /não-dever-saber/. Talvez para poupá-lo, Abraão preferiu manter sua intenção em segredo. Ao mesmo tempo, o /não-dever-saber/ de Isaque coincide com o /saber/ onisciente de Deus: ele não seria sacrificado. Para Isaque, a princípio, não parece que ele será sacrificado, mas para Abraão será. Para Abraão, seu filho será sacrificado, mas para Deus não

será. A passagem de Isaque do /não-saber/ para o /saber/ é de caráter disfórico, pois revela uma consequência desagradável: a morte. A passagem de Abraão do /não-saber/ para o /saber/ tem já um caráter eufórico, pois mostra uma consequência de alívio: o escape.

Temos, então, o quadrado semiótico da veridicção, no qual entram em jogo as oposições entre /ser/ e /parecer/, problematizando a noção de verdade:



A partir do plano do /parecer/, que é fenomenal, infere-se o plano do /ser/, que é numenal. O fazer-interpretativo é, de acordo com Greimas (1993, p. 100), passar de um plano ao outro estabelecendo uma

relação fiduciária, no caso, por meio da obediência, que está discursivizada pelas atitudes determinadas de Abraão. Para Abraão, o destino de Isaque parecia ser a morte. Em contrapartida, Isaque, observando o fazer de Abraão em direção ao holocausto, exerce um fazer-interpretativo de ausência do animal.

Instala-se um segredo, que é produzido quando o conhecimento de dois atores sobre o mesmo fato não coincide. Em uma narrativa, de acordo com Bertrand (2003, p. 241), “um segredo só faz sentido se, de uma maneira ou de outra, puder ser descoberto, traído ou revelado”.

O estado inicial coloca um segredo em que o /ser/ especifica o /não-parecer/, instaurando o oculto, o encoberto nas relações entre os actantes. Esse jogo entre /ser/ e /não-parecer/ fundamenta o contrato de veridicção da narrativa, que, por sua vez, determina o grau da confiança entre os sujeitos do discurso, que estabelece uma relação fiduciária pela qual o sujeito conhecedor é o responsável. Para Isaque, Abraão é responsável (“meu pai, (...) onde está o cordeiro para o holocausto?”), e para Abraão, Deus é o responsável (Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto”). A restrição semântica do semema cordeiro coloca-o na modalidade do /não-saber/, pois dissimula o fazer veridictório de Abraão e também camufla o seu fazer pragmático. Essa apelação à

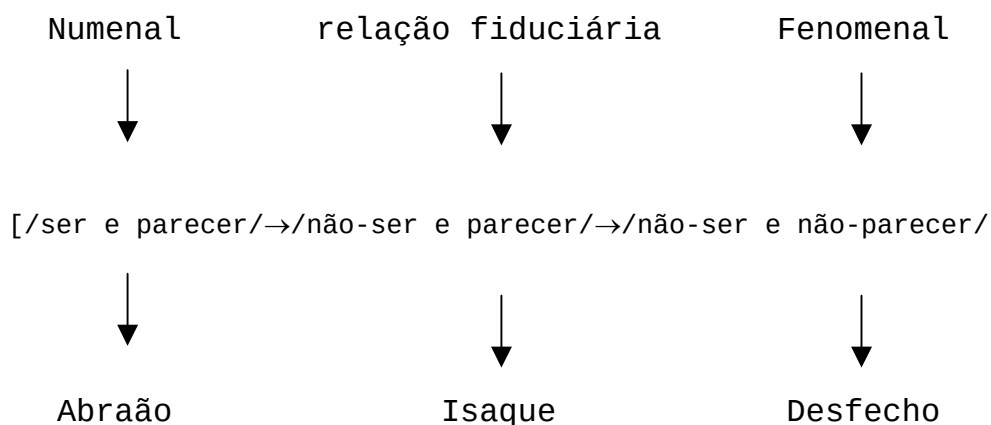
intervenção divina funciona como uma máscara para Abraão e pode ser interpretada como: “Estou agindo em obediência a Deus, portanto ele é o responsável caso algo de ruim aconteça a Isaque”.

A chegada ao monte atualiza o /poder-saber/ para Isaque e para Abraão. Para Isaque, a atualização se dá em “amarrou Isaque seu filho”. Quando o pai o amarra não resta dúvidas de que seria ele a oferenda. Para Abraão, a atualização do /poder-saber/ acontece quando o anjo do Senhor brada seu nome. Na enunciação, essa passagem é marcada pela conjunção adversativa “mas”.

O segredo é revelado pela obediência. Logo, a obediência pode ser entendida como o agir sobre o oculto ou o fazer com base no desconhecido. É, portanto, a fé colocada em prática em seu grau máximo da confiança. Pela fé, Abraão dispôs-se a obedecer a Deus, mesmo desconhecendo o que estava por vir.

Percebemos que os elementos constitutivos que se manifestam no decorrer do texto são: em Berseba, há o início de um movimento de iconização do holocausto, por meio do estabelecimento da prova e dos objetos providenciados por Abraão (lenha, fogo, cutelo), calcado no segredo de Deus para com Abraão e de Abraão para com Isaque; no alto do monte, pela provisão de Deus, movido

pela obediência demonstrada por Abraão, o segredo é revelado.



A narrativa faz com que Abraão passe do plano numenal em que Isaque parece e é o animal do sacrifício para um estado fenomenal em que Isaque não é e nem parece o animal para o holocausto.

Durante o diálogo, temos um /fazer/ de Isaque - "Perguntou-lhe" - que evidencia uma busca de informação. O resultado, porém, não é uma informação direta, mas camuflada. Abraão age como se fosse o verdadeiro sujeito da veridicção, promulgando-a como um sujeito que enuncia sua própria convicção e estabelece seus valores pessoais de verdade. O enunciado "Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto" é resultado de operações complexas do tipo: "Eu digo que Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto", que caracteriza um fazer responsivo de Abraão; e "Eu acredito que (enunciado baseado na projeção)

Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto (enunciado objeto), pois Ele é fiel e me prometeu uma grande descendência". O enunciado consegue ocultar o programa narrativo de Abraão.

Num primeiro momento, podemos dizer que Abraão não tem a intenção de exercer nem um fazer-persuasivo para provocar a convicção de Isaque, nem um fazer-interpretativo que permita que Isaque descubra a significação da mensagem, tratando-se de um fazer-informativo simplesmente. No entanto, a passagem do estado informativo para o estado interpretativo é feita pela introdução do cordeiro, que como já dissemos, tem aí uma dupla significação: animal ou pessoa mansa.

Isaque, então, passa a ser um sujeito que tem por predicado a modalidade do /crer/, promulgando a veridicção. Seu silêncio após a resposta de Abraão pode levar-nos a duas acepções: ou ele acredita ou ele não acredita e guarda para si a expectativa do momento da revelação. O verdadeiro projeta-se para um tempo futuro que se incumbirá de desvendar o segredo.

A resposta de Abraão poderia ser interpretada como: "Você não é o cordeiro para o holocausto, meu filho"; e o silêncio poderia dar a entender que ele estava convencido de que não era o cordeiro para o holocausto. Contudo, é mais provável que o silêncio de Isaque indique

que ele pode ter ficado mais intrigado, criando uma tensão de expectativa desconfiada maior ainda.

Considerando que o programa narrativo de Abraão seja a demonstração de obediência, por meio da execução dos programas narrativos de uso do deslocamento e do oferecimento de Isaque em holocausto, podemos considerar a hipóteses de sucesso ou de fracasso. Aparentemente, o sucesso do fazer de Abraão seria a morte de Isaque e o fracasso a não-morte de Isaque. O que ocorre é que o fracasso da realização do holocausto de Isaque transforma-se em sucesso pela substituição, resultado de um fazer-interpretativo do destinador que considerou suficiente a realização parcial da ação.

Conforme Greimas (1993, p. 170), o fracasso do fazer-persuasivo pode ser imputável quer à excelência da interpretação, quer às imperfeições da persuasão, as quais podem ser desejadas ou não. No caso, a manipulação foi bem clara. Contudo, Deus deixa transparecer somente a necessidade do fazer, sem dar indícios de que interviria em sua execução.

Abraão, por sua vez, como servo fiel e obediente interpreta esse chamado de maneira excelente, no sentido de que não argumenta nem contesta. Trata-se de um fazer anagógico, que tem relação com a elevação do humano

em direção à contemplação dos atributos divinos, uma espécie de fazer subir, que aproxima Abraão de Deus.

CAPÍTULO V

ESTRUTURA PROFUNDA

5.1 Análise sêmica

A análise sêmica nos permite identificar a organização da forma do conteúdo, por meio da identificação dos lexemas (palavras isoladas) recorrentes, que realizados no discurso transformam-se em sememas e são formados por um núcleo sêmico (invariável) e um sema contextual (variável).

Entre os sememas recorrentes no texto, temos figura do holocausto como uma das que mais aparece na superfície do discurso. Podemos contá-la seis vezes em toda a narrativa.

Holocausto é uma palavra de origem grega e quer dizer “holos”, inteiro, e “kaustos”, queimar, ou seja, de acordo com o dicionário Houaiss, um sacrifício em que a vítima é queimada inteiramente. É o equivalente do

termo hebraico "olah", que, segundo Champlin (2001, p. 4433), significa "trazido a Deus". O holocausto era um ritual dos povos semitas, incluindo os hebreus, em que os animais, depois de imolados e terem seu sangue derramado, eram consumidos em sua totalidade pelo fogo até tudo virar cinzas. Aqueles que realizavam essa prática acreditavam que o sangue é a vida da carne e assim procediam para expiação pelos seus pecados, pois, de acordo com a Bíblia, o pecado deve ser pago com a morte. Como está escrito em Romanos 6:23: "O salário do pecado é a morte".

O holocausto é, portanto, um ritual de morte para a vida e o sangue constitui o objeto modal para se alcançar o objeto valor, que é a expiação. Trata-se de um ato vicário, substitutivo, em que uma vida é sacrificada para isentar outras do sacrifício. Quanto à temporalização, é um processo terminativo de morte para o sacrificado e incoativo de vida para os que se beneficiam do sacrifício. Portanto, o holocausto aparece com duas funções diferentes: é, ao mesmo tempo, morte para o sacrificado e vida para o que sacrifica. Examinando a figuratividade no texto, percebemos que o holocausto exerce uma dupla atividade: aproxima Abraão de Deus, por meio da demonstração de obediência e temor, e faz com que sua família não acabe, mas tenha a sua descendência garantida e multiplicada.

De acordo com Greimas (1993, p. 33), “em um espaço mortal, assimilado a um estado durável e permanente, a vida, qualquer que seja a sua forma, não é senão o início da morte”. No caso do holocausto, a morte é o início da vida.

Podemos dizer que o semema holocausto tem como sema nuclear, ou seja, como núcleo sêmico estável, o derramamento de sangue para a expiação e como sema contextual, ou seja, como traço sêmico que aparece no contexto, a substituição ou escape. O que justamente diferencia o holocausto da narrativa da prova de Abraão dos demais holocaustos é o fato de a oferta ter sido substituída antes da sua imolação. Não podemos também afirmar que tenha sido fácil para Abraão, pois, apesar de estar certo de que Deus agiria, ele não sabia exatamente como Deus agiria. A performance de Abraão se desenrola na tênue linha entre fé e razão.

O filho aparece como outro semema recorrente no texto. Podemos contá-lo doze vezes na narrativa. Segundo o dicionário Houaiss, filho é o descendente do sexo masculino em relação aos genitores de que se origina. É essa figura que garante a isotopia da perpetuidade, o que caracteriza uma espécie de vida eterna, uma vez que o código genético de um indivíduo é transmitido aos seus descendentes. A figura do pai também está embutida nesse

universo figurativo. Ele é aquele que gerou e, por isso, tem a autoridade para decidir sobre o futuro do filho. Ao mesmo tempo, vê na obediência a Deus o futuro de sua descendência comprometido.

O semema filho tem como sema nuclear descendente do sexo masculino, e como semas contextuais o bem mais precioso e a promessa de uma grande descendência. Isaque não era um filho qualquer, mas era o filho por meio do qual Deus havia prometido a Abraão uma grande descendência. Podemos entender o estado de espírito de Abraão ao ter de renunciar a Isaque para obedecer a Deus. Trata-se, conforme Greimas (1993, p. 213), de um “estado de consciência doloroso, causado pela perda de um bem”, situado na dimensão cognitiva e não é causado exatamente pela perda do bem, mas pelo /saber/ sobre a perda que virá.

A provisão do carneiro introduz um novo programa narrativo, com um novo percurso figurativo, de caráter eufórico de escape para Isaque. Esse pivô transformacional permite a instalação da figura do carneiro, baseado nos semas animal e comum, comparado a Isaque, humano e único. O cordeiro, objeto ambíguo na fala de Abraão, surge como um carneiro, representação figurativa da expiação.

5.2 Isotopias

As isotopias de um texto relacionam-se com as categorias sêmicas dos valores axiológicos. Segundo Bertrand (2003, p. 185), as isotopias estão relacionadas com o desdobramento das categorias semânticas ao longo do discurso. Apóiam-se na recorrência dos elementos de significação e permitem interpretá-los, designando a repetição dos semas e provendo a sua progressão ao longo da narrativa, assegurando, assim, a coerência do texto.

Uma análise textual, do ponto de vista da teoria semiótica, consiste, portanto, em identificar a isotopia ou as várias isotopias que determinam a significação global de um texto, hierarquizando-as, quando for necessário. De acordo com Bertrand (2003, p. 188), as isotopias podem ser figurativas, relativas aos atores, tempo e espaço; ou temáticas, relativas aos valores axiológicos.

As isotopias figurativas sobre as quais recai o nível discursivo e que são responsáveis pelos percursos figurativos, são: a jornada e o monte, por meio do deslocamento, relacionados ao espaço; a perpetuidade, ligada ao tempo; e a família, em relação aos atores.

A isotopia figurativa do monte, discursivizada pelo Monte Jeová-Jiré, na narrativa da prova de Abraão é

um lugar de morte vicária para a vida. É o espaço da provisão de Deus, por meio da substituição, em que o carneiro assume o lugar de Isaque, sofre e morre em seu lugar. O monte é o lugar em que o altar é erigido. É também o espaço que permite a aproximação entre Deus e Abraão.

O percurso figurativo do deslocamento revela uma isotopia figurativa espacial de movimento e mudança de lugar, de caráter ascendente de subida a um monte. Quanto à isotopia temática, esse deslocamento tem um valor de mudança, transformação. É a partir do deslocamento que Abraão inicia sua demonstração de obediência que o fará pai de uma grande nação.

Se considerarmos o percurso figurativo do holocausto, podemos identificar uma isotopia figurativa de morte pela recorrência dos semas nucleares de sacrifício, imolação e consumação da matéria. Quanto à isotopia temática, podemos concluir que se trata de uma isotopia religiosa, calcada no clasema de oferecimento do bem mais precioso a uma entidade divina, em um ritual de ligação entre Abraão e Deus. No entanto, para entendermos essa isotopia religiosa, devemos tomar como base o sentido etimológico da palavra religião.

Derrida (DERRIDA; VATTIMO, 2000, p. 50) admite duas fontes etimológicas possíveis para *religio*. A

primeira, de tradição ciceroniana, é *relegere* de *legere*, que quer dizer colher, juntar, o que resulta em recolher ou rejuntar. A segunda é *religere* de *ligere*, que significa ligar, resultando em religar. Para Bueno (1967, p. 3452), o termo vem do Latim "*religio, religionis*, do tema de *religere*, ligar outra vez, ou melhor: ligar fortemente onde o pref. *re* é intensivo". Benveniste (apud DERRIDA; VATTIMO, 2000, p. 54) propõe para o termo religião a tradução de "recoletar, retomar por meio de uma nova escolha, reexaminar um procedimento anterior", relacionando-o a *re-spondeo*, ou seja, resposta. Trata-se de focos distintos, mas que, ao mesmo tempo, se completam, uma vez que não há religação sem o vínculo proporcionado por uma escolha, efetivada por meio de uma resposta: "Eis-me aqui". No entanto, para estabelecer essa ligação novamente, Abraão precisava provar a sua obediência a Deus.

A partir daí tem-se a figura do holocausto como o ritual que proporciona essa religação por meio do derramamento de sangue para o perdão, que remete ao tema do sacrifício, que, por sua vez, revela a isotopia da obediência, estabelecendo uma relação hipotáxica entre os programas narrativos.

Temos, então, que o conteúdo axiológico da obediência, inicialmente virtual, é atualizado por meio do

estabelecimento do holocausto, criando uma conotação disfórica, reiterada pelos signos de denegação: lenha, fogo e cutelo. O diálogo entre Isaque e Abraão intensifica a disforia. O /querer-poder-saber/ de Isaque sobre onde estava o animal para ser oferecido em sacrifício cria uma atmosfera de morte iminente. A disforia é marcada por essa tensão entre o /ser/ e o /parecer/.

A obediência de Abraão é motivada pela fé, que caracteriza sua fidelidade. Fidelidade deve ser entendida como uma postura de não deixar de cumprir um compromisso firmado, mesmo diante de fortes argumentos contrários e situações adversas. Somente assumindo essa postura Abraão seria capaz de entregar o seu próprio filho como sacrifício a Deus.

Por sua fidelidade, Abraão consegue a aprovação diante de Deus, confirmando sua obediência e recebendo assim a bênção de Deus, não só para ele, mas para os seus descendentes e, por conseguinte, para todas as nações da terra.

A obediência, por sua vez, desencadeia a isotopia da substituição ou escape, resultado da provisão de Deus. O carneiro homologa a passagem da isotopia da obediência para a isotopia da substituição.

Todo o caráter disfórico de morte iminente da narrativa é transformado em eufórico a partir do momento

da substituição. Essa performance garantiu a Abraão a promessa perpetuidade por meio da multiplicação de sua descendência, o que nos remete à isotopia maior de eternidade.

A substituição também remete a uma isotopia de liberdade, figurativizada, primeiramente por “amarrou Isaque seu filho, e depois pelo carneiro que aparece “preso pelo chifre entre os arbustos”. A provisão do carneiro possibilita a soltura de Isaque.

A isotopia figurativa de família está representada pela relação pai e filho e reforçada pela ênfase dada à descendência. O percurso figurativo da família tem uma isotopia figurativa social de multiplicação, e uma outra isotopia figurativa temporal de descendência, uma vez que as gerações ocorrem na linha do tempo e marcam sua passagem. A isotopia temática é, então, como já salientamos anteriormente, a perpetuidade e a expansão, pois por meio de seus descendentes Abraão teria uma numerosa família, prolongada através de suas gerações.

Estamos, portanto, diante de uma narrativa plurisotópica, ou seja, um todo significativo que se organiza em torno de uma rede de isotopias hierarquizadas, que nos permite depreender o significado do texto.

Quanto às isotopias de tempo e de espaço, figurativizadas na narrativa pelas metáforas de estrela e

areia, podemos identificar como semas contextuais incontável, incalculável e imensurável. Não há quem possa definir, calcular ou medir a quantidade de estrelas do céu bem como a quantidade de grãos de areia na praia. Essa profecia, diacronicamente, estende-se para a descendência de Abraão, que será perpétua, mas também, numa dimensão sincrônica, age como um intensificador da bênção.

A obediência é, portanto, um formante embreador que desencadeia a ação ilimitada de Deus sobre o ser humano, que é limitado. Abraão foi obediente e não impôs limites para demonstrar sua obediência; logo, Deus empenhou sua palavra para abençoá-lo ilimitadamente.

É bom salientar, que essas isotopias estão entrecruzadas e podem ocorrer dentre de um mesmo percurso figurativo. Tais diferentes redes de significação permitem reconhecer articulações semelhantes, pois uma mesma oposição semântica pode ser colocada sobre planos semiológicos diferentes, chamados de homólogos. O trabalho da análise semiótica consiste em descobrir as articulações homólogas que permitem construir valores semânticos elementares que organizam a significação do texto. Assim, temos os valores temáticos de espiritualidade, obediência e perpetuidade, homologados pela oposição entre ilimitado e limitado.

Também não podemos deixar de reconhecer uma isotopia cristã que pode ser inferida a partir da análise da narrativa em questão por meio de representações de um “fundo de crenças coletivas” (GREIMAS, 1993, p. 220), as quais permitem essa analogia. O leitor pode estabelecer uma isotopia figurativa paralela, que não está explicitada, mas está autorizada pela presença de certos conectores.

Assim, a figura de um pai disposto a oferecer o próprio filho em sacrifício remete ao imaginário cristão em que Deus entrega seu filho Jesus para que morra pelos pecados de toda a humanidade. Da mesma forma que um jumento acompanha Abraão e Isaque em sua jornada rumo ao holocausto, Jesus, quando estava para ser crucificado, entra em Jerusalém montado em um jumento. A lenha que Isaque carregou e sobre a qual foi amarrado remete à cruz que Jesus carregou rumo ao Calvário e onde foi pregado. O cutelo que seria usado para imolar Isaque pode estabelecer um paralelo com a lança que foi usada para ferir o lado de Jesus.

A diferença é que no caso de Jesus não houve escape. Ele teve de passar pelo sacrifício e sofrê-lo com toda a sua intensidade. Segundo as narrativas bíblicas dos Evangelhos, as pessoas que assistiam à crucificação cobravam de Jesus uma forma de escape de última hora, que

não aconteceu. Jesus chegou a ser morto, mas ressuscitou depois de três dias.

No presente estudo, não nos aprofundaremos na análise desse aspecto de analogia à isotopia cristã, que pretendemos explorar em estudos posteriores.

5.3 Quadrados semióticos

A partir da análise sêmica, podemos proceder à construção da estrutura elementar de significação ou quadrado semiótico, o qual está fundamentado na relação canônica, instituída por Aristóteles, de contradição e de contrariedade, pelas operações de negação e afirmação, estabelecendo o que é eufórico e o que é disfórico, e representando, assim, o nível profundo da significação do texto em análise. A base do quadrado semiótico são os semas contextuais isotópicos.

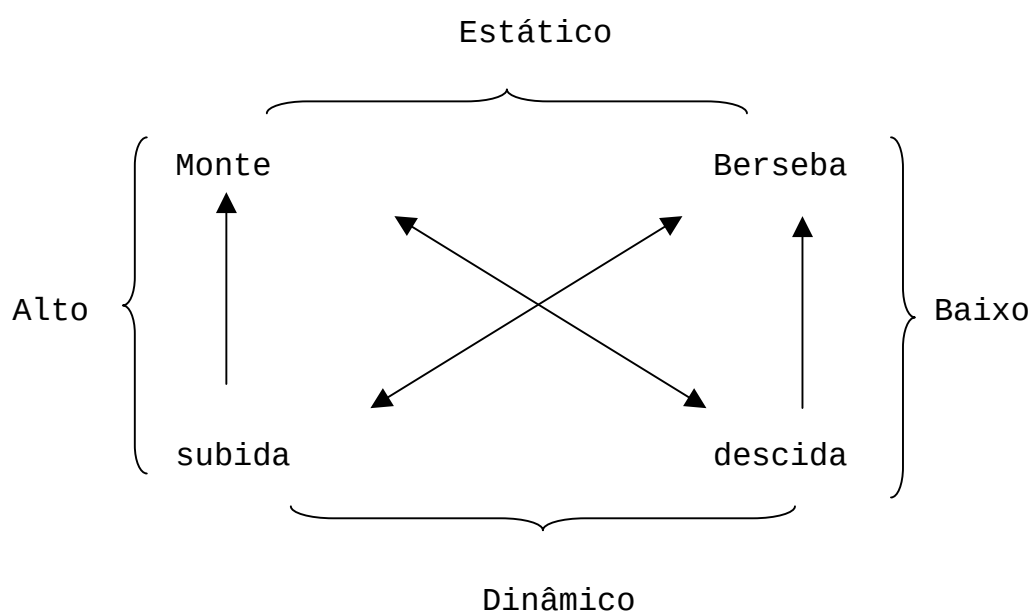
O nível profundo “procura dar conta do modo de existência e do modo de funcionamento da significação” (GREIMAS; COURTÉS, 1989, p. 433) mediante a articulação dos quadrados semióticos, os quais estão baseados, como já dissemos, nas operações de negação e de asserção. Por uma rede de interdefinições, os valores semânticos e os termos que os designam são entrelaçados. É a forma primeira das estruturas do nível profundo, que estão transformadas em arquitetura narrativa no nível superficial.

A análise da estrutura profunda da narrativa do sacrifício de Isaque revela-nos o valor da obediência, ou seja, crer que Deus é superior ao homem, pois é o provedor e que para ele não há limites. Na verdade, a

obediência é um sentimento virtual capaz de, uma vez atualizada, mudar o curso das realizações.

Portanto, temos:

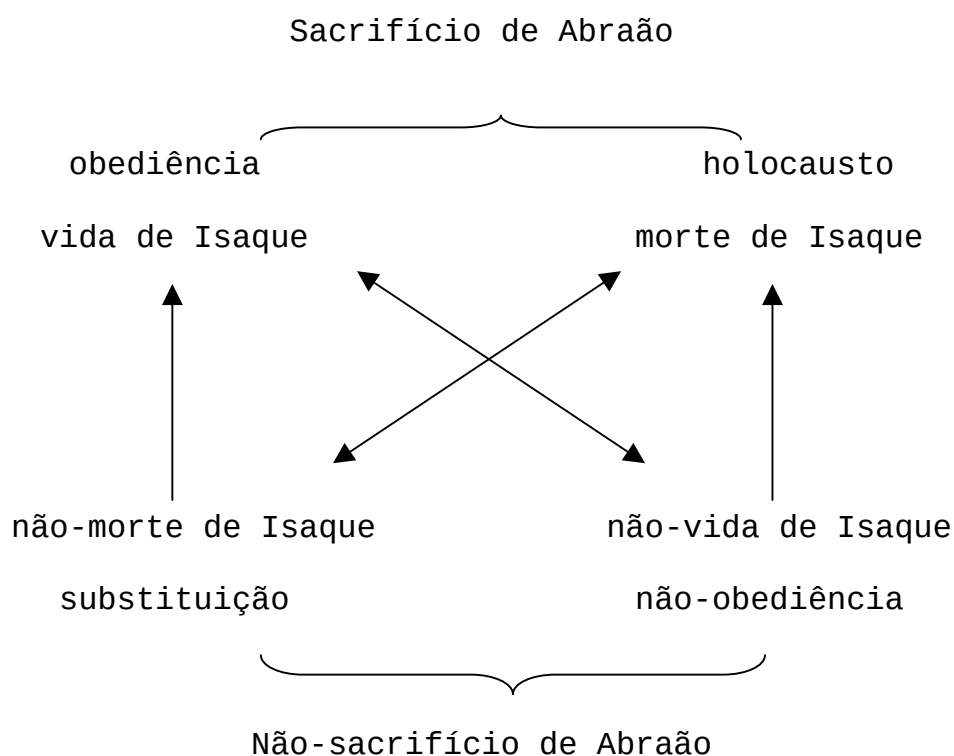
(1) QUADRADO SEMIÓTICO DO DESLOCAMENTO



Em (1), Monte e Berseba mantêm uma relação de pressuposição recíproca, posto que o Monte é o destino do deslocamento e Berseba é o ponto de partida e o ponto de chegada após o retorno; Monte e descida estão em relação de contraditoriedade, uma vez que um é a negação do outro; Berseba e subida também estão em relação de contraditoriedade. Monte e subida configuram a elevação,

num movimento de causa e efeito. Berseba e descida configuram a planície.

(2) QUADRADO SEMIÓTICO DO HOLOCAUSTO

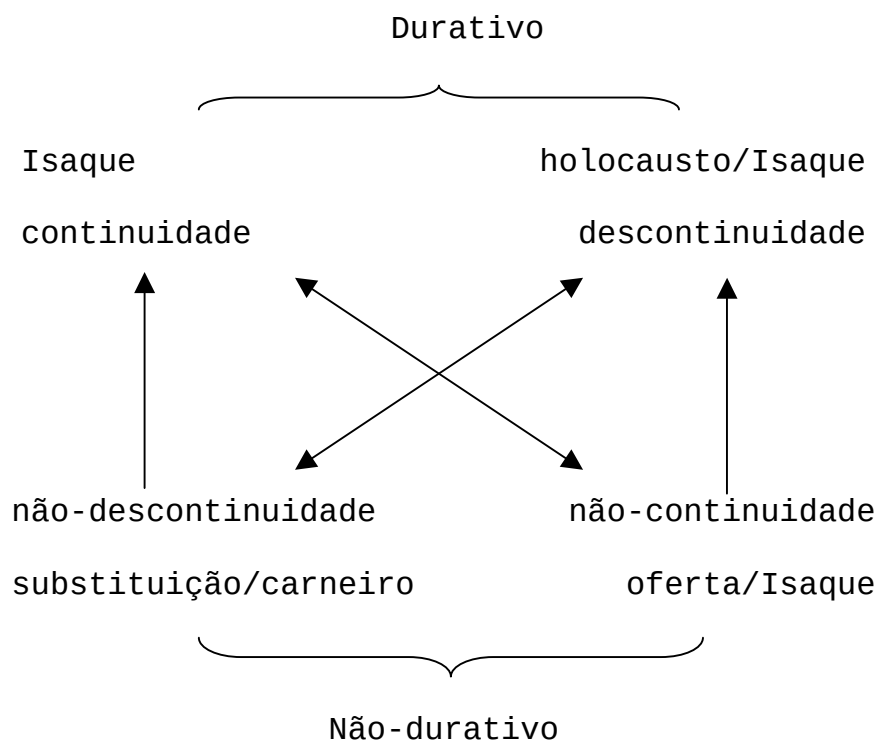


Em (2), obediência/vida de Isaque e holocausto/morte de Isaque mantêm uma relação de pressuposição recíproca, uma vez que, é em obediência a Deus que Abraão está disposto a realizar o holocausto de Isaque; obediência/vida de Isaque e não-obediência/não-vida de Isaque estão em relação de contraditoriedade, uma

vez que um é a negação do outro; holocausto/morte de Isaque e substituição/não-morte de Isaque também estão em relação de contradição no sentido de que a provisão do carneiro isenta Isaque do holocausto. Obediência/vida de Isaque e holocausto/morte de Isaque configuram o sacrifício de Abraão, em uma relação causa e efeito. Substituição/não-morte de Isaque e não-obediência/não-vida de Isaque configuram o não-sacrifício de Abraão.

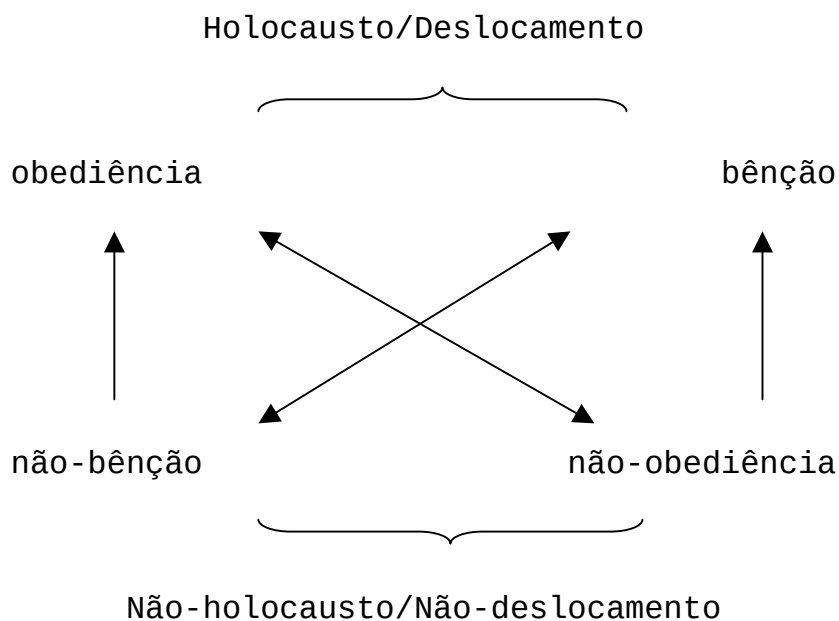
(3) QUADRADO SEMIÓTICO DA DESCENDÊNCIA

(Visão aspectual)



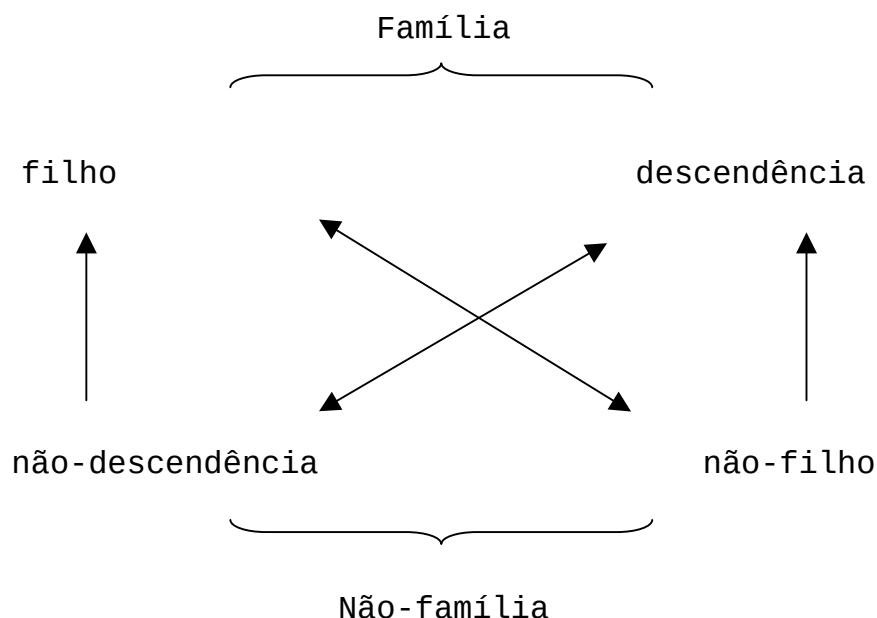
Em (3), Isaque/continuidade e holocausto de Isaque/descontinuidade mantêm uma relação de pressuposição recíproca, posto que, com Isaque sacrificado, a continuação da descendência de Abraão estaria comprometida; Isaque/continuidade e oferta de Isaque/não-continuidade estão em relação de contraditoriedade, uma vez que um é a negação do outro; holocausto de Isaque/descontinuidade e substituição/não-descontinuidade também estão em relação de contraditoriedade, a provisão do carneiro possibilita o começo de uma descendência multiplicada para Abraão. Isaque/continuidade e holocausto de Isaque/descontinuidade configuram o aspecto durativo de contínuo ou descontínuo para a descendência de Abraão, em uma relação alternatividade. Substituição/não-descontinuidade e oferta de Isaque/não-continuidade configuram o aspecto não-durativo da não-descendência de Abraão.

(4) QUADRADO SEMIÓTICO AÇÃO/SANÇÃO



Em (4), obediência e bênção mantêm uma relação de pressuposição recíproca, posto que, sem a demonstração da obediência não se alcança a bênção de Deus; obediência e não-obediência estão em relação de contraditoriedade, uma vez que um é a negação do outro; bênção e não-bênção também estão em relação de contraditoriedade. Obediência e bênção configuram o deslocamento e o ritual do holocausto, numa relação de causa e efeito, e não-obediência e não-bênção, o não-deslocamento e o não-holocausto.

(5) QUADRADO SEMIÓTICO AÇÃO/SANÇÃO

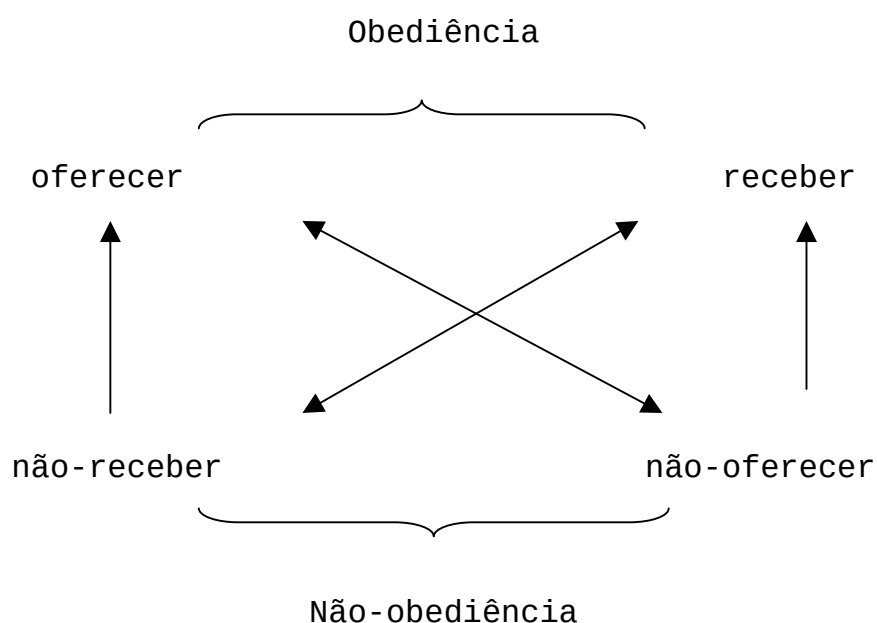


Em (5), filho e descendência estão em uma relação de pressuposição recíproca, uma vez que o filho é condição necessária para a descendência; filho e não-filho estão em uma relação de contraditoriedade, já que um é a negação do outro; sendo assim, descendência e não-descendência também estabelecem uma relação de contraditoriedade. Filho e descendência estão na dimensão da família e não-filho e não-descendência estão na dimensão da não-família.

A figura do filho tem um caráter polissêmico, pois se encaixa em várias isotopias, enriquecendo-se cada vez mais com efeitos de sentido diferentes. Assim, dentro do texto, as “estrelas do céu” e a “areia na praia do mar”

são figuras que remetem à multiplicação dos filhos. Não mais a limitação do filho único sacrificado, mas um número ilimitado de descendentes.

(6) QUADRADO SEMIÓTICO AÇÃO/SANÇÃO

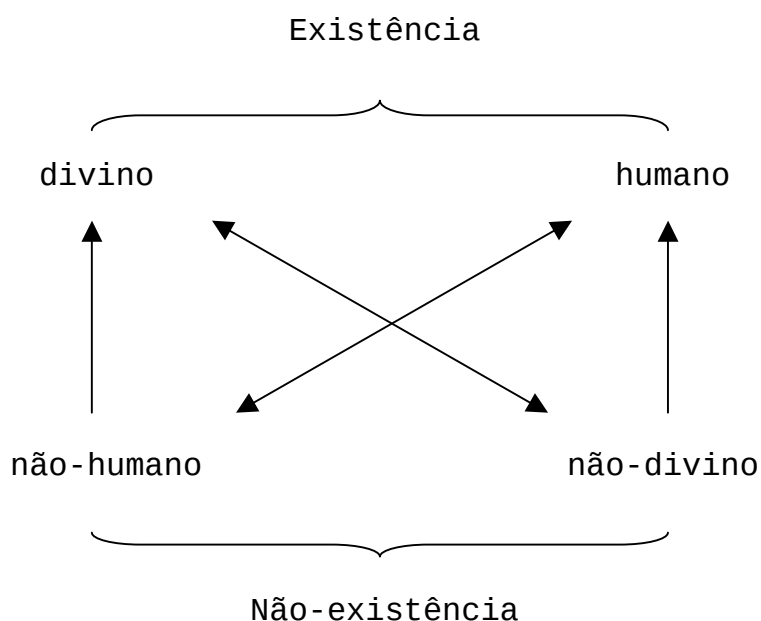


Em (6), oferecer e receber também mantém uma relação de pressuposição recíproca, confirmando o princípio bíblico *“dai e dar-se-vos-á”* (Lucas 6:38); oferecer e não-oferecer estão em relação de contraditoriedade assim como receber e não-receber. Foi assim que Abraão, ao oferecer seu filho Isaque em holocausto a Deus, provou que sua obediência não fazia

restrições e não impunha limites, abrindo caminho para que o próprio Deus o abençoasse com bênçãos ilimitadas.

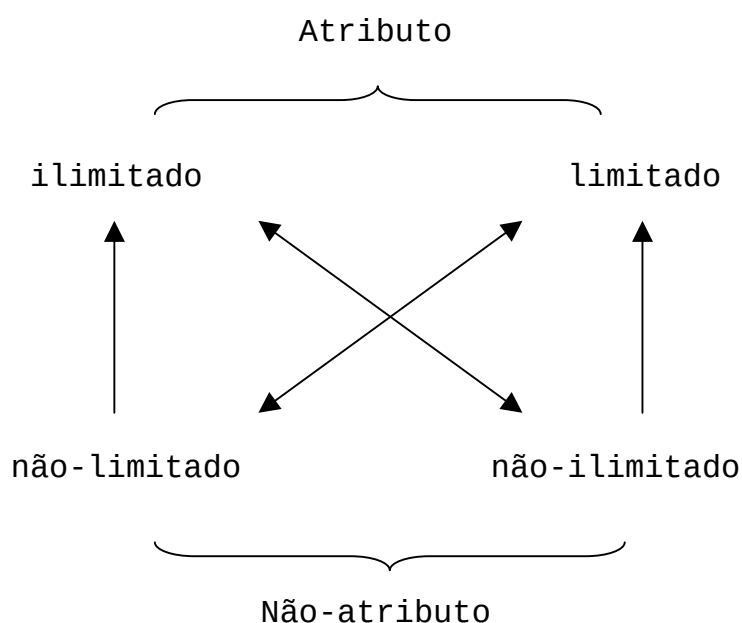
A resposta de Abraão a Isaque corresponde a uma espécie de profecia. Deus proveu para si o cordeiro para o holocausto, não apenas o carneiro preso pelos chifres entre os arbustos, substituto de Isaque; mas Jesus Cristo, o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Como está escrito em João 3:16: "Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu único Filho, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna". No entanto, essa comparação entre Isaque e a figura de Jesus Cristo reservamos para um estudo posterior.

(7) QUADRADO SEMIÓTICO DIVINO/HUMANO



Em (7), divino e humano mantêm uma relação de pressuposição recíproca, uma vez que, essas categorias existenciais são suscetíveis de se apresentarem concomitantemente e podem se relacionar. O divino é superior porque existe o humano que lhe é inferior. Divino e não-divino estão em relação de contraditoriedade, uma vez que um é a negação do outro; humano e não-humano também estão em relação de contraditoriedade. Foi justamente essa a atitude de Abraão: negar o humano em Isaque para afirmar sua obediência a Deus. Divino e humano configuram modos de afirmação da existência, numa relação de superioridade e inferioridade; e não-divino e não-humano configuram a não-existência.

(8) QUADRADO SEMIÓTICO ILIMITADO/LIMITADO



Em (8), ilimitado e limitado mantêm uma relação de pressuposição recíproca, uma vez que, essas categorias de quantificação e qualificação se completam. É a ausência de limites que caracteriza o ilimitado. Ilimitado e não-ilimitado estão em relação de contraditoriedade, uma vez que um é a negação do outro; limitado e não-limitado também estão em relação de contraditoriedade. Assim, entre ilimitado e não-ilimitado, numa relação de contraditoriedade, temos a negação do ilimitado, por meio do antiprograma narrativo da desobediência, da inércia e da dúvida. Entre não-ilimitado e limitado temos a seleção de limitado por meio do holocausto do único filho. Entre limitado e não-limitado, também numa relação de contraditoriedade, temos a negação de limitado pela substituição de Isaque pelo carneiro. Entre não-limitado e ilimitado temos a seleção de ilimitado que se dá por meio da obediência e da fé que desencadeiam a provisão divina, multiplicando a descendência de Abraão e estendendo a bênção de Deus sobre todas as nações da terra.

Essa representação permite visualizar a organização do sentido e a estrutura elementar da significação dentro do texto de dois modos: o paradigmático, com a classificação dos valores semânticos que produzem o efeito de sentido, e o sintagmático, com a

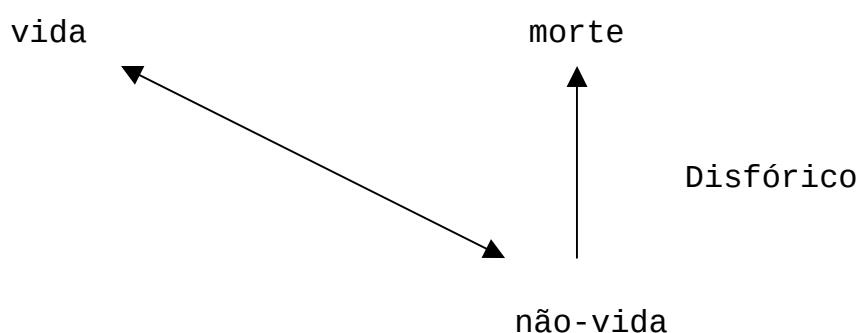
descrição das operações realizadas entre esses valores semânticos e a forma semântica dos programas narrativos que fazem a narratividade do texto. Desse modo, podemos desvendar o código do texto, racionalizando todos os seus elementos significantes que produzem o sentido.

O quadrado semiótico, em uma dimensão paradigmática, pode estabelecer, de maneira estática, a organização do universo figurativo, mas também, em uma dimensão sintagmática revela o desenrolar da narrativa.

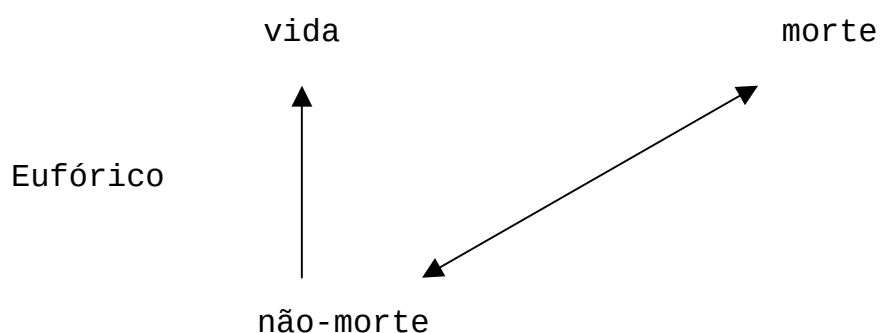
A situação inicial da narrativa instala um pai (Abraão), que é desafiado por seu Deus a lhe entregar o seu único filho (Isaque). Os valores em jogo nessa seqüência são: fidelidade versus infidelidade; fé versus dúvida; obediência versus desobediência. As ações ou performance de Abraão revelam seu temor e sua obediência a Deus. O desenvolvimento narrativo consiste em instalar um conflito no paradigma, ou seja, narrativizar a relação de contrariedade, invertendo o modo de existência dos dois termos virtualizando o primeiro, uma vez que o sacrifício de Isaque não se concretiza, e atualizando o segundo, por meio do provimento do carneiro (substituto) para o sacrifício. No final da narrativa, temos a coexistência dos objetos de valor: Abraão não perde o filho e ainda recebe a aprovação (bênção) de Deus. Esse desenrolar evidencia a estrutura elementar, ou seja, a substituição.

Portanto, podemos visualizar o quadrado em sua dimensão sintagmática, no desenrolar cronológico da narrativa, da seguinte maneira:

(9) ESTADO INICIAL – CONTRATO DEUS/ABRAÃO



(10) ESTADO FINAL – SANÇÃO



A estruturação do quadrado acima nos mostra a transição de um estado inicial, em que Abraão tinha o

filho, mas não tinha demonstrado a sua obediência incondicional a Deus, para um estado em que Abraão consegue mostrar uma obediência ilimitada, mediante o oferecimento do seu filho e, ao mesmo tempo, por meio da substituição, não perde o filho.

A combinação final transforma a aparente contradição entre os elementos contraditórios (cumprimento da prova sem o sacrifício de Isaque) em uma relação de coexistência dos objetos de valor (Isaque e aprovação). Essa combinação só é possível pela figura do carneiro que aparece atrás de Abraão, embaraçado pelos chifres no mato.

A unidade espacial do monte expande-se ao espaço do céu, de onde o anjo do Senhor brada a Abraão e o monte torna-se o espaço de mediação entre Deus e o homem.

5.4 Aplicação dos quadros semióticos

Temos, assim, em um quadro, a representação da articulação do texto da seguinte maneira:

	Classemas	Isotopias	Percursos
limitado	humano	religiosa	- holocausto
		social	- filho único
	singularidade	espacial	- Berseba
		temporal	- efemeridade
ilimitado	divino	religiosa	- provisão
		social	- descendência
	multiplicidade	espacial	- Monte
		temporal	- perpetuidade

Os percursos figurativos do holocausto, da família e do deslocamento que estão selecionados e sustentados pelos programas narrativos remetem às isotopias religiosa, de ligação entre uma entidade humana (Abraão) e uma entidade divina (Deus); social, de expansão da família para a formação de uma nação; espacial, por meio de um deslocamento para elevação; e temporal, de descontinuidade de ausência de descendentes para a perpetuidade de uma descendência multiplicada.

Essas isotopias, por sua vez, se encaixam dentro dos classemas de humano e divino, singularidade e multiplicidade.

A negação do humano afirma o divino. Abraão, ao renunciar o filho Isaque, afirma, por meio da obediência, a superioridade de Deus, a quem ele é submisso. Devemos considerar também que não se trata de uma obediência cega, irracional, que não mede as consequências de seus atos. Se assim fosse, seria muito fácil. Abraão sabia o que estava fazendo e tinha consciência da seriedade de sua atitude. Trata-se de uma obediência que pondera sobre os valores em questão e, diante da necessidade de uma escolha, opta pelo que julga ser mais valioso.

A negação da singularidade (filho único) afirma a multiplicidade (descendência multiplicada). O

paradoxo do holocausto de Isaque transforma-se no modo pelo qual Abraão pôde ter uma grande descendência.

Finalmente, depois de exaustiva análise das componentes narrativa e discursiva, podemos afirmar que o código do texto da prova de Abraão está alicerçado sobre o eixo significativo do limite, por meio da oposição entre limitado *versus* ilimitado.

Limite é uma noção que pode ser aplicada às ações, ao espaço e ao tempo. Tem relação não apenas com a idéia de fim, mas também com a noção de ausência de imposições ou fronteiras. Temos, dessa forma, de um lado, o limitado humano mortal, suscetível à fraqueza e à vulnerabilidade que enquadram toda a experiência humana; o espaço demarcado e que não pode ser ultrapassado; e o tempo curto e efêmero. De outro lado, o ilimitado divino onipotente, onisciente e onipresente; o espaço infinito, que ultrapassa fronteiras; e o tempo eterno, que se perpetua através das gerações.

Conforme Boman (1960, p. 157-160), o que caracteriza a noção hebraica de tempo e espaço é justamente essa noção de limite, entendido como uma tênue linha que serve ou para separar dois espaços ou tempos diferentes ou para dividir o mesmo espaço ou tempo em partes. No ilimitado, essa linha torna-se imperceptível permitindo ver e experimentar para além das fronteiras.

Todas as figuras da narrativa estão vinculadas a esse código que dá sentido a todos os elementos significantes do texto. As metáforas formadas pelo conjunto das estrelas do céu e pela areia da praia do mar também estão articuladas nesse eixo de limitado *versus* ilimitado. Numa isotopia cosmológica, é impossível estipular um limite ou prever um fim para esses elementos. Constantemente ouvimos falar da descoberta de uma estrela nova, elas nunca se esgotam e ninguém sabe até onde vão. Da mesma forma, a areia da praia do mar jamais acaba. Assim é a descendência de Abraão de acordo com a promessa feita por Deus a ele, na sanção.

Podemos dizer que esse é o sentido do texto: Deus está disposto a realizar bênçãos ilimitadas na vida daqueles que, como Abraão, reconhecendo a sua limitação obedecem-lhe sem impor limites.

CAPÍTULO VI

CONCLUSÃO

A teoria semiótica tem se mostrado uma metalinguagem bastante coerente e eficaz na análise dos mais variados tipos de textos, inclusive narrativas bíblicas. É o que esperamos ter demonstrado com o presente estudo, no qual nos propusemos a expor uma visão geral da teoria semiótica e aplicar seus conceitos ao texto bíblico que denominamos de “A prova de Abraão”.

A análise permitiu-nos, conforme os objetivos de nosso trabalho, demonstrar a aplicabilidade dessa teoria a essa categoria específica de narrativa; contribuir para a divulgação da proposta greimasiana de sistematização da forma do conteúdo; e esclarecer, por meio do percurso gerativo do sentido, algumas aparentes contradições do texto.

Há ainda muitos outros aspectos da narrativa analisada que poderão ser aprofundados em estudos

posteriores, como por exemplo, uma analogia entre o holocausto de Isaque e a crucificação de Jesus.

Embora o presente trabalho não tivesse tido nenhuma pretensão hermenêutica ou teológica, acreditamos que a análise semiótica pode servir como ferramenta àqueles que se prestam a esse fim, pois fornece argumentos teóricos que não contradizem a tradição dos ensinamentos bíblicos, mas antes a corroboram.

O trabalho analítico do presente estudo pode, evidentemente, apresentar falhas, pois não constitui um conjunto acabado. No entanto, acreditamos que o nosso mérito esteja em demonstrar um fazer concreto da teoria semiótica, que poderá servir de incentivo para possíveis descobertas e estudos posteriores.

Parafraseando o próprio Greimas, o terreno está sendo aplanado e a investigação apenas começou.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA ANOTADA. Com introdução, esboço, referências laterais e notas por Charles Caldwell Ryrie. São Paulo: Mundo Cristão, 1991.

ALTER, R.; KERMODE, F. (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997.

ARNONI, M. S. *Por que se luta no Oriente Médio?* Tradução E. Maia. São Paulo: Editora B'nai B'rith, 1973.

AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Tradução George Bernard Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1971.

AZEREDO, J. C. de (Org.). *Letras e comunicação: uma parceria no ensino de língua portuguesa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

BARROS, D. L. P. de. *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*. São Paulo: Atual, 1988.

BENELI, A. R. *Lava-pés: revelação semiótica da doutrina cristã – ausência presente*. Assis, SP, 1996. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, UNESP.

BERTHOLET, A. *Histoire de la civilisation d'Israel*. Tradução Jacques Marty. Paris: Payot, 1953.

BERTRAND, D. *Caminhos da semiótica literária*. Tradução Ivã Carlos Lopes et al. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

BÍBLIA SAGRADA: antigo e novo testamento. Tradução João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil, Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BOMAN, T. *Hebrew thought compared with Greek*. Tradução inglesa Jules L. Moreau. Londres: SCM Press, 1960.

BUENO, F. da S. *Grande dicionário etimológico prosódico da língua portuguesa*. São Paulo: Saraiva, 1967. v. 7.

CHABROL, C. *Semiótica narrativa dos textos bíblicos*. Tradução Katia Hakim Chalita. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1980.

CHAMPLIN, R. N. *O antigo testamento interpretado versículo por versículo*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 1, 6 e 7.

_____. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 6. ed. São Paulo: Hagnos, 2002. v. 1, 3 e 4.

CHOURAQUI, A. *Os homens da Bíblia*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COQUET, J. C. *Le discours et son sujet*. Paris: Klincksieck, 1984.

COURTÉS, J. *Introdução à semiótica narrativa e discursiva*. Tradução Norma Backes Tasca. Coimbra: Almedina, 1979.

D'ÁVILA, N. R. Apreciações sobre a obra *Le discours et son sujet* e uso da teoria para análise da busca de identidade de actante sujeito executante. Mimeo, [1997].

_____. Renart et chateclere: visão semiótica baseada na teoria de A. J. Greimas. *Leopoldianum*: Revista de estudos e comunicações. Santos, SP: Unisantos, v. 17, n. 47, 1990.

DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. Tradução Marcelo Rondinelli. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIORIN, J. L. *Elementos de análise do discurso*. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

FOKKELMAN, J. P. Gênesis. In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997.

FRIEDMAN, G. *Fim do povo judeu?* São Paulo: Perspectiva, 1969.

GARDNER, E. C. *Fé bíblica e ética social*. Tradução Francisco Penha Alves. São Paulo: Aste, 1965.

GODFREY, O. F. M. *Um peregrino na Terra Santa*. Israel: Palphot, [1975].

GREIMAS, A. J. *Semântica estrutural*. Tradução Haquira Osakabe. São Paulo: Cultrix, 1973.

_____. *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1983.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. Tradução Alceu Dias de Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989.

GREIMAS, A. J.; FONTANILLE, J. *Semiótica das paixões*. Tradução M. J. R. Coracini. São Paulo: Ática, 1993.

GROUPE D'ENTREVERNES. *Signes et paraboles: sémiotique et texte évangélique*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

GUILADI, Y. *One Jerusalem: 1967-1977*. Jerusalém: Keter Books, 1977.

HALLEY, H. H. *Manual bíblico: um comentário abreviado da Bíblia*. Traduzido por Davi A. de Mendonça. São Paulo: Edições Vida Nova, 1970.

HELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IGREJA PRESBITERIANA. *Confissão de fé e catecismo maior*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1957.

JOSEFO, F. *História dos hebreus*. Tradução Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KAUFMANN, Y. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. Tradução Attílio Cancian. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KELLER, W. *E a Bíblia tinha razão*. Tradução João Távora. 7. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

KIERKEGAARD, S. *Johannes Climacus, ou, É preciso duvidar de tudo*. Tradução Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIMA, O. *História da civilização*. 14. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1965.

LIMOLI, L.; AMEKO, P. C. Semiótica e literatura na escola: uma proposta de leitura de vidas secas, de Graciliano Ramos. In: *Estudos lingüísticos*, 29, São Paulo: 2000. p. 621-26.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Tradução Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: EPU, 1974. v. 2.

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

_____. (Org.). *Palavra, fé e poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

PROPP, V. *Morphologie du conte*. Tradução francesa Claude Ligny. Paris: Gallimard, 1970.

RECTOR, M. *Para ler Greimas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

SANTANA JÚNIOR, S. de. Reflexões sobre lingüística, comunicação e semiótica. In: AZEREDO, J. C. de (Org.). *Letras e comunicação: uma parceria no ensino de língua portuguesa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística geral*. Tradução A. Chelini et al. 2. ed., São Paulo: Cultrix, 1970.

SCLIAR, M. *Judaísmo: dispersão e unidade*. São Paulo: Ática, 2001.

SCHWANTES, M. (Coord.). *Bibliografia bíblica latino-americana*. São Bernardo do Campo: Vozes, 1992.

VIEIRA, I. A. R. *Auto-ajuda através da Bíblia*. Versão 2.01 para Windows/95, 1996. 1 CD-ROM.

VITIELLO, V. Deserto, éthos, abandono: contribuição para uma topologia do religioso. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Orgs.) *A religião: o seminário de Capri*. Tradução Marcelo Rondinelli. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

WOUK, H. *Este é o meu Deus*. Tradução Eliezer Strauch. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

APÊNCIDICE

“A PROVA DE ABRAÃO” Gênesis 22: 1-19

(Versão extraída da BÍBLIA SAGRADA: antigo e novo testamento. Tradução João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil, Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969)

Depois dessas coisas pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão. Este lhe respondeu: Eis-me aqui.

Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei.

Levantou-se, pois, Abraão de madrugada e, tendo preparado o seu jumento, tomou consigo dois dos seus servos, e a Isaque, seu filho; rachou lenha para o holocausto, e foi para o lugar que Deus lhe havia indicado.

Ao terceiro dia, erguendo Abraão os olhos, viu o lugar de longe.

Então disse a seus servos: Esperai aqui, com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós.

Tomou Abraão a lenha do holocausto e a colocou sobre Isaque, seu filho; ele, porém levava nas mãos o fogo e o cutelo. Assim caminhavam ambos juntos.

Quando Isaque disse a Abraão, seu pai: Meu pai! Respondeu Abraão: Eis-me aqui, meu filho. Perguntou-lhe Isaque: Eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?

Respondeu Abraão: Deus proverá para si, meu filho, o cordeiro para o holocausto; e seguiam ambos juntos.

Chegaram ao lugar que Deus lhe havia designado; ali edificou Abraão um altar, sobre ele dispôs a lenha, amarrou Isaque seu filho, e o deitou no altar, em cima da lenha; e, estendendo a mão, tomou o cutelo para imolar o filho.

Mas do céu lhe bradou o Anjo do Senhor: Abraão! Abraão! Ele responde: Eis-me aqui.

Então lhe disse: Não estendas a mão sobre o rapaz, e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho.

Tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os arbustos; tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho.

E pôs Abraão por nome àquele lugar - o Senhor proverá. Daí dizer-se até ao dia de hoje: No monte do Senhor se proverá.

Então do céu bradou pela segunda vez o Anjo do Senhor a Abraão, e disse: Jurei, por mim mesmo, diz o Senhor, porquanto fizeste isso, e não me negaste o teu único filho, que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar; a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos, nela serão benditas todas as nações da terra: porquanto obedeceste à minha voz.

Então voltou Abraão aos seus servos e, juntos, foram para Berseba, onde fixou residência.