

UNIVERSIDADE DO VALE DO SAPUCAÍ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

**ESTUDO DA ARTICULAÇÃO DO PORTA-VOZ NA RESSIGNIFICAÇÃO DAS
ALIANÇAS DO VELHO TESTAMENTO**

ALICE PERUCCHETTI ORRÚ

POUSO ALEGRE – MG
2018

ALICE PERUCCHETTI ORRÚ

**ESTUDO DA ARTICULAÇÃO DO PORTA-VOZ NA RESSIGNIFICAÇÃO DAS
ALIANÇAS DO VELHO TESTAMENTO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem para obtenção do título de Doutora em Ciências da Linguagem.

Área de Concentração: Linguagem e Sociedade

Linha de Pesquisa: Análise de Discurso

Orientadora: Profa. Dra. Renata Chrystina Bianchi de Barros

POUSO ALEGRE - MG

2018

Autorizo a divulgação total ou parcial deste trabalho por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde de que citada a fonte.

ORRÚ, Alice Perucchetti

ESTUDO DA ARTICULAÇÃO DO PORTA-VOZ NA
RESSIGNIFICAÇÃO DAS ALIANÇAS DO VELHO TESTAMENTO

Pouso Alegre, 2018.

153, p.

Área de concentração: Linguagem e Sociedade

Orientação: Prof^a. Dra. Renata Chrystina Bianchi de Barros.

Tese (Doutorado em Ciências da Linguagem) – Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre, 2017.

1. Análise de Discurso 2. Porta-voz. 3. Arquivo. 4. Velho Testamento. 5. Israel

CDD: 248.4

LOMBADA

**ORRÚ,
ALICE P.**

**ESTUDO DA ARTICULAÇÃO DO PORTA-VOZ NA
RESSIGNIFICAÇÃO DAS ALIANÇAS DO VELHO
TESTAMENTO**

**DOUTORADO
PPGCL
2018**

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ao meu avô Bruno Pedro Orrú

poeta, pregador reformado, advogado,
contabilista, jornalista,

que por sua coleção de livros, fez-me apaixonar
que por seus escritos, fez-me inspirar
que por seu conhecimento, fez-me investigar
que por sua calma, classe e honestidade, fez-me
orgulhar
que por sua fé inabalável, fez-me marchar
que por sua falta de memória, fez-me chorar
que por nossa certeza de vida eterna, fez-me
aceitar
que reestabelecidos, juntos do Pai, iremos nos
encontrar

AGRADECIMENTOS

Bendita hora em que o coração se acalma ao ver chegado o fim de uma longa caminhada. Neste percurso de pesquisa, encontrei diversos obstáculos inesperados que não teriam sido vencidos se eu não tivesse pessoas ao meu lado para suportarem o trajeto de meus pés vacilantes. Por isso, expresso aqui o meu agradecimento a elas.

Agradeço, primeiramente, à minha orientadora, prof^ª Dr^ª Renata C. Bianchi de Barros, por todo o apoio metodológico e teórico demonstrado ao longo da realização deste trabalho; pelas contribuições exigentes e críticas que me fizeram crescer como pesquisadora; e pela forma carinhosa como me apoiou no momento em que minha saúde fora abalada.

Sou grata, também, aos professores Eduardo Alves Rodrigues, Grciely Cristina da Costa e Luciana Nogueira em nome de quem eu agradeço aos coordenadores, funcionários e demais professores da UNIVÁS pelas contribuições na elaboração desta tese, pelo rigor de correção do trabalho, pela seriedade nos questionamentos propostos, pelo suporte técnico e teórico e pelo trabalho sério que realizam.

Saudosamente, lembro-me do Reverendo Odayr Olivetti, a quem primeiro recorri quando decidi estudar a Bíblia em meu doutoramento, por seus maravilhosos conselhos, pelos textos sugeridos, pela bondade e atenção prestadas a minha pesquisa e a mim.

Recordo-me dos homens e mulheres de Deus, meus irmãos na fé, que por mim oraram sem cessar.

Agradeço imensamente à minha grande família, irmão, cunhada, primos, tios e avós e aos meus amigos pelo suporte dado a mim ao longo dessa jornada, por compreenderem que a ausência era momentânea.

Ao Paulo, agradeço de todo o meu coração, por ter se tornado marido em meio ao processo solitário de pesquisa, dividindo comigo momentos de silêncio.

Eterna gratidão à Lígia, minha mãe, e ao Matheus, meu pai, pelo amor sem limites; pelo carinho e cuidado nos momentos de dificuldade; pelos ouvidos pacientes; pelo exemplo que são como estudiosos e pelo conhecimento e sabedoria compartilhados comigo nessa jornada.

Por fim, dou graças àquele em cuja presença todas as perguntas desaparecem, àquele que é a própria resposta, ao “Deus dos Antigos”, ao Deus de Abraão e de Moisés, por me sustentar em sua maravilhosa graça, por permitir que eu chegasse ao fim dessa jornada amparada por seu grande amor, por me deixar conhecer Seus planos e fazer parte deles.

Hoje, duas nações reivindicam para si o mesmo pequeno país. A primeira chama a terra de "Israel", a outra, "Palestina". Ambas estão inabalavelmente convencidas do seu direito. Israel, assim dizem os israelis, está em suas terras, as de seus antepassados; os palestinos dizem a mesma coisa - e os dois têm razão.

REICHERT, 1972

RESUMO

ORRU, Alice. P. **Estudo da Articulação do Porta-Voz na Resignificação das Alianças do Velho Testamento**. 2018. 152 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem, Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre - MG, 2018.

No presente estudo, investigamos como os efeitos do discurso do Velho Testamento, como arquivo, afetam os acontecimentos de formações sociais, por meio da observação dos sentidos que são produzidos a partir dele – e nele – e que deslizam e derivam para sentidos outros, pela circulação da memória, produzindo diferentes efeitos de pertencimento, tanto da ordem do pertencimento a um povo, quanto na ordem do pertencimento a uma terra ou a um Deus. Ao trazermos para nossa reflexão a questão da memória do discurso da aliança, tomada como memória discursiva, fundamentados teórica e metodologicamente na teoria da Análise de Discurso a partir de Pêcheux e Orlandi, buscamos compreender como se dá o funcionamento do efeito de estabilidade ou tentativa de estabilidade do discurso religioso, de modo a responder como, pela linguagem, se formula a questão de demarcação territorial, envolvendo a tensão Palestina-Israel, depreendendo daí como se constroem os sentidos que transbordam e afetam, discursivamente, os sentidos postos, fazendo-os ressignificar e sobrepujar outros discursos. Para a realização dessa pesquisa, tomamos a textualização do Velho Testamento para pensarmos a respeito do porta-voz como fato de linguagem articulador do processo de significação e ressignificação de alianças feitas entre Deus e a humanidade. Compreendemos, como resultado deste trabalho, que a relação povo, terra e Deus, vem amarrada pelos porta-vozes, atravessados pelo efeito discursivo do Numinoso, produzindo pela circulação de memórias da ordem do sagrado e da ordem do político, o sobrepujar do discurso religioso, em um “eterno contínuo”, inscrevendo-se na história, afetando e constituindo sujeitos e sentidos.

Palavras-chave: Análise de Discurso. Porta-Voz. Arquivo. Velho Testamento. Israel.

ABSTRACT

ORRU, Alice. P. **Study of the Spokesman's Articulation in the Resignifying of the Old Testament Covenants.** 2018. 152 p. Thesis (Doctorate) – Universidade do Vale do Sapucaí Science of Language Program, Pouso Alegre - MG, 2018.

In the current study, we investigate how the effects of the Old Testament discourse affect the events of social formations, by observing the senses that are produced from it - and in it - and also slide and drift towards other senses, by circulation of memory, producing different effects of belonging, both from the order of belonging to a people, and from the order of belonging to a land or a God. When we bring to our reflection the question of the memory of the discourse of the covenant, taken as discursive memory, theoretically and methodologically grounded in Discourse Analysis theory, based on Pêcheux and Orlandi studies, we seek to understand how the functioning of the stability effect or stability attempt of religious discourse works, in order to answer how, through the language, the question of territorial demarcation is formulated, involving the Palestine-Israeli tension, thus understanding how the senses are constructed and overflow, affecting discursively other senses, re-signifying them and surpassing other discourses. In order to carry out this research, we take the texturing of the Old Testament to think about the spokesman as a language fact that articulates the process of signification and re-signification of covenants between God and the humanity. We understand, as a result of this work, that the relationship between people, land and God, is tied by the spokesmen, crossed by the discursive effect of the Numinous, producing by the circulation of sacred memories and politician memories in an "eternal continuum", inscribing itself in history, affecting and constituting subjects and senses.

Keywords: Discourse Analysis. Spokesman, Archive. Old Testament. Israel.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Divisão Temática da Bíblia Sagrada	23
Quadro 2 - As Alianças da Bíblia	45
Quadro 3 - Nações bíblicas descendentes dos filhos de Noé, no Velho Testamento	48

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Religião entre os Brasileiros	22
Figura 2 -Recorte Temporal do Velho Testamento	26
Figura 3 -Base da construção do discurso sobre Israel	28
Figura 4 - Funcionamento de Caleidoscópio	38
Figura 5 - Identificação dos Sujeitos e do Objeto do Discurso da Aliança	47
Figura 6 - A Jornada de Abraão	53
Figura 7- Rota do Êxodo Hebreu	69
Figura 8 - O entrelaçar de regiões da memória discursiva na leitura do arquivo	80
Figura 9 - Os maiores grupos religiosos no mundo em 2010	84
Figura 10 - Mapa político de Israel	90
Figura 11 - Território de Israel segundo o Mandato Britânico	98
Figura 12 - Mapa do Plano de Partilha da Palestina em novembro de 1947	99
Figura 13 - Declaração de Independência do Estado de Israel	101
Figura 14 - Portão Dourado	115
Figura 15 - O entrelaçar de regiões da memória discursiva na leitura do arquivo	124
Figura 16- Moisés de Michelangelo	134

Sumário

INTRODUÇÃO: O SOBREPULAR DE UM DISCURSO	14
1 PRELÚDIO DE ISRAEL: O ARQUIVO, A MEMÓRIA E OS PORTA-VOZES	31
1.1 Memória e Arquivo	31
1.2 O discurso da Aliança e seus porta-vozes	40
1.2.1 Abraão: pai de uma multidão de nações	49
1.2.2 Moisés: tirado das águas	58
2 TERRA PROMETIDA: A CONSTITUIÇÃO DE ISRAEL	63
2.1 Os mediadores da Aliança na articulação Terra-Povo	65
2.2 Regularização pela “Verdade”	77
3 ISRAEL: O CHÃO, O TERRITÓRIO, A NAÇÃO	88
3.1 Demarcação Territorial da Palestina: possíveis sentidos de terra	90
3.2 Declaração de Independência do Estado de Israel: herança de sentido	100
4 ESTUDO DA ARTICULAÇÃO DO PORTA-VOZ NA RESSIGNIFICAÇÃO DAS ALIANÇAS DO VELHO TESTAMENTO	112
4.1 A Reversibilidade e o Efeito do Numinoso no Funcionamento do Porta-Voz	117
4.2 Moisés e as memórias: do Velho Testamento à Michelangelo	123
4.2.1 A Escultura e o Porta-Voz	132
CONCLUSÃO	143
REFERÊNCIAS	147

INTRODUÇÃO: O SOBREPUJAR DE UM DISCURSO

A história tem sido registrada por meio de diferentes materiais que, ao serem interpretados, produzem sentidos que constroem o modo pelo qual compreendemos os processos que vivenciaram os homens em diferentes períodos. Papiros, monumentos, fotografias, pinturas, esculturas, músicas, textos escritos e orais de diferentes naturezas foram produzidos a fim de se registrar em arquivos, acontecimentos da história da humanidade numa tentativa de nada se perder, fazendo funcionar um efeito de evidência que significa a construção de arquivo como “guardador de memórias”, para pensarmos arquivo, porta-voz e discurso em sua relação com o imaginário constituído a partir do papel que o discurso bíblico pretende operar, por suas características próprias de livro “sagrado”, de ser guardião de/na/pela memória e de prescrever a conduta dos homens.

O texto bíblico¹ também se pretende ser um grande arquivo dessa história, e sobre ele voltamos os nossos olhos para compreendermos, como objetivo desta tese, o discurso do porta voz como fato de linguagem a partir da significação e ressignificação de alianças feitas entre Deus e a humanidade, no Velho Testamento, e os efeitos dessa discursivização na constituição e no sobrepujar do discurso religioso. Para compreendermos a discursivização do porta-voz como fato de linguagem, delimitamos os itens a seguir como objetivos específicos deste nosso trabalho:

1 - Investigar de que modo os efeitos de sentido do discurso do Velho Testamento, como arquivo, afetam os acontecimentos de formações sociais, por meio da observação dos sentidos que são produzidos a partir dele – e nele – e que deslizam e derivam para sentidos outros, pela circulação da memória, produzindo diferentes efeitos de pertencimento. Tanto da ordem do pertencimento a um povo, quanto na ordem do pertencimento a uma terra ou a um Deus.

2 - Compreender o funcionamento do discurso fundador na relação povo, terra e Deus, de modo a observar como o discurso da aliança de Deus com a humanidade, no texto bíblico, ressignificam a questão da Terra Prometida, extrapolando o discurso da Bíblia, atravessando e estabilizando sentidos da ordem do religioso e do político.

3 - Observar como o porta-voz articula o funcionamento de redes de memórias relacionadas ao significante terra na construção da memória da Terra Prometida e sua ressignificação em Israel da atualidade.

¹ O texto Bíblico, a Torá e o Corão são textos chamados Sagrados respectivamente pelo Cristão, pelo Judeu e pelo Muçumano. São as três maiores religiões monoteístas.

4 - Estudar o movimento de acesso ao arquivo por meio da compreensão do funcionamento dos sentidos nas formações discursivas do discurso da aliança e os efeitos produzidos por estes na tentativa de regular e estabilizar sentidos pelo Numinoso².

5 – Abordar a reversibilidade no discurso dos porta-vozes, conforme mediante o exame do lugar de Deus e do lugar do homem, e a compreensão da articulação destes na constituição e na leitura do arquivo.

Como analistas de discurso entendemos que os sentidos estão constituindo e sendo constituídos como acontecimentos, como um espaço de conflito – no equívoco – em que se confrontam diferentes posições interpretativas, pois ao analisarmos o arquivo, “explicitamos movimentos dos sentidos e dos sujeitos em um espaço tenso em que o real da interpretação pode tanto apaziguar quanto ameaçar”, pois o arquivo é “espaço polêmico”, espaço em que se dá o enfrentamento entre posições interpretativas (NUNES, 2007, p. 2).

Os movimentos dos sentidos no arquivo, ao qual nos colocamos a examinar, serão observados a partir de um deslocamento da concepção de história, pois não olharemos para ele como um “exterior independente”, mas como “constitutiva da produção de sentido, a saber, a historicidade (NUNES, 2007, p. 1). Assim, trabalhamos a historicidade na leitura de arquivo, observando mecanismos ideológicos e não bancos de dados, confrontando diferentes interpretações sem alcançarmos, já adiantamos, a um “espaço de comprovação” (NUNES, 2007, p.1).

Sabendo que a “[...] interpretação está presente em toda e qualquer manifestação da linguagem” e que “não há sentido sem interpretação” (ORLANDI, 1996, p.9), compreendemos que este espaço de comprovação não se detém ao objeto de análise, puramente, mas à compreensão dos processos discursivos que se dão pelos diversos gestos de interpretação de um mesmo objeto. Assim, enquanto analistas, observamos o modo como esse objeto se significa, não estacionando em uma interpretação, mas interrogando-a (ORLANDI, 2013), de modo a produzir outras interpretações que demonstrem eficiência dos dispositivos teóricos e analíticos construídos.

Consideramos, portanto, que falar em interpretação, enquanto disciplina, implica na compreensão de que esta não se dissocia da ideologia, pois é no trabalho de interpretação, no confronto e na cooperação entre interpretações que podemos contemplar os efeitos da ideologia funcionando (ORLANDI, 1996), uma vez que diversas análises a que um mesmo material está

² Trabalharemos a questão da manifestação da verdade partindo do irracional, do oculto, do divino. Tomamos conhecimento desse termo a partir de leitura da obra do filósofo, teólogo e historiador Rudolf Otto.

sujeito são próprias da construção do discurso, fazendo o “conhecimento se movimentar”, operacionalizando o “efeito do arquivo”. (ORLANDI, 2013, p.2).

O Velho Testamento, podemos antecipar, apresenta-se como uma coletânea de histórias narradas por meio de um conjunto de relatos individuais que se sustentam num arquivo, cujo efeito memorialista produz, ao longo da sua narrativa, um discurso que parece tentar estabilizar sentidos em diferentes formações sociais, contempladas ao longo desta tese.

Então, quando nos colocamos a ler esse arquivo, compreendemos que estamos diante de um ‘efeito’ memorialista, que faz com que ecoem efeitos de sentidos já enrijecidos, no entanto, compreendemos, discursivamente, que há apenas uma tentativa de estabilizar sentidos nos mecanismos postos por esse arquivo, pois o gesto de interpretação se dá porque “o espaço simbólico é marcado pela incompletude” (ORLANDI, 1996, p.18). Não havendo, contudo, interpretação possível ou impossível, dado que a “interpretação é vestígio do possível”, conforme Orlandi (1996), e sendo esta “lugar próprio da ideologia”, importa-nos, na escrita desta tese, dar visibilidade ao funcionamento da ideologia na materialidade do discurso bíblico, como arquivo, trabalhando a relação língua-discurso-ideologia, de modo a compreendermos como o discurso da aliança se significa.

Assim, por meio do funcionamento do arquivo e sua relação com a memória, é possível, diante do conjunto de documentos eleitos para fins de análise, lançar gestos de interpretação em torno da discursividade que constitui o arquivo, levando em conta que cada gesto de interpretação é sempre único, tornando-o inesgotável na medida em que todo gesto configura um novo tratamento ao arquivo, produzindo diferentes efeitos de sentido.

O efeito memorialista que marca a discursivização da Bíblia é o que nos instiga a estudar, ao longo da tese, a respeito da memória como sendo responsável pelos sentidos que emanam de outro lugar, que efluem naquilo que é exterior aos sentidos constitutivos do discurso (ORLANDI, 2009), e nos coloca a recorrer a gestos polissêmicos, parafrásticos, bem como a apontamentos, traduções e notas, uma vez que tais gestos, postos em funcionamento, permitem-nos investigar sentidos que surgem a partir de derivas do já-dito.

Na medida em que, para a Análise de Discurso (doravante AD), o novo surge dos deslocamentos do já-dito, ou seja, da memória do dizer - o interdiscurso - (ORLANDI, 2009), colocamo-nos a avaliar a impossibilidade de que sentidos sejam guardados ou permaneçam inalterados, por isso a metáfora “guardador de memórias”, outrora mencionada, não parece conseguir fazer associar à questão da constituição da memória, uma vez que do substantivo “guardador” urde o efeito de pleno controle dos significados.

Assim, observamos o funcionamento de um discurso que se propõe, metalinguisticamente, a executar um mecanismo de preservação da memória, por meio de releitura, como veremos a seguir, de seus escritos como em um exercício de recordação, de lembrança, de memorial, na tentativa de nada se perder, características conspícuas dos textos chamados Sagrados, observando como se dá os deslizos e as derivas dos significados que, ao adquirirem um efeito de enrijecimento, proporcionam-nos explorar, pela opacidade da linguagem, como se manifestam esses efeitos.

Selecionamos algumas sequências discursivas da Bíblia para elucidarmos como sua textualização faz referência ao seu próprio processo de escrita e de leitura. Para isso, observaremos que tanto no Velho quanto no Novo Testamento há um sujeito que condena a retirada ou a inserção de palavras no Cânon³, imperiosamente ordenando que “guarde” aquelas e somente aquelas palavras. Vejamos:

Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela, para que guardeis os mandamentos do Senhor, vosso Deus, que eu vos mando. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, DEUTERONÔMIO 4:2)

Porque em verdade vos digo: até que o céu e a terra passem, nem um iota (a letra) ou um til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra. (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, MATEUS 5:18)

É, porém, mais fácil passar o céu e a terra do que cair um til da lei. (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, LUCAS 16:17)

Eu [João], a todo aquele que ouve as palavras da profecia deste livro, testifico: Se alguém lhes fizer qualquer acréscimo, Deus lhe acrescentará os flagelos escritos neste livro; e se alguém tirar qualquer cousa das palavras do livro desta profecia, Deus tirará a sua parte da árvore da vida, da cidade santa das cousas que se acham escritas neste livro. (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, APOCALIPSE 22: 18-19)

³ Cânon: “é um termo que deriva do grego “kanón”, utilizado para designar uma vara que servia de referência como unidade de medida. Na Língua Portuguesa o termo adquiriu o significado geral de regra, preceito ou norma [...] conjunto de livros considerados de inspiração divina” (SIGNIFICADOS, 2018).

O Dictionnaire Encyclopédique de la Bible define o cânon ou cânone como “[...] une liste close de livres qui sont normatifs pour l’Eglise. Le concept de ‘norme’ est plus important que ‘liste’. Les livres font autorité comme règle de foi et de mœurs. Mais le canon reflète aussi l’identité de la communauté, il révèle comment cette communauté se voyait elle-même. La Bible aide à trouver des réponses aux questions: Qui sommes-nous? Que devons-nous faire (foi et mœurs)? Le canon répond à un triple besoin: besoin de conserver la révélation, de la préserver de toute corruption, de l’observer dans la foi et la vie.” (LONGTON e POSWICK, 1987, p. 228).

Segundo Arnold e Beyer (1999, p. 22), para que um livro seja parte de um cânon, é preciso que este obedeça a três regras: 1- Escrito por um profeta ou pessoa com o dom de profecia; 2- Escrito para todas as gerações; 3- Escrito de acordo com revelações anteriores.

Ao olharmos para o movimento do discurso bíblico quando este se colocar a falar sobre si próprio, sob o entendimento de Henry (1992) a respeito da metalinguagem, reforçamos a compreensão de que o discurso não é transparente, fazendo-se, então, pela língua, imperfeito, uma vez que a falha, a falta, na língua, instaura uma opacidade, associada à dificuldade de se estabelecer uma ferramenta de acesso à linguagem feita de linguagem.

Por não existir uma ferramenta perfeita para o estudo da linguagem, colocamo-nos a discutir a respeito dos sentidos que se produzem a partir da interpelação da ideologia sobre a linguagem, devido à não transparência e a observar o arquivo mediante a construção de dispositivos que nos permitam perceber a multiplicidade dos gestos de interpretação, levando em conta a historicidade dos sentidos, para que possamos realizar uma leitura que vai além de uma relação imediata com as instituições.

Para “compreendermos” o discurso, tomamos a “compreensão” como outro dispositivo teórico, além da interpretação e da análise, conforme sugere Nunes (2007) e, doravante, passamos a pensar neste dispositivo como, um dispositivo diretamente relacionado à teoria, ao qual mobilizamos da posição de analistas, uma vez que ao observarmos “as questões [dispositivo] frente ao material de análise [e] sua relação com o discurso e seu trabalho com a interpretação” (NUNES, 2007, p. 3), porquanto praticar a compreensão não é somente “levar em consideração uma ou outra interpretação, mas ter em vista os “conflitos” de interpretação” (NUNES, 2007, p.3).

Para tanto é importante, para o que se pretende nesse trabalho, incluir que todo enunciado é linguisticamente descritível e, por isso, por estar exposto ao equívoco da língua, à não transparência do discurso, faz emergir diferentes pontos de deriva, oferecendo lugar à interpretação (PÊCHEUX, 1988). O lugar da interpretação se dá quando o sujeito se submete à língua(gem), que por não funcionar fechada sobre si mesma, abre-se ao equívoco quando se inscreve na história como fato discursivo, pelo funcionamento da ideologia.

Ao equívoco compreendemos como o produto da “inscrição da língua (capaz de falha) na história”, em que o sujeito se entrega à língua em um gesto sócio-histórico, ao qual está determinado a dar sentido, pois sendo atravessado pela ideologia é determinado a significar e a ser significado. Assim, visto que para a AD a história é história porque os fatos reclamam sentidos (HENRY, 1994) e “o sujeito está condenado a interpretar (a significar)” (PÊCHEUX, 1983a, p. 13), encontramos, então, diante de uma incapacidade de captar a “verdade” (HENRY, 1992), pois na linguagem, portanto, na leitura de arquivo, a ideologia é constitutiva. Orlandi já nos apontou que “para que a língua faça sentido, é preciso que a história intervenha

pelo equívoco, pela opacidade, pela espessura material do significante” (ORLANDI, 2007, p. 47).

Sobre a questão da verdade é importante ressaltar que não falamos do significante “verdade” em oposição à mentira, mas de observar o modo pelo qual a ideologia interpela o sujeito, os sujeitos da aliança, para nossa análise, na sua relação com o “sobrenatural”. Para tanto, discutimos a “verdade” proposta por meio da definição de Foucault (2014), a “Aleturgia” e ao que Otto chama “Numinoso” (2007), apresentadas em capítulo subsequente.

Para tratarmos da Aleturgia e do assombro Numinoso, observamos como se constituem os sujeitos da aliança e quais os sentidos constituídos a partir daí, considerando de que forma a materialidade discursiva se estabelece e como funciona a relação porta-voz/Deus, porta-voz/povo, Deus/povo, levando em conta as formações imaginárias de que fazem parte. Para tanto, como proposta metodológica, pensamos a relação do texto com sua exterioridade, observando a sua materialidade tanto pelo que Orlandi (2009) chama de “real da história” (exterior específico) quanto pelo interdiscurso (exterior constitutivo), examinando o confronto entre o simbólico e o político, na relação entre a língua e a história, ou seja, na materialidade discursiva.

Assim, é olhando para a forma material que, como analistas de discurso, observamos a relação entre estrutura e acontecimento (PÊCHEUX, 1983), ao conduzirmos nossa prática por meio de um trabalho de paráfrase e de metáfora, observando o efeito da falha da língua inscrever-se na história, ao “equivoco” se irromper dali (PÊCHEUX, 1983).

Realizamos a descrição dos recortes elegidos para estudo, como recurso analítico, posto que na cinesia entre descrição e interpretação emerge o que é estabilizado e o que é sujeito a equívoco (ORLANDI, 1983). No trabalho de descrição, utilizamos a paráfrase como suporte analítico de base, pois nos permite observar, na substituição lexical, os deslizamentos de sentidos, os quais, segundo Pêcheux (1969), baseia a noção de “deriva”, ou seja, aquilo que faz funcionar a partir do efeito metafórico, e que segundo Orlandi (2002), aproxima-se da noção de gesto de interpretação.

A paráfrase e a metáfora, enquanto procedimentos de análise, marcam a especificidade da Análise de Discurso, uma vez que, discursivamente, introduz uma “noção não linguística de paráfrase e uma noção de metáfora que não deriva da retórica, [...] assim como uma noção de “memória” que tem suas determinações que não são psicológicas, cronológicas etc.” (ORLANDI, 2002, p.5). Esta última, a noção de memória, utilizamos como outro suporte analítico, ao qual retornaremos, ainda, neste texto introdutório.

No batimento entre descrição e interpretação, dispomo-nos, inicialmente, a realizar o exercício de descrição de nosso objeto de pesquisa, que apesar de materialmente ser composto de um volume de capa a capa, ou seja, ter um começo e um final, discursivamente é considerado em sua opacidade, como discurso, portanto, incompleto, constitutivo de produção de sentidos. Ao olharmos, então, para a produção de sentidos, de nossa perspectiva discursiva, não nos concentramos em atribuir sentidos, mas a “conhecer os mecanismos pelos quais se põe em jogo um determinado processo de significação” (ORLANDI, 1988, p. 117).

Assim sendo, mesmo que ele seja considerado um cânon, fechado em sua unidade, trabalhamos a sua relação com outros textos e com suas condições de produção. Para tanto, colocamo-nos a observar sua exterioridade constitutiva, o que Orlandi chama “memória do dizer”, o interdiscurso (1995, p.112), que definido em sua objetividade, matéria contraditória, significa por estar atravessado pela ideologia, sempre “antes, em outro lugar e independentemente” (PÊCHEUX, 2009, p. 162).

Sabendo que a materialidade específica da ideologia é o discurso (ORLANDI, 2012), colocamo-nos, então, a olhar para o discurso bíblico como materialidade discursiva, ou seja, enquanto condições verbais de existência dos objetos (PÊCHEUX, 2011). Sabendo, também, que a materialidade do discurso é a língua, examinamos as condições de significação de diferentes materialidades simbólicas, de modo a, por meio do funcionamento da discursividade, perceber o interdiscurso (ORLANDI, 2012).

A Bíblia, enquanto arquivo, produz efeitos de sentido entre sujeitos, os quais são considerados, para esta tese, como produto de uma configuração histórica que o determina “enquanto relações de força que se simbolizam”, isto é, “os sentidos têm direções determinadas pela forma da organização social que se impõe a um indivíduo ideologicamente interpelado” (ORLANDI, 2015, p. 34). À vista disso, consideramos sujeito, sentido e ideologia como conceitos articuladores da interlocução entre teoria, metodologia, análise e objeto.

Sabendo, então, que as condições de produção de um discurso são constituídas por formações imaginárias e atravessadas pelo interdiscurso, colocamo-nos a observar, introdutoriamente, as circunstâncias da enunciação do texto bíblico, ou dos textos que compõem a Bíblia, antecipando informações que serão retomadas no decorrer do texto desta tese. Dessa maneira, é relevante conhecermos, para a compreensão das análises realizadas no corpo do texto desta tese, como se constitui a rede de sentidos pela e na qual se enreda o discurso da aliança de Deus com a humanidade, a fim de verificarmos como circulam os sentidos ou os efeitos de sentidos do discurso da constituição do Estado de Israel.

A escritura bíblica compila dezenas de séculos de história do mundo, desde a Antiguidade até os primeiros anos da nossa Era, em diversos livros⁴, cuja narrativa fora transmitida oralmente até, por volta de 1000 a.C., quando os hebreus começaram a registrá-la em rolos e pergaminhos. São mais de 2600 anos contados em suas páginas, em três idiomas: Hebraico, Aramaico e Grego. Sua escrita demorou mais ou menos 1500 anos para ser finalizada e contou com, aproximadamente, 40 autores diferentes. Seu conteúdo é direcionado para um público específico, o “Povo de Deus”, termo que retomaremos no decorrer da escrita desta tese. No centro da narrativa, que ordena e abrange uma extensão territorial e social ampla, está Deus, e o que ele está fazendo com o mundo e com a humanidade.

A Bíblia Sagrada, publicada em 1450, tal qual conhecemos hoje, foi o primeiro livro impresso por Gutenberg, depois da invenção da prensa em 1439 e, desde então, vem sendo o texto mais reproduzido, traduzido e lido no mundo, até hoje. Segundo Relatório Mundial de Tradução de Escrituras, publicado pelas Sociedades Bíblicas Unidas (SBU, 2014), a Bíblia inteira já foi traduzida para 2.544 diferentes línguas: 1.249 Novos Testamentos, 810 porções bíblicas e 485 textos completos.

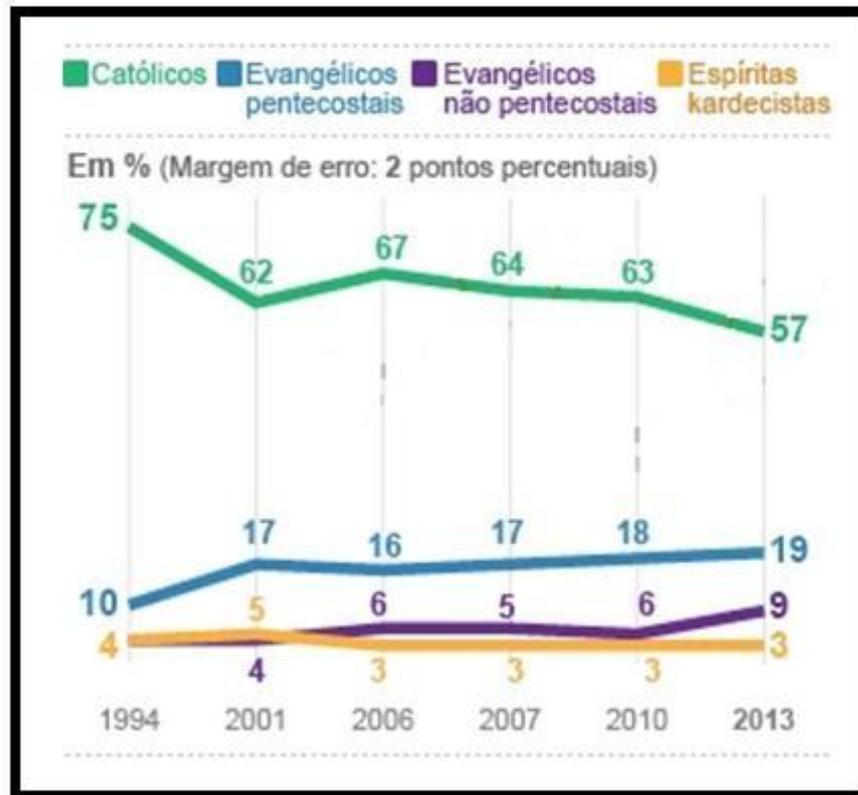
Para definirmos o objeto de pesquisa, levamos em conta o fato de que o livro sagrado dos Cristãos, a Bíblia, dialoga tanto com o Alcorão (em árabe: القرآن, transliterado al-Qur’ān), quanto com a Torá (em hebraico: תּוֹרָה), sendo que, com o primeiro, superficialmente, e, com a segunda, intensamente. Os cinco primeiros livros da Bíblia, o Pentateuco, presentes no Velho Testamento, correspondem exatamente à primeira parte do livro dos Judeus, a Torá. Já a semelhança com o Alcorão ou Corão, livro sagrado do Islã, estabelece-se por temas em comum. Considerando que a Bíblia, a Torá e o Corão, têm como parte comum o que chamamos Pentateuco, ou livros da lei, o qual compreende um recorte temporal do que se estabelece em Gêneses até Deuteronômio, definimos este como o que, para fins de pesquisa, chamamos *corpus*. A respeito do discurso desse *corpus* e os sentidos que deslizam dele é que observaremos dispositivos e configurações para o estabelecimento de manifestações que produzem o efeito de sobrepujar um discurso: o discurso religioso.

Selecionamos a Bíblia, em detrimento do Corão e da Torá, para composição do *corpus* de análise desta pesquisa por se tratar de uma literatura de fácil acesso no Brasil, uma vez que

⁴ As versões católicas da Bíblia contam com 73 livros e as versões protestantes, com 66 livros. Optamos por utilizar a versão da Bíblia protestante por ter a porção relativa ao Velho Testamento idêntica aos escritos Hebraicos. Segundo a Biblioteca Nacional (2018), os sete livros chamados Deuterocanônicos foram acrescentados à tradução para o latim da Bíblia Hebraica (Vulgata Latina) em 382 d.C. No Concílio de Roma, tais livros foram declarados autênticos. O mesmo se deu no Concílio de Trento, em 1564, convocado pelo papa Paulo III, logo após a Reforma Protestante.

oitenta e cinco por cento (85%) da população brasileira se diz cristã, considerando, portanto, a Bíblia como livro sagrado, como podemos observar na figura 1, a seguir:

Figura 1- Religião entre os Brasileiros



Fonte: DATAFOLHA (2016)

No Brasil, de acordo com o Instituto de Pesquisa Datafolha (DATAFOLHA, 2016), 85% da população brasileira, em 2013, autodeclarava-se cristã, sendo cinquenta e sete por cento (57%) católica, dezenove por cento (19%) evangélicos pentecostais e nove por cento (9%) evangélicos não pentecostais. Doze por cento (12%) eram de outra ou de nenhuma religião.

O Cânon é composto, na atualidade, pelo Velho ou Antigo Testamento, escrito antes do nascimento de Cristo, *Anno Domini*⁵, e pelo Novo Testamento, escrito depois do nascimento de Jesus. Cada testamento, que compõe a Bíblia, trata-se de um pacto ou uma aliança,

⁵ Anno Domini ou A.D. é uma expressão em latim que significa "ano do Senhor", ou seja, o ano do nascimento de Jesus Cristo. Essa expressão é utilizada para marcar os anos seguintes ao ano 1 do calendário do Ocidente, período denominado, comumente, como "Era Comum" ou "Era Cristã".

estabelecidos entre Deus⁶ e a humanidade, por meio de porta-vozes sendo o primeiro (V.T.) composto por trinta e nove livros; e o segundo (N.T.), por vinte e sete, os quais contam uma história que se divide em oito unidades temáticas, para as quais olharemos de modo a pensar na instauração de um primeiro contrato e em um novo contrato, ou antigo e novo pacto, os quais, em seu funcionamento e por meio de sua relação com a memória servem, também, como recurso analítico a ser construído. A seguir, no quadro 1, ilustramos a composição do Velho Testamento e do Novo Testamento em unidades temáticas:

Quadro 1 - Divisão Temática da Bíblia Sagrada

BÍBLIA (66 LIVROS)				
ANTIGO TESTAMENTO (39)				
PENTATEUCO OU LEI (5)	HISTÓRICOS (12)	POÉTICOS (7)	PROFÉTICOS (17)	
			Profetas Menores (5)	Profetas Maiores (12)
Gênesis Êxodo Levítico Números Deuteronômio	Josué Juízes Rute 1 Samuel 2 Samuel 1 Reis 2 Reis 1 Crônicas 2 Crônicas Esdras Neemias Ester	Jó Salmos Provérbios Eclesiastes Cantares de Salomão	Isaías Jeremias Lamentações Ezequiel Daniel	Oséias Joel Obadias Jonas Miquéias Naum Habacuque Sofonias Ageu Zacarias Malaquias
NOVO TESTAMENTO (27)				
EVANGELHOS (4)	HISTÓRIA (1)	EPÍSTOLAS (21)		PROFECIA (1)
		Epístolas Paulinas (11)	Epístolas Gerais (8)	
Mateus Marcos Lucas João	Atos	Romanos 1 Coríntios 2 Coríntios Gálatas Efésios Filipenses Colossenses 1 Tessalonicenses 2 Tessalonicenses 1 Timóteo 2 Timóteo Tito Filemon Hebreus	Hebreus Tiago 1 Pedro 2 Pedro 1 João 2 João 3 João Judas	Apocalipse

Fonte: SBB (2018)

⁶ Uma vez que nos escritos contemporâneos, a maior parte dos tradutores de textos religiosos utiliza a palavra “Deus” (em caixa alta) para se referir a YHWH, utilizaremos o vocábulo Deus, no decorrer da análise, para tratar do deus dos judeus e dos cristãos, e Ala para tratar do deus dos muçulmanos.

Na montagem gráfica apresentada no quadro 1 podemos observar a divisão temática da Bíblia Cristã em oito partes, sendo quatro partes que compõem o Velho Testamento, ilustradas ao lado esquerdo da página, são elas: Pentateuco ou Lei, Históricos, Poesia e Sabedoria, Profetas (Maiores e Menores); e quatro partes que compõem o Novo Testamento, ilustradas ao lado direito da página, são elas: Evangelhos, História, Cartas de Paulo e Outras Cartas e Profecia.

Visto que olhamos para a constituição e funcionamento do discurso que envolve a Terra Prometida, estas oito partes se tocam, como que em uma amarração, que tem como nó central a história da aliança entre Deus e a Humanidade. Amarração esta que se estende na textualização Bíblica desde Gênesis, nos livros da Lei, quando Deus cria o universo e todos os seres que nele vivem a partir do nada; perpassando pela queda do homem, influenciados pela personificação do mal, no jardim do Éden; e pela escolha, por parte de Deus, de um porta-voz, como meio de reparar o estrago feito pela rebelião humana contra Deus no Éden.

Pêcheux toma o porta-voz, pela perspectiva da Análise de Discurso, como um sujeito que se estabelece em duas posições diferentes: a primeira como aquele que fala “em nome daqueles que ele representa” e a segunda como um “negociador em potencial, no centro visível de um ‘nós’ em formação” (PÊCHEUX, 1990, p.17).

A noção de porta-voz é produtiva para nós, na medida em que pensamos nesse sujeito não apenas como representante de um lado, o qual se posiciona para falar em nome de quem ele representa, mas como representante de duas partes envolvidas na situação de interlocução entre Deus e a Humanidade, apoiada na função do porta-voz. Este fala em nome de Deus, que o coloca nessa posição por meio de um chamado da ordem do sobrenatural, e fala, também, em nome dos homens e mulheres aos quais representa na função de patriarca ou de líder.

Os discursos relativos aos porta-vozes, Abraão e Moisés, escolhidos para tratarmos no decorrer da textualidade dessa tese, faz funcionar, como veremos nos próximos capítulos, uma dinâmica interessante de deslocamento e de conflito, pois estes, no transcorrer da narrativa do Velho Testamento, assumem posições diferentes, como a de profeta, de homem de estado, de dirigente, de legislador, de sacerdote entre outras, fazendo circular sentidos de caráter humano e de caráter sobrenatural. Nesse funcionamento, é que observamos o sobrepujamento de um discurso em relação a outro.

Retornando à figura apresentada anteriormente, observamos que nos livros Históricos e Proféticos, conta-se toda a história de Israel e dos judeus. Com a promessa de formar o povo de Deus, o porta-voz Abraão e seus descendentes partem em busca da Terra Prometida, em uma relação de obediência e desobediência às ordens divinas, de escravidão e prosperidade, por mais

de mil anos, conforme anunciado pelos profetas, cantado nos livros poéticos. No Velho Testamento, os profetas prometem a vinda de um messias à terra para salvar e resgatar “seu” povo. O Velho Testamento se encerra em aproximadamente 400 anos antes de Cristo, sendo mais ou menos 2000 anos narrados ali.

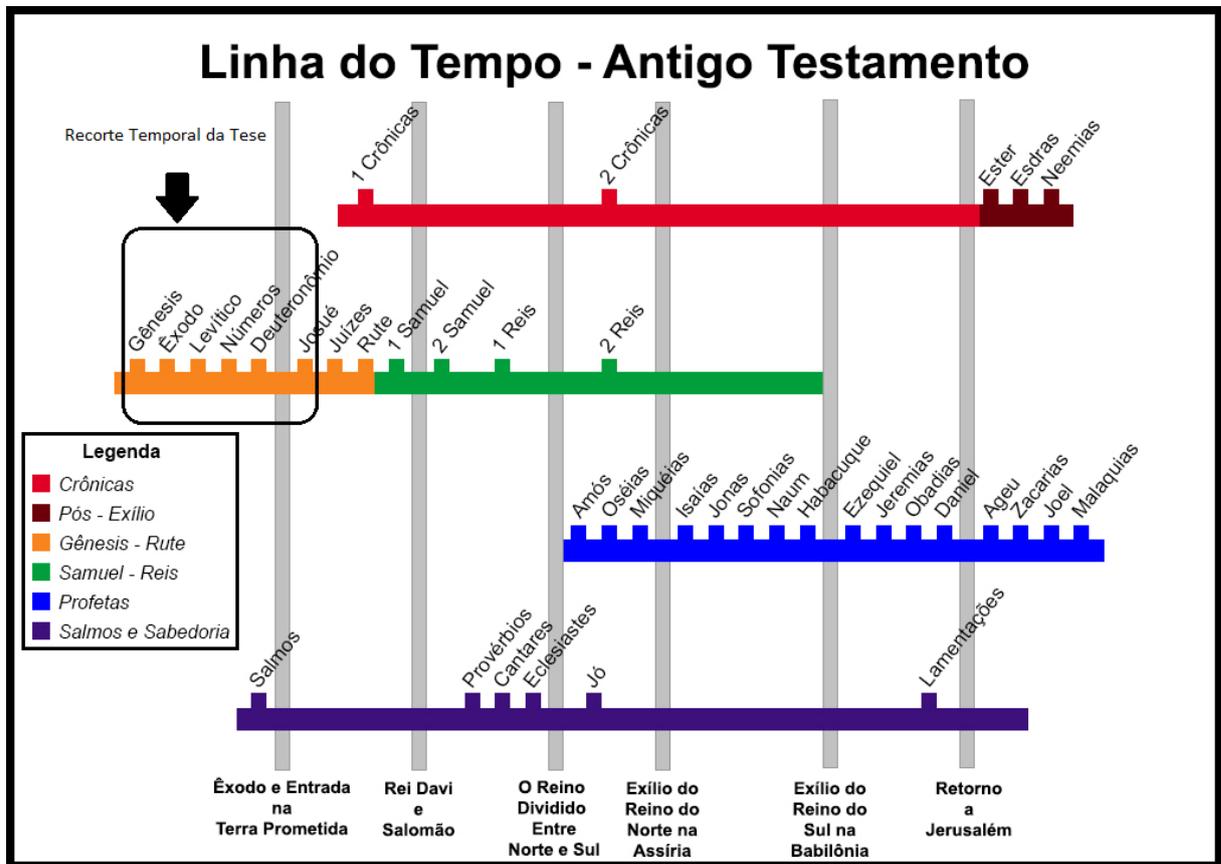
Nasce Jesus, o messias prometido, afirmando ser o enviado de Deus, no início da textualização do Novo Testamento. Tanto os Evangelhos, quanto as Cartas de Paulo e as outras Cartas, as divisões do Novo Testamento, testificam de Jesus, ou sejam contam sua história de vida, sua missão salvífica de remissão do povo e de redenção da humanidade. Forma-se a igreja de Cristo, o Cristianismo.

Ao encerrarmos a leitura do livro sagrado dos cristãos, observamos um efeito de controle total, da parte de Deus, dos processos da história, pois é ele quem inicia, por sua voz, a vida terrena e, é ele que por último, no livro profético de Apocalipse, traz a história do fim, em que aqueles que rejeitam a Deus serão julgados, e “seu povo”, aqueles que confiam em Jesus, o verão face a face.

Uma vez que circunscrevemos o *corpus* de análise, trabalhado na presente pesquisa, como sendo o discurso do Velho Testamento, especificamente, o Pentateuco, ocupamo-nos em observar com mais profundidade as condições de produção pelas quais fora estruturado como nosso *corpus*, também nos interessa pensar de que modo os efeitos decorrentes do Pentateuco afetam o discurso de outras partes do Velho Testamento, o cristão no Novo Testamento e, ainda, outros eventos da formação social do séc. XX, como a Declaração de Balfour de 1917, o Mandato Britânico da Palestina de 1922, a Declaração da Criação do Estado de Israel de 1947 e a escultura de Moisés, de Michelangelo.

Assim sendo, para delimitarmos, enfim, os recortes desta tese, atemo-nos ao Pentateuco, recorte que fizemos da unidade temporal do texto bíblico, sobre o qual no registro textual, como fato de linguagem, escrito na Bíblia Sagrada, segunda edição, traduzida por João Ferreira de Almeida, em 1993, apresentamos a seguinte configuração gráfica (figura 2):

Figura 2 -Recorte Temporal do Velho Testamento



Fonte: Material elaborado pela autora

Apresentamos a representação delineada na figura 2, de modo a facilitar a leitura das análises e a possibilitar uma rápida consulta sobre aquilo que é pertinente à discursividade: os porta-vozes e a situação. Tratamos, inicialmente, da situação, pensada como condição de produção e, no decorrer do texto subsequente, dos porta-vozes.

Podemos observar linhas dispostas horizontalmente na ilustração apresentada acima, em cinco cores dispostas de acordo com o momento temporal de cada livro do Velho Testamento, não o de escrita do livro. Essa informação nos interessa porque, quando nos colocamos a ler os recortes do *corpus* de análise, precisamos pensar na temporalidade em uma relação com a exterioridade, tal como ela se inscreve no próprio texto, pois não cabe ao analista observá-la como “algo lá fora, refletido nele” (ORLANDI, 1995, p.113).

Assim, valemo-nos dos lugares geográficos e cronológicos, como condições de produção, para podermos pensar discursivamente sobre o objeto de pesquisa desta tese, uma

vez que é pelo seu modo de produzir sentidos, ou seja, pela historicidade, que podemos falar que um texto é atravessado por várias formações discursivas (ORLANDI, 1995).

Observamos, então, em um exercício descritivo, que a figura 3 apresenta uma sequência de acontecimentos que envolve o povo de Israel, na Bíblia, representada pelas seis barras verticais. A primeira marca a saída dos hebreus do cativeiro no Egito, o chamado, Êxodo; a peregrinação deles no deserto, sob os cuidados de Moisés, e a entrada desse povo em Canaã. Antes da primeira barra, passam-se os episódios pré-históricos, período de Adão, Noé e Abraão, relatados em Gênesis.

Da esquerda para a direita, encontram-se marcados nas barras subsequentes a instauração da monarquia para o antigo povo hebreu, agora, Israelita. No intervalo entre a segunda e a terceira coluna, marcam-se os reinados de Davi e Salomão. O reino de Israel era unido e prosperava até a morte do rei Salomão.

A quarta coluna apresenta o reino dividido em Norte (Israel) e Sul (Judá). O reino do Norte, deixa de seguir as leis de Deus e abre espaço a outras religiões. Em 8 a.C. é tomado pelos assírios e ali aquele povo é escravizado, perdendo a identidade, a religião e deixa de ter características de “povo”. Já o reino do Sul é exilado na Babilônia, 150 anos mais tarde, como mostra a quinta coluna.

A última coluna mostra a restauração do povo de Judá e o retorno à Jerusalém como que em um novo “êxodo”, conforme anunciavam os profetas, após cerca de meio século. O reino de Judá se fortalece como povo de Deus, na terra outrora prometida, de acordo com a Bíblia, Judeu passa a ser o nome designado àqueles que seguem a religião de Judá, de Jacó (Israel), de Isaque e de Abraão.

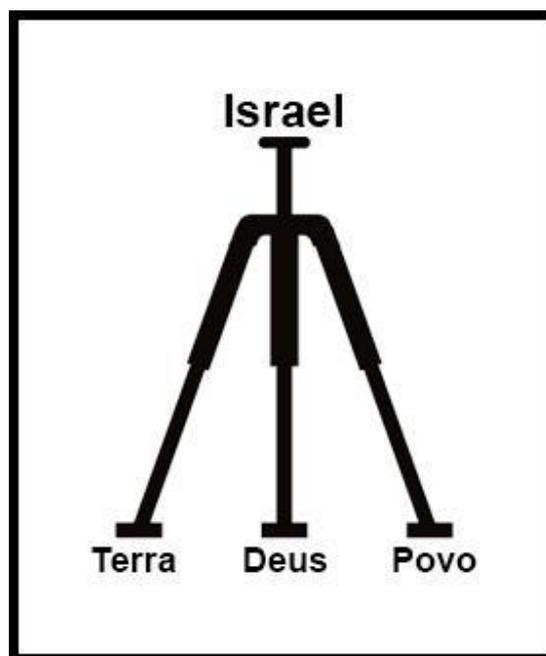
Após esses apontamentos, debruçamo-nos, então, diante de um texto que serve tanto de material para a análise, na medida que funciona como materialidade discursiva, quanto de espaço significante, na medida que produz diferentes efeitos de sentido, por isso olharemos para a materialidade do Pentateuco, de modo a compreender esse lugar de jogo de sentidos, de trabalho da linguagem, de funcionamento da discursividade (ORLANDI, 1996)

Segundo Orlandi (1995) o texto é fato de linguagem por excelência, portanto, olhá-lo como fato e não como um dado, conforme orienta Orlandi (1995), é observar como ele, enquanto objeto simbólico, funciona. Para tanto, devemos considerá-lo em sua historicidade, à medida que ele, o texto, representa um lugar de entrada na memória da linguagem, embora este não seja “nem ponto de partida absoluto (dada a relação de sentidos), nem como ponto de chegada (ORLANDI, 1995, p.117).

A AD compreende que a seleção do *corpus* não é nunca inaugural, mas sim um fato, uma construção (ORLANDI, 1995), sendo dessa forma, o próprio gesto de escolha do *corpus*, pelo analista, parte da análise, pois o que interessa à AD é o discurso e não o fato, o dado, o texto apenas como materiais linguísticos. Por isso não nos interessa a organização do texto, mas o que o texto organiza em sua discursividade, na medida em que faz produzir sentido.

Embora a textualização do Velho Testamento se apresente em configurações diferentes - narrativas, canções, poemas, leis - conforme apresentado na figura 3, trata-se de uma grande história - a aliança de Deus como a humanidade - composta por várias outras histórias menores, que ao serem lidas com em uma unidade faz irromper um tripé, terra, Deus e povo, sobre o qual se arrima o discurso sobre Israel, ao qual nos dedicamos a analisar nos próximos capítulos.

Figura 2 -Base da construção do discurso bíblico sobre Israel



Fonte: adaptada de Wright (1983)

Na representação gráfica apresentada na figura 3 há três escoras de igual tamanho por nós desenhadas para representar a Terra de Israel, Deus e o Povo Judeu, sobre as quais se apoia uma base na qual se firma o que chamamos Israel, representativo do que nos propomos a analisar como o discurso que se constrói a respeito de Israel. Como um tripé tem a característica de sustentar uma base com três pés idênticos, que formam um conjunto capaz de manter a base em perfeito equilíbrio, não permitindo que a base se sustente na ausência de um dos apoios,

nem admitindo que um deles tenha dimensão distinta dos demais, assim se dá, também, com a discursivização acerca de Israel, como podemos observar nas análises ao longo desta tese.

Wright (1983) já se utilizava de uma representação parecida para tratar da estrutura ética do Velho Testamento, no entanto, ele utiliza um triângulo equilátero para figurativizar a igualdade entre povo, terra e Deus. O que nos chamou atenção na ilustração do autor foi a característica de similitude de todos os lados do triângulo, a qual serve para esboçar tanto a relação de interdependência deles, bem como a exatidão de força e função destes três fatores – Deus, povo e terra – compreendidos pelo autor como um ângulo teológico, um ângulo social e um ângulo econômico, que juntos constroem os ensinamentos éticos do Velho Testamento.

Como para efeitos de pesquisa não nos interessa tratar da questão ética, tomamos os três elementos que formam o triângulo de Wright (1983) para elaborarmos a ideia do tripé sobre o qual se encontra o discurso sobre Israel, para então pensarmos discursivamente na combinação: terra, Deus e povo. Discursivamente, não nos preocupamos com o como e com o porquê os fatos acontecem, mas nos ocupamos em observar como a matéria textual produz sentidos, como se dá o acontecimento simbólico, o discurso que, ao produzir sentido, constitui sujeito (ORLANDI, 1995).

Adiantamos, neste texto introdutório e avançamos na compreensão da relação povo, terra e Deus, amarrado pelo discurso da aliança, o decorrer dos capítulos dessa tese, quando olhamos para Israel, de ontem e de hoje, de modo a observar o funcionamento da memória.

Para começar, no primeiro capítulo, fazemos um texto inicial como que uma outra introdução, ao qual chamamos “Prelúdio de Israel”, por sua característica de antecipar o que pensamos sobre o discurso da aliança e sua ligação com Israel (terra e povo). Nessa escrita preambular trabalhamos a identificação dos sujeitos da aliança, aos quais chamaremos “portavozes” de Deus; e, também, a compreensão dos deslocamentos do discurso na história, a fim de apresentarmos o modo como compreendemos arquivo.

No segundo capítulo estudamos o funcionamento de redes de memórias, constituídas pela linguagem, que enredam os significados de terra, na construção da memória relacionada à Terra Prometida. Ocupamo-nos, além disso, de investigar os sujeitos da aliança na articulação terra-povo e como se dá o atravessamento da memória do discurso da aliança, marcado pelo deslizamento do sentido de “território” para “lar Nacional” em documentos exteriores ao texto bíblico. Observamos, também, o funcionamento da tentativa de regularização dos sentidos pelo Numinoso, na questão da verdade, de modo a elucidar como se dá a tentativa de estabilização dos sentidos no que se refere à questão da Terra.

Em seguida, no terceiro capítulo, observamos o movimento dos sentidos de terra enquanto chão, território e nação e analisamos o atravessamento da memória na constituição do discurso da “Terra Prometida”, ao nos colocarmos a pensar no posicionamento da investida de Israel contra a Palestina, na atualidade, como um enredo sustentado pela ordem do religioso, articulado pelo discurso fundador, produzindo efeitos políticos latentes.

O quarto capítulo estuda diferentes percursos de atualização da memória que se formulam em discursos sustentados na tensão decorrente de diversos olhares acerca dos efeitos de herança da aliança, que enredaram sujeitos e sentidos desde o primeiro chamado, no Velho Testamento, formulando outros modos de dizer o arquivo na relação entre os sujeitos da aliança: porta-voz-homem-Deus. Examinamos, para tanto, a textualização do Velho Testamento, a estátua de Moisés de Michelangelo e a formulação de Freud acerca dela.

Ao trazermos nossa reflexão sobre a questão da memória do discurso da aliança, tomada como memória discursiva, para a observação do movimento promovido pelo acesso ao arquivo, de modo a compreender como se dá o funcionamento do efeito de estabilidade ou tentativa de estabilidade do discurso religioso; bem como ao nos colocarmos a ler do lugar de analista, o que seria uma questão de demarcação territorial, envolvendo a tensão Palestina-Israel, depreendemos para ela sentidos outros que transbordam e afetam, discursivamente, os sentidos postos, fazendo-os ressignificar e sobrepujar outros discursos, sem tomarmos, entretanto, um dizer como já fechado, mas como um objeto aberto a outros dizeres.

Está no efeito de sobrepujamento de um discurso religioso na relação com o discurso bíblico, o campo de significação daquilo que estamos produzindo nessa pesquisa, ao qual olharemos de modo a pensar a sua relação com o discurso fundador, com o porta-voz, com a memória e com o arquivo.

1 PRELÚDIO DE ISRAEL: O ARQUIVO, A MEMÓRIA E OS PORTA-VOZES

Este capítulo, ao qual chamamos “Prelúdio de Israel”, pretende ser um facilitador da leitura dos demais capítulos, visto que tem como característica anunciar, por meio de um trabalho inicial de descrição e análise, quem são e como se inscrevem como articuladores do discurso da aliança, os sujeitos porta-vozes, atuando, dessa forma, como um antecipador das questões que nos propusemos a pensar nesta tese.

Sua característica preambular permite que este texto seja entendido tanto como uma continuação do texto introdutório, quando se propõe a ampliar a compreensão das condições de produção do *corpus* eleito por nós para esta pesquisa; quanto como um anúncio aos capítulos que se seguem, antecipando a nossa compreensão sobre o arquivo, sujeitos e memória.

1.1 Memória e Arquivo

Ao olharmos como analistas de discurso para o *corpus* de análise, observamos que a Bíblia narra como a história de Israel é marcada pela desobediência ao pacto estabelecido por Deus para a humanidade. Ainda que o tema central do Velho Testamento seja a misericórdia de Deus, a questão relacionada ao fracasso de Israel em cumprir sua parte no acordo serve de lugar ao qual olhamos por meio da narrativa de praticamente todos os seus trinta e nove livros, os quais relatam os planos de Deus sendo frustrados, o povo sendo castigado e a aliança sendo reestabelecida.

Sendo esse reestabelecimento da aliança entre Deus e a humanidade, enquanto acontecimento discursivo, na tessitura que se configura o discurso da aliança, o agente desencadeador de um processo de produção de sentidos que, a nosso ver, antecipamos nesse texto preambular, abre-se para novas discursividades, uma vez que produz efeitos que afetam a sociedade, a política e a história.

Desde os tempos dos hebreus cativos no Egito até a atualidade, quando observamos governos alterando a sede de suas respectivas embaixadas de Tel Aviv para Jerusalém, material o qual retomaremos nos capítulos adiante, podemos observar gestos de rompimento e ressignificação do espaço físico e simbólico de Israel, que parecem não conseguir se desprender

do que fora relatado no discurso bíblico, o podemos pensar como gesto de retorno ao arquivo, que se produz de tal modo que parece não permitir um deslocamento.

Na Bíblia, a qual é denominada também de escrituras, é apresentada a história de Israel por meio de um “metarrelato”⁷, ou seja, um relato que fala sobre o próprio relato, que produz como efeito justificar determinadas ações humanas em nome da religião e promove conflitos estabelecidos “em nome de Deus”. Dessa maneira, podemos pensar que as tensões provocadas pelos efeitos da leitura e releitura desse arquivo, leva-nos a pensar no funcionamento do discurso Bíblico como gestor de memórias, ou melhor, aquele que parece gerir memórias, provoca um efeito de gestão.

Para compreendermos a Bíblia como um metarrelato ou uma metanarrativa⁸ é preciso observar que, em sua superfície, sua textualização parece ser uma coleção de histórias aleatórias sobre o que Deus fez no passado, no entanto, ao nos colocarmos a observá-la como uma única narrativa, notamos que há uma unidade que liga todas as histórias em uma história maior, que flui ao longo de todos os livros da Bíblia.

Embora os eruditos dividam tematicamente a Bíblia de diversas formas, de acordo com o assunto, ou autor ou data, há três pontos que funcionam como suporte para a metanarrativa, que entrelaçados pelas escolhas dos porta-vozes, fazem com que ela se constitua como uma única história, escrita por dezenas de autores diferentes, ao longo de centenas de anos, em diversos locais, são eles: Criação, Queda e Redenção. Nessa tessitura de múltiplas vozes e temas, há um tema central: um Deus que se auto revela para a humanidade.

Resumidamente, a Bíblia começa com Deus, bom e justo, que cria um mundo perfeito e dá aos seres humanos, criados à sua imagem, o direito de governar essa criação como seus representantes. O ser humano viola a vontade de Deus e falha em proteger a criação. Toda a Bíblia conta a história de um Deus que intervém em sua criação caída, a fim de redimi-la para que a humanidade se volte para Deus como soberano sobre todas as coisas e retome seu relacionamento com ele. No fim da história, este resgate é realizado por meio de Jesus Cristo como o Deus-homem que redime a humanidade, reconciliando-a com Deus.

⁷ O termo “metarrelato” foi utilizado por Shlomo Sand (2011) em sua obra “A Invenção do povo judeu”.

⁸ Metanarrativa é a “forma textual de autoconsciência que ocorre no processo narrativo e que nos textos de ficção também toma o nome de metaficção. Na prática textual, uma metanarrativa é todo o discurso que se vira para si mesmo, questionando a forma como se está a produzir uma narrativa. Na filosofia e na teoria da cultura, uma metanarrativa assume o sentido de uma grande narrativa, uma narrativa de nível superior (“meta-” é um prefixo de origem grega que significa “para além de”), capaz de explicar todo o conhecimento existente ou capaz de representar uma verdade absoluta sobre o universo (HARVEY, 1996; HUTCHEON, 1985).

Podemos observar o funcionamento dessa metanarrativa ao longo de toda a textualização bíblica, em referências diretas ou indiretas a momentos passados e em referências a acontecimentos presentes e futuros, outrora mencionados, em formulações em que os fatos são dados como certos, por serem regulamentados pelo Numinoso, no discurso profético. Na textualização do evangelho de Marcos, assim como em toda a discursivização bíblica, observamos a narrativa narrando-se a si própria no episódio em que Jesus refere-se ao plano que Deus havia traçado para a humanidade ao longo da história, como podemos ver em:

[...] o Espírito o impeliu para o deserto, onde permaneceu quarenta dias, sendo tentado por Satanás, estava com as feras, mas os anjos o serviam. Depois de João ter sido preso, foi Jesus à Galileia, pregando o evangelho de Deus, dizendo: o tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho. (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO 1:12-15)

O recorte apresentado trata-se de uma sequência discursiva do Novo Testamento, ou seja, escrito após o nascimento de Jesus no ano zero de nosso calendário. Por se tratar de um evangelho, este tem por característica contar a história de Jesus na Terra, seu nascimento, suas realizações e sua morte. Especificamente, o evangelho de Marcos trata da história do ministério de Jesus até a sua entrada em Jerusalém, que resultou na sua morte. O livro se encerra com a história de Jesus ressurreto em Jerusalém.

Parafraseando a textualização do recorte, tomando-a não de forma automática, olhando linearmente e hierarquicamente para unidades sintagmáticas, mas como recorte, como uma materialidade discursiva estabelecida por fragmentos correlacionados de linguagem e situação, conforme Orlandi (1984), colocamo-nos a olhá-la de modo a compreender como se faz funcionar no texto bíblico o movimento de metarrelato. Assim, observamos no recorte destacado, Jesus pregando o evangelho cristão na Galiléia, após ter passado quarenta dias no deserto sendo tentado por Satanás, impelido pelo Espírito Santo.

O verbo impelir, traduzido do grego *ώθηση*, produz sentido de necessidade divina e escriturística, ou seja, escrita sagrada, atuando com uma força da ordem do sobrenatural que atravessa o sujeito e o faz agir, porque quem manda não pode ser contrariado, funcionando em um caráter de aleturgia, que não pode ser modificado, pois é da ordem do Numinoso, produzindo efeitos de onipotência daquele que impele, conceito que tratamos, aqui, como entrada de análise e que será aprofundado na sequência desta tese.

Retomando a paráfrase, Jesus impelido pelo Espírito Santo a recolher-se no deserto, em uma referência simbólica ao tempo em que o povo de Israel passou no deserto por ocasião do êxodo do Egito, parecendo enredar os sentidos na teia de significação da aliança, uma vez que podemos observar uma reestruturação dos sentidos de rebelião e espera, como que colocando em funcionamento sentidos que retomam o murmúrio do povo israelita a Moisés, no período de quarenta anos, conforme observamos em:

[...] como diz o Espírito Santo: Hoje, se ouvirdes a minha voz, não endureçais o vosso coração [...] como foi na provocação, no dia da tentação no deserto, onde vossos pais me tentaram, pondo-me à prova, e viram as minhas obras por quarenta anos. (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, HEBREUS 3:7-9)

Simbolicamente, também, Jesus não sucumbe à tentação de Satanás em uma espécie de reconstituição, dessa vez vitoriosa, da prova a que Adão e Eva foram submetidos no jardim do Éden, quando foram tentados pela serpente e desobedeceram a Deus, destinando toda a humanidade ao fracasso, ao pecado e a quebra do relacionamento pessoal com o criador, fazendo funcionar aí um efeito de articulação da metanarrativa pela ressignificação da narrativa dentro dela mesma.

No deserto, então, Jesus, ressignificando Adão, começa a derrotar o mal e inicia a sua obra de redenção, prevista pelos profetas do Velho Testamento. Há duas afirmações conectadas pela conjunção “e” que marcam o final de uma era adicionada ao início de outra, como observamos em: “o tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo”, no recorte em que viemos tratando.

Quando pensamos, discursivamente, na formulação “tempo cumprido”, colocamos-nos a observar que são formulados sentidos de tempos passados, que fornecem pistas de que este deveria acabar, ou seja, o tempo dos patriarcas e das alianças teria seu fim em Jesus. Segundo a escritura cristã, o reino de Israel não seria mais aquele assentado em terras Palestinas, mas um reino sobrenatural, celestial, que seria moradia e propriedade daqueles que professassem sua fé em Jesus Cristo.

De acordo com as escrituras cristãs, o reino de Deus pode ser entendido como um estado final de acontecimento, o clímax, onde o reinado de Deus é plenamente reconhecido por um universo transformado, habitado por um povo redimido e glorificado. A injunção “o reino está próximo” parece pôr em movimento toda uma espera por ele, ecoando sentidos de contribuição

para realização do plano proposto, e de que todo o cenário daquele momento, de nascimento e morte de Jesus, indicava o fim de um tempo, o cessar da aliança do Velho Testamento, que se fazia, então, ressignifica na pessoa de Jesus.

Acrescida às afirmações articuladas pela conjunção **e**, observamos uma formulação imperativa também dividida em duas assertivas: “arrependei-vos e crede no evangelho”, preceitos estes amplamente difundidos pelo cristianismo desde o nascimento de Jesus. O descumprimento das duas exigências de Jesus acarreta em um fim emblemático para o homem, a eterna ausência de Deus, o que a textualização bíblica chama simbolicamente de Inferno, ao passo que o cumprimento dessas ordens promove acesso à plena presença de Deus, sem pecado, dor ou culpa, pela eternidade.

Jesus, segundo textualização do Novo Testamento, não só acreditava em uma metanarrativa bíblica, como também dedicou sua vida a divulgá-la, propagando um enredo que narra os planos de Deus para a humanidade ao longo da história. Nesse enredo, ele próprio, seria porta-voz, efeito e efetivação da aliança, uma vez que os porta-vozes ao serem ressignificados na pessoa de Jesus, o fazem de forma conclusiva, sendo este o último agente da aliança, a própria encarnação desta, sendo pelos ecos deste gesto de ressignificação que se formulam e se formularão todos os desfechos do plano divino, segundo as escrituras cristãs, fazendo com que as antigas alianças se ressignifiquem nele e por ele.

Assim, examinado, de maneira inicial, os efeitos de sentidos produzidos pelo discurso da aliança, sugestionamos um retorno ao arquivo, sobre o qual construímos as formulações sobre o discurso da aliança como acontecimento discursivo, que relaciona um tempo a um novo tempo e mediadores chamados por Deus, ressignificando o discurso da aliança em uma narrativa que se narra, retoma-se e desloca-se, formulando sentidos outros por meio dos porta-vozes, fazendo circular daí um “efeito de gestão”, por ser da ordem do Numinoso.

Dizemos “efeito de gestão”, pois sabemos que, para a análise de discurso, a memória “[...] não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo efeito seria um sentido homogêneo” (PÊCHEUX, 2015, p. 50), sendo assim, dado que pela ressignificação de gestos de interpretação produzidos em ordens discursivas exteriores ao discurso bíblico, ressignificações se projetam sobre o presente em uma tentativa de fixar o processo histórico, como algo que não pode ser modificado ou esquecido, pelo constante retorno ao arquivo, entretanto, discursivamente, entendemos que não há como colar sentidos à palavra, não há gestão, há efeitos de gestão.

Assim, tomar o arquivo como um metarrelato, auxilia-nos a compreender a Bíblia como arquivo que funciona sobre ele mesmo e como efeitos de sentido são formulados a partir dessa

compreensão. Observamos, então, na e pela circulação do discurso posta em relação ao espaço polêmico das maneiras de ler o arquivo, o ponto em que se dá o acontecimento discursivo, o qual pode ser apreendido na consistência das formulações dispersas no espaço e no tempo, para que, ao ler o arquivo, de modo a “livrar a análise de discurso dos sulcos da reprodução do sentido e engajá-la na produção de acontecimentos” (PÊCHEUX, 1981, p.17), acontecimento estes que constituem os sentidos sobre a nossa leitura e produz outros efeitos sobre aquele que lê, ou seja, produz gesto de interpretação.

Retomamos, então, o exercício de descrição do *corpus* de pesquisa, os recortes do texto bíblico, ao qual demos início, preliminarmente, no texto introdutório da tese, pois a partir desse gesto nos colocamos a pensar o arquivo, teórica e analiticamente, e os “efeitos de gestão de memória”, almejando contribuir para o estudo do discurso religioso no seu funcionamento social e político.

Pensamos o arquivo como dispositivo ao qual retornamos analiticamente, de modo a examinar como se formulam sentidos que fazem funcionar efeitos de guardador, de guardião e/gestor da memória, efeitos estes que percorrem a linha de confronto das posições religiosas, de conflitos de terra, e de reivindicação de descendência, os quais ainda trataremos no decorrer da escrita desta tese, ao tratarmos da questão Israel/Palestina, ontem e hoje. Como que funcionando como que em um movimento de entrelaçamento, repetindo uma trajetória que lembra um tecido, onde juntam-se, prendem-se, mesclam-se, embaralham-se, confundem-se sentidos entre si ou entre outros, fazendo funcionar em seus pontos de contato, ou melhor, os lugares onde parecem funcionar efeitos de contato, sentidos que se desdobram e se inscrevem discursivamente como que em um eterno contínuo.

A questão da temporalidade, o ontem e o hoje, para a análise de discurso não é examinada por sua característica cronológica, pois não é de nosso interesse, enquanto analistas de discurso, pensarmos o que houve antes ou depois na linha da história, mas nos é caro observar processos discursivos, os quais simulam e reinterpretam o passado, projetando-o para o futuro, fazendo com que emergjam sentidos de diversas ordens mediante um efeito de temporalidade.

Dessa forma, quando nos colocamos a pensar na discursivização do Velho Testamento não procuramos por um início digno de nota. Todavia as marcas temporais nos auxiliam a examinar o processo de construção do imaginário, as repetições, as derivas, as quais ao se formularem nos fazem compreender os modos de continuidade e de ruptura, de projeção ou de apagamento de um tempo, como fato discursivo (ORLANDI, 1993; NUNES, 2007)

Além da questão da temporalidade, acrescentamos aqui que, tanto a questão do retorno ao arquivo quanto a questão do eterno contínuo não são aqui pensadas de maneira pragmática

e empírica, pois que pela concepção teórica a qual estamos filiados, a Análise de Discurso, não compreendemos arquivo como um acervo ou uma reunião de documentos concernentes a determinado assunto e nem consideramos a memória a faculdade de lembrar ou conservar estados de consciência passados, pois estamos tratando de discurso e este é acontecimento, é opaco, visto que se abre a novas discursividades, produzindo efeitos outros, que afetam a história e a sociedade.

Nesse exercício de se inscrever na história e de estabilizar sentidos é que se dá o processo de “tentativa” de gestão da/pela memória, a qual se estabelece pelo processo da leitura e releitura do texto sagrado, pela repetição, pela recordação, pela lembrança, peça retomada, não como em um reservatório de memórias, segundo Pêcheux, mas, sim, como um “espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização [...]” (PÊCHEUX, 2015, p. 50).

Assim, estabelecemos que, ao metaforizarmos a memória discursiva como um entrelaçamento, não nos propomos a definir onde e quando a memória retorna e se ressignifica discursivamente, pois compreendemos que não há um mecanismo que permita que os sentidos retornem exatamente ao mesmo ponto da história sem que haja consequências - estabilização de sentidos -, mas uma participação da memória no que parece tentar estabilizar sentidos do arquivo.

Figurativamente, então, compreendemos o entrelaçamento da memória não como uma costura, no sentido restrito da palavra, ou seja, como perfeita, feita por mãos habilidosas ou maquinários poderosos, que embora eficientes e regulares, estão sujeitos à interrupção e à extinção, mas como em uma tessitura perpétua, em que os pontos de contato são infinitos e mutantes, apresentando, perenemente, significados outros, em atividade continuada.

Por conseguinte, deslocamos o sentido de tessitura em pano para uma tessitura de significados, os quais olharemos metaforicamente, a partir da compreensão de memória, como uma contextura ou organização ou composição ou organismo e, a partir daí ousamos estabelecer seu funcionamento, para fins desta pesquisa, como o produto de um caleidoscópio, o qual por meio dos reflexos dos vidros em espelhos, aos quais compreendemos aqui como ressignificações, cria-se uma mistura infinita de imagens com formatos e cores sempre diferentes, conforme mostramos na figura 4, a seguir:

Figura 4 - Funcionamento de Caleidoscópio



Fonte: adaptado de PINTEREST (2018)

Ao metaforizarmos os efeitos da memória pelo movimento do caleidoscópio, não nos comprometemos a realizar uma comparação exata, perfeita ou impecável. Tomamo-la, a metáfora, como uma ferramenta que lançamos mão para observar um funcionamento de um instrumento óptico capaz de apresentar, a cada movimento, combinações variadas de efeitos visuais e como em uma transposição imagética, pensarmos a memória. Não tomamos essa transposição como imediata e rasa a "transposição" de efeitos, o que compreendemos como ressignificação, mas como um movimento que é sempre interpretado por um sujeito, porque sem sujeito não há linguagem e não há sujeito sem linguagem.

Elencamos, então, para examinar os caminhos percorridos pela memória e os efeitos disto, dispositivos que colocam em funcionamento certos gestos de leitura, como para a construção do nosso *corpus* de análise e o levantamento de suas especificidades, de suas condições de produção, gestos estes que já colocam o analista de discurso em um processo de

reconhecimento de sentidos, posto que sobre o arquivo se estabelecem relações que promovem efeitos que merecem ser compreendidos.

Assim, atentamo-nos ao gesto de constituição do nosso *corpus* não apenas como documento, mas a estudá-lo como acontecimento, o qual, em sua materialidade produz sentidos que suplantam o documental, pois um arquivo “não é o reflexo passivo de uma realidade institucional” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1997, p. 164), mas a sua materialidade, “impõe sua própria lei à descrição” (p. 92). Logo considerar a materialidade do arquivo resulta no batimento entre o momento da descrição e o momento da interpretação (PÊCHEUX, 2008, p. 54) na prática da análise de discurso.

Examinamos a questão da memória e do arquivo em diferentes materialidades, a saber: escrita, imagem, edificação e escultura, para compreendermos a relação que se estabelece entre homem, pelos gestos de interpretação, e sentido em processos de significação diversos. Para os propósitos desta nossa pesquisa, então, mobilizamos a análise de discurso realizando gestos de leitura para a compreensão do arquivo a partir do entendimento de que “interpretar não é atribuir sentido, mas expor-se à opacidade do texto, ou seja, é explicitar como um objeto simbólico produz sentidos” (ORLANDI, 2010, p. 24), olhando para o texto bíblico como uma materialidade, ou seja, uma “matéria significativa [que] [...] afeta o gesto de interpretação, dá uma forma a ele” (ORLANDI, 1993, p. 24)

De fato, ao nos propormos a ler um arquivo, na posição-sujeito analista do discurso, estamos nos amparando em mecanismos que nos permitem explicitar os modos como aquele objeto simbólico produz sentido sem nos deixar enredar pelos discursos do próprio arquivo que pretendemos compreender. E não há objeto simbólico que não reclame por interpretação, assim como, não há sentido sem que seja investido um gesto de interpretação sobre um objeto simbólico.

Desse modo, considerando que para o nosso propósito de pesquisa e, ainda, considerando que da nossa posição colocamo-nos a realizar um trabalho intelectual que se produz por meio de uma metodologia cuja reorganização se dá a partir dos deslocamentos do discurso na história para a leitura de arquivo na relação com a memória (ORLANDI, 2010), debruçamo-nos sobre o texto bíblico de modo a considerá-lo como uma unidade textual que permite, pela leitura, diferentes compreensões, pluralidades possíveis (ORLANDI, 2012), pois a leitura também escapa ao domínio absoluto das formações discursivas.

Ao nos voltarmos para o texto bíblico, tomando-o como *corpus* de análise, estamos diante de um arquivo que produz sentidos que não cessam de se inscrever na história, a partir do papel que se estabelece como texto “sagrado”, no sentido *lato* que estabelece uma associação

com uma divindade e, por isso, merecer veneração e respeito, e por isso vem produzindo como efeito estabilizar os sentidos como o de ser guardião de memórias, ou o de ser “guardador de memórias” para sempre, como verdade que não pode falhar.

Neste sentido, encontramos-nos diante de uma tensão que instiga a nossa pesquisa, pois o texto “sagrado”, sobre o qual nos dispomos a considerar, traz em si a pretensão de funcionar como regulador de ações e crenças humanas, como norma de fé e prática, como se pudesse, pela repetição, funcionar como registro presente de controle sobre a posição “povo de Deus”; e, como analistas de discurso, afirmarmos que não há fronteiras ou limiares que restrinjam a circulação dos sentidos.

A tensão entre os efeitos de rigidez dos sentidos do discurso bíblico e os escapes ou derivas aos quais ele está sujeito, é que nos leva a refletir sobre a questão da memória, uma vez que o discurso sagrado pressupõe absolutismo, onipotência, verdade e transparência, na tentativa de agarrar os sentidos para si, ao tentar evitar que eles signifiquem em outros lugares, em outros momentos.

É nessa tentativa de funcionar como um guardador de memórias - como metaforicamente construímos - o arquivo, em sua materialidade e diversidade próprias, estará organizado e ordenado por sua abrangência social, ou seja, haverá sempre uma interpretação sobre o arquivo, sobre os modos como este arquivo é planejado ou organizado.

Dessa forma, quando nos colocamos a refletir no retorno ao arquivo como representação de um movimento de entrelaçamento, como analistas de discurso, não podemos afirmar que este movimento resulta em algo já conhecido, pelo contrário, quando nos colocamos a olhar a materialidade do arquivo é que formulamos sua relação com a memória histórica, uma vez que, é a materialidade do arquivo, uma materialidade descritível, é que “coloca em jogo o discurso-outro como espaço virtual da leitura (PÊCHEUX, 2008, p.55), sujeito a equívoco, falha e contradição.

1.2 O discurso da aliança e seus porta-vozes

O texto bíblico tem como tema central a relação de Deus com a humanidade, iniciando-se com a criação do universo e tudo o que nele vive, no livro de Gênesis, e encerrando-se no dia final, em que este mundo se findará, no livro de Apocalipse.

Sabendo que quando tratamos de memória estamos falando de um “espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos” (PÊCHEUX, 2015, p. 50), e também

admitindo que o que há é um jogo de força simbólico, quando tratamos da memória, uma vez que esta é sempre reconstruída na enunciação (PÊCHEUX, 2015), colocamo-nos a observar o *corpus* de análise, o texto bíblico.

Segundo a textualização bíblica, este mundo é o mundo de Deus e a história humana é um desdobramento do plano de Deus. Os seus sessenta e seis livros narram o plano de Deus para a sua criação, o qual inclui a herança da Terra Prometida, terrena e celestial, para os escolhidos. Tal plano é retomado e recordado de tempos em tempos em todo o *corpus*, sendo tecido por um fio que costura esta narrativa que relata o Pacto/Aliança entre Deus e a humanidade.

Para se perceber o tema principal do texto bíblico é preciso vê-la tecida e integrada por um fio condutor composto de três temas básicos: o reino de Deus, o Pacto e o Mediador. O reino de Deus focaliza a pessoa do Rei (Deus), que criou, governa, sustém, redime, julga e consoma todas as coisas. Esse reino pressupõe um domínio, que no caso de Deus abrange o universo – o mundo orgânico, inorgânico, moral e espiritual.

O pacto ou aliança é o relacionamento entre Deus e suas criaturas no Reino e sugere restrições legais, documentos selados. Esse relacionamento é sempre iniciado por Deus, em forma de um laço – promessas, deveres, leis, bênçãos e maldições – que preserva e efetiva o relacionamento. Quando Deus estabelece um pacto, ele o faz acompanhado de um sinal (sacramento) que é um elemento que representa, lembra e afirma a fidelidade de Deus em suas promessas, as quais retomaremos ainda na escrita desta tese.

O mediador é o “agente” ou “servo” que ministra as bênçãos do pacto aos homens, dentro de uma dinâmica em que o reino é a criação de Deus e o pacto administra o relacionamento entre Deus e suas criaturas no reino. Os mediadores recebem mandatos e responsabilidades para que se tornem meios pelos quais Deus efetive suas promessas ao resto da humanidade. Nesse sentido, Adão e Eva, Noé, Abraão, José, Moisés, Josué, os juízes, os profetas, os sacerdotes, os reis e, até mesmo, Israel como nação mediaram as bênçãos, promessas e deveres da aliança como tipos do Messias que prefiguravam Cristo que, segundo a Bíblia, seria o mediador eterno e definitivo.

Notamos, então, que nessa costura, metáfora produzida por nós para significar a memória, na conjuntura da narrativa do texto bíblico, produz-se uma regularidade, ou seja, repete-se uma situação singular na discursivização bíblica: a escolha de mediadores, por parte de Deus, para falar em nome dele, aos quais chamaremos a partir deste ponto de porta-vozes.

Compreendemos, para seguimento dessa pesquisa, que os mediadores na Bíblia são pessoas comuns, que servem de moderadores entre os seres humanos e o ser divino, com a

finalidade de os reconciliar, como podemos observar, por exemplo, a respeito da lei “[...] foi promulgada por meio de anjos, pela mão de um mediador”, Moisés (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, GÁLATAS 3:19).

Os chamados desses porta-vozes sempre são realizados da parte de Deus, a quem devem obedecer. Segundo Auroux (1989), “o Deus da Bíblia é um Deus que age e se manifesta fundamentalmente pela fala”. Na verdade, a fala aparece como um atributo do “verdadeiro” Deus. Ainda de acordo com Auroux (1989, p. 67), “a palavra de Deus é como uma força natural suscetível de intervir no mundo para transformar o estado das coisas que o poder divino julga que deva ser instaurado”.

É interessante observarmos que na Bíblia toda há um Deus que se revela fundamentalmente pela fala, como uma espécie de “oráculo”, o qual se expressa com tamanha autoridade, que julga, condena, domina acontecimentos futuros ou dá como realizado um fato futuro. No entanto, Deus não materializa seu discurso por sua boca e sim pela boca dos profetas. Segundo Auroux (1989), o caráter fundamental da palavra divina é o poder de performatividade absoluta: ela faz o que é dito por seu próprio discurso. Este poder que é naturalmente a prerrogativa do verbo divino, Deus pode delegá-lo aos homens, especificamente a seus porta-vozes, conforme observamos no recorte abaixo.

Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros. Disse Deus ainda mais a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel: O Senhor, O Deus de vossos Pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó, me enviou a vós outros; este é o meu nome eternamente, e assim serei lembrado de geração em geração. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:14-15)

No recorte apresentado, Moisés se sente incapaz de exercer a atribuição de porta-voz e prevê uma pergunta que seria feita pelo povo israelita e é exortado por Deus, que ao se autodenominar e se auto-revelar garante a qualidade das promessas firmadas no pacto. Observamos, também, no recorte apresentado, um movimento de rememoração da aliança estabelecida entre Deus e os patriarcas, por meio de um gesto discursivo de ordenação para que se traga à memória algo acontecido anteriormente, como observamos na superfície linguística do recorte 3, em “Assim dirás aos filhos de Israel: O Senhor, O Deus de vossos Pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó”.

Em um gesto de auto-revelação a Moisés, Deus se intitula por meio de cinco formulações. A primeira, “o Senhor”, é a tradução do hebraico *Javé*, que soa como “eu sou” em hebraico. O “nome” de Deus – Eu sou – faz ecoarem sentidos de natureza eterna e soberana que se auto-sustenta e autodetermina; à segunda formulação, “O Deus de vossos Pais”, referem-se aos ancestrais de Moisés e do povo israelita, os chamados patriarcas, mediadores da aliança de Deus com a Humanidade, discriminados na sequência da formulação, em ordem genealógica: Abraão, Isaque e Jacó.

Nesse gesto de reconhecimento do que já havia ocorrido é que se formula o caráter de continuidade dos termos da aliança, a esse caráter performativo de eternidade é que chamamos de “eterno contínuo”, que pela discursivização enreda o passado, o presente e o futuro por meio dos efeitos de sentidos de “geração em geração” e “eternamente”, enlaçando-os em uma teia de sentidos que se formula pelo efeito de continuidade do relacionamento entre Deus e Israel, em uma tentativa de fixar sentidos na história, pela característica de efemeridade. Sabendo, portanto, que os sentidos não são fixos, discursivamente, pensamos, então, em certa estabilização de sentidos, pela circulação de memórias.

Olhar, então, para a “materialidade do arquivo” implica estarmos diante de sentidos que não se engessam, visto que a materialidade, “impõe sua própria lei à descrição” (GUILHAUMOU e MALDIDIER, 1994, p. 92), abrindo um momento de interpretação ao analista. Ora, podemos, então, pensar que se tomarmos que um arquivo nunca é o mesmo por causa de sua materialidade (PÊCHEUX, 2008), tomamos uma rede de memória que coloca em relação a língua e a história, pois a descrição instala o real da língua (equivoco, falha, eclipse, etc.), a interpretação instala o real da história (contradição), que se alternam na própria complexidade do arquivo (PÊCHEUX, 2008; DIAS, 2015).

Aos mediadores são dadas tarefas e poderes de conciliadores, intercessores, intermediários, medianeiros, mediatários, árbitros, corretores, interventores, juízes, reguladores, entre outros, os quais partem de uma força maior que parece ter força para estabelecer e estabilizar esses papéis por ser da ordem do sobrenatural.

Pela observação dos efeitos de sentidos que são produzidos pelos chamados dos mediadores das alianças estabelecidas por Deus, estudamos a construção do efeito de “guardador de memórias” a que inicialmente nos referimos. Começamos, então, a pensar que a aparente rigidez do discurso da aliança se constitui pela forma como são atribuídas as funções das partes no pacto estabelecido.

Primeiramente, no texto bíblico o Pacto é soberano e unilateral, ou seja, não é um contrato de dois iguais, mas de um Deus todo-poderoso e sua criatura caída, de um Deus santo

e de um homem pecador. Conseqüentemente, o homem nada acrescenta ao Pacto, ou seja, Deus estabelece as condições soberanamente, cabendo ao homem apenas ser um recipiente das condições do Pacto.

Segundo o discurso bíblico e, por conseguinte, os discursos que derivam daí, como os religiosos, mostram-se como efeitos de estruturas rígidas, quanto aos papéis de seus interlocutores (a divindade e os seres humanos), conforme observamos em Althusser (2001), quando diz que “Deus define-se [...] a si mesmo como sujeito por excelência, aquele que é por si e para si (Sou aquele que É) e aquele que interpela seu sujeito.

Diante dessas questões, colocamo-nos a considerar que embora o estabelecimento da aliança seja unilateral e soberana, o que produz um efeito de rigidez, na discursivização bíblica o pacto é bilateral em sua resposta, ou seja, Deus não força o homem a aceitá-lo, nem tampouco responde pelo homem, mas convida-o a entrar no Pacto e andar com ele e, a partir dessas pontuações nos organizamos de forma a pensar, então, nesse mediador, nos porta-vozes.

Discursivamente, só o gesto de reconhecermos a escolha dos porta-vozes como uma regularidade, já provoca efeitos de sentidos que merecem ser levados em conta, pois coloca em funcionamento, atualiza uma memória que vem reestabelecer, ressignificar sentidos de que sua leitura necessita, ou seja, a condição do legível em relação ao próprio legível (PÊCHEUX, 2015), sendo assim, possível pensar o que decorre a partir desse jogo de efeitos de regularidade.

Para tanto, pretendemos, com o quadro a seguir, dar certa visibilidade à dinâmica de escolha dos mediadores, os porta-vozes, enredados na narrativa sobre a aliança de Deus com a humanidade, a qual se estabelece e se reestabelecer em oito ocorrências, como podemos observar no quadro 2:

Quadro 2- As Alianças da Bíblia

Aliança	Mediador	Resumo das condições	Trecho Bíblico
A Aliança Edênica	Adão e Eva	Deus delinea a responsabilidade do homem para com a criação e impõe regras a respeito da árvore do conhecimento do bem e do mal.	Gn 1.28-30; 2.15-17
A Aliança Adâmica	Adão	Deus promete redimir a humanidade através da semente da mulher.	Gn 3.14-19
A Aliança Noéica	Noé	Deus promete não mais destruir a terra por águas.	Gn 8.20-9.17
A Aliança Abraâmica	Abraão	Deus promete quatro bênçãos a Abraão e através dele. 1.Bênção pessoal – faria dele um grande nome. 2.Bênção territorial – vasta extensão da Terra Prometida à sua “semente”. 3.Bênção nacional – faria da sua “semente” uma grande nação. 4.Bênção espiritual – todas as nações seriam abençoadas na “semente” de Abraão.	Gn 12.1-3
A Aliança Mosaica	Moisés	Deus promete bênçãos pessoais à Israel sob condição de obediência.	Êx 20-23
A Aliança Davídica	Profetas	O trono de Israel é prometido como possessão perpétua.	2Sm 7.4-17
A Aliança Palestínica	Profetas	A terra da Palestina é prometida à Israel para sempre, mas a sua permanência nela fica sob condição de obediência.	Dt 30.1-10
A Nova Aliança	Profetas	Promessa estabelecida por Deus a fim de substituir a aliança mosaica no que diz respeito às bênçãos pessoais na nova dispensação (relação povo-promessa) em Israel.	Jr 31.31-37

Fonte: Adaptado de ELLISEN (1995, p. 23)

No quadro 2, acima, demonstramos a aliança entre Deus e a humanidade sendo reestabelecida em diferentes momentos da narrativa bíblica, pactuando-se, por meio dela, diferentes mediadores com distintas finalidades. O que permanece inalterado quando do estabelecimento e reestabelecimento do pacto é que uma das partes é a parte de Deus, aquela que dá as regras, aquela que não falha ou deixa de cumprir, por ser da ordem do Numinoso. Permanece também inalterado, o propósito da aliança de Deus para a humanidade, a saber, a

formação e manutenção do “povo de Deus”, aquele que foi criado, separado, orientado por ele e, que de acordo com os escritos, viverão pela eternidade em sua presença, já não mais na terra.

O termo aliança aparece duzentos e oitenta e cinco vezes na textualização do Velho Testamento, demonstrando oito diferentes momentos em que Deus estabelece um relacionamento de responsabilidade tanto da parte dele com a humanidade quanto da humanidade para com ele, como é próprio de um pacto ou acordo selado entre duas partes, como observamos na figura apresentada anteriormente.

As obrigações impostas nas alianças, na narrativa bíblica, em sua totalidade, partem de um contato “sobrenatural” da parte de Deus, o qual soberanamente impõe as regras a serem cumpridas pelas partes acordadas, conforme veremos no decorrer deste texto, especialmente, quando tratamos do Numinoso, as quais devem ser respeitadas, tanto pelos homens, a quem serão impostas punições no caso de descumprimentos; quanto por Deus, cuja característica não humana, soberana e divina o impede de errar, de modo a que se faça cumprir seu plano para o “seu povo”.

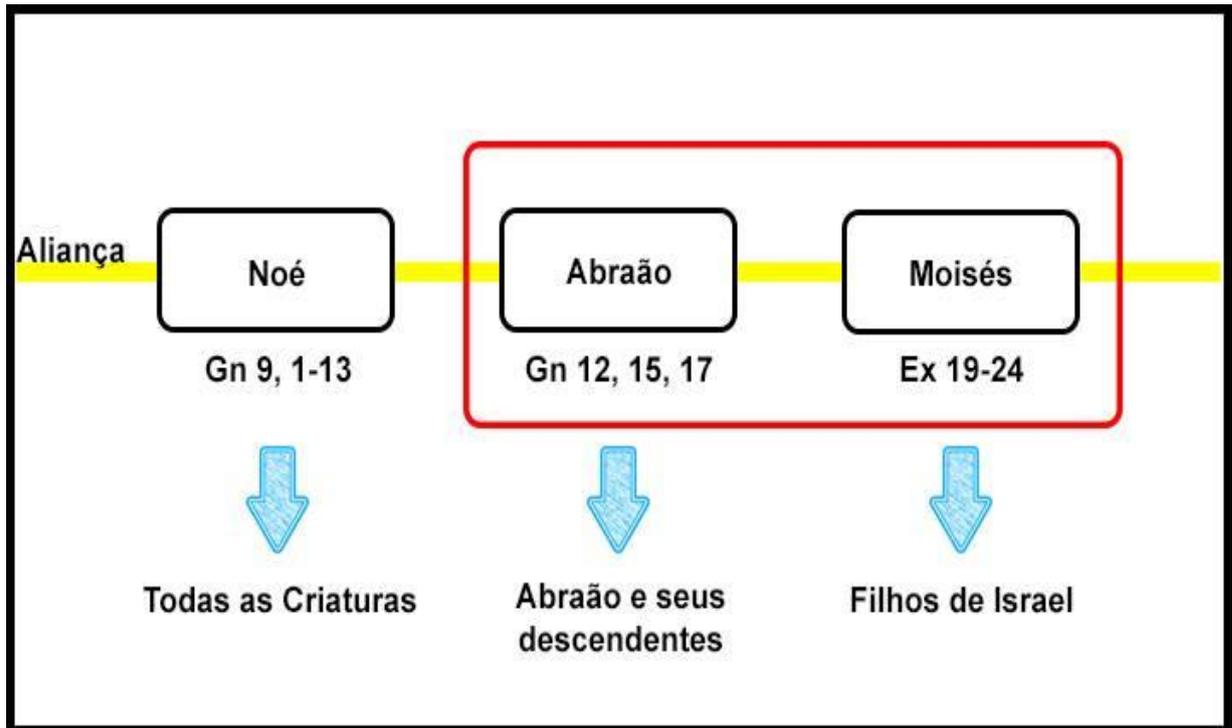
A problemática imposta pelo acordo entre partes desiguais e o que decorre a partir disso é que nos motiva a pensar de que modo o discurso da aliança, textualizado na Bíblia Sagrada, mobiliza a leitura de arquivo e o processo de constituição de memória, produzindo efeitos na/a partir da leitura deste arquivo.

Para tanto, levantar quais são os personagens envolvidos no recorte que realizamos para analisar nesta pesquisa faz-se indispensável, uma vez que a partir dos processos e do funcionamento dos discursos relativos aos mediadores, pensamos na tessitura que se costura na narrativa do texto bíblico, o relevo que forma com os bordados que promovem os desvios, os deslocamentos ao toque das mãos, se continuarmos na metáfora por nós elaborada.

Assim, observando a regularidade da escolha dos mediadores para falar ao “povo de Deus” em nome de Deus, é que recortamos as duas figuras mais relevantes para os propósitos desta tese, Abraão e Moisés, uma vez que por meio do funcionamento dos discursos desses dois chamados que, basicamente, é contada a história de Israel, no Pentateuco.

Ao que nos parece, e o que buscamos mostrar ao longo da pesquisa desenvolvida, é que nesse contínuo bíblico está articulado um funcionamento específico que está entrelaçado a um discurso que faz funcionar uma memória, que se atualiza pela realização e repetição do gesto da aliança, por meio da qual Deus se materializa no homem na Terra, para sempre, produzindo sentidos de um campo que se formulará como religioso, por meio do pacto entre Deus e seus escolhidos, seus porta-vozes. Apresentamos, graficamente, na figura 5, os porta-vozes escolhidos para análise:

Figura 5 - Identificação dos Sujeitos e do Objeto do Discurso da aliança



Fonte: Material elaborado pela autora

Sobre a configuração desses dois sujeitos – Abraão e Moisés –, e da relação deles com Deus, ocorre um padrão de obrigação mútua que não representa um relacionamento entre partes iguais, ou seja, obedece uma relação hierárquica. Por meio dessa característica da aliança é que buscamos compreender como tais eleitos, ao falarem em nome de Deus, se constituíram como posição-sujeito figura porta-vozes que enredam(-se) os (ou foram enredados pelos) acontecimentos narrados no texto bíblico.

Antes de tratarmos dos sujeitos alvos dessa pesquisa, destacados na figura, trazemos algumas considerações sobre Noé e seus descendentes, que servirão para compreendermos como funciona a questão da genealogia para preservação, manutenção, transmissão e transferência do discurso da aliança de Deus com a humanidade no decorrer do texto da tese. Para tanto, trazemos um quadro (3) e um recorte para observarmos na materialidade do Velho Testamento o funcionamento da questão da genealogia.

Quadro 3 -Nações bíblicas descendentes dos filhos de Noé, no Velho Testamento

Noé		
Sem	Cam	Jafé
Hebreus	Cananeus	Gregos
Caldeus	Egípcios	Trácios
Assírios	Filisteus	Citas
Flamitas	Hititas	Frígios
Sírios	Amorreus	Medo-Persas

Fonte: Material elaborado pela autora

Observamos no quadro apresentado, que os três filhos de Noé e seus descendentes, Sem, Cam e Jafé, após o dilúvio, segundo livro de Gênesis, povoaram a terra e deram origem aos povos listados acima. Para o objetivo desta tese, destacamos três deles, os Hebreus, os Cananeus e o Filisteus, pois esses povos/locais é que servem de cenário para os acontecimentos históricos discursivizados pelo Velho Testamento, tomado aqui como materialidade discursiva e arquivo.

Os descendentes de Jafé estabeleceram-se em áreas da Ásia Menor e da Europa. Os descendentes de Sem, chamados Semitas, são a origem genealógica dos Hebreus, que mais tarde se chamariam Israelitas, após o desenrolar de um enredo que tem Abraão como um dos protagonistas que, seguindo o chamado de Deus, deixa sua terra, Ur dos Caldeus (também demarcada no quadro), rumo a Terra Prometida a ele a à sua decendência, Canaã, terra dos Cananeus, descendentes de Cam, que ocuparam, além de Canaã, as áreas da África e do Egito.

Os Filisteus, descendentes de Cam, ocupavam a costa sudoeste de Canaã, território nomeado pelo Império Romano como Filistia, nome hebraico para Palestina. Essa área compreenderia, hoje, na região do Oriente médio situada entre a costa oriental do Mar Mediterrâneo e as fronteiras da Arábia Saudita e do Iraque. A Filistia, na atualidade, seria formada pela Jordânia, Israel, Faixa de Gaza, Cisjordânia e sul do Líbano.

Cam fora amaldiçoado por seu pai, Noé, em um episódio, registrado do livro de Gênesis, em que Cam teria se deparado com seu pai embriagado e nu, após o cessar do dilúvio. Ao invés de cobri-lo, Cam zombou dele e não guardou segredo sobre o ocorrido. Conforme podemos observar na discursivização do Velho Testamento:

Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos. E ajuntou: Bendito seja o Senhor, Deus de Sem; e Canaã lhe seja servo. Engrandeça Deus a Jafé, e habite ele nas tendas de Sem; e Canaã lhe seja servo. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 9: 25-27)

Noé, no recorte apresentado, estende a benção recebida de Deus, a salvação do dilúvio, a Sem, ou seja, nesse gesto a aliança seria reduzida à linhagem Semita e, posteriormente, seria especificada em Abraão, Isaque, Jacó, Judá. A Jafé é dada a oportunidade de viver e crer conforme os semitas. No entanto, a descendência de Cam é amaldiçoada e fadada a servir seus irmãos, o que simbolicamente é entendido pelos judeus e pelos cristãos como uma alusão à vindoura servidão da descendência de Cam à descendência de Sem e Jafé.

Para a nossa pesquisa, essa discursivização importa na medida em que apresenta uma primeira ruptura entre os povos, ruptura que parece ser ressignificada na relação de dominação e dominado, hoje, no território da Palestina-Israel, relação esta que será tratada no decorrer da textualização desta tese.

Na textualização Bíblica, a história de Israel começa com a migração dos patriarcas hebreus da Mesopotâmia para a sua nova pátria na Palestina. Este foi o começo do que podemos chamar de pré-história de Israel, a qual é descrita nos seis primeiros livros da Bíblia, e que trata dos séculos antes de Israel tomar posse de Canaã, quando Abraão e sua família vagueavam como seminômades por aquela terra, sustentados pelas promessas de seu Deus.

Patriarcas é o termo utilizado pelos judeus e pelos cristãos para se referirem a Abraão, a Isaque e a Jacó por serem os pioneiros da fé, os ancestrais do plano de Deus para o povo escolhido por Ele. São aqueles que traçaram o caminho para Israel da antiguidade.

Não há consenso dos estudiosos em relação às datas dos acontecimentos que envolvem os patriarcas, o que se sugere é que esses eventos datam de algum momento entre 2200 a.C. e 1200 a.C., período que conhecemos como Média Idade do Bronze.

Segundo a Bíblia, Abraão é a última chance da humanidade de estabelecer um relacionamento com Deus. No início da Bíblia, nas narrativas da criação, Adão e Eva colocaram em prática um padrão de desobediência aos mandamentos de Deus que cria raízes. Mesmo depois do Grande Dilúvio, no qual apenas Noé foi salvo, a humanidade mais uma vez chega perigosamente perto de se afastar completamente do seu Deus criador. Eles constroem a torre de Babel (Gênesis 11), uma torre que parece quase chegar ao céu e Deus novamente intervém e dispersa as pessoas por toda a terra.

O livro de Gênesis, até o final do capítulo 11, trata de temas que tratam da relação de Deus com a humanidade como um todo. Conta a ruína da criação em escala universal e a solução desse dilema humano por meio da graça de Deus e uma promessa de salvação, mediante uma aliança estabelecida entre Deus e a humanidade por intermédio de Abraão e sua descendência.

1.2.1 Abraão: pai de uma multidão de nações

No final de Gênesis 11, é descrita a genealogia desde Adão até Abraão de maneira a simbolizar que por meio de sua relação com este último Deus tentaria se reconciliar com a humanidade. Abraão, então, torna-se a nova esperança através da qual Deus tentará criar um povo para viver obedecendo a certo conjunto de valores, que lhes seria dado e transformado em leis, posteriormente, por Moisés.

Pela primeira vez, na textualização bíblica, podemos observar o começo de um relacionamento de mão dupla: Deus fazendo algo por Abraão e Abraão fazendo algo por Deus, de modo que a obediência à vontade de Deus não se apresenta como uma obediência cega, mas uma relação marcada por questionamentos e desafios, como veremos no decorrer do texto desta tese, que delinea um relacionamento especial e pessoal entre as partes.

A aliança com Abraão estabelece o início desse plano redentor, textualizado a partir do capítulo 12, por isso olharemos, neste tópico, para este personagem de modo a anteciparmos como entendemos o sobrepujamento de um discurso quando olhamos para os efeitos de universalidade e notamos a questão da obediência de um único indivíduo. Assim, passamos a conhecer o que o texto bíblico nos apresenta sobre Abraão.

Pouco se relata no Velho Testamento sobre os primeiros setenta e cinco anos da vida de Abraão. Sabemos que ele nasceu em Ur dos Caldeus, cidade ao sul da Babilônia, por volta de 1800 a.C., sob o nome de Abrão, cujo significado é “pai exaltado” em referência à sua origem aristocrática. Era filho de Tera, um comerciante idólatra, cuja fé questionara desde a infância. Embora Abraão vivesse em um mundo politeísta, acreditava que o universo inteiro era obra de um único criador e, segundo as escrituras bíblicas, ensinava a sua fé aos outros.

O patriarca vivia em Harã, na Mesopotâmia, com sua mulher Sarai, seu sobrinho Ló e outros familiares. Com poucos detalhes, a Bíblia diz que Abrão era um homem bem-sucedido, mas convivia com uma questão que na cultura antiga representava problemas, a falta de filhos. Contudo, o pacto que Deus faz com o patriarca, continha duas grandes promessas, fundamentais

para um homem da antiguidade: terras e descendentes, conforme observamos em “Ora, disse o Senhor a Abrão: Sai da tua terra [...] e vai para uma terra que eu te mostrarei” e “[...] de ti farei uma grande nação.” (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 12:1), mas Abrão estava envelhecendo e não tinha filhos.

Então, como se completaria a promessa de Deus no que dizia respeito à sua descendência, conforme observamos em “Quando Abrão tinha noventa e nove anos, apareceu-lhe o Senhor e lhe disse: [...] firmarei o meu pacto contigo, e sobremaneira te multiplicarei.” (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17:1-2).

Embora Deus tenha prometido que daria um filho a Sarai, como percebemos em “[...] Deus lhe respondeu: Na verdade, Sara, tua mulher, te dará à luz um filho, e lhe chamarás Isaque; com ele estabelecerei o meu pacto como pacto perpétuo para a sua descendência depois dele. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17:1-2), a partir daí podemos pensar que a estrutura da aliança estão determinadas as responsabilidades que Deus assumiu para com Abrão e as tarefas determinadas para que este cumprisse, através da fé e da obediência.

O texto de Gênesis conta que sua amada esposa, impaciente e incrédula, sabia que ela já não tinha mais idade para gerar um bebê, por isso, sem confiar que Deus cumpriria sua promessa de lhe fazer fértil, ofereceu sua serva Hagar como esposa a Abrão. Esta era uma prática comum na região, na época. Segundo a tradição judaica, Agar era filha do faraó, dada a Abrão durante suas viagens ao Egito. Ela deu a Abrão seu primeiro filho, Ismael, que, de acordo com a tradição muçulmana e judaica, é o ancestral dos árabes.

No entanto, a promessa de Deus a Abrão se cumpriria pela descendência de Sarai. Quando tinha 100 anos e Sarai 90, o filho prometido nasce. Isaque, em hebraico, Yitzchak, um nome derivado da palavra "riso", expressando a alegria de Abraão por ter um filho em sua velhice. Isaac é considerado o ancestral do povo judeu. Assim, o conflito entre árabes e judeus pode ser visto como uma forma de rivalidade entre irmãos.

Na Bíblia, temos essa relação de dualidade antes mesmo de Isaque nascer, como podemos observar em:

E quanto a Ismael, também te tenho ouvido; eis que o tenho abençoado, e fá-lo-ei frutificar, e multiplicá-lo-ei grandissimamente; doze príncipes gerará, e dele farei uma grande nação. O meu pacto, porém, estabelecerei com Isaque, que Sara te dará à luz neste tempo determinado, no ano vindouro. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17:20-21)

O elemento formalizador essencial ao estabelecimento da aliança divina na Bíblia é a declaração verbalizada do caráter do pacto que está sendo estabelecido. Para tanto, Deus fala, declara e compromete-se com sua criação. Por meio dessa operação verbal é que os personagens da aliança se tornam comprometidos uns com os outros. Para marcar que Sarai e Abrão haviam estado na presença de Deus, este altera os seus nomes, para estabelecer uma nova identidade a partir da aliança firmada.

Abrão, que significa "pai superior", passa a se chamar "Abraão", que significa "pai de uma multidão", (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17: 5). O antigo nome representava seu passado aristocrático, o novo representa sua grande descendência. Deus muda, também, o nome da esposa de Abraão de "Sarai", que significa "minha princesa", para "Sara", que significa "mãe das nações" (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17: 5).

Por meio de Abraão é estabelecido o Pacto Central ou Aliança Abraâmica, textualizado em Gênesis 12:1-7. Esta aliança se refere a um compromisso de natureza perpétua em que são feitas quatro promessas a Abraão - e por meio dele - de que a partir de então Deus delinear a história de Israel, como podemos observar em:

Ora, disse o Senhor a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra. Partiu pois, Abrão, como lho ordenara o Senhor, e Ló foi com ele. Tinha Abrão setenta e cinco anos quando saiu de Harã. Levou Abrão consigo Sarai, sua mulher, e a Ló, filho de seu irmão, e todos os bens que haviam adquirido e as pessoas que lhes cresceram em Harã. Partiram para a terra de Canaã; e lá chegaram. Atravessou Abrão a terra até Siquém, até ao carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam essa terra. Apareceu o Senhor a Abrão e lhe disse: Darei à tua descendência esta terra. Ali edificou Abrão um altar ao Senhor, que lhe aparecera. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 12:1-7)

A aliança de Deus com Abraão é reestabelecida com os dois próximos patriarcas, seu filho Isaque e seu neto Jacó, cujos filhos seriam as doze tribos de Israel, por meio das quais seria formada a "nação" Israel, como observamos nos recortes apresentados abaixo, textualizações que mais à frente, nos capítulos desta pesquisa, colocar-nos-emos a analisar:

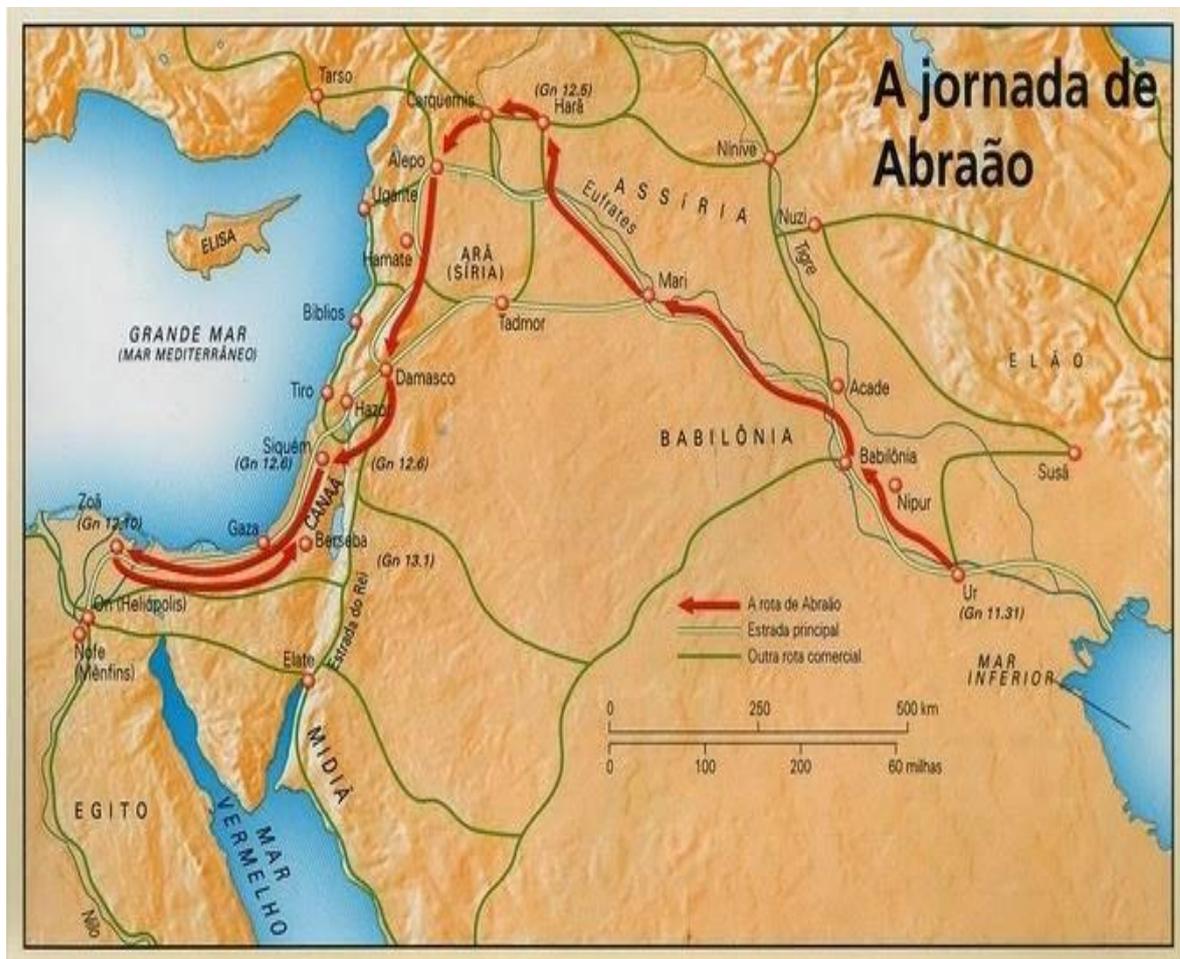
Apareceu-lhe o Senhor [a Isaque] e disse: Não desças ao Egito. Fica na terra que eu te disser, habita nela, e serei contigo e te abençoarei; porque a ti e a tua descendência darei todas as terras e confirmarei o juramento que fiz a Abraão, teu pai [...] porque Abraão obedeceu à minha palavra e guardou os meus mandados, os meus preceitos,

os meus estatutos e as minhas leis. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 26: 2-5)

E sonhou [Jacó]: [...] Perto dele estava o Senhor e lhe disse: eu sou o Senhor, Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaque. A terra em que agora estás deitado, eu ta darei, a ti e à tua descendência. A tua descendência será como o pó da terra; estender-te-ás para o Ocidente e para o Oriente, para o Norte para o Sul. Em ti e na tua descendência serão abençoadas todas as famílias da terra. Eis que eu estou contigo, e te guardarei por onde quer que fores, e te farei voltar a esta terra, porque te não desampararei, até cumprir aquilo que te hei referido. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 28: 12-15)

De acordo com as escrituras bíblicas, Abraão, nascido em Ur dos Caldeus, situada no sul da Mesopotâmia, atual Iraque, habitava Harã (aproximadamente 950 Km de Ur dos Caldeus), atual Turquia, e deste lugar fora chamado por Deus rumo à Terra Prometida, conforme figura 6:

Figura 6 - A Jornada de Abraão



Fonte: SEGREDOS BÍBLICOS (2017)

Segundo a nomenclatura dos locais relacionados no mapa, entendemos que Abraão, em sua jornada rumo à Terra Prometida, sai da região da Turquia, passa pela Síria, pelo Líbano, pela Jordânia, pelo território palestino da Cisjordânia, por Jerusalém e termina em Hebron ou Al Khalil. Por causa de um grave período de fome, sua descendência chega até o Egito, onde foram escravizados por cerca de 400 anos, segundo o texto bíblico.

Os efeitos produzidos pelo movimento de Abrão deixar a sua terra e começar uma viagem, em um passo de fé, rumo à Terra Prometida, aquela “da qual Deus é o arquiteto e o edificador” (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, HEBREUS 11:10), deixando para trás todas as possíveis fontes de segurança, é que podemos observar como começa a se estabelecer, pelo discurso bíblico, a constituição de um povo da aliança e, enredado a isso, começa-se a ser tecida a história de Israel, pois Deus separa um povo para si mesmo.

A aliança com Abraão não é autocontida, pelo contrário, ela é sucessiva, construindo por meio de um prévio relacionamento, que faz continuar uma ênfase básica que foi estabelecida antes, pelas outras alianças. As promessas da aliança abraâmica são apresentadas em uma série de seis encontros em que:

- A aliança é estabelecida

Ora, disse o Senhor a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que eu te mostrarei; de ti farei uma grande nação e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Se tu uma bênção! (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 12:1-2)

- A aliança é confirmada

Apareceu o Senhor a Abrão e lhe disse: Darei à tua descendência esta terra. Ali edificou Abrão um altar ao Senhor, que lhe aparecera. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 12:7)

- A aliança é ampliada

Disse o Senhor a Abrão [...]: Ergue os olhos e olha desde onde estás para o norte, para o sul, para o oriente e para o ocidente; porque toda essa terra que vês, eu te darei, a ti e à tua descendência, para sempre. Farei a tua descendência como o pó da terra; de maneira que, se alguém puder contar o pó da terra, então se contará também a tua descendência. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 13: 14-17)

- A aliança é ratificada em um ritual

Disse-lhe mais: Eu sou o Senhor que te tirei de Ur dos caldeus, para dar-te por herança esta terra [...] Toma-me uma novilha, uma cabra e um cordeiro [...] Ele, tomando todos estes animais, partiu-os pelo meio e lhes pôs em ordem as metades [...] e eis um fogareiro fumegante [...] Naquele mesmo dia, fez o Senhor aliança com Abrão, dizendo: À tua descendência dei esta terra, desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates [...]. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 15:8-18)

- A aliança é simbolizada

Circuncidar-vos-eis na carne do prepúcio; e isto será por sinal de pacto entre mim e vós. À idade de oito dias, todo varão dentre vós será circuncidado, por todas as vossas gerações, tanto o nascido em casa como o comprado por dinheiro a qualquer estrangeiro, que não for da tua linhagem. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17: 11-12)

- Acrescenta-se um juramento à aliança

E [Deus] disse: 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 porta dos seus inimigos; e em tua descendência serão benditas todas as nações da terra; porquanto obedeceste à minha voz. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 22: 16-18)

Os descendentes físicos de Abraão e Sara formaram muitas nações. Isaque foi o pai de Jacó, que se tornou "Israel". Seus doze filhos formaram as doze tribos de Israel - os judeus. Os descendentes de Ismael formaram o povo árabe. Já em um sentido espiritual, seus descendentes são ainda mais numerosos, conforme acreditam os cristãos. De acordo com a Bíblia, todos os que pertencem a Jesus Cristo — judeus, gentios, homens ou mulheres — são “descendentes de Abraão, herdeiros conforme a promessa”. (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, GÁLATAS 3:29)

Abraão é uma figura reconhecida pelas três grandes religiões monoteístas: cristianismo, judaísmo e islamismo. Ele aparece na textualização da Bíblia, da Torá e do Corão. Na escritura cristã, Abraão é mencionado especificamente e sua história recordada até a era de Jesus, no Novo Testamento. Os muçulmanos, em suas cinco orações diárias, relembram a promessa feita a Abraão. Os judeus também recordam a aliança entre Deus e Abraão.

É interessante mencionar, para que tenhamos noção da abrangência dos efeitos produzidos pelo do discurso da aliança na atualidade que depois do 11 de setembro, nos Estados

Unidos, iniciou-se um grande movimento, conhecido como “Abraham Salons”, cujo objetivo é promover o diálogo entre as religiões. Grupos informais se reuniram para discutir e examinar o personagem Abraão, por meio da leitura de trechos das do Tanakh, da Bíblia e do Corão, de modo a identificar o seu legado para as três religiões hoje, visando a promover um sentimento de camaradagem e compreensão.

O principal tema abordado é questão da descendência de Abraão, a quem Deus prometeu dar a Terra Prometida, colocando o patriarca e seus descendentes em um contexto político. Para a Torá, foi Abraão quem recebeu o pacto de Yahweh em nome do povo judeu, fez deles o povo escolhido e, por causa dessa compreensão é que os judeus afirmam que Jerusalém e a Terra Santa pertence a eles, por herança da promessa de Deus. Por outro lado, para o Islã, Abraão é a primeira pessoa que se entrega a Allah - a própria palavra "Islã" significa "rendição" – fazendo dele uma figura significativa no Islã também, pois a sua descendência fora prometida aquela terra.

A questão da genealogia na Bíblia é muito rigorosa. Sua exatidão era de interesse tanto dos povos primitivos quanto dos povos mais civilizados, por isso, há em sua textualização, um esforço de se registrar a ascendência e descendência de seus principais personagens, tanto pela linha de hereditariedade natural, de pai para filho, quanto pela linha de genealógica constituída por força de lei, herança ou registros públicos.

Para os hebreus, um registro cuidadoso, que preservasse a genealogia das famílias era essencial para a questão da posse de terra, pois sobre ele repousava a distinção das tribos, a propriedade de terra e o direito aos mais altos ofícios e privilégios. Por isso, no tempo dos patriarcas eram mantidas, em segurança, tabelas que atestavam o registro das famílias judias, por quase 4.000 anos. Sendo, então, possível conhecer a genealogia dos Judeus, desde Noé (2948 a.C.) até a destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d.C.

Registrar e arquivar as genealogias, para os judeus, tornou-se especialmente importante, por vários fatos relativos à Aliança de Deus com a humanidade, no Velho Testamento. Primeiramente, a Terra Prometida foi destinada aos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó; o sacerdócio seria exclusivamente hereditário; a sucessão real de tribo de Judá seria pela linhagem de Davi, a divisão e ocupação da terra estava de acordo com tribos, famílias e casas. No Novo Testamento, a genealogia tem igual valor, uma vez que o Messias seria da casa de Davi.

Para entendermos como se dão as relações de parentesco e o reestabelecimento da aliança por hereditariedade, trazemos aqui um breve resumo de quem foram Isaque e Jacó, filho e neto de Abraão, respectivamente.

A história de Isaque é contada em Gênesis, capítulos 17, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 31 e 35. Por todo o restante da Bíblia, Deus é frequentemente chamado de "o Deus de Abraão, Isaque e Jacó".

Nascido em Negev, no sul da Palestina, na área de Kadesh e Shur, Isaque foi um filho miraculoso, nascido de Abraão e Sara em sua velhice como o cumprimento da promessa de Deus a Abraão de tornar seus descendentes uma grande nação.

Quando Isaque era jovem, Deus ordenou que Abraão levasse esse filho amado a uma montanha e o sacrificasse. Abraão obedeceu tristemente, mas no último momento, um anjo parou sua mão, com a faca levantada, dizendo-lhe para não machucar o menino. Foi um teste da fé de Abraão e ele passou. De sua parte, Isaac voluntariamente se tornou o sacrifício por causa de sua fé em seu pai e em Deus.

Mais tarde, Isaac se casou com Rebeca, mas eles descobriram que ela era estéril, assim como Sarah tinha sido. Como bom marido, Isaque orou por sua esposa e Deus permitiu que ela gerasse os gêmeos: Esaú e Jacó.

Isaque se afeiçoava a Esaú, um caçador forte, enquanto Rebeca tinha mais afeição por Jacó, o mais sensível e pensativo dos dois filhos. Essa injustiça causou uma divisão séria em sua família. Este foi mais um momento de conflito entre irmãos na Bíblia, em que um pai deveria ter trabalhado para amar os dois filhos igualmente.

Jacó e seu irmão Esaú lutavam dentro do ventre de Rebeca, estavam em contenda mesmo antes de nascerem. Esaú era o favorito de Isaque, porque ele era um bom caçador, mas o mais espiritualista de Jacó era o favorito de Rebeca.

Esaú tinha pouca consideração pela herança espiritual de seus antepassados e vendeu seu direito de primogenitura de liderança espiritual a Jacó por uma tigela de lentilhas. Quando Isaac estava envelhecendo, já não enxergava bem, Rebeca o enganou, dando a Jacó uma bênção seria de Esaú, o primogênito. Esaú fica irritado com isso e ameaça o irmão. A mãe aconselha Jacó a fugir e viver com seu tio.

Junto à família de Labão, Jacó conhece sua amada Raquel. O patriarca se propõe a trabalhar sete anos para o pai de Raquel para poder se casar com ela. No entanto, fora enganado e obrigado a se casar com a irmã mais velha dela, Lia. Mais sete anos trabalhou Jacó para poder se casar também com Raquel. Além das duas irmãs, ele tinha como esposa as servas, Bila e Zilfá. Com essas quatro esposas, Jacó teve uma filha, Diná, e doze filhos: Rúben, Simeão, Levi, Judá, Zebulão, Issacar, Dã, Gade, Aser, Naftali, José e Benjamim. Eles são os ancestrais das tribos de Israel e aqueles para quem as tribos são nomeadas. José é pai de duas tribos: Manassés e Efraim.

Depois de muitos anos vivendo e trabalhando para seu tio e sogro, Jacó voltou para sua terra natal e buscou a reconciliação com seu irmão Esaú. Jacó havia enganado seu irmão, foi enganado por seu tio, enganou seu tio e, no retorno a sua casa, ao passar pelo território de seu irmão para escapar de seu tio irado, Jacó temia por sua vida e de sua família. Naquela noite, antes de encontrar com seu irmão, Jacó lutou com um homem, que mais tarde se identificou como Deus.

Jacó vencendo a luta, segurou o homem até obter uma bênção. Foi nesse ponto que Deus muda seu nome para Israel. Jacó não seria mais um suplantador e trapaceiro. Em vez disso, ele seria identificado como tendo "lutado com Deus e com os humanos e [...] prevalecido" (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 32:28).

1.2.2 Moisés: tirado das águas

O discurso escolhido para análise é o chamado de Moisés, por ser o profeta mais importante do judaísmo, venerado no Cristianismo e no Islamismo. É considerado o grande libertador dos hebreus, tido por eles como seu principal legislador e mais importante líder religioso.

A história de Moisés é contada nos livros bíblicos de Êxodo, No Alcorão, ele também desempenha um papel importante e, novamente, é a figura religiosa mais citada que é mencionada 115 vezes em oposição a Maomé, que é mencionada apenas quatro vezes no texto. Como na Bíblia, no Alcorão, Moisés é uma figura que alternadamente representa a compreensão divina ou humana.

A história de Moisés, contada no livro do Êxodo, Levítico, Deuteronômio e Números, e continua muitas vezes referenciada em toda a Bíblia, inicia-se no livro de Gênesis, com a história de Abraão e sua família com quem Deus faz uma aliança. Após o chamado de Deus, Abraão e sua família saem de sua terra e partem rumo à Terra Prometida.

Gerações mais tarde, nesse percurso, José, um dos filhos de Jacó, é vendido por seus irmãos, sendo, então, levado ao Egito. Ali, tornara-se amigo do faraó, por sua habilidade em interpretar sonhos, tão logo, sua família, padecendo de fome, decide ir encontrar José no Egito.

Os levitas eram uma das doze tribos de Israel, formada a partir da descendência dos filhos de Jacó, os quais foram ter com José, no Egito. Em particular, os levitas eram os

encarregados dos deveres sacerdotais, sendo assim considerados os líderes espirituais dos israelitas. Moisés era descendente de Levi.

Segundo relato da Bíblia, pouco antes do nascimento de Moisés, por volta de 1400 a.C., no Egito, o Faraó decretara que todos os filhos de israelitas deveriam ser mortos, temendo o que as profecias diziam sobre o Messias que nasceria do povo de Israel. Como a população hebraica estava crescendo significativamente, o faraó se sentiu ameaçado por sua crescente presença, então emitiu o decreto.

A mãe e a irmã de Moisés, nascido após o decreto, temendo que este fosse morto, colocaram-no em um cesto dentro do rio Nilo. Sua irmã notou que a filha do faraó havia encontrado a criança no cesto. Sem revelar seu parentesco com a criança, a irmã de Moisés perguntou à filha do faraó se ela deveria ir buscar uma das mulheres hebreias para amamentar o bebê para ela. Quando a filha de Faraó, que decidiu adotar Moisés como seu próprio filho, concordou com isso, a irmã de Moisés correu para sua própria mãe. Então, a mãe de Moisés pôde alimentá-lo em segredo, conforme capítulo do livro de Êxodo.

Moisés cresceu na tradição dos egípcios como um líder e, sem saber de sua descendência, assassinou um guarda egípcio quando este açoitava um hebreu escravizado. Moisés fugiu para o deserto para escapar da pena de morte e lá, na região de Midiã, casou-se com Zípora e teve dois filhos.

Quarenta anos mais tarde, segundo textualização do livro de Êxodo, Moisés se depara com um arbusto que queimava e não se consumia e, ali, no Monte Horebe, ouviu o chamado de Deus para libertar os israelitas do domínio Egípcio e leva-los à Terra Prometida.

Comissionado, então, pelo Deus de Abraão, ele volta ao Egito para confrontar o faraó diversas vezes, praguejando contra ele, até que seu povo fosse liberto, no chamado Êxodo. A princípio, o faraó se recusou a deixar os israelitas partirem, por isso, segundo texto bíblico, Deus desencadeou dez pragas contra os egípcios.

Foi a décima praga - a praga dos primogênitos - que finalmente convenceu o faraó a deixá-los ir. Como resultado da décima praga, os primogênitos de todas as famílias morreriam, mas os filhos dos israelitas seriam salvos se marcassem as ombreiras das portas com o sangue de um cordeiro morto em sacrifício. Eles tiveram que cozinhar o cordeiro e comê-lo naquela noite com ervas amargas e pão sem fermento. Esse gesto marca a origem do evento judaico: a Páscoa.

Após a morte de seu filho, em decorrência da última praga imposta àquele governo, relutantemente, o faraó libertou os escravos hebreus de sua opressão. O faraó, então, mudou de ideia e enviou seu exército em busca dos israelitas, que foram perseguidos por seiscentas

carruagens e se encontrarem sem saída, às margens do Mar Vermelho. Moisés ordena, então que estes sigam o pelo mar. Miraculosamente as águas se separam; os israelitas caminham até a outra margem, então as águas retornam e destroem o exército do Faraó.

Moisés e os israelitas embarcam, então, em uma jornada que os levaria a andar em círculos pelo deserto durante quarenta anos, a espera de um sinal de onde seria o local da Terra Prometida. Moisés inicialmente relutou em falar em nome de Deus, embora Deus o tenha confrontado em uma sarça ardente - um símbolo da presença de Deus que desafia a habitual experiência humana das coisas – por meio de uma voz que o chama pelo seu próprio nome (Êxodo 3: 4) e ordena a sua jornada.

Depois de viajar pelo deserto por quase três meses, os israelitas acamparam diante do monte Sinai. Lá, Deus apareceu a Moisés e fez um pacto ou aliança com ele. Deus declarou que os israelitas eram seu próprio povo e que eles deveriam ouvir a Deus e obedecer às suas leis. Essas leis eram os Dez Mandamentos que foram dados a Moisés, por Deus, no monte Sinai, em duas tábuas de pedra, os quais estabelecem os princípios básicos que governariam a vida dos israelitas, como uma espécie de constituição básica ou carta para Israel.

Após seu retorno ao acampamento israelita, Moisés encontra os israelitas adorando um bezerro de ouro, violando a lei que eles acabaram de concordar em seguir. Com raiva, Moisés destrói as tábuas de pedra em pedaços e prossegue para resolver a questão desse pecado no acampamento.

Depois de tudo resolvido, Deus convida Moisés a subir ao monte novamente para receber a Lei, gravada em novas tábuas de pedra. Ao encontrar-se com Deus, ele implora por perdão para o povo. Deus perdoa e renova o pacto com Israel e, mais uma vez, fornece uma forma sumária da Lei, os Dez Mandamentos. Moisés passa quarenta dias e noites com Deus no monte Sinai, e durante esse tempo ele não comeu nem bebeu, como se a glória de Deus o sustentasse. O símbolo da presença e glória de Deus modificou o rosto de Moisés, tornando-o resplandecente.

Apesar da liderança de Moisés, o povo hebreu frequentemente desobedecia a Deus. Como podemos observar em:

Moisés suplicou ao Senhor, seu Deus e disse: Por que se acende, Senhor, a tua ira contra o teu povo, que tiraste da terra do Egito com grande fortaleza e poderosa mão? Por que hão de dizer os egípcios: Com maus intentos os tirou, para matá-los nos montes e para consumi-los da face da terra? [...] Lembra-te de Abraão, de Isaque e de Israel, teus servos, aos quais por ti mesmo tens jurado [...] Então, se arrependeu o Senhor do mal que dissera havia de fazer ao povo. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 32:11-14)

No recorte apresentado, observamos que Moisés intercede pelo povo que estava sendo castigado e promove um movimento de ação-reação entre Deus e aquelas pessoas, por meio de uma rememoração da aliança estabelecida com Abraão, Isaque e Jacó. A tensão provocada pela desobediência do povo e o castigo de Deus coloca Moisés em um papel inédito na Bíblia, além de ser o porta-voz de Deus em relação ao povo, ele falava em nome do povo em uma relação de mediação.

Moisés, então, como um agente mediador humano fala e age em nome de Deus, lidera o êxodo do Egito, o qual culmina na chegada do povo hebreu à Terra Prometida, hoje Palestina-Israel, cuja história, especialmente de sua capital na época e capital, hoje, do território Israelense, Jerusalém, é responsável pela constituição de identidades sociais, relações sociais e sistemas de crença e conhecimento, como veremos no decorrer do texto desta tese.

Pensamos, então, na constituição dos sentidos relativos à Israel, de modo a pensá-lo como ponto focal de efeitos de sentidos de conflito, a partir da concepção de que “A história de Jerusalém é a história do mundo”, de acordo com Montefiore (2013, p.3), pois o território Palestina-Israel – Terra Prometida - tomado pelo povo liderado por Moisés no Êxodo do Egito, é foco da luta entre as religiões oriundas de Abraão até a atualidade, pois é santuário do fundamentalismo cristão, judaico e islâmico.

A Terra Prometida é, também, campo de batalha de civilizações em choque; é linha de frente entre ateísmo e fé; é centro de atração de fascínio secular. Sendo assim, podemos pensar que o resultado da travessia de quarenta anos pelo deserto, hoje, é um palco para os noticiários do mundo todo, em que os interesses religiosos, políticos e midiáticos buscam, diretamente e carregados de superstição e intolerância, tomar o local como desejo e prêmio de impérios.

Como lar cosmopolita de muitas seitas, cada qual acreditando que a o território lhe pertence com exclusividade, Palestina-Israel abriga os herdeiros da religião de Moisés. Khaldun, historiador do século XIV, observa que a história de Israel é “[...] avidamente buscada. Os homens na rua aspiram a conhecê-la. Reis e líderes competem por ela” ([s.d.] *apud* MONTEFIORE, 2013, p. 14).

Sendo assim, perguntamo-nos sobre os efeitos de sentido que vêm sendo produzidos pelo discurso do Êxodo por, pelo menos, 3500 anos, uma vez que a tomada, a posse e a pertença da Terra Prometida é aspirada até hoje, judeus e muçulmanos, e abraçada pela ideologia cristã, que se confrontam em fogo e espada na tentativa repetida de realizar a profecia. É impossível pensar em instituição de leis, na formação de religiões e de nações, em legitimidade e em

tradição, sem reconhecer que o legado de Moisés produz efeitos que parecem atravessar toda a história mundial.

Estamos, no entanto, diante de uma materialidade que vem significando a “manifestação da verdade”, como trataremos no próximo capítulo, dada pelo pacto entre Deus e os patriarcas, por meio de homens escolhidos para falar em nome dele, no Velho Testamento, os chamados porta-vozes, materialidade esta que vem servindo de base para o plano de redenção e salvação, para os Cristãos; para a manutenção do povo, para o Judeu; e essa mesma história no Alcorão, nomeia o Islã como a única religião verdadeira, o “Caminho de Abraão”.

Uma vez que todo discurso é incompleto, constituído na situação imediata de enunciação e pela situação histórico-social, instituído na relação entre formações discursivas e ideológicas, compreendemos que os sentidos de um determinado discurso são permeados de outros discursos, escapando ao domínio absoluto de quem o enuncia e de quem o lê.

O discurso religioso tem sido o fundamento de gestos libertários e criminosos em relação à humanidade. Os gestos constituídos pelo discurso religioso, mostramos em nossa pesquisa, pode(ria)m ser interpretados por um lado como gestos de coragem e generosidade e, por outros, como gestos de ganância e barbárie. Para nós importa apontar de antemão que a produção textual deste arquivo não intentou desde sempre ser constituído sobre um discurso de religião. Os sentidos do religioso são uma construção dos processos do contínuo bíblico.

Já nos aproximando para o final desse texto preambular, insistimos em dizer que sabemos que não cabe ao analista discorrer sobre questões históricas (disciplinarmente), genealógicas ou teológicas, na tentativa de provar isto ou aquilo, nem mesmo balizar sua leitura, mesmo que minimamente, em matéria de fé. Contudo, por se tratar do que irá se produzir como discurso religioso, é evidente que trataremos de aspectos referentes ao sobrenatural, à crença no invisível e a ideias absolutistas. Portanto, gostaríamos de pontuar que nosso posicionamento como analistas de discurso não é nem de defender um ponto de vista, nem de atacá-lo. Mas de nos colocarmos na posição de análise, afastado do objeto analisado, e nos munir de dispositivos que nos permitam interrogar e interpretar este objeto, neste caso, o texto bíblico.

2 TERRA PROMETIDA: A CONSTITUIÇÃO DE ISRAEL

Mobilizamos, neste capítulo, a leitura de arquivo de modo a compreender a articulação dos sentidos do texto do Velho Testamento, cuja materialidade, ao ser analisada, produz significação e ressignificação dos sentidos do discurso da aliança.

Para tanto, dedicamo-nos a pensar a relação entre a “materialidade descritível” (PÊCHEUX, 2008, p. 55) do arquivo e a memória, por meio da descrição, da interpretação e da análise, ao examinarmos o funcionamento discursivo que se dá no jogo entre a língua e a história, tomando as redes de memória que perfazem o acontecimento discursivo da Aliança.

Ao examinarmos, portanto, o funcionamento do arquivo, inclinamo-nos sobre a sua materialidade de modo a compreender como se discursiviza, como fato de linguagem, a formulação do discurso de formação do povo judeu, tomando a significação e ressignificação de Israel como terra, povo e estado, a partir daquilo que passa a significar como “sagrado” – da ordem do inviolável – tenta estabilizar o discurso religioso e faz funcionar, conforme adiantamos no texto introdutório desta tese, os sentidos de “guardador de memórias”, que se concebe por certo efeito de pertencimento perpétuo que se constrói pela recordação, atravessando os tempos por meio da circulação de memórias.

Sabemos que a leitura e a constituição do *corpus* (GUILLAUMOU; MALDIDIER, 1994), para Análise de Discurso, são questões essenciais, quando tratamos do arquivo teoricamente. Sobre o *corpus*, como já adiantamos nos textos anteriores, podemos compreender que o próprio processo de interpretação já o produz, quando o confronta com o arquivo. O resultado desse enfrentamento faz com que sejam pensadas diversas formulações, as quais recorreremos até que isto se torne ineficaz para mostrar a relação língua e discurso.

Para sanar esse efeito de ineficiência é que sentimos a necessidade de “retorno ao arquivo”, como um procedimento de análise que resulta da própria constituição do *corpus* (GUILLAUMOU; MALDIDIER, 1994, p. 106). Para ler o arquivo, então, é preciso nos entranharmos na materialidade dos sentidos, materialidade esta que faz com que o arquivo seja compreendido de uma forma e não de outra, faz com que ele seja pensado assim e não de forma distinta. Sendo assim, do interior da materialidade, o próprio gesto de recortá-lo e produzir o *corpus* “coloca em jogo o discurso-outro como espaço virtual de leitura” (PÊCHEUX, 2008, p. 55), marcando a relação com a memória histórica.

Restringimos, dessa maneira que, ao falarmos de arquivo, não o consideramos como um acúmulo de documentos organizados e assentidos por determinada instituição, pois não se trata

o arquivo como absoluto de materiais ou recinto onde se guardam documentos ou campo de documentos pertinentes a uma questão. Falamos, sim, da “materialidade do arquivo”, que, segundo Guilhaumou e Maldidier (1994, p. 92), “impõe sua própria lei à descrição”. Isso porque considerar o arquivo em sua materialidade implica encontrar na prática de análise de discurso o momento da interpretação, em relação ao da descrição, num batimento entre um e outro (PÊCHEUX, 2008, p. 54).

Para tanto, dedicamos o nosso olhar para os recortes que são apresentados ao longo deste capítulo, de maneira a analisar os processos que põem em funcionamento uma rede de memórias, constituída pela linguagem, a qual enreda os significados de terra na construção da memória relacionada à Terra Prometida⁹, ou seja, pensamos a respeito dos efeitos de sentido que se atualizam no modo em que o significante terra se articula intradiscursivamente no âmbito do referido arquivo ao qual nos dedicamos a compreender.

É sobre a textualização do Velho Testamento¹⁰ que nos debruçamos para observarmos o funcionamento do arquivo e, por meio da leitura deste, buscamos compreender como se engendra o fio do discurso, o qual perpassa os sentidos da materialidade do arquivo, como uma agulha, fazendo por meio de seu trajeto, aparecer o discurso da aliança.

Assim, para que efetuemos nosso exercício analítico, neste capítulo, dedicamo-nos a recortes deste todo e para nos auxiliar na análise, esboçamos adiante a temática do Velho Testamento em um relato descritivo, pontuado por informações acerca de suas condições de produção, discursivizando, assim, sobre o arquivo, ao olharmos discursivamente para a história que o perpassa, amparados pelos dispositivos teóricos que serão apresentados nessa textualização.

Em nosso gesto analítico, dispensamos, então, nossos esforços de modo a entender/ler o arquivo, Velho Testamento, uma vez que este parece mobilizar essa sistemática de posse da terra. Tratamos de recortes do *corpus*, que compreendido como unidade textual é composto por uma coletânea de vinte e sete livros nos quais se desenrola uma narrativa que textualiza, além de outros temas, a aliança de Deus com a humanidade, a qual presume que os “planos de Deus” quanto à formação de um povo, chamado “seu”, e a posse de uma terra, chamada

⁹ Israel é também conhecida por Terra Prometida, Terra de Canaã, Canaã, Terra Santa, Palestina, Terra da Promessa entre outras.

¹⁰ O Cânon, Bíblia Sagrada, é composto por 66 livros, sendo que 39 livros compõem o Velho Testamento e 27 livros compõem o Novo Testamento. A Igreja cristã definiu formalmente a extensão do cânon no Concílio de Trento (1545-1563).

“prometida”, sejam cumpridos. Abaixo, apresentamos alguns recortes que apresentam essas questões:

Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17:7)

Dar-te-ei e à tua descendência a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua, e serei seu Deus. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, GÊNESIS 17:8)

Não temas, ó vermezinho de Jacó, povozinho de Israel; eu te ajudo, diz o Senhor, e o teu Redentor é o Santo de Israel. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ISAÍAS 41:14)

Porque sou eu que conheço os planos que tenho para vocês, diz o Senhor, planos de fazê-los prosperar e não de causar dano, planos de dar a vocês esperança e um futuro. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, JEREMIAS 29:11)

Trabalhamos, então, por meio de um exercício de paráfrase, para compreendermos como os trechos bíblicos, lidos enquanto efeito, formulam-se enquanto recorte na construção dos sentidos de “planos de Deus”, de “povo de Deus” e de “Terra Prometida”. Enquanto atribuição de sentido, o primeiro versículo se coloca como um discurso que apresenta o desenrolar de um plano que Deus tem para a humanidade, por meio de um mediador, Abraão.

Há, ali, a demarcação discursiva das partes que envolve as promessas firmadas por meio do pacto estabelecido entre Deus e Abraão, a qual percebemos pelo uso dos pronomes pessoais do caso oblíquo “mim” e “ti”, conforme observamos em “Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti”. O acréscimo de “tua descendência” a esse conjunto, por meio da conjunção aditiva “e” seguidos por palavras que demarcam a ampliação tempo-espacial da aliança, ampliam os sentidos do pacto firmado, o qual se estenderia à descendência de Abraão, como observamos nos destaques a seguir: “no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência”.

Ao olharmos para a ocorrência das formulações “para ser o teu Deus e da tua Descendência”, no primeiro trecho; “e serei seu Deus”, no segundo trecho; “o teu Redentor é o Santo de Israel”, no terceiro trecho; e “porque sou eu que conheço os planos que tenho para vocês” podemos observar como tais ocorrências fazem circular, enquanto efeito, sentidos de possessão, de domínio, de propriedade, em uma relação de dependência das pessoas (Abraão e descendência) em relação a Deus, a que se auto intitula “teu Deus”, “Santo de Israel”,

“Redentor”, conhecedor, elaborador e autor dos planos dele para com a descendência do patriarca, como observamos no quarto trecho também: “Porque sou eu que conheço os planos que tenho para vocês, diz o Senhor”.

Observamos, também, o modo como a relação de propriedade e de dominação é formulada pelo uso do diminutivo em “Não temas, ó vermezinho de Jacó, povozinho de Israel”. Os sentidos de pequenos dependentes seguidos pela formulação “eu te ajudo” produzem efeitos de proximidade entre as partes, pois apesar de uma delas se significar como poderoso, significa-se também como zeloso e cuidador, conforme observamos em “[tenho] planos de fazê-los prosperar e não de causar dano, planos de dar a vocês esperança e um futuro”, no quarto recorte e “Dar-te-ei e à tua descendência a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em posse perpétua”.

Notamos, então, que a leitura das materialidades apresentadas possibilita uma abertura para que essas discursividades circulem e se formem em significações na contemporaneidade, pois se movem marcadas pelo sentido de perpetuação que se ressignificam como promessa da aliança em outros lugares, pois o texto o momento fundamental da significação em que o sujeito, ao dizer de um modo e não de outro, define a maneira como o sentido faz sentido não apenas para ele mesmo, como também para os outros (ORLANDI 2001), sendo a linguagem a mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação, o discurso, que torna possível a permanência e a continuidade, o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que vive.

Compreendemos, ainda, que a formulação ao se materializar pelo arranjo do discurso em texto, a textualização (ORLANDI, 2008), abre, para o analista o lugar para pensarmos os efeitos de sentido, que circulam por meio das diferentes formulações acerca do mesmo objeto simbólico. Diante disso, compreendemos, também, que o funcionamento discursivo mais relevante está na circulação dos sentidos, pois fora da circulação “não há senão versões” (ORLANDI, 2001).

Consequentemente, a matéria em movimento para a qual olhamos, o discurso da aliança, como desenvolvemos ao longo do texto desta tese, efetiva-se textualização do pacto entre Deus e o povo hebreu, por meio de porta-vozes, os quais se colocam a cumprir o que fora acordado, cumprindo um papel de mediação que parece permitir o acesso ao sagrado, desencadeando um rearranjo da noção de “povo”, tornando o sagrado significante e fazendo funcionar uma articulação para que aquilo que se promete, seja cumprido, por meio de uma textualização sobre a qual nos ocuparemos na sequência desse capítulo.

A materialidade do Velho Testamento, então, é matéria de memória em funcionamento, que no modo como circula produz derivas. Derivas que produzem sentidos que apontam para diferentes formulações em relação a sentidos de terra e a sentidos de “povo de Deus”.

Para tanto, é pertinente retomarmos que a sequência discursiva do Velho Testamento trata de um relato sobre o “povo de Deus”, inicialmente nomeado Hebreu¹¹, designação aplicada inicialmente a Abraão e seus descendentes, por serem de origem semita¹². Na sequência, observamos o processo de formação do povo hebreu, o qual, devido ao estabelecimento da aliança entre Deus e a humanidade por meio de Abraão, e sua extensão a seu filho Isaque e a seu neto Jacó, cujo nome fora alterado por Deus para Israel, passam a ser denominados israelitas, ou seja, descendentes de Israel (Jacó).

Vemos, também, no curso da discursivização bíblica, que o relacionamento dos israelitas com o Numinoso, chamado na textualização deles de “Deus”, faz irromper, pelo estabelecimento de práticas de cultos e preceitos cerimoniais, a primeira religião monoteísta: o Judaísmo. Todo esse enredo esbarra na questão da Terra Prometida, a qual será discutida, neste capítulo, com o amparo de dispositivos de leitura de arquivo: a descrição, análise e interpretação; a fim de observarmos como foi/é costurado o discurso da aliança no Velho Testamento e os efeitos de sentido que atravessam a construção da história da chamada “Terra Prometida”.

2.1 Os mediadores da Aliança na articulação Terra-Povo

Para pensarmos, então, nas relações entre sujeito porta-voz, sujeito povo e terra, precisamos entender como, na construção da narrativa, o sujeito se diz narrando a história e narrando-se nela, exercendo um gesto de interpretação que, na sua individuação pelo discurso da aliança (articulador simbólico e político), significa-se de acordo com a posição sujeito ocupada (ORLANDI, 2011).

Discursivamente, quando nos referimos ao indivíduo compreendemos a pessoa, o ser já inscrito em relações sociais e, compreendemo-lo, também, na relação com a linguagem e a ideologia, interpelado por ela, sendo constituído, então, em sujeito, produzindo sentidos desse

¹¹ O termo Hebreu refere-se aos descendentes de Éber ou Heber, um dos descendentes de Noé da linhagem de Sem (ver nota 13), ancestrais de Abraão. Segundo a etimologia, o nome Éber significa, em hebraico, “do Outro Lado” ou “do Oriente” (além do Rio Jordão).

¹² Semita é o termo referente aos descendentes de Sem, um dos filhos de Noé. Os semitas eram um grupo étnico formado pelos hebreus, assírios, aramaicos, fenícios e árabes.

lugar. Assim, sabendo que há um princípio discursivo que diz “não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia” (ORLANDI, 2010, p.15), observamos a constituição dos sujeitos e dos sentidos a partir da produção de sentidos pela língua, que é a materialidade específica do discurso que, por sua vez é a materialidade específica da ideologia (ORLANDI, 2001).

Pensamos, então, discursivamente que a interpelação do indivíduo, afetado pela língua, em sujeito porta-voz, pela ideologia, produz uma posição sujeito jurídico, com direitos e deveres, que por sua vez, individualizado pelo Numinoso, estabelece pela condição de imbuído na função de mediador do pacto, separado e destacado dentre os homens, ordenado a falar em nome de Deus, dependente da vontade dele, portador da “verdade”, ou manifestação da verdade, conforme observaremos adiante, em Foucault. Assim, quando a aliança é repetida em outro momento, por meio de um outro porta-voz, este é identificado, participando de uma rede de memória, individuando-se e, então, identificando-se também como mediadores da aliança.

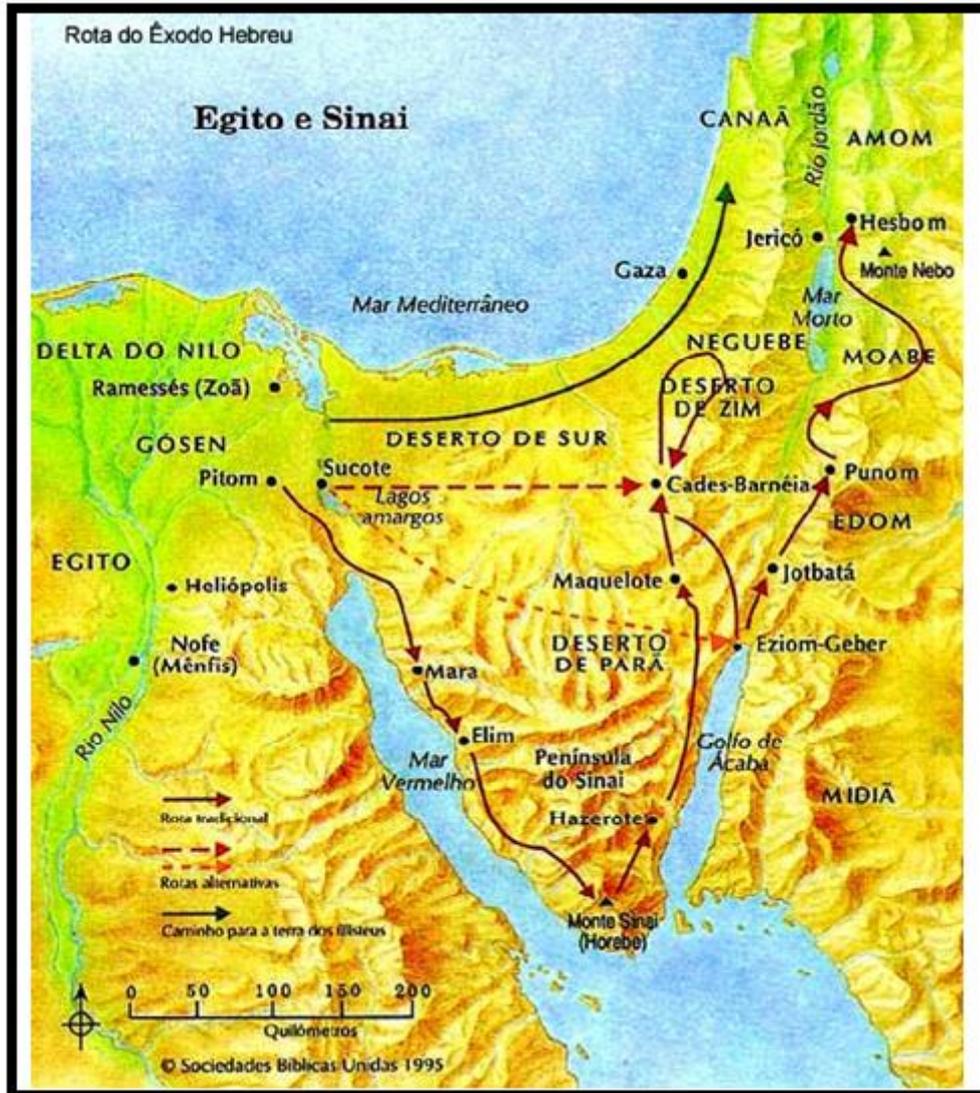
Parece-nos, então, que o impacto dos chamados dos porta-vozes, produz efeitos de mudança administrativa de humano, para homem de deus, de pessoa comum para portador da “palavra”, de ordinário para líder. Para observarmos o impacto dos chamados dos mediadores no funcionamento discursivo, olhamos para as funções e atribuições dos porta-vozes referentes ao discurso da aliança, em suas diversas formações discursivas que, com o intuito de compreender os efeitos da identificação dos porta-vozes em uma ou mais posições, ou seja, para observarmos como se estabelecem os sentidos daquele que fala em nome de Deus, daquele que fala em nome do povo, daquele que fala em nome dele mesmo.

Assim, olhamos para o nosso objeto, discurso bíblico, como uma força que tenta estabilizar a memória e, assim, ao articular o mediador a um processo de identificação, busca gerir os sentidos na tentativa de estancá-los, por seu caráter doutrinário, fundador que faz parecer que os sentidos do discurso religioso se estabilizem.

Para tanto, retomamos a descrição de nosso recorte, de modo a compreendermos como se dá o processo chamado para falar em nome de. Iniciamos, então, observando Moisés, um dos porta-vozes escolhidos por nós para elaborarmos a escrita desta tese. Atentemo-nos, pois, a Moisés, quando da condução do povo hebreu rumo à Terra Prometida, conforme observamos no mapa a seguir, o qual mostra a rota percorrida desde o Egito até Canaã, após o período de cativo.

Ao olharmos para a figura apresentada podemos compreender, discursivamente a ocupação como um rastro de memória, a qual, ao se desenhar, produz um trajeto significando a terra, o povo e a aliança. Vejamos a figura 7:

Figura 7 - Rota do Êxodo Hebreu



Fonte: Wordpress (2017)

Na figura, observamos o Egito, ao lado esquerdo, e Canaã (hoje Israel) na parte superior do lado direito do mapa. As setas em vermelho indicam as rotas mais comuns utilizadas para o comércio internacional no Oriente Médio antigo, sendo a linha vermelha sequencial, a rota tradicional, chamada o Caminho dos Filisteus, pois seguia a costa do Mediterrâneo ao norte do Sinai, atravessando a terra dos filisteus. Essa estrada poderia ser percorrida em menos de um mês, uma vez que a distância compreendida entre a fronteira do Egito e a faixa de Gaza é de cerca de 240 quilômetros (SARNA, 1996).

Já as linhas vermelhas pontilhadas correspondem às rotas alternativas ao Caminho dos Filisteus. Como a região apresentada no mapa apresentava uma topografia que dificultava a abertura de novos caminhos, e estar próximo a essas estradas era fator importante para o desenvolvimento populacional nas regiões apresentadas. No entanto, apesar de existirem rotas

muito mais rápidas, podemos observar na imagem que nos mostra que o povo hebreu ficou quatro décadas no deserto à espera do sinal de Deus, o qual havia prometido a eles que lhes mostraria o caminho, por meio de Moisés como observamos na leitura do texto bíblico:

Disse ainda o Senhor: Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhes o sofrimento; por isso, desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel; [...] (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:7-8)

Quando observamos a unidade de significação compreendida pela textualização do Êxodo, no recorte apresentado, considerando que seu modo de funcionamento se dá pela linguagem, colocamo-nos, então, a observar as condições de produção por meio da identificação dos mediadores e do objeto do discurso, de modo a compreender a regularidade com que se apresentam e se enredam na e pela narrativa sobre a aliança.

No recorte apresentado, há três ocorrências da palavra terra conforme observamos em “[...] para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel”. A primeira ocorrência do significante terra, a qual Deus refere ao falar com Moisés, está relacionada à região geográfica apresentada à esquerda no mapa acima (figura 7), que corresponde ao Egito, lugar onde o Povo hebreu se encontrava naquele momento escravizado.

Anaforicamente, as duas ocorrências seguintes do significante terra correlatam-se ao lugar da promessa de Deus ao Povo hebreu, isto é, à Canaã, relacionando este significante a sentidos de ordem física, social e econômica, distintos daqueles que a primeira ocorrência atualiza. Deus, ao chamar Moisés e tomá-lo como seu Porta-voz na condução dos Israelitas à Terra Prometida, poderia então ter dito: “[...] para [fazer o povo de Deus] subir [do Egito] [à Canaã], [à Terra Prometida]”. Observamos, então, algumas das possíveis ressignificações:

“[...] para fazê-lo subir daquela **terra** a uma **terra** boa e ampla, **terra** que mana leite e mel”

“[...] para [fazer o povo de Deus] subir [do Egito] [à Canaã], [à Terra Prometida] que mana leite e mel”

“[...] para [fazer o povo hebreu] subir [do Egito] [à Canaã], [generosa e abundante]”

“[...] para [fazer o povo de Canaã] subir [do Egito] [à Canaã], [acolhedora e fértil]”

“[...] para [fazer os Israelitas] subir [do Egito] [à Israel], [vasta e deleitável]”

“[...] para [fazer os Judeus] subir [do Egito] [à Israel], [vasta e deleitável]”

“[...] para [fazer o povo de Israel] subirem [do Egito] [à Israel], [larga e produtiva]”

De maneira a executar o processo de reconhecimento de sentidos, realizamos, por meio de gestos parafrásticos, como dispositivo analítico, a exploração dos deslizamentos e das derivas do sentido de terra, pelo modo como os sentidos se associam e se deslocam para sentidos outros como de riqueza, fertilidade, produtividade, propriedade entre outros.

Para exame dos processos de significação, ajustamos o nosso olhar para a leitura do arquivo e para o movimento da memória, conforme formulamos, em capítulo anterior, na figura 4, representando a dinâmica do caleidoscópio, ilustrando a constituição da memória, uma vez que compreendemos que os sentidos de terra produzidos nos e pelos processos de significação se tocam, na tessitura perene do discurso da aliança, produzindo outros sentidos, os quais atravessados pela ideologia, parecem se reinscrever na história em uma atividade constante e continuada, em um movimento de combinação e transposição que colocam o analista de discurso em um processo de reconhecimento de sentidos.

Inicialmente, partimos para a observação das partes envolvidas nessa discursividade, a qual se formula entre Deus e o porta-voz definido por ele para falar em seu nome. Nesse recorte identificamos Moisés como o porta-voz, o qual foi chamado para resgatar os hebreus do Egito e levá-los à Terra Prometida, Canaã. Assim, sabemos que as partículas “lhes” e “lo” são representativas do povo judeu, em “Conheço-**lhes** o sofrimento; por isso, desci a fim de livrá-**lo** da mão dos egípcios e para fazê-**lo** subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel”, pois textualmente tem como referente “meu povo”, em “vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor”.

A formulação “meu povo” repetida no recorte apresentado, também reproduzida em diversos episódios da textualização bíblica, produz nesses materiais um efeito de tomada para

si, o qual se reforma, no sentido de tomar outra forma, em materialidades discursivas da atualidade, conforme veremos ainda neste capítulo. A este povo, podemos compreender pelos traços que o vão atravessando como:

- **Povo de Deus:** parte da aliança estabelecida com Abraão e seus descendentes.
- **Povo hebreu:** ancestrais de Abraão, descendentes de Noé pela linha de Éber.
- **Povo de Canaã:** pessoas que saíram do Egito, resultado da aliança de Deus com Moisés, e chegaram à Terra Prometida.
- **Israelitas:** descendentes de Jacó-Israel, pertencentes a uma das doze tribos de Israel.
- **Judeus:** membros do grupo étnico e religioso originado na Tribo de Judá.
- **Povo de Israel:** habitantes do território situado ao longo da costa oriental do Mar Mediterrâneo, no Oriente Médio.

Assim, em distintas formações imaginárias, ser povo de Deus implica em descansar nas vontades dele, ter segurança nas promessas, ter autoridade para se apropriar de um espaço geográfico e de um espaço ideológico, articulados e formulados pela perpetuidade da aliança, atravessado por uma rede de enunciações, lugares estes que não se dão ao acaso, mas sim ligados a discursos anteriores, pela própria constituição do arquivo.

Compreendemos o mecanismo de apropriação, segundo o conceito de discurso, formulado por Pêcheux (1990), como “efeito de sentido entre locutores”, pois este resulta “processos discursivos anteriores”, ou seja, toma como base de significação o conhecimento sobre determinado discurso, nesse caso o discurso da aliança, em suas condições de produção específicas.

Posto que sobre o arquivo se estabelecem relações que promovem efeitos significativos que merecem ser compreendidos, retomamos, então, o exame do recorte, para observarmos a ocorrência de terra, bem como dos complementos que a acompanham na formulação: “[...] para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel”.

Atentamo-nos, então, para a primeira ocorrência de terra no recorte apresentado anteriormente para observarmos como processos de identificação tomam forma quando materializados por diferentes discursividades, ou seja, quando efeitos diferentes são produzidos pela atualização da memória e pela identificação às distintas filiações ideológicas.

A ressignificação de Canaã como Israel insere na teia de significação que enredam os sentidos de terra que não se dá no nível da palavra, mas no investimento do analista em elaborar uma formulação que faz significar e ressignificar a inscrição de Terra Prometida na história. É possível substituir Canaã por Israel porque o homem, por ser simbólico, é constituído em sujeito pela linguagem para significar o mundo e para se significar no mundo.

Ao substituímos o significante terra por outros significantes que possam produzir efeitos nas condições de produção da/nas historicidade do período do êxodo, por meio de um procedimento analítico parafrástico, podemos mostrar e compreender que os sentidos que constituem o significante terra deslizam entre formações discursivas que produzem sentidos a respeito não apenas dos espaços geográficos a serem ocupados, mas também a respeito do corpo social e da incidência de uma discursividade econômica a que um povo está/estará sujeito pelo deslocamento a esta terra, de um lugar a outro, já atravessados por um discurso de valorização de uma propriedade fértil, rica e que proporcionará a este povo o alcance às bênçãos prometidas no discurso da aliança de Deus com o homem feita em Gêneses e seguida nos demais livros do Velho Testamento.

Assim, podemos dizer que a repetição do significante terra, apresentado no recorte acima, sugere-nos um deslizamento pela rede de sentidos no que diz respeito às possíveis interpretações desta terra e da constituição do seu povo em diferentes períodos na história da humanidade, em uma sobredeterminação entre terra e povo, tornadas possíveis pelo jogo parafrástico.

Comprendemos, então, que os sentidos não estão aí relacionados diretamente à uma expressão linguística, porque estão relacionados, neste processo de interpretação, à história, a qual, por sua vez, é constituída pelo interdiscurso, constituindo os sentidos e sendo constituído nesta rede de significação, nessa rede de trajetos. Os sentidos, portanto, não estão prontos, mas estarão/serão tecidos pelo contínuo do interdiscurso que atravessa as formações discursivas nas quais os sentidos se formulam.

Segundo Pêcheux (2002, p.) “só por sua existência, todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessa rede de trajetos”, sendo assim a própria instalação do discurso da aliança na história já abre um processo de interpretação inopinado expondo um processo de (des) (re) estruturação das redes de identificação do sujeito com o sentido e do sentido com o sujeito. Todo discurso, portanto, somente por existir já é índice de uma “agitação nas filiações sócio-históricas de identificação”, na medida em que produz um deslocamento.

Sabendo, então, que não há ligação sócio-histórica que não seja afetada, olhamos para a questão da terra. A demanda pela própria terra, o pertencer a ela e tê-la como propriedade,

para os hebreus, parecia ser questão vital, pois de acordo com seus registros, alcançar e possuir a Terra Prometida seria resultado da promessa de Deus, que por ser da ordem do Numinoso, não poderia falhar.

Podemos, então, depreender disso que, caso o povo não habitasse Canaã, a promessa não teria sido cumprida, alguma coisa estaria errada ou Deus teria se ausentado, os teria abandonado, faltado, falhado. Entendemos, então, que “ser proprietário” de sua própria terra implica em pertencer a um lugar, lugar este que tem seu sentido deslizado, não completamente, mas simbioticamente para o povo, como um espelhamento dessa identidade, uma vez que na memória dos sujeitos da Aliança, não há terra sem povo e nem povo sem terra, como em uma relação de mutualidade. Assim, ser povo implica em possuir essa terra, ter sua propriedade, ter lugar ali, em um lugar de autoridade dada por meio da relação de pertencimento.

São esses vários questionamentos que nos permitem relacionar a questão da terra, no texto do Antigo Testamento, com a construção do imaginário de povo e de memória relacionada à propriedade da atual Palestina, uma vez que o pertencimento do/ao território da Palestina, hoje, pelos judeus, é parte desse enredamento dos sujeitos dessa terra (sujeitos cidadãos), como veremos na sequência do capítulo, os quais não narram nem são narrados a/na narrativa da aliança, mas são tomados por essa narratividade (ORLANDI, 2011), pelos ditos que os constituem e pelos seus redizeres.

A narratividade formulada sobre a aliança de Deus com a humanidade, pelo modo como é formulada e circula, produz efeitos de Metanarração ou Metarrelato, conforme já observamos na presente textualização. Não tomamos, aqui, a narratividade por meio de um estudo pragmático, nem como um gênero textual, mas sustentamos pensá-la como um funcionamento discursivo, como uma forma de produção de efeitos de sentido, que diz sobre parte dos processos de identificação dos sujeitos (ORLANDI, 2002; 2013).

Sobre esses processos há já um gesto de interpretação, uma vez que a identificação das partes do discurso da aliança significa de um modo e não de outro, enlaçada pela produção de uma narratividade. Isso nos conduz a proceder à análise de um gesto de interpretação do processo de identificação das partes do discurso da aliança, por meio da observação da relação do Numinoso (Deus) e o povo hebreu. Observemos novamente o recorte:

Disse ainda o Senhor: Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhes o sofrimento; por isso, desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra a uma

terra boa e ampla, terra que mana leite e mel; [...] (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:7-8)

Notamos no diálogo entre Deus e o porta-voz Moisés, que Deus fala a respeito dos hebreus pontuando uma relação de proximidade, ao chamá-los de meu povo, funcionando como “extensor” da promessa feita a Abraão, quando Deus assume a responsabilidade de formar seu povo por meio da descendência do patriarca.

O uso do pronome possessivo meu marca na discursivização do texto bíblico a constituição de um espaço de reafirmação da promessa, promovendo que a instância de poder da ordem do Numinoso opere na individuação do sujeito hebreu, deslizando seu sentido para outras instâncias como a de ser sujeito da aliança e a de ser povo pertencente a Deus, o que nos faz pensar em uma transmissibilidade da herança, da propriedade que se marca pelo meu.

A marcação da posse instaura, também, o funcionamento de uma memória “oficial” de povo de Deus, a qual será reafirmada pela sua repetição no texto bíblico e fora dele, afetando ideologicamente os sujeitos a ela submetidos, significando-os pelo modo como estes são ditos. Essa memória tem vinculada a ela a questão da terra, como observamos anteriormente, pois não há povo de Deus sem a Terra Prometida, o qual também é agente na individuação dos sujeitos.

Assim, ao compreendermos terra como espaço de identificação de um povo, provocamos uma leitura sintomática dos conflitos e guerras ocasionados pela tentativa de delimitação territorial da Palestina, bem como definição de sua propriedade, já que podemos ler através de um filtro – a questão da terra – o qual direciona, modifica e tenta estabilizar a questão da promessa.

Embora o sagrado tente promover uma força que tente estabilizar os sentidos de **terra**, por meio de uma rigidez própria desse discurso, na tentativa de pontuação de um acontecimento que não deveria ser esquecido, a opacidade do discurso promove um lugar onde o sagrado, o doutrinário se dilui pelo deslizar dos sentidos, fazendo com que este, o sagrado, seja operado a partir de uma ilusão de estabilização dos sentidos.

O sagrado parece operar, quando das formulações, do discurso da aliança em uma articulação que se estabelece em uma linha que une, segundo Castro (in ORLANDI et. al., 1987), o religioso (ou a proposta divina), o político (referente à experiência humana) e o jurídico (o acordo, instituído ao porta-voz). Tais elementos permitem uma "economia do sagrado, onde a vontade de Deus e a vontade dos homens buscam constantemente um precário equilíbrio" (CASTRO in ORLANDI, 1987, p. 33).

Essa ilusão de estabilidade de sentidos se engendra na tensão entre a opacidade e a rigidez do discurso, fazendo com que o arquivo tenha aparência de “guardador de memórias”. A opacidade do arquivo se impõe no momento em que a análise do *corpus* se torna insuficiente para mostrar a relação entre língua e arquivo e discurso e arquivo, o que parece impor a necessidade do “retorno ao arquivo”, tornando, assim, para o analista, uma exploração complexa ao inserir-se na materialidade dos sentidos (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1994).

Consideramos, então, como analistas, que estando diante de um discurso de caráter fundador, isto é, que funciona como “referência básica no imaginário constitutivo de um país”, de um povo, de uma nação (ORLANDI, 2003 , p.7), podemos olhar para a ressignificação de terra a partir deste lugar, pois, por meio deste retorno contínuo, que alterna a posição sujeito da aliança em sujeito à aliança, forjando a construção de uma discursividade que, por meio da atualização da memória, vemos construir a identidade do povo judeu como povo da aliança e, conseqüentemente, povo de Deus.

Podemos, então, pensar que parte da construção da identidade do “povo de Deus” se define pela circulação dos sentidos de terra na construção da memória relacionada à Terra Prometida, por meio da linguagem, que coloca em funcionamento uma rede de memórias, faz significar e ressignificar o discurso da aliança, uma vez que o discurso fundador combina noções de instauração e de filiação, como compreende Orlandi ao formular: “no fundacional há a necessidade de filiar-se a uma memória política, legitimar-se, reivindicar a fundação” (2003, p.13)

A característica (aparência de) de “guardador de memórias” do arquivo sobre o qual se edifica o discurso da aliança, então, parece reivindicar sentidos da fundação e atribuir a ele, ao discurso da aliança, sentidos que se apresentam como organizadores e controladores do lugar/posição “povo de Deus”, o que nos permite pensar no “arquivo sagrado” como dispositivo regente não só da ordem do religioso, mas também da ordem do político e do social, pois observamos o religioso se constituindo no imaginário como dispositivo de gestão da memória, produzindo sentidos na ordem do social e político pela ressignificação de gestos de interpretação produzidos em discursos exteriores ao arquivo religioso, projetando-se sobre o presente em uma tentativa de fixar o processo histórico, como em um eterno contínuo, regulado por uma “verdade”.

2.2 Regularização pela “Verdade”

Para pensarmos na relação documento, arquivo e memória, apoiados na marcação do que é repetido, como vimos ao longo do capítulo, observamos como funciona a tentativa de regularização dos sentidos pelo Numinoso no *corpus* escolhido por nós para esta pesquisa, de modo a elucidar como se dá a tentativa de estabilização dos sentidos no que se refere à formação do estado de Israel.

Consideramos, aqui, que não conseguiremos e nem é nosso objetivo responder à pergunta: a quem pertence o território da Palestina/Israel? Porque, quando tratamos discursivamente do que tem efeito de divino, esbarramos em efeitos que ultrapassam a barreira do cognoscível, uma vez que a régua para medirmos esse direito à terra não obedece a um sistema de medidas padrão, pois parte de pontos e princípios distintos e encontram limitações da ordem do que não é humano, do que é manifesto como verdade na inscrição dos exercícios de poder da ordem do sobrenatural, do que não é humano, do espiritual ou divino.

Observemos, então, a questão do exercício de poder pela Aleturgia e, a partir de então, buscaremos compreender o funcionamento da manifestação de verdade em no *corpus* de análise por meio de um comparativo com o *corpus* analisado por Foucault, partindo da seguinte afirmação:

O conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício de poder sem algo como a aleturgia. (FOUCAULT, 2014, p.8).

Foucault, para iniciar a aula de 09 de janeiro de 1980, conta que o imperador romano Sétimo Severo mandou pintar uma representação do céu estrelado exatamente na conjunção em que os astros estavam no dia do seu nascimento. O imperador tinha a intenção explícita de, por meio da reconstituição desse plano astral, desvendar o seu destino. Ao fazer isso, segundo Foucault (2014, p.7), Severo busca mostrar “como o lógos que presidia essa ordem do mundo e que havia presidido seu nascimento [...] organizava, fundamentava e justificava as sentenças que ele pronunciava” e acrescenta que “[...] numa circunstância particular do mundo, o que ele dizia era precisamente a própria ordem das coisas tais como foram estabelecidas lá em cima, de uma vez por todas”.

Neste caso, os astros, como um mapa, haviam justificado de uma vez por todas o passado, o presente e o futuro do imperador. Seguindo a mesma linha de raciocínio, a história dos Hebreus se inscreve, também, por meio de um lógos que preside a ordem do mundo. No

entanto, trata-se de um *lógos* de outra natureza, menos visual. Essa força que regula as ações do povo do Antigo Testamento na maior parte das vezes é invisível ou visíveis por manifestações de teofânicas¹³, mas real – com significado de “existir”, o qual se manifesta pela fala.

No primeiro caso, a conjuntura política e o clima imperial do século II justificam a preocupação de Sétimo Severo em inscrever o exercício de seu poder nessa manifestação de verdade, na qual a ordem mágica dos astros substitui a ordem racional do mundo e governa sob controle da manifestação da verdade da ordem do mundo. No segundo caso, Moisés justifica suas ações pelas ordenanças de Deus e inscreve o exercício de seu poder nessa manifestação de verdade. Foucault (2014, p.7) entende que “a maneira como essa verdade é manifestada não é exatamente da ordem do conhecimento, de um conhecimento formado, acumulado, centralizado, utilizado [...]”.

Tanto no exemplo do céu estrelado quanto no discurso da aliança ocorre uma espécie de manifestação pura do “verdadeiro”:

manifestação pura da ordem do mundo em sua verdade, manifestação pura do destino do imperador e da necessidade que preside a ele, manifestação pura da verdade em que se fundamentam, em última instância, as sentenças do príncipe [...] trata-se de um ritual de manifestação da verdade e o exercício do poder”. (FOUCAULT, 2014, p.7)

O exercício do poder tal como podemos encontrar na história de Sétimo Severo e nas narrativas do Antigo Testamento são acompanhadas por um conjunto de procedimentos verbais e não verbais que são tratados por Foucault como “ritual da manifestação da verdade”, chamado por ele de Aleturgia, porque não se tratam de uma atividade racional de conhecimento. Para o autor, o exercício do poder pode ser da ordem da informação recolhida, do armazenamento por tabelas, fichas, notas, cerimônias, rituais, consulta aos deuses. Tais procedimentos fazem emergir algo que é posto como verdadeiro, seja por “oposição a um falso [...], arrancamento ao oculto, por dissipação do que é esquecido ou por conjuração do imprevisível” (FOUCAULT, 2014, p.8), pois não há hegemonia sem Aleturgia.

Assim como em Severo, na história do Velho Testamento também há o que é marginal e o que é residual quando examinado cuidadosamente. Esse residual não se dissipa, uma vez que a Aleturgia em torno do exercício do poder – no sentido amplo de história de manifestação

¹³ O termo Teofania, vem do grego *theophnaia*, que por sua vez é uma palavra composta por dois vocábulos, também gregos: *Théos*, “Deus” e *phanei*, “aparecer”. Teofania é o termo teológico utilizado para descrever alguma manifestação visível de Deus (UNIVERSIDADE DA BÍBLIA, 2018)

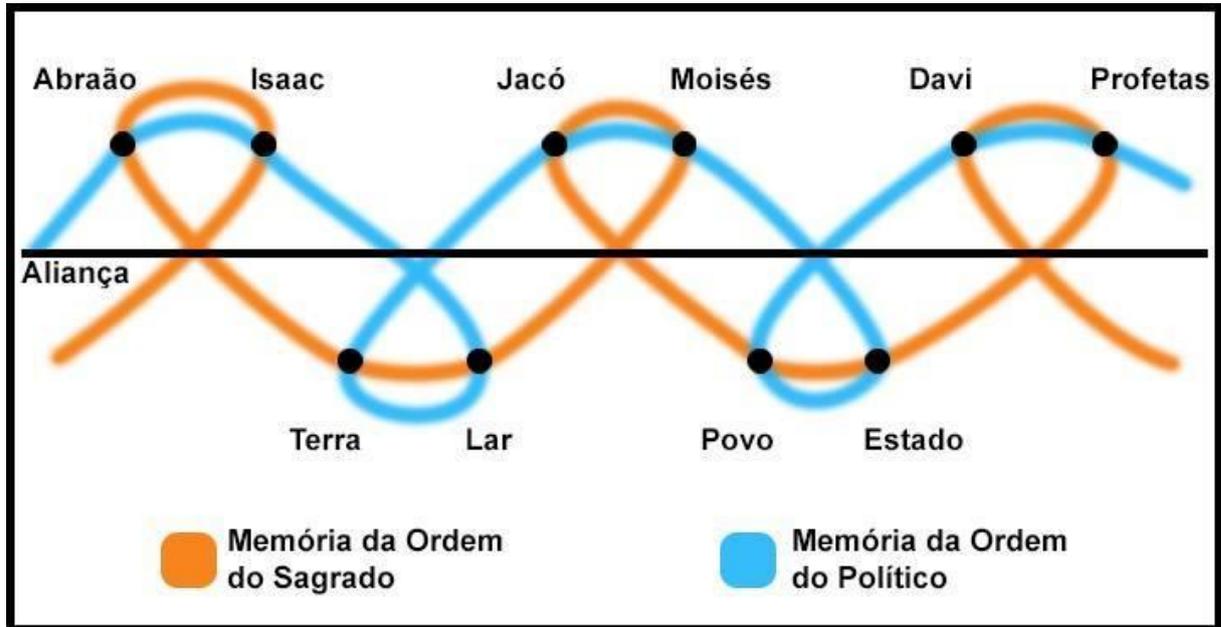
da verdade – permanece sob diversos efeitos: de confiança, de possessão, de desconfiança, de guerra.

Foucault afirma que “Onde há poder, onde é preciso que haja poder, onde se quer mostrar efetivamente que é lá que reside o poder, é preciso haver o verdadeiro” (2014, p.10). Refletindo a partir disso, observemos, então, a questão do exercício de poder pela Aleturgia e, a partir de então, buscaremos compreender o funcionamento da manifestação de verdade em nosso *corpus* de análise por meio de um comparativo com o *corpus* analisado por Foucault, partindo da seguinte afirmação: “O conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício de poder sem algo como a aleturgia.” (FOUCAULT, 2014, p.8).

O discurso da aliança, em sua aleturgia, ao ser significado e ressignificado, põe em funcionamento um emaranhado ideológico resistente ao tempo que mistura os papéis apocalíptico e político de Israel, ao significar terra como lugar – chão – lar físico e terra como paraíso – céu – lar espiritual, os quais são atravessados por memória da ordem do político e memória da ordem do sagrado, como veremos a seguir. Nesse entrelaçar de memórias, é que o Sistema de Mandato da Liga das Nações tinha o objetivo formal de administrar os territórios integrantes do extinto Império Otomano, que dominara o Oriente Médio desde o Século XVI; é que os Judeus tinham/tem o objetivo sacerdotal de pertencer a esta terra; é que os Palestinos tinham/tem o objetivo civil de pertencer a esta terra, é que os impérios investiam contra os israelenses na tentativa de obter aquele espaço para si.

Em uma tentativa de materializar o aglomerado de memórias que constituem o arquivo ao qual nos atentamos nesta tese, a Bíblia, e para entendermos como se tece o discurso da aliança, desenhamos na figura abaixo a linha por meio da qual se enredam os sentidos no e pelo atravessar da memória. Como pode ser observado na figura 8:

Figura 8 - O entrelaçar de regiões da memória discursiva na leitura do arquivo



Fonte: Material elaborado pela autora

Na materialidade gráfica apresentada uma linha, chamada Aliança, que atravessa toda a imagem, apontando para uma ocorrência ininterrupta, que atravessa delineados permeáveis, mais porosos que se constituem pela memória da ordem do sagrado, em laranja, e pela memória da ordem do político, em azul. Os pontos pretos demarcam os porta-vozes e os sentidos da Terra Prometida. A ideia é de um enredamento de discursos que se se cruzam, se modificam e se ressignificam continuamente.

Para entendermos a composição da memória da ordem do sagrado, procuramos compreender como se tece o discurso da aliança de Deus com a humanidade, a partir do plano redentor textualizado no Velho Testamento, descrito anteriormente. Foi em nome desse plano, em nome de uma entidade que não se explica; efeito de um processo afetado por um Numinoso que uma multidão de seguidores acompanhou Abraão em busca de uma Terra que não se sabia, ainda, onde poderia ser encontrada. A direção seria apontada a Abraão por Deus, um Numinoso, isto é, um efeito de caráter ou do nível do irracional e do incognoscível, conforme explica Otto (2007). Um conjunto de experiências que, em si mesmas, são a expressão de algo que escapa ao domínio do intelectual.

Observamos como o discurso da aliança afeta discursivamente os seus sujeitos, quando nos colocamos a ler o que é registrado tanto pelo texto sagrado dos Cristãos quanto pelo texto sagrado dos Judeus, que o relacionamento pactual entre Deus e Abraão inclui tanto promessas

de Deus, obrigando-o a cumprir sua parte para com Abraão, como em: “[...] Olha para os céus e conta as estrelas, se é que podes. E lhe disse: Será assim a tua posteridade [...]” (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, Gênesis 15:5); como ordens de Deus obrigando Abraão e Sara a cumprirem a sua parte com ele, conforme “[...] Eu sou o Deus Todo-Poderoso; anda na minha presença e sê perfeito” (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, Gênesis 17:1). Tais marcas caracterizam o funcionamento de discurso fundador, ao acionarem um discurso, por meio de certas imagens discursivas, que implica um padrão de obrigação mútua que não representa um relacionamento entre partes iguais. Essa é a maneira como retornam os sentidos desse efeito de discurso fundador, permitindo-nos, assim, compreender as redes de sentidos a partir do efeito do assombro Numinoso.

Segundo Otto (2007), a matriz e o cerne de toda religião residem no Numinoso devido ao seu caráter incontrollável, impronunciável, impossível de ser conceituado, portanto, irracional. Segundo ele, o sagrado, *nume*, se faz presente por seus efeitos psíquicos e pela categoria de interpretação e valoração em si mesmo, por isso não pode ser observado ou apreendido diretamente, mas sua presença pode ser experimentada a partir de sentimentos afins e contrastantes, além das expressões simbólicas (OTTO, 2007). Nesse sentido, o Numinoso não "é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável [...]" (p. 39).

C. S. Lewis (2006) ilustra o conceito do Numinoso, comparando o medo que alguém sente ao saber que na sala ao lado há um tigre; ao medo que uma pessoa sentiria caso soubesse que na sala ao lado há um fantasma. No primeiro caso é possível ver o perigo, assim o sentimento de medo é baseado no conhecimento do perigo. Ao passo que no segundo caso, o perigo é invisível ou inexistente – é preciso que se acredite em sua existência -, ele é estranho ao invés de perigoso.

Lewis (2006, p.22) diz que “com o estranho chega-se à beira do Numinoso” e o medo que este provoca é diferente do medo do tigre, uma vez que ocorre uma perturbação profunda gerada pelo assombro e pelo horror, quando se crê. A esse objeto que incita o arrebatamento é que o autor chama Numinoso, o qual rege a dimensão irracional da religião.

Em tese, é possível que em tempos remotos, o ser humano, sem conhecimento das forças da natureza e das inferências do Universo invisível, acreditasse que era assombrado por espíritos ou por forças invisíveis, os quais se exprimiam pelo assombro Numinoso. Assim, mesmo que nosso objetivo na presente tese não seja discutir ou analisar as teorias desses dois autores, elas nos ajudam a compreender como esse Numinoso vem funcionando no arquivo escolhido por nós como objeto de pesquisa, pois a partir do “domínio” desse Numinoso (Otto) ou pelo “poder” impetrado pela manifestação da verdade (Foucault) entendemos o efeito de

ordenação do discurso bíblico, o qual faz funcionar um efeito de definitivo, de evidente, de incontestável no imaginário dos judeus e daqueles que se consideram eleitos pelo discurso da aliança.

A memória do discurso da aliança faz mover certos entendimentos acerca do povo, da terra e de Deus no imaginário do “sujeito crente” que enrijece qualquer tentativa de escape, ou melhor, tem o efeito de enrijecer os sentidos, pois parte de algo que se toma como absoluto, perfeito, inteiro e acabado, assim como se dá a reflexão de Foucault a partir da ideia de um futuro regido pelos astros, no caso do imperador, apresentado anteriormente, o qual rege seus atos a partir de um efeito de absoluto, de uma verdade imperiosa, que faz o ser humano considerar que as manifestações inexplicáveis do universo como fenômenos da natureza, grandes desastres naturais, manifestações de consciência, subjugação da moralidade, são concebidas por uma força exterior ao humano, por uma criatura desprovida de forma, impossível de ser descrita e inserida em qualquer ambiente humano.

Tal “manifestação da verdade/Numinoso” é quem ou o que tem o poder de apontar o que acontecerá no futuro, ditar as regras da vida, supervisionar e punir. No discurso da aliança, essa verdade/Numinoso é atribuída a Deus, quem passa a exercer uma força, pela discursivização bíblica, semelhante àquela da posição dos astros em Foucault e à do assombro Numinoso, em Otto.

Deus, pela linguagem, não é só quem tem o poder de subjugar o povo a fazer a sua vontade, ele é o próprio poder. Corrobora para essa informação a observação de que um dos títulos do Deus de Israel, o termo El Shaddai (em hebraico: אֱלֹהֵי שָׁדַי), repetido cerca de cinquenta vezes em todo o texto do Velho Testamento, quer dizer Deus Todo-Poderoso. Uma dessas ocorrências se dá no livro de Êxodo para indicar a correlação entre El Shaddai, o Deus de Abraão e YHWH:

Falou mais Deus a Moisés e lhe disse: Eu sou o Senhor. Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como Deus Todo-Poderoso; mas pelo meu nome, O Senhor, não lhes fui conhecido. (BÍBLIA SAGRADA - VELHO TESTAMENTO, Êxodo 6:2-3)

No recorte observamos o uso repetido da fórmula da auto revelação de Deus, “Eu sou o Senhor”, em uma co-ocorrência de imputação de autoridade repetida por todo o Velho Testamento, sublinhando, pelo uso do nome do Deus da Aliança, um efeito de certeza das promessas e fidelidade advindas da aliança. Ainda na fala de Deus a Moisés, notamos um

interessante jogo de recordar a aliança pela auto nomeação de Deus ao se referir a ele próprio como “Deus Todo-Poderoso” (no hebraico, El-Shaddai), o deus dos patriarcas.

Interessante notar que, segundo Auroux (1989), o deus da Bíblia é um deus que se manifesta fundamentalmente pela fala, diferente dos deuses dos politeístas “que têm ouvidos, mas não ouvem, têm boca, mas não falam” (BÍBLIA SAGRADA - VELHO TESTAMENTO Salmos 115:5-6) e diferente das aleturgias e assombros Numinosos. É esse caráter “vivo” de Deus que faz o discurso bíblico funcionar como discurso fundador, pois o caráter fundamental da “palavra¹⁴” divina é que ela tem poder de realização absoluto: ela faz o que é dito em seu próprio discurso, que segundo Auroux: “Ce pouvoir, que est bien Sûr l’apanage Du verbe divin, Dieu peut Le déléguer à dès homes, plus précisément à Ses prophètes, aux vrais prophètes¹⁵” (AUROUX, 1989, p. 67).

Esse poder da “palavra” divina atravessa o discurso do povo judeu em relação a ter a propriedade da terra, a prometida, e a ser propriedade de Deus e desliza para o discurso religioso da atualidade, que enredado pela memória do discurso da aliança, faz com que surjam diferentes pertencedores e pertencentes, como: os cristãos romanos, os cristãos protestantes, os evangélicos e as seitas monoteístas ao redor do mundo; incluímos também nesse enredar remanescentes judeus, ortodoxos e messiânicos, os muçulmanos entre outros, conforme observam Amos Oz¹⁶, Shalomo Sand¹⁷ e Sari Nusseibeh¹⁸, em diferentes perspectivas.

¹⁴ No texto original de Auroux: “parole”.

¹⁵ Em tradução livre realizada pela autora: “Este poder, que é seguramente uma prerrogativa do verbo divino, Deus pode delegar aos homens, especificamente a Seus profetas, os verdadeiros profetas”.

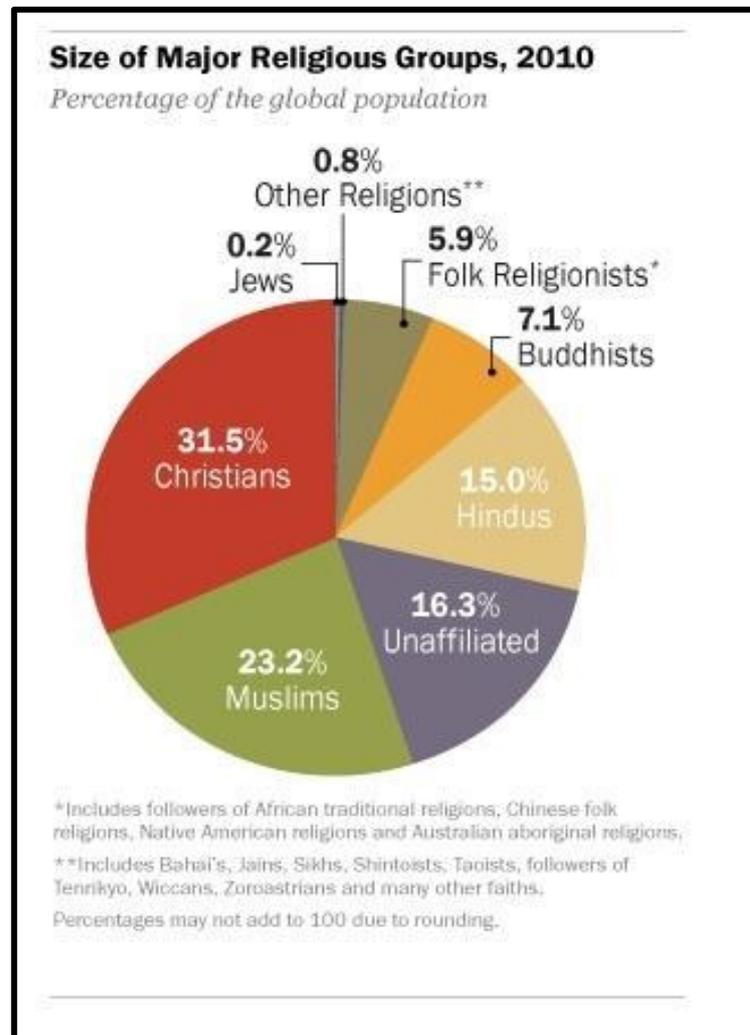
¹⁶ Amos Oz é escritor, romancista, jornalista e intelectual israelense. Ele também é professor de literatura na Universidade Ben-Gurion em Beersheba. Ele é considerado o autor vivo mais famoso de Israel. O trabalho de Oz foi publicado em 45 idiomas em 47 países e recebeu muitas honrarias e prêmios, entre eles a Legião de Honra da França, o Prêmio Goethe, o Prêmio Príncipe de Astúrias em Literatura, o Prêmio Heinrich Heine e o Prêmio Israel. Desde 1967, Oz tem sido um proeminente defensor de uma solução de dois estados para o conflito israelo-palestino.

¹⁷ Shlomo Sand é um ex-judeu, professor emérito israelita de História na Universidade de Tel Aviv, nasceu na Áustria, descendendo de judeus poloneses sobreviventes do Holocausto. No livro “A Invenção do Povo Judeu” Shlomo Sand conta que começou um trabalho de pesquisa procurando estudos sobre o exílio forçado de judeus da área limitada pelo moderno Israel e suas regiões circunvizinhas. Ele ficou surpreso ao não encontrar tal literatura, diz ele, já que a expulsão de judeus da região é vista como um evento constitutivo na história judaica. A conclusão a que chegou depois de sua investigação subsequente é que a expulsão não aconteceu, que ninguém exilou o povo judeu da região e que a diáspora judaica é essencialmente uma invenção moderna. Em seu livro, ele explica a aparição de milhões de judeus em todo o Mediterrâneo e em outros lugares como algo que surgiu principalmente através da conversão religiosa da população local, dizendo que o judaísmo, ao contrário da opinião popular, era muito mais uma “religião conversora” nos tempos antigos. Seu livro ficou na lista dos mais vendidos em Israel por dezenove semanas. Sendo traduzido em diversas línguas, foi a obra mais traduzida da história israelense.

¹⁸ Sari Nusseibeh é palestino, professor de filosofia e líder político, descendente de uma antiga e influente família de Jerusalém. É ex-reitor da Universidade Al-Quds em Jerusalém. Até dezembro de 2002 ele era o representante da Autoridade Nacional Palestina naquela cidade. Em 2008, em uma pesquisa online aberta, Nusseibeh foi eleito o 24º intelectual mais influente do mundo na lista dos 100 principais intelectuais da revista Prospect Magazine (Reino Unido) e da Foreign Policy (Estados Unidos). O autor relaciona a perspectiva palestina sobre as expulsões, expropriações e privações durante e após as guerras de 1948, 1967 e além, interligando sua experiência pessoal e

Em números reais, estes representam por volta de 5 bilhões de pessoas, nos cinco continentes. Observemos a divisão das religiões em números, conforme figura a seguir:

Figura 9 - Os maiores grupos religiosos no mundo em 2010



Fonte: Pew (2012)

De acordo com o gráfico, em todo o mundo, mais de oito pessoas em cada dez pessoas se identificam com algum grupo religioso. O estudo demográfico realizado em mais de 230 países e territórios estima que existem 5,8 bilhões de adultos e crianças religiosamente afiliados à alguma religião ao redor do globo, representando 84% da população mundial de 6,9 bilhões

as mudanças históricas, chegando a “solução” do conflito israelo-palestino, um estado de dois. Sobre a questão de Israel-Palestina ele define: A Jerusalém em que fui criado para amar era o portão terrestre para o mundo divino onde profetas judeus, cristãos e muçulmanos, homens de visão e senso de humanidade, se reuniam – ainda que apenas na imaginação (NUSSEIBEH, 2008, p. 24)

em 2010. Dentre as diversas filiações encontramos 2,2 bilhões de cristãos (32% da população mundial), 1,6 bilhão de muçulmanos (23%), 1 bilhão de hindus (15%), quase 500 milhões Budistas (7%) e 14 milhões de judeus (0,2%) em todo o mundo, em 2010. Além disso, mais de 400 milhões de pessoas (6%) praticam várias religiões populares ou tradicionais, incluindo religiões tradicionais africanas, religiões populares chinesas, nativas americanas e aborígenes australianas. Estima-se que 58 milhões de pessoas - um pouco menos de 1% da população global - pertençam a outras religiões, incluindo, o xintoísmo, o taoísmo, o zoroastrismo, para mencionar apenas algumas.

O estudo da Pew¹⁹ também informa que aproximadamente uma pessoa em seis pessoas ao redor do mundo (1,1 bilhões, ou 16%) não tem afiliação religiosa. Isso faz do não afiliado o terceiro maior grupo religioso em todo o mundo, por trás de cristãos e muçulmanos, e de igual tamanho para a população católica do mundo. A pesquisa ainda indica que muitos dos não afiliados possuem certas crenças religiosas ou espirituais (como a crença em Deus ou um espírito universal), embora não se identifiquem com uma fé particular.

Diante dos números apresentados estamos tratando de um discurso que afeta diretamente 55% da população mundial, ao considerar cristãos, muçulmanos e judeus e, conforme apresentamos na escrita deste trabalho, afeta indiretamente praticamente toda a população mundial, uma vez que ecoa em diversas áreas da política, da economia e da sociedade, reverberando em questões sociais relacionadas à mortos e feridos de guerra, à fome e destruição devido a atentados terroristas de cunho religioso, em questões de ordem econômica em política quando tratamos de petróleo e território, em questões culturais, quando falamos de peregrinações e turismo religioso, dentre tantos outros assuntos que são tocados pelas memórias acerca de nosso objeto de pesquisa.

O assombro que acomete os sujeitos do discurso da aliança, enreda-os de tal forma no subjugar de um discurso que, pensado em sua relação com o Numinoso, contribui para que pensemos no nosso arquivo como uma ferramenta de estabilização dos sentidos do religioso, por seu caráter fundador. Embora, entendamos que o que se dá é apenas um efeito de estabilização, pois a circulação do nosso arquivo faz transbordar algo que, para nós, analistas de discurso, pode contribuir para que entendamos o funcionamento social do discurso religioso

¹⁹ O Pew Research Center (2018) é um centro de pesquisa apolítico que informa sobre as questões, atitudes e tendências que moldam o mundo. A organização realiza pesquisas de opinião pública, pesquisa demográfica, análise de conteúdo e outras pesquisas de ciências sociais baseadas em dados. Segundo seu website, o centro de pesquisa tem como missão gerar uma base de dados que enriqueça o diálogo público e apoie a tomada de decisões. Eles se caracterizam como instituição sem fins lucrativos e apolítica, que valoriza a independência, objetividade, precisão, rigor, humildade, transparência e inovação. (<http://www.pewresearch.org/about/>)

e, especificamente, possamos encará-lo como um dispositivo de gestão de memória, o qual funciona produzindo efeitos que percorrem a linha de confronto das posições política-religiosas, em um eterno contínuo.

Todavia, o poder permanente desse eterno contínuo é atravessado pela história, a qual impõe sua presença inescapável e contraditória, que quebra, arrasa e desliza no acontecimento discursivo produzido pelo arquivo. Possibilitando, então, fazer surgir na falha e nos espaços do discurso fundador a possibilidade do sentido outro, que desmonta o dito, uma vez que ao se escrever e reescrever, dizer e redizer, inscreve-se na história, e como acontecimento – Aliança – toma forma, em uma tentativa de nada se perder.

Podemos, então, pensar em como a ideia de “Aleturgia”, de Foucault, e a de Numinoso, de Otto, nos ajudam a olhar para a experiência religiosa e, independentemente de fé, compreender como o Numinoso se inscreve no discurso bíblico, sendo assim, mesmo se o Numinoso for tão-somente uma peculiaridade da mente humana e não corresponder a nada objetivo, ele é um agente guardador de memórias, que funciona não como um protetor que nada protege, mas como um depositário de sentidos, sentidos estes que se ressignificam continuamente.

No entanto, quando há crença nos poderes extra-humanos desta manifestação, sejam eles do Universo, da Mãe-Natureza, de Deus, de Alá, de Krishna, do “deus que há dentro de mim”, no poder do pensamento positivo; e for atribuído a eles e a muitos outros “deuses” a capacidade de interferência na vida e na morte, presente e futuro de alguém, ocorre uma experiência direta com o Numinoso, uma experiência que não pretendemos discutir discursivamente nessa ocasião, mas que nos ajuda a pensar em como a relação entre as partes da aliança se projetam, principalmente no que diz respeito ao tema de nosso próximo capítulo, o porta-voz.

Entendamos, então, que para tal experiência com o Numinoso (com Deus), nas religiões monoteístas, dá-se o nome de “Revelação”, ou seja, o momento em que o poder Numinoso, pelo qual as pessoas sentem assombro, torna-se guardião da moralidade, por meio da qual se sentem obrigados a ser ou a agir de determinada forma. A questão do Numinoso, nos dizeres de Lewis, expressa a relação entre o poder autoritário e a culpa, próprio do discurso religioso, como podemos ler em: “O poder que assombra é também a autoridade que lhe atribui a culpa” e complementa: “Não há nada que desejemos menos do que ver que a lei, cuja autoridade por si só já é insuportável, está guarnecida com as armas das incalculáveis exigências do Numinoso” (LEWIS, 2006, p.28).

Podemos, portanto, pensar no assombro Numinoso como uma das manifestações mais antigas do discurso fundador de caráter religioso, por meio do qual as coisas são porque “Deus mandou”, conforme jargão popular; elas são porque é assim que devem ser, pois há um regente onipresente e este é o mais temível de todas as criaturas. No entanto, esse fenômeno só ocorre se houver crença, caso contrário, não há afetação pelo assombro Numinoso e os sentidos desse discurso se deslocam para outras ordens.

Em toda a história do homem e, principalmente, na atualidade, o pensamento de que é possível que haja uma autoridade invisível é recusado por diversos seguimentos da humanidade e é duramente combatido por pensadores ateus e por grande parte dos cientistas; por outro lado, é surpreendentemente aceito outros seguimentos, os quais admitem formas de religião ou, somente, creem em alguma força sobrenatural.

Contudo, como Sétimo Severo alinhou seu governo à “manifestação da Verdade” ditada pela posição das estrelas no dia de seu nascimento; homens e mulheres, em diferentes épocas e lugares, dobraram seus joelhos diante do Numinoso, chamado neste trabalho de Deus, por ser a forma como é denominado em nossos recortes. Assim, é sobre o funcionamento do pensamento dessa segunda linha de raciocínio que esta tese se constrói, uma vez que os sentidos de tal discurso com efeito fundador deslizam e tomam novas formas, produzindo sentidos outros, tornando-se se campo fértil para diferentes gestos de análise.

Sobre como o discurso fundador afeta a compreensão do arquivo e os efeitos produzidos pelo discurso da aliança afetam a contemporaneidade, é que trataremos no próximo capítulo, em um percurso que incide tocar em uma dimensão crítica e complexa do entendimento atual dos assuntos humanos, em suas relações locais, nacionais e globais, a partir do nosso ponto de partida teórico.

Diante de nossas discussões até aqui, compreendemos que embora os escolhidos por Deus, na textualização bíblica, para serem mediadores, fossem pessoas comuns, estabelecem-se nas formulações sobre a aliança como sujeitos líderes, ao serem atravessados pelo discurso produzido pela aleturgia, que projeta sobre os sentidos e sobre os sujeitos uma força fundante, posto que ao portar a voz de Deus, o sujeito parece ter sua humanidade esmorecida, pois o sujeito homem, na medida que é interpelado em sujeito portador da voz de Deus parece carregar consigo sentidos da ordem do divino.

Sentidos estes que fazem funcionar um efeito de gestão, de administração de memória, que se reflete em uma continuidade dos sentidos da aliança, produzindo efeitos nas relações entre o porta-voz e Deus, o porta-voz e o homem e entre Deus e o homem, promovendo um

reposicionamento dos sujeitos em relação, também, à terra e ao povo, na materialidade discursiva, pelo funcionamento do arquivo, nosso interesse no próximo capítulo.

3 ISRAEL: O CHÃO, O TERRITÓRIO, A NAÇÃO

No presente capítulo observamos o funcionamento da memória ao direcionarmos o nosso olhar para a leitura de arquivo, de modo a observar a movimentação dos sentidos de terra enquanto chão, território e nação, os quais se estabelecem na narrativa da história de Israel textualizada no Velho Testamento.

Investimos na descrição, interpretação e análise do Pentateuco para elaborarmos como ressignificados ali e dali se constroem os discursos a respeito de Israel na Declaração de Balfour, do Mandato Britânico na Palestina e a Declaração de Independência do Estado de Israel, observando para tanto o processo de funcionamento do arquivo como “guardador de memórias”, que parece estabilizar sentidos por meio da inscrição na história.

Analisamos a recorrência da palavra **terra** e sinônimos, cuja identificação e reconhecimento nos permite estipular termos de repetição, segundo Achard (2015). Tomamos então as palavras como “unidades simbólicas”, que constroem sentidos outros em relação a sua unidade suporte em cada “nova co-ocorrência”, desde que sejam tomadas por certa regularidade. (ACHARD, 2015, p. 14). A essa regularidade nos colocamos a pensar, ainda conforme Achard (2015), como uma hipótese analítica em que há um termo fixo que estabelece relação de comando com um número, fixo, de outras ocorrências, por meio das quais observamos o movimento de estabilização de sentidos.

A questão da promessa de uma terra está presente na discursivização bíblica desde o seu primeiro livro, Gênesis. Como já vimos, essa narrativa tem como tema central a redenção da humanidade por meio das promessas feitas por Deus a Abraão²⁰ e a outros mediadores. A ele e a seus descendentes, mediante uma aliança, é prometida uma terra que pode ser entendida como local geográfico, chão, terreno, morada; ou como local santo, sagrado, celestial, a ser alcançado após a morte, pois por meio de deslocamentos, desvios e derivas do sentido de **terra**, ressignificam-se, como observamos no decorrer deste capítulo.

Atentamo-nos, assim, a verificar que essa tessitura, a qual apresenta os propósitos de Deus na relação com a terra (chão), discursivizada no *corpus*, estabiliza-se no eixo da promessa de Deus feita a Abraão e a Moisés e produz, como efeito dessa estabilização, uma força que tensiona o confronto entre a crença das três grandes religiões monoteístas em relação a

²⁰ Mais de 40 referências são feitas a Abraão no Antigo Testamento. É interessante observar também que o Islã considera Abraão o segundo homem mais importante depois de Maomé, sendo que o Alcorão se refere a ele 188 vezes.

complexidade da questão da Terra Santa. A reivindicação pelo pertencimento a esse povo – da aliança com Deus – e a essa terra – a Terra Prometida – é atravessada pelo discurso da aliança, que produz sentidos outros, promove esperança e derrama sangue, pelo deslizamento sobre a produção de sentidos para Terra, jogando com os sentidos de:

Terra Prometida ↔ Chão ↔ Território ↔ Estado ↔ Nação ↔ Israel ↔ Palestina

Sobre os objetivos deste pacto, que são formar um povo em uma determinada terra, pensamos discursivamente, a partir do que Orlandi (1993) formula como “discurso fundador” e, mediante o qual podemos pensar que a identidade de um país se constrói por meio de discursos que reverberam efeitos de sua história significando o cotidiano por meio de uma reconstrução de laços sociais na sua identidade histórica.

Por estarmos fundamentados teórica e metodologicamente na AD, a construção e a análise do *corpus* de pesquisa observam seu funcionamento discursivo, o qual, segundo Orlandi (2010), dá-se no deslocamento de uma leitura tradicional para uma leitura sintomática, que articula dispositivos metodologicamente construídos, o que, segundo Pêcheux (1997), impõe ao analista colocar em relação dizeres que expõem a descrição do objeto ao equívoco da língua, analisando os processos a fim de que estes possam ser, então, interpretados.

Sendo assim, colocamo-nos a compreender a significação do discurso da aliança na história por seus traços de discurso fundador, que em seu funcionamento específico, parece entrelaçar-se a outros discursos, fazendo funcionar uma memória que se atualiza pela realização e repetição do gesto da aliança, em um contínuo ininterrupto, produzindo efeitos de materialização de Deus no homem, na Terra, para sempre, por meio do pacto entre ele e seus escolhidos, seus porta-vozes, ressignifica lugares de um campo que se formula como religioso.

Segundo Orlandi (1993), discurso fundador é aquele que instaura novos lugares de significação, pois abre a possibilidade de criação de novos discursos, o que implica na questão do movimento, uma vez que opera sobre uma memória de modo a criar outra, que não necessariamente se projete para o futuro. Essa memória pode movimentar-se para o passado também, pois compreendemos que discursivamente não trabalhamos com pontos de partida, com sentidos originais, pois o já-dito, fixado pela memória, é que viabiliza a instauração de outros sentidos.

Dessa forma, porque já há sentido, há o já-dito é que temos a possibilidade de dizer novo, novamente, diferente, diferentemente, em outro lugar. Por isso, pensamos que o discurso fundador se articula no discurso da aliança pela compreensão que temos de que ele “cria uma nova tradição, ele re-significa o que veio antes e institui aí uma memória outra” (ORLANDI, 1993, p.13), sendo nesse movimento ininterrupto de criar e recriar tradições que que pensamos o contínuo bíblico.

3.1 Demarcação Territorial da Palestina: possíveis sentidos de terra

Iniciemos, então, nossa compreensão das ressignificações do discurso da aliança, pensando em como se instauram novos campos dos saber e se reorganizam lugares de memória que ecoam no e pelo discurso da aliança de Deus com a humanidade textualizado no Velho Testamento, por meio da observação do mapa que demonstra a configuração atual da demarcação territorial de Israel. No território apresentado, observamos em amarelo claro o território Israelense e em verde claro o território da Palestina, segundo figura 10:

Figura 10 - Mapa político de Israel



Fonte: MAPS.COM (1999)

Após sucessivos tratados e guerras, a porção de terra delimitada pela linha vermelha, acima, corresponde aos territórios Israelenses e aos territórios da Palestina em suas configurações atuais. A área da Palestina se encontra delimitada pela costa oriental do Mar Mediterrâneo e o Rio Jordão. O Estado de Israel está localizado dentro da região da Palestina, sendo banhado pelo Mar Mediterrâneo, compartilhando fronteira com a zona da Faixa de Gaza e Egito no Sudoeste, e com Cisjordânia e Jordânia na zona leste. Israel ocupa um pequeno território da região do Oriente Médio que tem como principais centros urbanos Jerusalém, onde se concentra a maioria da população, e Tel Aviv, capital e centro financeiro do país.

Mas para que possamos entender essa atual configuração da divisão da Palestina, procuraremos neste momento, por meio de uma breve descrição dos eventos que envolvem a questão territorial de Israel, compreender a demanda pela pertença da terra. Para tal, voltamos ao Velho Testamento, o qual diz que a área em que Israel foi fundado é a Terra Prometida por Deus ao primeiro patriarca, Abraão, e a seus descendentes.

Após o Êxodo do Egito, descrito anteriormente no presente capítulo, os Israelitas conquistaram a terra de Canaã, no final do século XIII a.C., sob a liderança de Josué, sucessor de Moisés, e nessa terra se estabeleceram, dividindo-se em doze clãs familiares, os quais são denominados as 12 Tribos de Israel²¹. Antes dos hebreus, a terra de Canaã era habitada pelos filisteus, que permaneceram no litoral sul do território, e por outros povos, que foram expulsos dali. O registro bíblico indica que, em meados do século XI a.C., os povos que habitavam Canaã e seus arredores permaneciam em conflito, pois as fronteiras de Israel eram frequentemente atacadas por povos vizinhos ao território e, dentro do território de Israel, grupos de povos estrangeiros lutavam por independência.

No Velho Testamento é relatado que depois de muitos anos guerreando com outros povos, os israelitas decidiram que queriam um rei, para tanto, unificaram o reino dividido em doze em apenas um e estabeleceu-se, então, o reinado de Saul, o primeiro rei de Israel, cujas ordens promoveram algumas vitórias em batalhas e fortificaram a posição de Israel (país) na Terra Prometida. Mas foi sob o governo do sucessor de Saul, Davi, que terras vizinhas foram conquistadas e as fronteiras do país protegidas. Foi Davi quem fez de Jerusalém a capital do reino de Israel.

Após a morte de Davi, seu filho Salomão assume o trono e governa por cerca de quarenta anos (mais ou menos 966 a 926 a.C.), momento de maior prosperidade e segurança de Israel. Em seu quarto ano de reinado, Salomão constrói o templo de Jerusalém. A construção do templo

²¹ As doze tribos de Israel têm sua origem, segundo a Bíblia e a Torá, nos doze filhos de Jacó (Israel), neto de Abraão. São elas: Rúben, Simeão, Judá, Zebulom, Issacar, Dã, Gade, Aser, Naftali, Benjamim, Manassés e Efraim.

de Jerusalém durou sete anos e, segundo textualização bíblica, gerou aumento dos impostos, situação que perdurou mesmo depois do fim da construção, provocando descontentamentos ao povo.

Depois de morte do rei Salomão, seu filho Roboão assume o trono, em um cenário de descontentamento do povo em relação aos impostos. O resultado dessa discordância promove a divisão do reino em dois: o Reino de Judá, ao Sul, formado por duas tribos, cuja capital é Jerusalém; e o Reino de Israel Setentrional, ao Norte, formado por dez tribos, cuja capital é Samaria.

Nesse período, grandes forças estrangeiras começaram a emergir no antigo Oriente Próximo e passaram a ameaçar as nações menores como Israel, Judá e seus vizinhos. Desde 750 a.C., enquanto o reino ainda era dividido, e pelos dois séculos seguintes, assírios, babilônios, persas avançaram para dentro do território. No final, essas invasões causaram a queda de Israel e Judá. Os dois reinos permaneceram em conflito, até a Assíria, sob governo de Salmanaser V, invadir Israel, entre 730-720 a.C., e condenar todos os israelitas à prisão e à vassalagem. Após esse ocorrido, o reino de Judá teve um breve momento de paz e pode se desenvolver economicamente.

Alguns anos depois, o então rei da Assíria, Senaqueribe, invade o reino de Judá, sitia sua capital, Jerusalém, que naquele momento havia se tornado um grande centro para os hebreus (poupada da devastação), e arrasa outras cidades, escravizando e assassinando os seus moradores. Após esse episódio, Judá tem a sua população reduzida em um terço e é condenada à escravidão.

Em 539 a.C. se dá a queda da Babilônia para Ciro, da Pérsia, que prontamente, ao tomar o poder, emite um decreto dizendo que qualquer judeu poderia voltar para Judá e reconstruir o templo que fora destruído anteriormente. Um grupo de quase cinquenta mil judeus voltou e iniciou o processo de reconstrução, que nunca fora concretizado. Israel volta a ter certa autonomia política e a estender o seu domínio territorial sob o controle dos Macabeus, no período entre 167 a 63 a.C..

Marcada pelo domínio do Império Romano é que a narrativa sobre Israel se encerra, no Velho Testamento²², domínio este que se inicia em 63 a.C., quando o imperador romano Pompeu invade e toma Jerusalém, e se estende até o início do século II d.C., período em que se conclui também o enredo da narrativa do Novo Testamento.

²² O Novo Testamento se inicia com o nascimento de Jesus, no ano Anno Domini (A.D.), que em latim significa: "ano do Senhor". A. D. é uma expressão utilizada para marcar os anos seguintes ao ano 1 do calendário mais comumente utilizado no Ocidente, designado como "Era Comum" ou "Era Cristã".

Quando a terra dos judeus fora tomada por Pompeu, passa a ser uma unidade administrativa do Império Romano, no entanto, continuava gozando de certa autonomia. Até 4 a.C. fora governada por monarcas subordinados a Roma, são eles: Pompeu (63-48 a.C.), Júlio César (48-44 a.C.), Antônio (41-30 a.C.) e Herodes (37- 4 a.C.). Dentre estes, o rei Herodes é considerado o maior chefe da nação judaica, depois de Davi e Salomão, embora seu governo misturasse tradições religiosas judaicas e os interesses de romanos. Ele é responsável pela reconstrução do segundo templo em Jerusalém, o também chamado templo de Herodes (objeto de capítulo posterior).

Durante o domínio do Império Romano, ocorreram duas revoltas judaicas, sendo a primeira iniciada em 66 d.C., a qual, sob ordens do general romano Tito, culminou na destruição de Jerusalém e do templo de Herodes, em 70 d.C.; e a segunda, em 135 d.C., sob determinação de Adriano²³, que promoveu a expulsão dos judeus do território, os quais se espalharam pelo mundo, na chamada diáspora. É nesse período que a discursivização bíblica se encerra.

No entanto, o enredo sobre Israel continua. Segundo o historiador judaico-romano Flávio Josefo (1992), que registrou *in loco* a destruição de Jerusalém em 70 d.C., o Império Romano adotava o cristianismo como religião oficial do império e se dedicou a proteger o território, principalmente a sua capital, Jerusalém, que se transforma em local de peregrinação.

Assim, podemos nos colocar a pensar que talvez essa nova configuração para a área de Jerusalém faz a questão de a terra ser ressignificada, pela apropriação dos cristãos, que passam também a considerá-la “Terra Santa”, promovendo um deslizamento, pelo interdiscurso, da condição de proprietário da terra, esta que passa a ser também de povos não judeus, como veremos ainda neste capítulo.

Essa adoração por Jerusalém, em especial o local do templo destruído, passa a ser objeto de desejo dos judeus, dos cristãos e dos muçulmanos, o que os coloca em uma corrida pela posse dessa terra, agora por sua característica de “Santa” ampliada, como podemos observar pelas constantes invasões durante os séculos seguintes. Em 395 d.C., a região passou a ser dominada por bizantinos. Depois de mais de 700 anos, com o surgimento do Islã, a Palestina foi ocupada pelos árabes, depois conquistada pelas cruzadas europeias, e novamente pelos árabes. Em 1516, estabeleceu-se o domínio turco otomano, que durou até a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), quando o mandato britânico foi imposto.

Como que em um resultado do culto à terra, por quatro mil anos a terra de Israel-Palestina, em especial, Jerusalém sofreu centenas de ataques, foi sitiada vinte e três vezes e teve

²³ O imperador Adriano é quem nomeia a Judeia de Palestina. A Jerusalém foi dado o nome de Élia Capitolina.

a “Cidade Santa” completamente destruída por duas vezes. Ali, na cidade antiga de Jerusalém, cristãos, muçulmanos e judeus oram juntos por causas diferentes e para deuses diferentes, pelos quais jogam bombas, em fúrias fundamentalistas que carregam sentidos de vingança e ressentimento, uma constante negação à versão do outro. Para os judeus, ali é a terra de Deus, como teria afirmado o patriarca Abraão; Para os muçulmanos, ali o anjo Gabriel teria ditado o Corão a Maomé; Ali, para os cristãos, Jesus pregou os evangelhos e foi condenado à cruz.

Além dos sentidos religiosos, há sentidos políticos postos em movimento ao ressignificarem o discurso da aliança, do Velho Testamento. Ao seu estatuto político podemos pensar a partir das resoluções da ONU para a Palestina, que após organizar uma comissão para tratar dos assuntos relativos ao território da Palestina emite um relatório ao qual nos colocamos a pensar.

A Comissão Especial das Nações Unidas para a Palestina afirma em seu relatório à Assembleia Geral em 3 de setembro de 1947 que as razões para estabelecer um Estado Judeu no Oriente Médio eram baseadas em argumentos com base em fontes bíblicas e históricas, conforme observaremos nas análises ao longo deste capítulo. Antes disso, reconheceu-se, a ligação histórica do povo judeu com a Palestina e as bases para a constituição de um Estado Judeu na região, conforme lemos no recorte apresentado a seguir (BALFOUR, 2017):

Caro Lord Rothschild,

Tenho o grande prazer de endereçar a V. Sa., em nome do governo de Sua Majestade, a seguinte declaração de simpatia quanto às aspirações sionistas, declaração submetida ao gabinete e por ele aprovada:

O governo de Sua Majestade encara favoravelmente o estabelecimento, na Palestina, de um lar nacional para o Povo Judeu, e empregará todos os seus esforços no sentido de facilitar a realização desse objetivo, entendendo-se claramente que nada será feito que possa atentar contra os direitos civis e religiosos das coletividades não-judaicas existentes na Palestina, nem contra os direitos e o estatuto político de que gozam os judeus em qualquer outro país.

Desde já, declaro-me extremamente grato a V. Sa. pela gentileza de encaminhar esta declaração ao conhecimento da Federação Sionista.

Arthur James Balfour.

A unidade textual apresentada trata-se de uma carta assinada pelo secretário britânico de assuntos estrangeiros, Arthur James Balfour, em 2 de novembro de 1917, a qual tinha como destinatário o Barão Rothschild, líder da comunidade judaica do Reino Unido, o qual deveria

transmitir o que dispunha o documento à Federação Sionista da Grã-Bretanha. O objetivo da Declaração de Balfour²⁴ era de demonstrar a intenção do governo britânico de facilitar o estabelecimento do Lar Nacional Judeu na Palestina, caso a Inglaterra conseguisse derrotar o Império Otomano, que, até então, dominava aquela região.

No início do segundo parágrafo do excerto apresentado observamos que há certo atravessamento da memória do discurso da aliança, marcado pelo deslizamento do sentido de “território” para “lar Nacional”, conforme observamos em: “O governo de Sua Majestade encara favoravelmente o estabelecimento, na Palestina, de um Lar Nacional para o Povo Judeu”. Ao nos colocarmos a ler do lugar de analista, o que seria uma questão de demarcação territorial, envolvendo a tensão Palestina-Israel, depreendemos para ela sentidos outros que transbordam e afetam, discursivamente, os sentidos postos, fazendo-os ressignificar.

Essa ressignificação se dá, inicialmente, pela posição em que se coloca, Arthur James Balfour, como porta-voz da coroa britânica, conferindo ao discurso uma identificação que se sustenta pelo próprio exercício de definição de lugares, conforme observamos em:

Tenho o grande prazer de endereçar a V. Sa., em nome do governo de Sua Majestade, a seguinte declaração de simpatia quanto às aspirações sionistas, declaração submetida ao gabinete e por ele aprovada:

Balfour, ao marcar-se enquanto posição discursiva da ordem do Estado, produz efeitos que ecoam sentidos de atestação do dizer enquanto efeito, que parece funcionar como elemento garantidor da autoridade de quem fala. Na “declaração de simpatia” produz um efeito de identificação afetiva ao que se propõe, a qual confere, por meio da recuperação do passado, legitimação desse dizer ao se abrir a novos dizeres, pela transposição entre o que é da ordem do Estado e o que é da ordem do religioso, fazendo ecoar o discurso da aliança em outros lugares.

Instaura-se, então, pelo funcionamento do discurso fundador, uma nova ordem de sentidos, ressignificando o que veio antes (o discurso da aliança), instituindo uma outra memória. Sabendo que o discurso fundador busca a “notoriedade e a possibilidade de criar um lugar na história” (ORLANDI, 1993, p.13), pensamos em como se organizam os gestos de interpretação que rompem o fio da história ajuntando, reajustando sentidos, em um “momento

²⁴ Os Estados Unidos ratificaram a Declaração em agosto de 1918, mas, antes, a França e a Itália, aliadas de Londres na Primeira Guerra Mundial, já haviam ratificado o documento espontaneamente, prevenindo-se de deixar o Oriente sob administração exclusiva do Império Britânico.

de significação importante, diferenciado”, que ecoam pelo discurso da aliança na declaração de Balfour, observando o recorte a seguir (ORLANDI, 1993, p. 13):

O governo de Sua Majestade encara favoravelmente o estabelecimento, na Palestina, de um lar nacional para o Povo Judeu, e empregará todos os seus esforços no sentido de facilitar a realização desse objetivo [...]

As formações discursivas que delimitam as filiações ideológicas apresentadas no recorte acima, põem em jogo o movimento dos sentidos de lar nacional, colocando a questão como uma questão de estado, ao entender, no lugar da “Sua Majestade”, a Palestina como um “lar nacional” para o Povo Judeu, em um relacionamento de estrutura (inter)nacional, funcionando no imaginário dos súditos, dos judeus e em outros como uma constatação da Palestina como lar judeu, como país, como nação em detrimento de outras propostas territoriais e políticas.

Podemos, então, pensar que tanto no religioso quanto no estatal os sentidos de terra parecem se estabelecer pela repetição da mesma regularidade, pelas quais memórias de uma e de outra ordem deslocam-se e deslizam em um movimento simbiótico em que uma parece depender da outra para se estabilizar e vice-versa. Assim, a ressignificação de território faz significar algo do discurso da aliança, quando desliza o sentido de chão para o sentido de nação, pois promove sentidos de repetição da doação de uma terra por Deus, da escolha de um determinado povo por Deus, e da seleção de porta-vozes para falarem em nome de Deus.

Ampliamos essa abordagem quando olhamos para a ligação lar+nacional, observando o funcionamento da palavra “lar”, ao se ressignificar como casa, morada, pátria, família e, que ao ser ligado a “nacional”, como sabemos não prende o significado, mas o ressignifica, fazendo aparecer resíduos que se estabelecem pelo enredar de/pela memória da Terra Prometida, produzindo, assim, uma leitura de que não estamos diante de qualquer nação, mas da nação escolhida por Deus, da ordem do Numinoso, ou seja, que produz efeitos de ser indiscutível.

Desse modo, textualmente, na Declaração de Balfour, o governo britânico se pôs favorável a um "lar nacional" para os judeus na Palestina, por meio de uma atividade de recordação e repetição do arquivo. A seguir, observaremos, outra textualização que nos auxiliará a ampliar esta análise. Olhamos, então, para o Mandato Britânico na Palestina, que entrou em vigor por força do documento de Baulfour. Segue parte da textualização de seu preâmbulo:

Considerando que as principais potências Aliadas também concordaram que o Mandatário deve ser responsável por colocar em prática a declaração, feita originalmente em 2 de novembro de 1917 pelo Governo de Sua Majestade Britânica e adotada pelas ditas potências, em favor do estabelecimento na Palestina de um lar nacional para o povo judeu, sendo claramente entendido que nada deve ser feito que possa prejudicar os direitos civis e religiosos das atuais comunidades não judaicas na Palestina, ou os direitos e status político gozados pelos judeus em qualquer outro país [...] (CONSELHO DA LIGA DAS NAÇÕES [1922], 2017).

No recorte apresentado, podemos observar, mais uma vez, o exercício da repetição do significativo “Lar nacional”, que ao se textualizar como documento chancelado, percebemos o funcionamento da memória, ao deslocarmos temporalmente a questão da herança do passado e alinhavarmos / estabilizarmos os sentidos de Terra Prometida. Ao que nos parece, a declaração textualizada acima marca a presença de um imperativo não declarado, na medida em que produz efeitos de um externo que, ao declarar a sua simpatia com a instalação de um “Lar Nacional”, chancela, pela sua posição de poder, enquanto Nação já estabelecida, a criação de um novo Estado.

Para tanto, importa-nos, como analistas, conhecer as condições de produção relativas à unidade textual para a qual estamos olhando. Explanamos, então, sobre a textualização do Mandato Britânico da Palestina, firmado pelo Conselho da Liga das Nações em 24 de julho de 1922. Trata-se de uma solução jurídica para administração do antigo território alemão ou turco, que designam o controle da Palestina aos britânicos após a derrota do Império Otomano na 1ª Guerra Mundial.

Havia, nesse momento, um estímulo de imigração judaica para a região da palestina, encorajado pelo movimento nacionalista sionista, cujo objetivo era estabelecer um “lar nacional” para judeus no território entendido por eles como a Terra Prometida. Após o apoio do governo britânico, expresso na Declaração de Balfour, em 1917, a população judaica na Palestina começou a crescer em larga escala. Segundo a embaixada de Israel em São Paulo, a população judaica na Palestina em 1890 era de 40 mil pessoas, cerca de 85 mil em 1922 e, em 1947, a população já era de 600 mil judeus e 1,3 milhão de árabes.

Logo, quando nos colocamos a pensar como se dá o enredar de todos esses sujeitos no/pelo discurso da aliança e nos atentamos para as relações de forças constituídas no funcionamento discursivo e constitutivos dessa prática, nos recortes analisados e na relação destes com o *corpus* de pesquisa, compreendemos o principal recurso que marca e produz o ecoar da memória do discurso da Terra Prometida ou do discurso da aliança: o retorno ao

arquivo. Arquivo este vivo, móvel e fecundo, pois ressignifica-se a si próprio, desliza sentidos no tempo e no espaço e produz novos sentidos, uma vez que atravessa, como interdiscurso, outros discursos sobre a Palestina, aliando-se, combinando-se com outros discursos, refutando-os e apagando-os.

Pelo exame da materialização da disputa de poder, ou seja, das relações de forças que funcionam no arquivo, compreendemos o movimento do discurso fundador abrindo a possibilidade de um novo “sítio de significância” (ORLANDI, 1993) pela observação dos ecos da memória, atualizando-se na discursividade da aliança, politicamente, quando demarcamos graficamente, no mapa abaixo (Figura 11)²⁵, o esforço de se estabilizar as fronteiras do “Lar dos Judeus”, ao demarcar o território do que é do Judeu e do que não o é, segundo o Mandato Britânico, como observamos em:

Figura 11 - Território de Israel segundo o Mandato Britânico



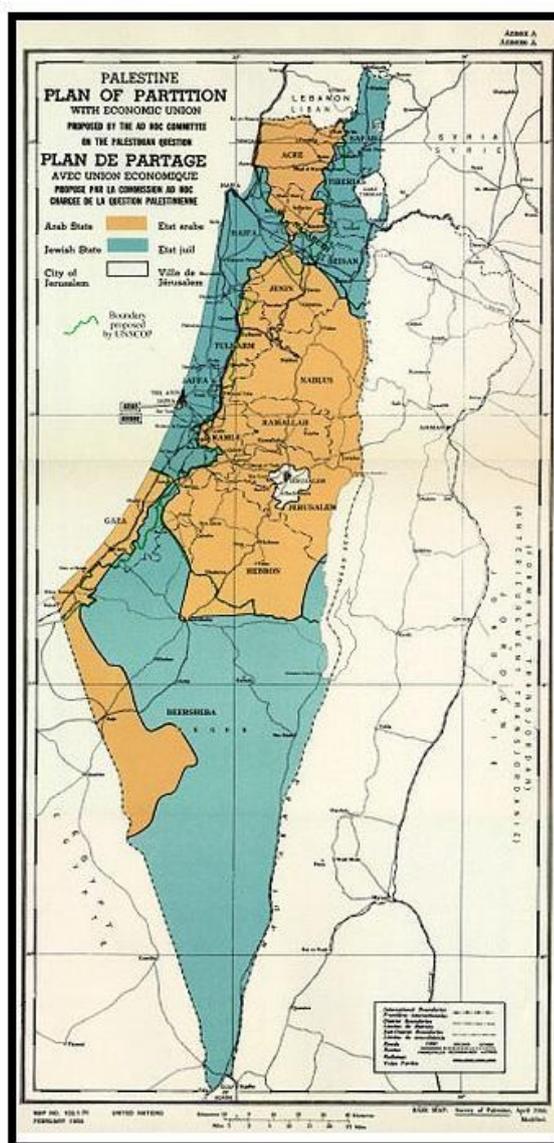
Fonte: adaptado de MAPS.COM (2017)

²⁵ Como resultado desse documento, é realizada a divisão do território em duas áreas administrativas: a da Palestina, a oeste do Rio Jordão, que ficaria sob domínio britânico direto até 1948; e a da Transjordânia, a leste do Jordão, que seria uma região semiautônoma, governada pela família hachemita do Hejaz, na atual Arábia Saudita.

Na materialidade gráfica apresentada, identificamos que as áreas envoltas pelo delineado preto, ao centro, demarcam os territórios que ficaram sob responsabilidade da Grã-Bretanha, que administra a região até o final da Segunda Grande Guerra, quando o renuncia ao seu Mandato, em 14 de maio de 1948. No mesmo dia a Agência Judaica proclama o estabelecimento do Estado de Israel no território atribuído no Planos de Partilha da Palestina, que havia sendo discutido pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Podemos observar os territórios delimitados pelos Plano de Partilha da Palestina no mapa a seguir:

Figura 12 - Mapa do Plano de Partilha da Palestina em novembro de 1947



Fonte: UM (2018)

Observamos destacado no mapa o território da Palestina, definido pelo Plano de Partilha da Palestina (Resolução 181), em Assembleia especial da ONU. Na ocasião, a maioria dos onze membros do Comitê das Nações Unidas na Palestina (UNSCOP) recomendou a divisão da Palestina em um Estado Árabe, em amarelo, e um Estado Judeu, em verde, ficando a cidade de Jerusalém, bem ao centro do mapa, com status especial, sob autoridade administrativa das Nações Unidas.

A aplicação da resolução 181 é seguida por momentos violentos na Palestina, entre árabes e judeus. Tropas dos Estados Árabes vizinhos entram no território para ajudar os Árabes palestinos, no episódio conhecido como a guerra de Independência de Israel. O Conselho de Segurança, então, convoca uma sessão extraordinária da Assembleia, que se reuniu entre 16 de abril a 14 de maio de 1948. No dia 17 de abril, o Conselho de Segurança pediu a cessação de todas as atividades paramilitares na Palestina, e em 23 de abril estabeleceu uma comissão para supervisionar o cessar-fogo.

A medida da ONU parece ter aliviado de suas responsabilidades o UNSCOP, nomeando um mediador de promover um acordo de trégua, o conde Folke Bernadotte, Presidente da Cruz Vermelha Sueca, que apesar dos esforços não pode evitar que novos combates eclodissem, em 8 de julho do mesmo ano.

Após a vitória de Israel, tem-se como resultado desse conflito, além do aumento do território Israelense, pois estes ocuparam a Cisjordânia, a Galileia e o Deserto do Neguev, rearranjando o território de Jerusalém em uma divisão entre oriental e ocidental, sendo a primeira pertencente à Jordânia e a segunda pertencente à Israel, também a expulsão de quase um milhão de palestinos das terras conquistadas, na chamada Questão Palestina.

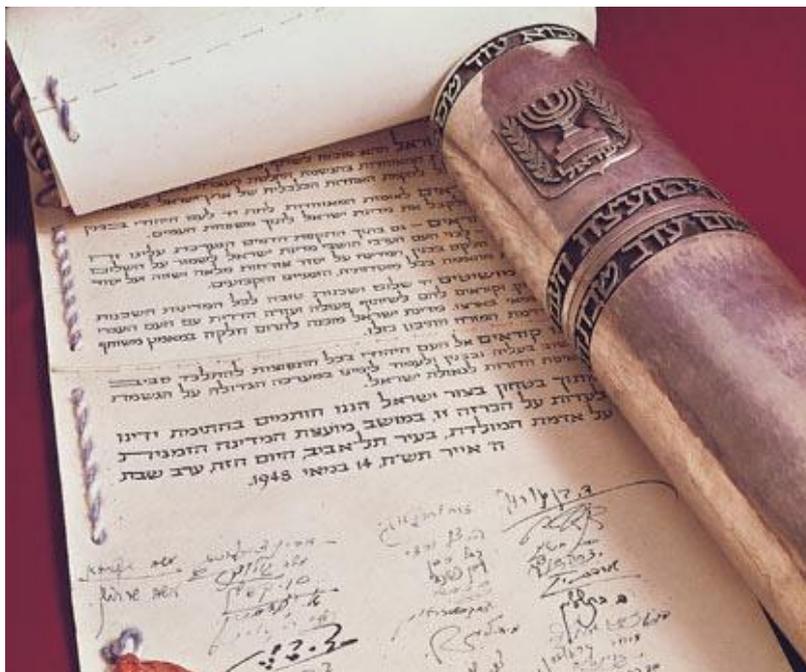
Reconhecemos, portanto, que os sentidos do discurso da aliança, funcionam como memórias propulsionadas, atravessadas e conduzidas pelo discurso fundador, o qual cria certo legado de sentidos, “tradição”, que se projeta “para a frente e para trás, trazendo o novo para o efeito de permanente”, instalando inelutavelmente, promovendo o arraigar de uma memória em outra memória ilimitadamente que produz um “efeito familiar, do evidente, do que só pode ser assim” (ORLANDI, 1993, p.13-14).

3.2 Declaração de Independência do Estado de Israel: herança de sentido

Para a observação de efeitos de sentido e de deslocamentos que articulam o processo histórico e constituem o discurso da aliança como fato de linguagem, relacionamos, também, o

corpus ao documento da Declaração de Independência do Estado de Israel (figura 13), de 14 de maio de 1948, lida por Davi Ben Gurion, presidente do Conselho Provisório de Estado Sionista.

Figura 13 - Declaração de Independência do Estado de Israel



Fonte: CONSULADO GERAL DE ISRAEL EM SÃO PAULO (2017)

O embaixador brasileiro Osvaldo Aranha, chefe da delegação brasileira junto a ONU é quem preside a Assembleia, realizada em Tel Aviv, algumas horas antes do final do mandato britânico sobre a Palestina. A assembleia realizada às pressas e em segredo tem como desfecho a assinatura da Declaração de Independência do Estado de Israel, redigido em iídiche, usando-se caracteres (originais) do alfabeto hebraico, sendo primeiramente assinada por David Ben-Gurion e, na sequência pelos membros do parlamento provisório (Moetzet HaAm: "Conselho do Povo")²⁶.

Dos trinta e sete representantes, trinta e três membros votaram a favor da independência, são eles: Austrália, Bélgica, Bolívia, Brasil, Bielorrússia, Canadá, Costa Rica, Checoslováquia,

²⁶ Integrantes do parlamento provisório: Daniel Auster, Mordechai Bentov, Yitzchak Ben Zvi, Eliyahu Berligne, Fritz Bernstein, Rabbi Wolf Gold, Meir Grabovsky, Yitzchak Gruenbaum, Dr. Abraham Granovsky, Eliyahu Dobkin, Meir Wilner-Kovner, Zerach Wahrhaftig, Herzl Vardi, Rachel Cohen, Rabbi Kalman Kahana, Saadia Kobashi, Rabbi Yitzchak Meir Levin, Meir David Loewenstein, Zvi Luria, Golda Myerson, Nachum Nir, Zvi Segal, Rabbi Yehuda Leib Hacohen Fishman, David Zvi Pinkas, Aharon Zisling, Moshe Kolodny, Eliezer Kaplan, Abraham Katznelson, Felix Rosenblueth, David Remez, Berl Repetur, Mordechai Shattner, Ben Zion Sternberg, Bekhor Shitreet, Moshe Shapira e Moshe Shertok.

Dinamarca, República Dominicana, Equador, França, Guatemala, Haiti, Islândia, Libéria, Luxemburgo, Holanda, Nova Zelândia, Nicarágua, Noruega, Panamá, Paraguai, Peru, Filipinas, Polônia, Suécia, Ucrânia, União da África do Sul, União Soviética, Uruguai e Venezuela. Os votos contra foram do Afeganistão, Cuba, Egito, Grécia, Índia, Irã, Iraque, Líbano, Paquistão, Arábia Saudita, Síria, Turquia, Iêmen. Absteram-se Argentina, Chile, China, Colômbia, El Salvador, Etiópia, Honduras, México, Reino Unido, Iugoslávia e estavam ausentes Filipinas e Paraguai.

Parece-nos que a assinatura do documento traz consigo um efeito de reescrever simbolicamente o retorno da Terra Prometida às mãos dos judeus, após 1878 anos, desde a destruição do Segundo Templo pelos romanos em 70 a.C., marcando o deslocamento do sentido de Terra Prometida para território Israelense, por um gesto de (re) produção da fala divina pelo porta-voz para o gesto da assinatura coletiva de um documento escrito.

Então, ao examinarmos o funcionamento dessa reescritura compreendemos a questão da articulação da chamada Terra Prometida no imaginário do povo judeu, uma vez que os sentidos que ecoam dali formulam um discurso de origem do Estado de Israel, que colocam em circulação sentidos enredados pelas memórias da religião Judaica (por filiação Abraâmica), justificam os conflitos passados e atuais, relativos ao território.

Afirmamos, então que o já-dito compreendido nas formulações da escrita e reescrita do discurso da aliança permite que os sentidos se produzam pela atualização de uma memória que constitui os sentidos de sujeitos da aliança e sujeitos da Terra Prometida, pelo atravessamento do interdiscurso (ORLANDI, 2011), produzindo sentidos pela incompletude da linguagem, inscrevendo-se na historicidade do dizer.

Para que possamos ampliar a nossa compreensão acerca dos processos de ressignificação que envolvem a construção do imaginário judeu, olhamos para o excerto do documento da Declaração da Independência do Estado de Israel²⁷, a seguir:

A terra de Israel é o local de origem do povo judeu. Aqui sua identidade espiritual, política e religiosa foi moldada. Aqui eles primeiro atingiram a formação de um estado, criaram valores culturais de significância nacional e universal e deram ao mundo o eterno Livro dos Livros [...]

²⁷ Como não há tradução oficial em Português da Declaração de Independência do Estado de Israel, utilizaremos a tradução disponibilizada pela Agência Judaica (The Jewish Agency Building), por ser o documento mais citado e referenciado na internet como fonte de pesquisa.

Este é o direito natural de o povo judeu ser mestre de seu próprio destino, como todas as outras nações, em seu próprio Estado soberano [...] (AGÊNCIA JUDAICA²⁸, 2016)

Observando o trecho “A terra de Israel é o local de origem do povo judeu” no recorte apresentado, reconhecemos que o verbo “ser”, conjugado no tempo presente do modo Indicativo “é”, por sua característica de verbo de ligação (BORBA, 1990), expressa uma condição situada no sujeito, apresentando uma situação não dinâmica e de característica inativa, ou seja, faz o sujeito “a terra de Israel” funcionar como suporte de propriedades (estado, condição, posse), sendo, portanto, experimentador ou beneficiário da ação “local de origem do povo judeu”, pois o argumento que representa o sujeito do verbo “é” não é agente.

A formulação dos sentidos da terra como “origem do povo judeu” constrói um movimento de retorno ao arquivo ao ratificar, ao entrar em concordância com o discurso bíblico, e testificar, ao registrar em um documento institucional, o discurso do arquivo, deslocando a Terra Prometida para Terra de Israel, por meio de um apagamento do processo histórico.

O próprio movimento da mudança dos traçados nos mapas, apresentados neste capítulo, parece não só inscrever o discurso da Terra Prometida no funcionamento judaico-administrativo-econômico, marcado pelo status de Estado autônomo, por meio de uma memória da ordem do “divino”, mas também inscrever na história uma identidade política, que se dá pelo movimento de extensão ou diminuição de limites do território da Palestina

O sujeito “A terra de Israel”, na textualização do recorte acima, é retomado duas vezes no trecho²⁹, pelo advérbio de lugar “aqui”, o que quebra o paralelismo semântico da sequência discursiva, uma vez que se espera (gramaticalmente) que o termo anafórico exerça o seu papel de retomada dentro do documento e não externamente a ele, ou melhor, espera-se da estrutura sintática que “a terra de Israel” seja substituída por “lá”. Assim, depreendemos,

²⁸ A Agência Judaica, fundada em 1929, segundo seu próprio site, tem o objetivo de trabalhar para garantir um futuro judaico dinâmico. Ainda segundo descrição no site, disponibilizado em diversos idiomas, a ação da agência “foi imprescindível na fundação e construção do Estado de Israel e continua a servir como o principal elo entre o Estado judeu e comunidades judaicas em todo o mundo, [...] construímos uma sociedade melhor em Israel - e muito mais - estimulamos os jovens israelenses e seus colegas em todo o mundo a redescobrir um senso de propósito judaico coletivo. A Agência Judaica possui um sistema de arrecadação de fundo de modo “a estar preparada para lidar com situações de emergência em Israel, e para salvar judeus em situações de risco nos países onde se encontram” (<http://www.jewishagency.org/pt/>).

²⁹ Na tradução oficial do documento Inglês, publicada na Official Gazette (No. 1 of the 5th, Iyar, 5708 (14th May, 1948), a retomada do sujeito também se dá pelo que, em Português, seria o advérbio de lugar “aqui” (em Inglês: here) conforme observamos e assinalamos no texto em inglês: ERETZ-ISRAEL [(Hebrew) - the Land of Israel, Palestine] was the birthplace of the Jewish people. **Here** their spiritual, religious and political identity was shaped. **Here** they first attained to statehood, created cultural values of national and universal significance and gave to the world the eternal Book of Books.

discursivamente, que a substituição do “lá” pelo “aqui” instaura um gesto de posicionamento dos sujeitos autores-sinatários do documento na terra de Israel (local de assinatura do documento) e não somente substituição de palavra em uma estrutura textual.

Esse posicionamento, articulado pela e na condição de produção da sequência discursiva observada, atravessa, pela língua, o termo terra, deslizando os seus sentidos e os ressignificando para além de “local de origem do povo judeu”, misturando o que é terra, Estado autônomo, no documento, com o que é terra, local de produção da escrita do documento, enredando os sujeitos autores-assinantes à causa defendida ao promover, linguisticamente, um retorno ao arquivo, não só da ordem do político, mas também do econômico, do jurídico, do administrativo e do religioso, pois faz significar uma aliança realizada em outras condições, no Velho Testamento, na materialidade documental da Declaração de Independência, assinada pelas autoridades.

Podemos, então, pensar que a construção discursiva do texto da declaração, ao ser chancelada pela ONU, dá ao que se entende escrito ali, um caráter de reconhecimento mundial e produz o efeito de sustentar o imaginário do povo judeu em ser este “povo escolhido por Deus” e a ser o povo proprietário da “Terra Prometida”, pelo atravessamento da memória do discurso da aliança. Hierarquizando, transmitindo poder e chancelando o domínio, por meio da relação entre Estados “amigos”, para investidas e ofensivas no e pelo território demarcado, e justificando os conflitos atuais na Palestina.

O atravessamento da memória na constituição do discurso da “Terra Prometida” nos coloca a olhar para o posicionamento da investida de Israel contra a Palestina, ainda, como um enredar sustentado pela ordem do religioso, pois se apoia em uma força, da ordem do Numinoso, que é impetrada pelo texto bíblico, em decorrência do estabelecimento de uma continuidade discursiva, a qual ao constituir sentidos e deslocá-los, inscreve-se na história.

Nessa perspectiva, os sentidos de “Terra Prometida” se colocam aqui e ali como uma tentativa de inscrição da memória na história, como linguagem na relação com o arquivo, por marcas linguísticas significantes do lugar de dizer do porta-voz, marcado pela regularidade de sentidos de povo: “identidade”, “valores”, de sentidos de terra: “terra de Israel”, “significância nacional e universal”, “Estado soberano” “formação de um estado”, mesclando memórias da ordem do sagrado e memórias da ordem do político.

Dessa maneira, compreendemos que a questão do “direito natural” implica tanto no direito formal de propriedade de terra (territorial), quanto na concordância de um direito sobrenatural (povo de Deus), não apenas por seus lugares de inscrição, mas pelo próprio exercício de construção de sentidos, tomado como prática material na história. Material, este, significativo, que não produz a matéria em si mesma, mas, sim, efeitos de sentidos, porque “a

linguagem só faz sentido porque se inscreve na história (ORLANDI, 1999, p. 31), e neste caso produzindo sentidos de já-dito ao deslizar Estado para Lar Nacional e Lar Nacional para Estado.

A regularização e a administração da questão da terra parece se apoiar sobre o reconhecimento do que é repetido, ao se constituir como espaço polêmico das maneiras de ler, colocando o trabalho do arquivo na relação do arquivo com ele-mesmo que, segundo Pêcheux, é o mesmo que dizer que é o “trabalho da memória histórica em perpétuo confronto consigo mesma” (1994, p. 51), o que nos leva a pensar que, ao contrário de uma uniformização da leitura de arquivo, há gestos de leitura diferenciais e contraditórios na construção deste e, para tanto, o autor reivindica “o reconhecimento da materialidade da língua como [constitutiva do] incontornável do pensamento” (PÊCHEUX, 1994, p. 57).

Assim, ao olharmos para a unidade simbólica terra e suas co-ocorrências no texto da Declaração de Independência do Estado de Israel, atentamo-nos para o fato de que cada repetição dessa unidade formal, promove uma regularidade que contribui para a construção e, também, deriva de seus ressignificados. Regularidade esta que se dá por uma natureza da ordem da hereditariedade, da transmissibilidade prometida por Deus a Abraão e a seus herdeiros, que não se irrompe ao acaso, mas pela relação de poder, instituída pelo funcionamento do discurso fundador.

Compreendemos, que o que se formula a partir da relação de poder deriva-se das relações de sentido estabelecidas com os textos religiosos em uma relação de continuidade, resultado de processos discursivos outros, funcionamento da memória, que parece colocar os porta-vozes do Velho Testamento falando em outros lugares.

No recorte da Declaração de Independência do Estado de Israel, que escolhemos para darmos sequência à compreensão do arquivo bíblico, no que diz respeito aos múltiplos jogos que surgem a partir do funcionamento do discurso da memória. Observemos o recorte abaixo:

Depois de serem forçosamente exilados de sua terra, o povo conservou consigo sua fé durante sua Dispersão e nunca deixou de rezar e sonhar com o retorno para sua terra e com a restauração, lá, de sua liberdade política.
(AGÊNCIA JUDAICA, 2016)

Notamos que, novamente, há a ocorrência da repetição da palavra **terra** e nos colocamos a pensá-la, neste momento, ao executarmos como analistas o recurso da paráfrase. Ao praticarmos o gesto de parafrasear, compreendendo discursivamente que os sentidos não estão colados às palavras, depreendemos que o excerto apresentado acima trata da destruição da

cidade de Jerusalém e do Templo, que resulta na chamada Diáspora, ou seja, a dispersão do povo israelita do território da, hoje, Palestina. Durante um período de mais de 1800 anos, os judeus não deixaram seguir a sua religião nem de ansiar pelo retorno à terra que lhes fora prometida por meio da aliança.

Ainda parafraseando o recorte, em suas últimas linhas, entendemos que a “[...] restauração, lá, de sua liberdade política” nos diz ainda sobre o cumprimento da promessa de Deus a Abraão, como observamos em: “De ti [Abraão] farei uma grande nação” e “Dar-te-ei e à tua descendência a terra das tuas peregrinações, toda a terra de Canaã, em possessão perpétua, e serei o seu Deus” (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 12:2 e 17:8).

Ao pensarmos, então, a relação entre o arquivo (o texto bíblico) e da memória, tomando-a como acontecimento que ressignifica o discurso da aliança, compreendemos como se formulam os sentidos construídos no imaginário do povo judeu, o qual alimenta dentro de si um anseio intenso pela terra de Israel, pois compreendemos que o acontecimento discursivo envolve-se em uma rede de filiações históricas que interfere na constituição de sujeitos e sentidos, o que de acordo com Pêcheux “é um ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória” (2008, p.17)

Parece-nos, à vista disso, que o imaginário do judeu se constrói em cima de uma promessa que não poderia falhar, por ser da ordem do Numinoso (“eu serei o teu Deus”), e que deveria ser eterna (“possessão perpétua”) o que afeta simbolicamente o ser terra, e o ser “país”, bem como o ser “povo”, pois o exílio não apaga da memória do povo a existência da cidade de Jerusalém com seu Templo, mas desloca o seu significado para além do geográfico, uma vez que, para os judeus, eles continuam sendo “o povo” escolhido por Deus, e aquela terra, mesmo que sob domínio de outros povos, permanece deles, pois é “a terra”, a prometida, que estava temporariamente inacessível. Terra essa reconhecida, pela Declaração de Independência do Estado de Israel, por uma leitura política administrativa jurídica do sentido de “fé”, articulando a formulação do estabelecimento da terra dos judeus.

Diante disso, podemos pensar que o judeu, antes da Declaração de Independência do Estado de Israel, se configurava discursivamente como um forasteiro em terra estranha, pois em seu imaginário era sujeito da terra, em situação de deslocamento, como em um pertencimento sem pertencer, inscrito pela memória. No entanto, após a criação de territórios israelenses é que o sentido de terra desliza para “país” ao ser institucionalizado e chancelado pelo documento da ONU como território israelense.

Os efeitos do discurso da aliança, como viemos tratando até aqui, extrapolam limites territoriais e de pensamento, uma vez que os sujeitos do pacto são ressignificados, pelo religioso

e pelo político, ao redor do mundo, há milhares de anos. Entendemos esses efeitos ao olharmos para Israel, em especial sua capital, Jerusalém, que, ao ser atravessada pelo político, faz ecoar, ainda hoje, sua posição como fator centralizador e unificador de povos, quer pelo efeito de sagrado, quer pelo efeito de mítico, quer pelo efeito do econômico.

A expressão ser “terra santa” produz o efeito de lugar (geográfico) da presença de Deus, que sustenta no imaginário dos “crentes” (no discurso da aliança) o efeito de escolhido, de único “povo de Deus”. Esse sentimento de pertencimento é enredado pela memória da esperança do retorno a terra, da reconstrução do país/terra, como se por meio desse “ato” fosse possível instaurar, reconstituir a “alma” do povo, como uma recriação deste, um retorno da memória pela memória.

Analisando a sequência discursiva da Bíblia, notamos momentos de aproximação e distanciamento do povo em relação à terra, tanto no sentido territorial quanto no sentido emocional. A literatura religiosa testemunha que, após certa estabilidade e autonomia de Jerusalém, durante o reinado de Salomão, o povo de Israel vive interiormente uma crise de identidade, ao perceber a possibilidade de destruição do templo e de Jerusalém.

Um pouco mais à frente na discursivização bíblica, nos livros históricos, notamos que sentidos novos e velhos ecoam quando do retorno do povo do exílio, mais uma vez regidos pelo imaginário da terra e do “país”. Quando os israelitas exilados voltam à Jerusalém, há certo período de reestruturação da sociedade, no entanto, a cidade de Jerusalém e o povo de Israel conhecem uma nova crise com a invasão helênica, a qual, por decreto de Antioco Epífane, em 175 a.C., proíbe que o deus de Israel seja cultuado livremente; proíbe, também, a leitura das escrituras e as ordenanças da circuncisão e o repouso no sábado, dentre outras práticas. Nesse tempo, Jerusalém é invadida e o templo é profanado pelo culto a deuses pagãos.

No ano 70 de nossa era, Jerusalém conhece a invasão dos Romanos, os quais a destroem completamente, em consequência, destrói-se mais uma vez o templo e há nova (des)patriação, produzindo nova ruptura no ser/pertencer de Israel, provocada pela construção imaginária do efeito de unidade, efeito literal, do sentido-um, já lá (ORLANDI, 2007). Em relação a esse efeito de unidade, podemos pensar nos paradigmas patofiliais presentes nas “raízes” da memória da aliança, na manifestação de perpetuação do “povo”, na necessidade de inscrição perene do discurso da aliança na história e no atravessamento temporal, o que promove um efeito de *Continuum judaico*³⁰, o qual por meio de sua continuidade ou repetição promove uma

³⁰ O termo “Continuum judaico” é utilizado pelo erudito literário Amós Oz e por sua filha, a historiadora Fania Oz-Salberger, israelenses ateus, em “Os judeus e as palavras” (2015).

ressonância discursiva secular e sagrada, construída pelo funcionamento do interdiscurso na relação com a instauração do arquivo bíblico.

Em relação a essa ressonância, é interessante notarmos que estudiosos de diversas áreas do conhecimento, quer antissemita, quer sionista ou nem um nem outro, buscam insistentemente explicar, enaltecer ou desconstruir tal continuidade. Exploramos, como exemplo, os efeitos de sentidos produzidos quando da formulação de Marx(1983) a respeito dos judeus, ao compreende-los como povo-classe, na medida em que representavam formas do capital na “pré-história”.

A continuidade desse povo se estabeleceria, reorganizando a formulação de Marx, pela existência deles “nos poros” da sociedade produtora de valores de uso, e que sobre essas relações materiais dos judeus se assentava uma superestrutura institucional e ideológica: “autoridades comunitárias, uma religião ‘especial’ e o mito de se considerar-se descendentes do primitivo povo hebreu que habitava a Palestina no início da nossa era” (TOLEDO, 2001, p. 66).

Toledo chama, baseada em Marx, de “fenômeno de falsa consciência” essa “superestrutura [que] ajudava a manter a coesão do povo-classe mas, ao mesmo tempo falsificava a verdadeira natureza da sua existência” (2001, p. 66), acrescentando ainda mais forma à formulação de continuidade instituída, que parece fazer com que esse povo - o judeu, ou os rearranjos dele - inscreva-se como arquivo, como memória e como acontecimento na história.

Assim, parafraseamos a metáfora de Heráclito que diz que ninguém “pode banhar-se duas vezes no mesmo rio”, compreendemos que como um rio em seu leito, que é, mas não está mais; que passou, mas permanece; que existe, mas não se captura, observamos o *Continuum judaico*, aqui repensado discursivamente como Contínuo Bíblico, como fio condutor de nossa análise, metaforicamente, como um rio que tem como seus afluentes a questão da terra, da origem, da identidade, da formação de um estado, da criação de valores e de leis.

Quem promove a costura por esse fio do Contínuo Bíblico são os porta-vozes, como lugares discursivos, “ator visível e testemunha ocular do acontecimento”, que promove antes de tudo um “efeito visual” ao falar “em nome de”, determinando que seja visto, então, por meio dele, o invisível do acontecimento (PÊCHEUX, 1990, p.17).

O porta-voz, para a nossa pesquisa, funciona um pouco diferente daquele proposto por Pêcheux (1990) em: “o porta-voz se expõe ao olhar do poder que ele afronta, falando em nome daqueles que ele representa, e sob o seu olhar”, pois o porta-voz bíblico representa ambos os lados, o de Deus e o dos homens, em uma relação de mediação, questionando ora um lado, ora

outro lado, não como um “negociador em potencial”, mas um cumpridor de promessas, sob a vigilância de ambos os lados, de modo a desfazer a relação de adversários, para o resgate e cumprimento do pacto entre Deus e a humanidade, estabelecido por meio dele, confirmando o seu lugar no “centro visível de um ‘nós’ em formação (PÊCHEUX, 1990, p.17)

Observemos, então, o funcionamento do porta-voz, pelo exame desse contínuo que se estabelece quando da resignificação da Bíblia no documento de Independência do Estado de Israel, o qual aponta para uma extensão temporal da aliança com os “filhos de Israel” e retoma a aliança, pelo político, conforme trataremos ainda no texto deste capítulo. Leiamos, primeiramente, o trecho de Êxodo:

Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha; vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa. São estas as palavras que falarás aos filhos de Israel. (BÍBLIA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 19:5)

Parafraseando o recorte apresentado, temos Deus falando aos israelitas por meio do porta-voz Moisés, em uma sequência discursiva que se divide em três partes: a condição, o benefício e o compromisso. Primeiramente, Deus impõe uma condição aos israelitas para que seja mantida a promessa da aliança, por meio da introdução da partícula “se”, ou seja, a promessa da terra e de ser povo de Deus somente se concretizará caso a voz de Deus (por meio de Moisés) seja ouvida e seus mandamentos cumpridos, sendo, para tanto, preciso que os israelitas se recordem dos seus deveres como parte da aliança, para que esta se cumpra.

Na segunda parte do recorte, tem-se apresentado o benefício de que os Israelitas terão caso a condição impetrada por Deus seja cumprida: eles serão o povo escolhido por Deus dentre todos os povos. Ao benefício prometido aos israelitas, é acrescentado um trecho explicativo em que Deus diz que toda a terra é de propriedade dele e que o judeu deve cuidar dela, como sacerdócio³¹, expondo uma relação de contiguidade entre terra, povo, reino, país, nação sobre a questão da propriedade. Deus elege a sua nação santa, separada e diferente das demais. O versículo é finalizado, em sua terceira parte, com um arranjo discursivo comum nos textos do Velho Testamento, o qual diz respeito a ordenança de que as promessas e os deveres da aliança sejam repetidos, em um gesto memorial, de geração em geração, numa tentativa de que, pelas

³¹ No Velho Testamento, sacerdócio é entendido como o poder e autoridade dados ao homem para agir em nome de Deus. Sacerdócio, hoje, pode significar funções dos ministros de um culto. Em linguagem figurada é a função que apresenta caráter respeitável em razão do devotamento que exige, por exemplo, o magistério é um sacerdócio.

palavras, a memória não se perca ou não se altere, como vemos em “São estas as palavras que falarás aos filhos de Israel”.

Tendo apresentada a dinâmica da relação entre Deus e o povo no versículo do livro de Êxodo, conseguimos olhar para o segundo recorte, recortado do documento de Declaração de Independência do Estado de Israel, de modo a compreender como se produzem os efeitos políticos a partir do texto bíblico para o documento da ONU. Observemos o recorte:

[...] por virtude de nossos direitos naturais e históricos e pela força da resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas, aqui declaramos o estabelecimento do estado judeu em Eretz-Israel, a ser conhecido como Estado de Israel. (AGÊNCIA JUDAICA, 2016)

No recorte apresentado acima, observamos que, discursivamente, para que se justificasse a declaração do estabelecimento do estado de Israel, três forças pesaram sobre a decisão de se criar um estado judeu, são elas: os direitos naturais, os direitos históricos e a força da resolução da ONU.

A esta última, entendemos se tratar de uma força de natureza política, econômica e administrativa, que tem caráter documental por ser concernente à assinatura da resolução da ONU, uma organização intergovernamental criada para promover a cooperação internacional, que produz o efeito de consenso mundial, ou seja, funciona como lugar de produção do imaginário de consenso. À segunda força, os direitos históricos, atravessa também politicamente a análise das informações ou dos conhecimentos sobre o passado e sobre o desenvolvimento de Israel como um povo, a qual aliada à primeira força, os direitos naturais, parece novamente acessar o arquivo sobre o qual estamos refletindo no texto desta tese, promovendo um efeito de regulação pela/da memória.

Na e pela memória são reverberados sentidos apoiados em uma ilusão de direitos, fazendo circular evidências que se costuram, de modo a produzir sentidos outros, ao compreendermos, individualmente ou conjuntamente, o funcionamento dessa memória como atravessada pelo discurso da aliança, bem como ao observarmos as ressignificações de “povo-raça”, “aliança”, “nação santa”, terra, “propriedade”, fazendo com que a circulação da memória torne indissociável a relação documento, arquivo e memória.

Relação, esta, que por estar enredada pelos sentidos do discurso fundador, instala “um outro lugar de sentidos estabelecendo uma outra região para o repetível” (ORLANDI, 1993,

p.15), possibilitando o reconhecimento de Terra Prometida em outros lugares, dando pelo deslocamento onde se instala a metáfora, uma identidade, provocando uma existência, porque “a história é no agora” (ORLANDI, 1993, p.22).

Assim, ao chegarmos ao final deste capítulo, concluímos que os processos de significação/identificação dos sujeitos da aliança são deslocados na medida em que a repetição e o retorno ao arquivo asseguram ou produzem efeitos de assegurar a estabilidade da forma lógica do enunciado, daquilo que é fundador, misturam-se com a contradição da diferença discursiva, do discurso outro que se formula a partir do arquivo, produzindo efeitos de espelhamento e de deriva (PÊCHEUX; LÉON, 2011, p. 172) e de disputa.

É nessa tensão entre a repetição e a diferença na produção discursiva do sentido, que pensamos na interpretação das formulações sobre a Terra Prometida, que se estabilizam e se esvaem, parecem ser guardadas, mas escapam na deriva discursiva. A nosso ver, portanto, o toque entre certa estabilização de sentidos e as derivas faz irromper, na circulação da memória, o arquivo, que aparece rasgando sentidos pelo interdiscurso.

4 Estudo da Articulação do Porta-voz na Ressignificação das Alianças do Velho Testamento.

Caminhando, então, para o encerramento deste texto de tese, apresentamos, neste último capítulo, uma ampliação de nossa compreensão sobre o porta voz, pela observação de funcionamentos discursivos, em diferentes materialidades, que parecem mobilizar certa memória do discurso da aliança que, por gestos de reconhecimento e ressignificação, atualiza-se.

Para tanto, articulamos aqui a compreensão do funcionamento dos sentidos nas formações discursivas do discurso da aliança e os efeitos produzidos por estes na tentativa de regular e estabilizar sentidos pelo Numinoso, fundamentados nos conceitos de reversibilidade no discurso dos porta-vozes, mediante o exame do lugar de Deus e o lugar do homem, e a compreensão da articulação destes na constituição e na leitura do arquivo.

Assim, para o remate da tessitura que viemos construindo, formulando e examinando, trazemos para antecipar as análises que serão apresentadas, em um gesto de descrição de acontecimentos da contemporaneidade, uma elucidação breve de alguns outros sentidos enredados pelo discurso da aliança, para reforçarmos a questão do transcender, em sinônimo de sobrepujar, do discurso religioso, cujos efeitos, há mais de quatro mil anos, em especial, a questão da Terra Prometida, vem sendo foco da luta entre as religiões oriundas de Abraão, pois é santuário do crescente fundamentalismo cristão, judaico e islâmico, e repetidas vezes, serviu e serve de campo de batalha de civilizações.

Para citar alguns momentos em que o discurso religioso, pela linguagem, inscreve-se na história, lembramos de alguns acontecimentos amplamente conhecidos da história mundial, presentes tanto na mídia nacional, quanto na internacional, registrados por diferentes olhares, os quais destacamos aqui por meio da seleção daqueles com mais destaque. Como por exemplo a Inquisição Medieval iniciada por volta de 1200, momento em que organismos da Igreja Católica em uma tentativa de responder a grandes movimentos populares considerados heréticos para o cristianismo, cometeram atentados mortíferos, queimando pessoas vivas em praça pública.

Em um momento anterior da história, ainda no primeiro século da nossa era, em 64 d.C., os alvos de perseguição foram os cristãos. Neste conhecido episódio, o imperador Nero ordenou que os cristãos fossem caçados e mortos queimados vivos como tochas humanas, ou dilacerados por cães. Além disso, de acordo com grande parte dos historiadores, Nero ordenou um incêndio

colossal em Roma, o qual destruiu grande parte da cidade. A “Grande Perseguição” aos cristãos durou séculos até Constantino I, imperador que assumiu o império romano em 313, legalizar o Cristianismo como religião oficial.

Lembramos, também, quando os puritanos, em 1600, em Massachusetts, criaram um estado de polícia religiosa, a qual punia severamente qualquer desvio doutrinário. Neste evento, vinte supostas bruxas foram mortas e outras 150, presas. Em nome da religião orelhas foram cortadas, línguas queimadas com ferro quente e pessoas foram enforcadas ou torturadas até a morte.

Podemos nos recordar, também, da história sangrenta em nome da religião, as guerras santas islâmicas, Jihads, mandatadas pelo Corão, as quais mataram milhões de pessoas ao longo de 12 séculos por não professarem a religião muçulmana; e o assassinato de cerca de 6 milhões de judeus nos campos de extermínio, por asfixia ou fuzilamento.

Na atualidade, podemos citar o assassinato do líder do movimento dos direitos civis dos negros nos Estados Unidos, Martin Luther King Jr, o qual, debruçado em sua fé protestante, propunha um mundo de amor ao próximo e sem violência. Os esforços de King levaram à Suprema Corte Americana a decidir tornar ilegal a discriminação racial em transporte público e, em consequência disso, muito se discutiu e se discute a respeito das questões raciais.

Ainda mais recentemente, podemos nos recordar do atentado terrorista ao jornal francês Charlie Hebdo, motivado pelo ódio religioso; e a destruição das torres gêmeas em Nova York, também alvos dos efeitos e deslizamentos de tal discurso, o qual manifesta-se nessas práticas atualizando a memória constituída de/por relações de sentido que se apropriam da aparência de rigidez do discurso produzido no Velho Testamento e, então, a partir do lugar de “manifestação de verdade”, ou seja, em sua Aleturgia, apresenta releituras do arquivo Bíblia, as quais produzem deslocamentos, inversões, imprecisões, invenções e confusões em nome do Numinoso.

O texto sagrado é fundante do religioso, significando, assim, para seus seguidores, uma verdade absoluta, pois parte de uma verdade inquestionável, do tipo: Deus quis ou Alá mandou, então é assim que deve ser. Tal discurso é marcante pois tanto seguidores quanto os que não estão afetados por ele, são atravessados por seus efeitos diariamente. Tais efeitos vão desde discussões sobre gênero, família, racismo, paternalismo, sexismo, até discussões sobre política, legislação, ciências e artes.

A rigidez no gesto de leitura dos textos sagrados promove discussões intermináveis acerca de assuntos inerentes ao passado, ao presente e ao futuro do ser humano. A ciência, por exemplo, produz-se, em grande parte, na tentativa de desfazer o pré-concebido da religião,

como se observa na quantidade de estudos sobre a evolução humana, Darwinismo *versus* Criacionismo, teoria do Big Bang, questões genéticas, entre outras.

As questões culturais também são afetadas pelo funcionamento do arquivo, uma vez que tratamos de uma memória atravessada em uma prática estabilizada. Lembramo-nos aqui de algumas demandas nesse domínio, de modo a justificar a amplitude a que poderíamos nos lançar como analistas.

Pensamos, também, nas questões financeiras do Vaticano, na infalibilidade do papa, nas religiões em redes de TV, em bancadas evangélicas na política, o pastor “pop star”, o papa “bonzinho”, os quais também fazem circular a memória, pela memória e para a produção da memória os efeitos do discurso religioso. O mesmo acontece com a intertextualidade entre textos sagrados e as artes, a música e a literatura, como o Moisés de Michelangelo e o filme Noé; o templo de Salomão é constantemente revisitado e as histórias sagradas recontadas pelos mitos e lendas no cinema.

A religião, resignificando o discurso da aliança, moldou calendários antigos e modernos e, também, definiu feriados. Os sentidos circulam e observamos isso quando nos colocamos a compreender seus efeitos nas festas juninas, as oferendas à Yemanjá, a Páscoa, o Natal, as penitências. Pela religião se dá nomes a cidades, estados e países.

Podemos continuar, apontando para a discussão sobre a circuncisão, a transfusão de sangue, a terapia genética sob a sombra do discurso religioso, bem como tratar de questões sobre liberdade de culto, estado laico, ensino da religião nas escolas, dentre outras tantas questões que afetam a humanidade.

Também, poderíamos ampliar e debater o tema encontrando uma outra entrada: o turismo religioso aumenta a cada ano para que visitantes de todo o mundo possam presenciar espaços considerados sagrados. Os templos são reconstruídos e os patrimônios históricos destruídos pelo mesmo motivo, atualizando uma memória, historicizando contemporaneamente o discurso religioso e o discurso da aliança. Encontra-se, também na arquitetura de Israel, em Jerusalém, pelo funcionamento do discurso fundador, sentidos que se resignificam em cada local, como lembrança e rememoração da promessa feita por Deus aos patriarcas.

Para nós, um dos emblemas da significação do Discurso da aliança e que envolve as três grandes religiões monoteístas é a diferença na significação de um dos portões de Jerusalém, a respeito do qual apresentamos neste texto conclusivo para produzirmos um efeito de encerramento da tese.

O chamado portão dourado localiza-se no lado oriental da muralha da cidade velha em Jerusalém. Os discursos formulados a seu respeito, simbolicamente, trazem efeitos de sentido

a partir do conflito refletido pelo pensamento dualista dos descendentes dos irmãos Isaque e Ismael, na Bíblia, até a atualidade.

Seu vão interno fora lacrado por meio da construção de uma parede de pedra, para que a passagem por meio dele fosse interrompida, em referência ao escrito do profeta Ezequiel, no Velho Testamento, no livro que trata do julgamento e das bênçãos sobre Judá e Jerusalém, que diz:

Então, o homem me levou à porta, à porta que olha para o oriente. E eis que, do caminho do oriente, vinha a glória do Deus de Israel; a sua voz era como o ruído de muitas águas, e a terra resplandeceu por causa da sua glória. [...] A glória do Senhor entrou no templo pela porta que olha para o oriente. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, EZEQUIEL 43: 1-4)

O profeta Ezequiel fazia parte do primeiro grupo dos deportados de Jerusalém, no período em que fora destruída pelos babilônios em 586 a.C. No relato do profeta ele parece ser conduzido em um passeio pela cidade por uma criatura angelical, até a porta oriental, através da qual entra a “glória de Deus”.

O portão fora restaurado no período das cruzadas (1000-1100 d.C.) em cima dos restos dos portões de período mais antigo. O rei Davi escreve, também, sobre a entrada de Deus pelo portão oriental em: “Levantai, ó portas, as vossas cabeças; levantai-vos, ó portais eternos, para que entre o Rei da Glória” (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, SALMOS 24:7), o qual visualizamos na figura a seguir:

Figura 14 - Portão Dourado



Fonte: GEOCITIES WS (2016)

O portão dourado ou Porta Oriental é composto por duas portas gêmeas do lado oriental da cidade velha de Jerusalém, por meio das quais enxerga-se o Jardim Getsêmani, no Monte das Oliveiras. O local recebe este nome por ter sido fechado com o mesmo tipo de pedra utilizado no restante da muralha, o qual lhe dá um aspecto amarelado, que reflete intensamente os raios do sol.

De acordo com a profecia judaico-cristã, no fim dos tempos, quando o messias vier resgatar o seu povo, este atravessará o Vale do Cedron e entrará no Monte do Templo por meio da Porta Oriental. Nas escrituras cristãs, o profeta Ezequiel proclama que o Messias prometido entraria pela Porta Oriental, acessando o Templo que em breve seria reconstruído. O Profeta diz, também, que a Porta Oriental seria selada no futuro, preservando-a para a gloriosa e triunfal entrada do Messias.

Segundo a escritura cristã, Jesus entrou em Jerusalém por essa porta há dois mil anos no momento de sua crucificação e morte, cumprindo, assim, a profecia de Ezequiel, como textualizado em:

Quando se aproximavam de Jerusalém [...] junto ao monte das Oliveiras, enviou Jesus dois dos seus discípulos [...] Levaram [para Jesus] o jumentinho, sobre o qual puseram suas vestes, e Jesus o montou. E muitos estendiam a suas vestes no caminho, e outros, ramos que haviam cortado dos campos. Tanto os que iam adiante dele como os que vinham depois clamavam: Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor! Bendito o reino que vem, o reino de Davi, nosso pai! Hosana, nas maiores alturas! (BÍBLIA SAGRADA-NOVO TESTAMENTO, MARCOS 11:1-11)

Na época do Rei Saladino (1137-1193), Jerusalém era dominada pelos árabes, após ser tomada dos cristãos. No sentido de evitar este cumprimento profético de que o messias judeu entraria pela porta e reinaria sobre todas as nações. Saladino mandou então que esta porta fosse selada, o que hipoteticamente cumpre a segunda parte da profecia, pois a vinda do messias é aguardada pelos judeus, e o retorno dele, Jesus no caso dos cristãos, ocorrerá figurativamente pelo mesmo lugar onde outrora passou.

A relação conflituosa de posse e pertença em torno da simbologia da Porta Oriental continua se inscrevendo tempos mais tarde. Os muçulmanos baseiam-se em um mandamento judaico que orienta que um sacerdote se tornaria impuro caso pisasse em cima de um lugar onde esteja enterrado algum morto. Afetados pelo discurso fundador profético manifestado pelo assombro Numinoso e, partindo do pretexto da “manifestação de verdade” ao considerar como certo o mandamento judeu, constroem um cemitério em frente à Porta, pois tal atitude tornaria o sacerdote judeu impuro e evitaria a entrada do messias, sumo sacerdote judeu, uma vez que este não descumpriria a lei.

O discurso da aliança, ao ser significado e ressignificado, põe em funcionamento um emaranhado ideológico resistente ao tempo que mistura os papéis apocalíptico e político de Israel, em uma combinação entre fé e poder, que faz pulsar o frágil e o sacro. Frágil porque ideologicamente tudo, em Israel, permanece o mesmo, mas nada é como era; santo porque os três santuários das três grandes religiões monoteístas se inscrevem na memória, cada um à sua maneira.

Pensando em diferentes percursos de atualização da memória, é que compreendemos, como se formulam os discursos sustentados na tensão decorrente de diversos olhares acerca dos efeitos de herança da aliança, que enredaram sujeitos e sentidos desde o primeiro chamado, no Velho Testamento, e seguem se formulando e reformulando através dos anos. Sustentamos, amparados no trajeto desta tese, que essa tensão produz, como efeito, deslocamentos e derivas, determinados historicamente, formulando outros modos de dizer o arquivo na relação entre os sujeitos da aliança: porta-voz – homem – Deus.

Elegemos duas materialidades para observarmos como se abrem os lugares de formulação, produzindo sentidos pela projeção do discurso da aliança. A primeira, mais uma vez, trata-se da textualização do Velho Testamento, pela compreensão dos sentidos de porta-voz. A estátua de Moisés de Michelangelo e a formulação de Freud acerca desta obra são as materialidades destacadas como segunda entrada analítica no presente capítulo. Examinando a materialidade verbal e a materialidade não-verbal (cf. ORLANDI, 1995), buscamos compreender como se produz o impacto do Numinoso na formulação dos sentidos de humanidade-divindade, liderança-sujeição, articulados no gesto de Moisés, na escultura, e nos ecos que circulam ali e dali.

Ressaltamos, que por estarmos filiados à AD, buscamos compreender como os sentidos produzidos pelas materialidades escolhidas, as quais Orlandi (2003) chama de “montagens discursivas”, por meio da constituição de um *corpus* que nos permita chegar à compreensão dos objetivos propostos para este trabalho de pesquisa, pois esses objetivos,” em consonância com o método e os procedimentos, não visa à demonstração, mas mostrar como um discurso funciona produzindo (efeitos de) sentidos” (ORLANDI, 2003, p. 63).

4.1 A Reversibilidade e o Efeito do Numinoso no Funcionamento do Porta-Voz

Tomando, então, o discurso do Velho Testamento, como materialidade, cujo objetivo é capturar o indivíduo livre e assujeitá-lo a um poder superior, colocamo-nos a pensar em como

se dá o processo de individuação na relação com o arquivo, uma vez que pensaremos na questão da interpelação coercitiva sofrida pelo sujeito porta-voz ao ser contactado por Deus.

Assim, olhamos para a sequência discursiva do livro de Êxodo, a qual, pela própria discursivização, estrutura e posiciona, discursivamente, cada sujeito – Deus, porta-voz, povo – para que se dê a partida dos hebreus do cativo egípcio, rumo à Terra Prometida.

Os gestos, direcionamentos e regras para tal partida são ditos de uma boca que diz em nome de outra boca, sendo esta da ordem do sagrado, do sobrenatural, e aquela, do líder nomeado pelo Numinoso. Observamos, então, um dos primeiros movimentos que esse posicionamento é promovido com Moisés na condição de porta-voz de Deus:

Disse Deus ainda mais a Moisés: Assim dirás aos filhos de Israel: O Senhor, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó me enviou a vós outros; [...] disse Moisés ao Senhor: Ah! Senhor! Eu nunca fui eloquente, nem outrora, nem depois que falastes a teu servo; pois sou pesado de boca e pesado de língua. Respondeu-lhe o Senhor: Quem fez a boca do homem? Ou quem faz o mudo, ou o surdo, ou o que vê, ou o cego? Não sou eu, o Senhor? Vais, pois agora, eu serei com a tua boca e te ensinarei o que há de falar. (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:7 e 4:10-12)

Na medida em que estamos debruçados em um texto doutrinário, que se elabora em uma metatarrativa, a qual, entre outros objetivos, pretende retratar um momento político, observamos a constituição do sujeito-porta voz que produz um discurso filiado a determinada formação ideológica, reafirmando ideias outrora capturadas por formação.

Nos ajuda a pensar na constituição do porta-voz como sujeito político a compreensão de Courtine (2006) que formula: “o sujeito político, aquele que enuncia um discurso, está realmente assujeitado a um todo de muitas condições de produção e recepção de seu enunciado” (p. 64), posto que o sujeito político se constitui ao produzir um relato, agrupando sentidos já formulados, inserindo-se em uma determinada formação discursiva, pelo interdiscurso.

No recorte observamos uma característica que servirá como material para analisarmos o efeito do discurso fundador no funcionamento do porta-voz: o uso do perfeito profético³², sendo este observado pelo emprego do imperativo: “[...] dirás aos filhos de Israel [...] Vais, pois agora, eu serei por tua boca”, não funcionando como um pedido ou uma ordem, como

³² Perfeito Profético é um vocábulo utilizado pelo ramo da Teologia, o qual significa “forma linguística hebraica usada pelos profetas vétero-testamentários na descrição de eventos futuros” (SCHÜLER, 2002).

características próprias do modo verbal, mas funcionando como um “já realizado”, algo que já estava previsto e que não era passível de mudança, pois vinha da ordem do Numinoso.

A configuração do Numinoso, na textualização bíblica, revela-se/enuncia-se fundamentalmente pela fala, funcionando, discursivamente e ideologicamente como uma espécie de “oráculo”, cuja expressão carrega sentidos de autoridade tamanha, que se coloca capaz de julgar, condenar, dominar acontecimentos futuros ou dar como realizado um fato futuro. (BALLARINI e BRESSAN, 1978).

O discurso de Deus para o povo hebreu é mediado por diversas instâncias, em que se configura e se legitima um modelo discursivo, construído por Moisés. Nesse modelo há um autor (Deus) que se volta para um povo (povo hebreu). Tal manifestação se dá por meio de um porta-voz: Moisés. Nessa construção vemos delineada, na textualização do diálogo entre Moisés e Deus, uma impossibilidade de o porta-voz dizer “não” ao chamado, uma vez que quem o chama e dá as ordens é o ser “criador de tudo”, o “sujeito por excelência”, é aquele que fez a boca, que criou a voz, que tem domínio sobre todas as coisas.

Afirmamos, a partir da abordagem de Althusser (1996), que a impossibilidade de o indivíduo rejeitar a imposição de Deus se dá pela forma como todos os sujeitos desse discurso são assujeitados como sempre já sujeitos que obedecem, pois depreende-se que “[...] a interpelação dos indivíduos [pelo religioso] como sujeitos pressupõe a existência de um Outro Sujeito, Único e Central, em cujo nome a ideologia religiosa interpela todos os indivíduos como sujeitos” (p. 136).

É essa impossibilidade de dizer “não” ao chamado de Deus que gera uma tensão provocada por certa relação de poder, por um efeito caracterizado por quem manda e quem obedece na composição da instauração das formas-sujeito, aos quais é permitido, pela linguagem, transpor esses lugares, desestabilizando a rigidez do discurso próprio do discurso religioso, regido e organizado pelo discurso fundador.

Dessa forma, para melhor entendermos a forma-sujeito capturada pelo recorte discutido, auxilia-nos partir da noção de reversibilidade, apresentada por Orlandi (2009), a qual propõe que não se pode fixar o locutor no lugar do locutor e o ouvinte no lugar do ouvinte, pois ao serem afetados pelo simbólico da língua, eles podem perfeitamente transpor o seu lugar de origem.

A questão da reversibilidade parece anular a possibilidade de que os lugares discursivos sejam alterados ou alternados, pois os sujeitos são de tal forma capturados pela palavra, que produz efeitos de estancamento, que implica a impossibilidade de que o discurso seja reorganizado quanto aos papéis homem-porta voz-Deus.

No entanto, encontramos apoio à nossa análise, quando a autora afirma que “embora não haja reversibilidade de fato, é a ilusão da reversibilidade que sustenta [...] [o] discurso” (ORLANDI, 2009, p. 240). Partimos, então da ilusão de reversibilidade para pensar que esse “falar em nome de” identifica o sujeito pela sua inserção em uma formação discursiva em que ser porta-voz, em sua atribuição, formula-se como voz do sujeito misturando-se com a voz do divino, pela legitimação dada pela aceitação do povo, que transfere o poder de um para o outro pelo acontecimento de “portar” a voz.

Entretanto, embora o porta-voz represente Deus, legitimamente, transmitindo suas palavras, um não se confunde com o outro. Assim, o porta-voz não é Deus (ORLANDI, 2001), sendo essa, de acordo com a autora “a expressão fundamental da não reversibilidade. E daí deriva a ‘ilusão’ como condição necessária desse tipo de discurso: o como se fosse sem nunca ter sido” (ORLANDI, 2001, p. 253). Sendo assim, entendemos que ter/portar a voz de Deus faz o que é divino se aproximar do que é terreno/humano, reorganizando e ressignificando, no caso do *corpus* que estamos analisando, o que é povo de Deus e o que é esta terra – a prometida - em uma escrita que tenta estabilizar e gerir a memória e vem produzindo diferentes efeitos de sentidos há milênios.

Retomamos o que viemos desenvolvendo ao longo desta textualização, que o arquivo construído como *corpus* desta pesquisa parece-nos ser aquele que vem tentar estabilizar o religioso. Já observamos que as memórias que atravessam o discurso religioso fazem com que sentidos sejam ressignificados, causando o próprio efeito que a ele, ao arquivo, é designado, percorrendo todo esse tecer como um interdiscurso.

Sendo assim, podemos formular que os chamados proféticos do passado se mostram ressignificados nas vozes dos pastores, dos rabinos, dos padres, do papa na atualidade, pois constituem-se em um deslizamento dos sentidos, afetados pelo religioso, quando incluem, em seu arranjo discursivo, um homem como porta voz de Deus, interpelado pelo discurso da aliança.

Avançamos nesta questão quando observamos as peculiaridades dessas formações, o discurso da aliança e o discurso religioso, dado que ambos interpelam os sujeitos por meio de características próprias do discurso fundador. Orlandi afirma que o discurso religioso é “aquele em que fala a voz de Deus” (1983) e reformula, posteriormente, a assertiva no livro *As formas do silêncio* (2007, p.28), dizendo: “assim, reformulando a definição que havia proposto, eu diria agora que no discurso religioso, em seu silêncio, “o homem faz falar a voz de Deus”.

Dessa forma, quando entendemos, de acordo com nossa filiação teórica, que o sujeito, longe de se referir à presença física de organismo humano, designa o lugar determinado na

estrutura de uma formação social (PÊCHEUX, 1997), reconhecemos que o lugar, ocupado por esse sujeito “que faz falar a voz de Deus”, garante a este o “direito de representar a voz de Deus, mas não o de estar no lugar de Deus, inscrevendo-se como uma espécie de utopia de “como se fosse sem nunca ser”, pois há um impedimento da reversibilidade (ORLANDI, 2009, p.253).

Pêcheux (1997) compreende que esses lugares são posições determinadas em uma estrutura de formação social, que discursivamente, constituem um “conjunto de formações imaginárias que [...] designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro”, (1997, p.82). Pensando nessa formulação, o autor acrescenta que existem nos mecanismos de qualquer formação social “regras de projeção”, as quais “estabelecem as relações entre as situações (objetivamente definíveis) e as posições (representações dessas situações)”. Acrescenta, ainda, que “é bastante provável que esta correspondência não seja biunívoca” (PÊCHEUX & FUCHS, 1997 p.82).

Sendo assim, podemos compreender o lugar do porta-voz, o lugar de Deus e o lugar do povo enquanto posições que correspondem a diferentes situações; pensamos, também, que uma situação pode ser representada como várias posições. Dessa forma, nos colocamos a pensar nas possibilidades de correspondência entre situações e posições, observando como se dão os mecanismos que estabelecem esse processo.

Entendemos, então, segundo Pêcheux, que o discurso é, antes de tudo, efeito de sentido entre os interlocutores e que a “língua constitui o lugar material onde se realizam os efeitos de sentidos” (PÊCHEUX & FUCHS, 1997, p. 172) por meio de um processo discursivo em que os sujeitos são afetados pela língua e pela história-

Diante dessas formulações, compreendemos que um discurso não só se representa pelos interlocutores, por um ou outro lugar discursivo, mas também pela relação entre eles e por suas filiações a certas formações ideológicas. Outrossim, podemos considerar que o sujeito para AD não é empírico, pois é afetado pela língua e pela história, sendo dividido, segmentado desde a sua constituição, produzindo dizeres pela interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia.

Pensando, portanto, na relação dissonante entre situações e posições, entendemos melhor o processo discursivo que impede a reversibilidade, pois compreendemos como fundamental a distinção entre os lugares sociais no discurso religioso. Para tanto, estabelecemos que o lugar social de Deus é o espiritual e o lugar do porta-voz é o plano material, entrecruzando memórias do campo do político e memórias do campo do sagrado, ao articular um posicionamento afetado por uma relação hierárquica, marcando que o espiritual domina e organiza o material, o que nos leva a concordar com Orlandi, quando afirma: “locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo poderoso; os ouvintes

são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens” (1987, p. 243).

Diante disso, compreendemos os sentidos atribuídos a Deus e por Deus são da ordem do Numinoso, o qual não tem corpo, não é falível, é poderoso e faz funcionar sentidos de certa Aleturgia, constituindo-se como uma manifestação da verdade, o que, por sua vez, provoca um desnivelamento, entre as posições Deus – porta-voz – povo, fundamental para articular a discursivização da Aliança.

O reconhecimento do desnivelamento da posição de Deus e dos humanos, no discurso da aliança produz um dos efeitos de sentido do discurso religioso, pois comporta uma disposição, cujo efeito é o reconhecimento, por parte do homem, interpelado, de que existe um poder que lhe é superior e ao qual ele deve se submeter. Tal reconhecimento enquanto efeito de sentido, por parte do sujeito porta-voz, torna-se consensual na coletividade à qual ele, Moisés, pertence.

O poder do porta-voz, reconhecido e, assim constituído, situa-se, na formação discursiva religiosa, no plano material, mas com acesso ao plano espiritual (Deus), e os israelitas o reconhecem, como aquele a quem é permitido estar na presença de Deus e falar com ele. Sendo assim, podemos refletir que o porta-voz não é Deus, mas detém, de alguma maneira, o poder também, por sua constituição como escolhido/chamado por Deus. Ademais, tanto o porta-voz quanto o povo reconhecem que foram assujeitados por Deus em uma relação desigual, legitimando o papel do porta-voz e submetendo-se a ele.

Entendemos, então, que diante da textualização do chamado de Moisés, o reconhecimento dos lugares do porta-voz, do lugar do povo e do lugar de Deus por parte dos sujeitos produz efeitos de garantir os sentidos ali postos, pois o efeito de total submissão às forças superiores faz funcionar a não-reversibilidade, característica própria da formação discursiva religiosa.

Podemos, por conseguinte, considerar que o chamado de Moisés se estrutura como um movimento de cima para baixo, por meio de sua escolha como um porta-voz, que fala em nome do Deus e dialoga com esse Deus. Pêcheux nos ajuda a pensar no efeito do “em nome de...” como um efeito visual, por meio do qual o que, antes, era “o invisível do acontecimento” se deixa, finalmente, ser visto, pois, segundo ele: “o porta-voz se expõe ao olhar do poder que ele afronta, falando em nome daqueles que ele representa, e sob o seu olhar”, passando a atuar como um “centro visível de um ‘nós’ em formação. (PÊCHEUX, 1990, p. 17).

Quando o “invisível do acontecimento”, Deus, se deixa ser visto por meio de sua voz, entendemos que este efeito de autoridade produz efeitos outros como o de intervir e modificar

o mundo como uma força natural. A respeito da força da “voz divina” Auroux (1989), já refletiu que: “[...] dans La Bible, La Parole Divine n’est pas seulement à la source de l’ordre premier des choses, mais est conçue comme régissant continuellement Le monde à chaque instant”³³ (p.66). Diante disso, torna-se mais plausível entender por que o discurso da aliança reverbera tanto e para tantos lados, desde a antiguidade até a atualidade, afetando e constituindo pela memória os sujeitos, que enredados pelos efeitos de sentido provocados pelo retorno ao arquivo, continuam a produzir, deslocar e silenciar sentidos, em um movimento contínuo que produz, apenas como efeito, uma impossibilidade de ser detido, pois é da ordem do Numinoso.

4.2 Moisés e as memórias: do Velho Testamento à Michelangelo

Para o desenvolvimento deste capítulo, buscamos ampliar nossa compreensão a respeito do porta-voz, examinando, mais uma vez, a materialidade linguística do Pentateuco, na Bíblia, de modo a pensarmos como se constroem os sentidos de sujeito porta-voz da aliança. Tomamos as formulações acerca do porta-voz, ainda, para pensarmos em como este se articula dentro e fora da materialidade do arquivo, por meio da observação da estátua de Moisés, de Michelangelo, bem como a formulação de Freud a respeito dela.

Propomos, neste tópico, trazer outros sentidos possíveis, formulados no campo da arte, para trabalharmos a leitura dessas materialidades, tomando-as como entradas analíticas, que servem de esteio para pensarmos como o impacto do Numinoso se articula na formulação dos sentidos do porta-voz, que significa, produzindo sentidos que deslizam discursivamente e historicamente.

Sabendo que “aos homens enquanto seres históricos e simbólicos que somos não nos basta falar para significar e nos significarmos[...] também, escrevemos poemas, cantamos, dançamos, fazemos literatura, cinema” (ORLANDI, 2001, p. 154), dedicamos nosso olhar à materialidade não linguística como diferente forma de produção da significação, para compreendermos, para efeito de um trabalho discursivo, os sentidos que circulam ali e dali.

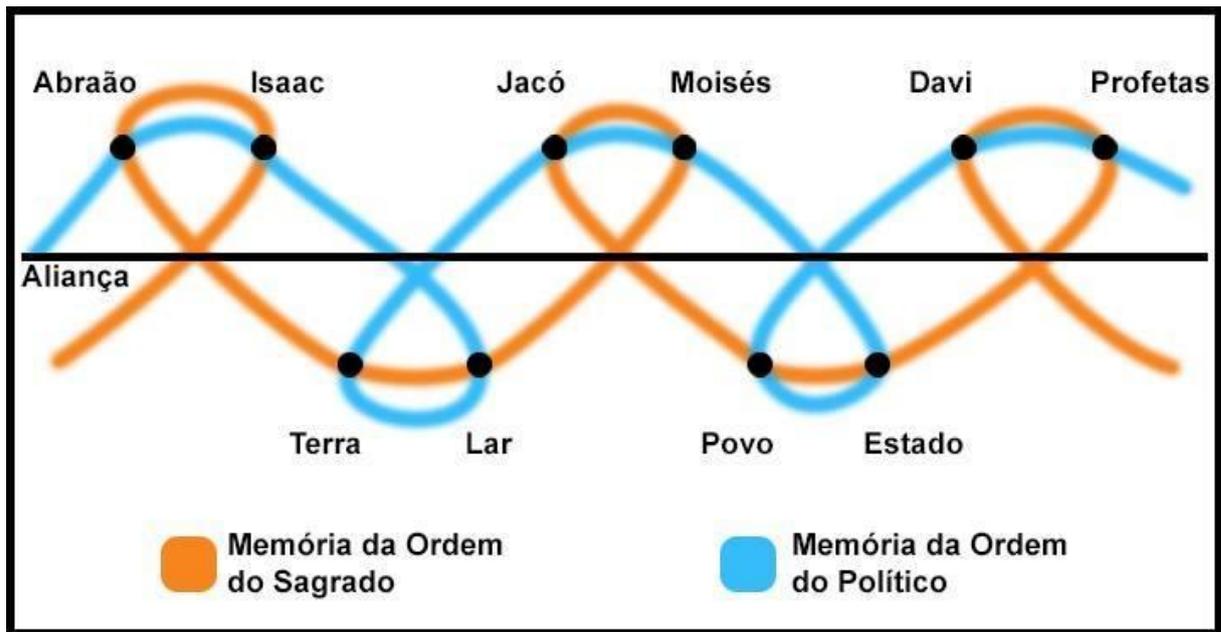
Retomamos, para tanto, a nossa compreensão sobre a identificação e participação dos sujeitos porta-vozes na construção e manutenção da memória do discurso da aliança, pois importa para a nossa análise, retornar ao gesto de construção do *corpus*, para podermos investir

³³ Em tradução livre: “[...] na Bíblia, o Verbo Divino não é apenas a origem primeira das coisas, mas é concebido como contínuo governante do mundo a cada instante”

na leitura de arquivo face a um diferente procedimento de circulação e constituição de sentidos: a escultura.

Para tratarmos da identificação dos sujeitos, retomamos a figura 5, no capítulo 1, de modo a aprofundarmos a nossa análise a respeito do papel do porta-voz na composição da memória acerca do discurso da aliança, reapresentada na figura 15, a seguir:

Figura 15 - O entrelaçar de regiões da memória discursiva na leitura do arquivo



Fonte: Material elaborado pela autora

Conforme apresentado na figura anterior, observamos que nos pontos identificados acima da linha que se estabelece como discurso da aliança, estão apresentados os homens do Velho Testamento os quais, ao exercerem, na sequência discursiva da Bíblia, o papel de porta-vozes, marcam na tessitura do discurso os pontos que funcionam como gatilho para a recordação, para a ressignificação dos sujeitos e dos acontecimentos que compõem a construção da memória da Aliança, a qual aponta para a promessa de formação de uma nação e da doação de uma terra, de acordo com o que viemos construindo na elaboração desta tese.

São estes sujeitos, identificados por nós, em nosso *corpus*, que parecem promover na tessitura que se costura na narrativa do Velho Testamento, o chulear, ou seja, a costura do tecido para dar um acabamento nas bordas e evitar que o pano desfie, retomando a metáfora por nós elaborada, promovendo os deslocamentos e os desvios, como que exercendo uma capacidade de moldar, o que deve e o que não deve fazer parte do bordado.

Dentre todos os porta-vozes do Velho Testamento, delimitamos, neste capítulo, os nossos esforços à figura de Moisés, pelo desdobramento de seus feitos, uma vez que ele é figura de destaque nos estudos cristãos e islâmicos, além de ser considerado o profeta mais importante do judaísmo, por ser o grande libertador dos hebreus, tido por eles como seu principal legislador e mais importante líder religioso.

A discursivização acerca de Moisés liga a história da aliança à história de Israel hoje, pois o Êxodo do Egito, liderado por ele, culminou na chegada do povo hebreu à Terra Prometida, hoje Israel, e nos fornece elementos para pensarmos a questão da escultura de Michelangelo, apresentada no tópico sequencial, ainda deste capítulo.

Por isso, antes de nos atentarmos para a materialidade da escultura, retornaremos, mais uma vez, para a leitura do texto bíblico pois, de saída, podemos dizer que o objeto simbólico, a escultura, joga, na plasticidade própria do objeto, com o arquivo, para se significar.

Retomamos, então, conforme já fora mencionado no texto dessa tese, que a aliança entre Deus e a humanidade se dá por meio de sujeito escolhido para falar em nome de Deus. A estrutura dessa aliança é sempre marcada pelo efeito de absoluto e unilateral, ou seja, não funciona como um contrato entre duas partes iguais, mas entre um Deus todo-poderoso e sua criatura caída, de um Deus santo e de um homem pecador. Consequentemente, o homem nada acrescenta ao acordo, ou seja, Deus estabelece as condições soberanamente, cabendo ao homem apenas ser um recipiente das condições do Pacto.

Para que possamos, então, observar como se configura o porta-voz na construção do discurso da aliança entre Deus e a humanidade, colocamo-nos neste momento a descrever o nosso objeto de análise, Moisés, de modo a promover um batimento entre análise, interpretação e descrição para que possamos orientar e estruturar o estudo que nos dispusemos a fazer no presente capítulo. Traçamos, então, em um relato descritivo e resumido das escrituras bíblicas, a ligação entre os mediadores da aliança, Abraão e Moisés.

Primeiramente, em um gesto descritivo, recordamos, sucintamente, a aliança primeira, aquela selada entre Deus e Abraão, para que a partir de então possamos reconhecer os seus efeitos e deslizamentos ao tratarmos da reafirmação do pacto na textualização relacionada a Moisés, nosso foco no momento.

Rememoramos, então, que a aliança abraâmica consiste no pacto que Deus faz a Abraão, a qual tem como promessa bênçãos pessoais, nacionais, territoriais e espirituais por meio de sua descendência, Israel. Textualmente, no Velho Testamento, em uma série de encontros com o patriarca, Deus garante que esta - a aliança - não poderia ser anulada pelas falhas de Abraão ou

da sua descendência, ou seja, não havia possibilidade de escolha ou desistência da parte humana, como veremos na elaboração deste capítulo.

Conta a sequência discursiva do Velho Testamento que Abraão e seus descendentes saem, seguindo as ordens de Deus, em busca do lugar prometido. O enredo conta também sobre a promessa refeita a Isaque, filho de Abraão, e mais tarde a Jacó. Segundo o livro de Gênesis, os israelitas (descendentes de Jacó/Israel) se estabeleceram na terra de Gósen, no Egito, no tempo de Jacó e José, seu filho, após saírem de Harã, devido a um período de fome.

Ali, os israelitas trabalhavam com agricultura e pecuária, viviam como um povo livre e tornavam-se um povo cada vez mais populoso. Devido ao aumento da população, os egípcios passaram a temer que suas terras fossem tomadas pelos israelitas e os tornaram escravos, os quais passaram a forçosamente construir cidades-armazéns em Pitom, Ramsés e Heliópolis. O período de escravidão ocorreu após a morte de José e perdurou por quatrocentos anos.

Por volta de trezentos anos após a morte de José, nasce Moisés, filho de Anrão e neto de Coate, o levita, que entrou no Egito com a casa de Jacó; sua mãe era Joquebede e seus irmãos eram Miriam e Aarão. Faraó, com medo de que os israelitas se tornassem muito fortes e se unissem a outro povo contra o seu reino, mandou matar todas as crianças do sexo masculino. Joquebede conseguiu esconder seu filho, por três meses, mas temendo que este fosse morto, coloca-o em um cesto de junco e lança-o no rio Nilo. Conta a narrativa que o cesto fora encontrado por uma filha do Faraó, a qual passa a criá-lo como seu próprio filho e a educá-lo como um príncipe.

Moisés se tornou um homem sábio, poderoso e respeitado no Egito. Embora vivesse como filho de faraó, ele sabia que não era um egípcio e que sua família era israelita, por isso costumava observar como o seu povo era tratado nos campos de trabalho. Em um determinado dia, Moisés vê um egípcio agredir um escravo israelita e, ao olhar à sua volta e perceber que não era observado por ninguém, bate no egípcio até a sua morte e foge para a terra de Midiã, onde permaneceu por quarenta anos, casou-se e teve um filho.

Certo dia, enquanto cuidava das ovelhas de seu sogro Jetro, Moisés vê um arbusto que estava em chamas e não se queimava. Ali, inicia-se a relação de Moisés com Deus, por meio do primeiro diálogo entre eles que se estabelece no monte Horebe. Este diálogo é iniciado da parte de Deus, o qual chama Moisés (I), instrui-lhe em relação ao comportamento em sua presença (II), apresenta-se e lhe explica o motivo de seu contato (III), conforme apresentamos nos recortes a seguir, os quais estão numerados de acordo com a ordem dos acontecimentos descritos anteriormente:

I

Apascentava Moisés o rebanho de Jetro [...] apareceu-lhe o anjo do Senhor numa chama de fogo, no meio de uma sarça; Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo e a sarça não se consumia [...] Vendo o Senhor que ele se voltava para ver, Deus, do meio da sarça, o chamou e disse: Moisés! Moisés! (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:1-4)

II

Deus continuou: Não te chegues para cá; tira as sandálias dos pés, porque o lugar e que estás é terra santa. (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:5)

III

Disse mais: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó. Moisés escondeu o rosto porque temeu olhar a Deus. Disse ainda o Senhor: Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento; por isso, desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel; o lugar do cananeu³⁴, do heteu³⁵, do amorreu³⁶, do ferezeu³⁷, do heveu³⁸ e do jebuseu³⁹. (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:6-8)

Na sequências discursivas apresentadas depreendemos algumas informações que são relevantes para compreendermos as questões que trabalharemos na sequência deste capítulo, pois apontam para o formato do pacto, o motivo dele e as relações de força que se apresentam na materialidade discursiva. Para realizarmos a análise e a interpretação das unidades que se apresentam, levantaremos, em um gesto descritivo e parafrástico, os elementos que nos permitirão investigar o funcionamento do arquivo e sua relação com a memória.

Examinemos, primeiramente, na sequência discursiva I, como é inaugurado o diálogo entre Deus e Moisés. Deus chama a Moisés pelo nome, definindo, assim, que não se trata de um chamado geral, mas de um contato específico, de uma escolha. Segundo Althusser (1996), Moisés ao ser interpelado por Deus pelo pronunciar de seu nome reconhece que era ele quem

³⁴ Habitantes das terras costeiras Siro-palestinas.

³⁵ Descendentes de Hete. Era um povo contado entre os cananeus.

³⁶ O Antigo Testamento às vezes se refere a eles como habitantes pagãos da Palestina, em geral, outras vezes refere-se a eles como povo palestino das regiões montanhosas.

³⁷ Provavelmente os aldeões que habitavam a Palestina central.

³⁸ Habitantes do Líbano, da Síria, de Siquém e Gibeão.

³⁹ Uma das nações cananeias despossadas por Israel. Habitavam a região de Jerusalém.

estava sendo chamado por Deus, assim, passa a se reconhecer como um sujeito, “[...] um sujeito de Deus, um sujeito submetido a Deus, um sujeito através do Sujeito e sujeitado ao Sujeito” (ALTHUSSER, 1996, p. 136)

O mecanismo de assujeitamento pelo qual se configura discursivamente o chamado é uma voz que parte de um arbusto ardente em fogo, como observamos em: “[...] apareceu-lhe o anjo do Senhor numa chama de fogo no meio de uma sarça [...]”. Simbolicamente, no texto bíblico, tanto o “anjo do Senhor” quanto o fogo aparecem diversas vezes significando uma teofania, ou seja, uma manifestação visível de Deus.

Apesar da teofania produzir efeitos interessantes quando tratamos do discurso religioso, não nos deteremos a esta matéria, pois nos importa, aqui, apenas apresentar e não discutir a questão da manifestação visível de Deus, esta que ocorre em diversos momentos do Velho Testamento, para nos auxiliar a entender o efeito de aceitação e de inscrição na história produzido a partir da manifestação do que seria o Numinoso.

Isto posto, mantendo o nosso olhar, ainda, na sequência discursiva I, observamos o sujeito Moisés, naquele momento, vivendo em uma configuração social e familiar diferente daquela vivida no Egito, ou seja, Moisés deixara de ser tratado como membro da realeza, para viver como fugitivo no deserto. Vivendo nas terras de Midiã, casou-se com Zípora, com quem teve dois filhos, Gerson e Eliézer, e passou a trabalhar e a viver com a família de seu sogro. Moisés encontrava-se exilado do Egito havia quarenta anos (1512 a.C.), quando, no Monte de Horebe ou Sinai, fora chamado por Deus para retornar ao Egito e libertar o povo hebreu do cativo.

Na sequência, em um gesto de paráfrase, a partir na sequência discursiva II, que Deus antecipa a forma como gostaria que Moisés se aproximasse do local de onde vinha a voz que falava, uma vez que, imperativamente, pede que Moisés fique descalço, indicando que a presença do Numinoso, ou sugestão dela, altera o significado daquele local, que deixa de ser um simples pedaço de chão no deserto para ser um local santificado.

Quando olhamos para a expressão dessa ordem, a de descalçar as sandálias, já em um gesto de análise, pensamos nos seus efeitos a partir do atravessamento da memória, na construção do imaginário religioso, dado que, a partir desse acontecimento, observamos os deslocamentos dos sentidos de santidade, produzindo efeitos de submissão, reverência e peregrinação, tanto na sequência do texto bíblico quanto em discursos externos à Bíblia, como observaremos no próximo tópico do presente capítulo.

Podemos exemplificar essa ocorrência, por exemplo, pensando na peregrinação de religiosos e não religiosos à Jerusalém; na obrigatoriedade de os muçulmanos visitarem a

grande mesquita em Meca; na peregrinação dos católicos à Aparecida do Norte; na diversidade de crentes e não crentes que percorrem o Caminho de Santiago de Compostela. Essa busca por certa “santificação” nos parece ser um atravessamento dos efeitos do discurso apresentado na sequência discursiva II, e mais, a (s) regra (s) de como alguém deve se aproximar do Numinoso e se comportar em local santificado por sua presença, ajudar-nos-á pensar a questão dos templos e do tabernáculo, uma vez em que nesse acontecimento é marcado algo que seria ressignificado nos padrões de celebração de cultos na história antiga e na atualidade.

O ato de obediência de Moisés em descalçar as sandálias também nos leva a pensar, como analistas, em uma mudança na configuração sujeito Moisés-homem, para sujeito Moisés-santificado, um homem escolhido, separado, o qual, a partir de então, representaria um papel, o de ser porta-voz de Deus. No entanto, observamos que mesmo ocorrendo certa ascensão de Moisés a um novo patamar, na sequência discursiva III, há um efeito de rigidez estrutural, própria do discurso religioso, quanto aos papéis dos sujeitos (a divindade e os seres humanos), quando olhamos para o gesto de Moisés em esconder o rosto, estabelecendo, então, uma situação de temor em relação ao Numinoso.

Discutindo a sequência discursiva III, Deus se apresenta a Moisés, em uma atitude de retomar as promessas feitas aos patriarcas segundo a aliança, identificando-se como o deus deles, como podemos notar em “Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó”, promovendo, assim, uma recordação das promessas feitas aos patriarcas, segundo a aliança, como em uma observação de quem é o deus que fala e o que foi prometido. Essa apresentação pessoal aproxima o Numinoso do porta-voz, pois ambos os sujeitos são identificados e colocados em suas posições: Um é o “Deus de teu pai”, o outro é Moisés “que escondeu o rosto porque temeu olhar a Deus”. Os efeitos de identificação dos sujeitos no diálogo apresentado podem ser pensados em uma concepção discursiva de total suficiência do sujeito divino a partir do que diz Althusser ao analisar Êxodo 3:14⁴⁰. Vejamos: “Deus define-se [...] a si mesmo como sujeito por excelência, aquele que é por si e para si (Sou aquele que É) e aquele que interpela seu sujeito”. Portanto, discursivamente este sujeito se constrói no imaginário do “crente” por meio de sua auto-definição como algo ou alguém com primazia sobre tudo e todos, um “sujeito por excelência”. (ALTHUSSER, 1996, p.136).

Voltamos, ainda, a pensar na identificação desses laços patriarcais (Abraão, Isaque e Jacó), como gesto articulador de um retorno que faz funcionar aquilo a que chamamos, anteriormente, de contínuo bíblico, pois traz à memória sentidos atravessados pela memória do

⁴⁰ “Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros” (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, Êxodo 3:14)

discurso da aliança que constituem nosso arquivo. Uma vez que é esse retorno regular, como vimos nos capítulos anteriores, que provoca um movimento de ida e vinda de memórias, promovendo, assim, como resultado da repetição, um efeito de imutável, de certo, de estável, exercendo o papel de articulador e estabilizador dos sentidos do religioso, pois busca guardar os sentidos de que ser o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó produz um efeito de ser inalterável nos seus atributos e propósitos, o que permite que, no imaginário religioso, as promessas de Deus permaneçam firmes e, por isso, há segurança e esperança nesse Numinoso, não apenas assombro e temor.

Voltemos, nesse momento, para a sequência discursiva III, eleita por nós como recorte para análise e nos coloquemos, então, a pensar na relação entre o sujeito-Deus e o sujeito-povo, orientados pelo dispositivo teórico que escolhemos de modo a compreender a produção dos sentidos no discurso, a partir de sua desnaturalização e desautomatização na relação com a língua, consigo mesmo e com a história (ORLANDI, 2001, p. 14). Retomamos, então, ao trecho da sequência discursiva III que nos resta tratar:

Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento; por isso, desci a fim de livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla [...] (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 3:7-8)

A unidade discursiva destacada trata de parte do primeiro diálogo entre Deus e Moisés, em que vemos textualizada a admissão pela parte de Deus de que o povo israelita estava sofrendo sob o jugo dos egípcios. Podemos, também, depreender textualmente do excerto que Deus, ao chamar o povo de Israel de “meu povo”, assujeita-os, produzindo efeitos, pelo discurso, que são escolhidos e são propriedade de Deus. Observamos, ainda, que na textualização esse reconhecimento do sofrimento do povo é recorrente, conforme observamos em um dos muitos exemplos, este anterior ao chamado de Moisés:

[...] os filhos de Israel gemiam sob a servidão e por causa dela clamaram, e o seu clamor subiu a Deus. Ouvindo Deus o seu gemido, lembrou-se de sua aliança com Abraão, com Isaque e com Jacó. (BÍBLIA SAGRADA – VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 2: 23-24)

Em nosso aparato teórico, o sujeito é sempre interpelado pela ideologia, a qual expõe este às condições de produção de sentido. Assim, quando nos inclinamos a investigar as

condições de produção que promovem a tessitura de nosso discurso, encontramos um povo escravizado por cerca de 400 anos no Egito, cujo murmúrio, aflição e dor são reconhecidos, vistos e ouvidos por Deus, o sujeito por excelência. Segundo Althusser (1996), aquele que interpela os sujeitos, submete-os e sujeita-os à sua vontade.

Voltemos, então, ao processo descritivo para avançarmos nos estudos acerca do porta-voz. Na sequência discursiva do Velho Testamento, o acontecimento do chamado ser disposto, quarenta anos após sua fuga do Egito, Moisés, em obediência à ordem de Deus, volta para lá a fim de liderar a saída dos israelitas do território egípcio rumo à terra que Deus havia prometido. Após diversos embates com o faraó, os quais são narrados nos episódios das 10 pragas no livro de Êxodo, o soberano egípcio liberta os hebreus do cativo.

Os hebreus saem, então, do Egito, mas logo o faraó se arrepende e manda seu exército detê-los. Assim, em determinado momento da perseguição, os hebreus ficam encurralados entre o exército do faraó e o Mar Vermelho, o que culmina em um dos episódios mais marcantes e discutíveis da sequência discursiva do Êxodo (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, Êxodo 14:5-6), a abertura do mar. Neste episódio, segundo textualização bíblica, Moisés ergue seu cajado sobre o mar, o qual se abre para os israelitas passaram em terra seca e se fecha quando os soldados egípcios passam, provocando centenas de mortes.

Livre do domínio do Egito, o povo hebreu segue, sob a liderança de Moisés, rumo à “Terra Prometida”. Em uma relação de rebelião, punição e arrependimento, o povo peregrina durante 40 anos no deserto, acampando em 41 locais diferentes desde o Delta do Nilo até as planícies de Moabe.

Durante os anos de peregrinação, Moisés leva o povo até o monte Sinai, onde recebe os Dez Mandamentos e todas as leis para governar o chamado “povo de Deus”, organiza política e socialmente o povo, instrui-os quanto a justiça e o culto a Deus, exercendo a função de porta-voz, legislador, sacerdote e líder. No fim de sua vida, Moisés leva o povo até a fronteira da Terra Prometida e, o monte Nebo, morre sem entrar nela.

Apenas com o sucessor de Moisés, Josué, é que o povo hebreu consegue adentrar o território de Canaã, após batalhas e derramamento de sangue. Notamos, então, que a promessa da terra feita a Abraão, reafirmada em Isaque e Jacó e cumprida após a morte de Moisés, se dá por uma espécie de teia que se amarra pela promessa. Essa promessa se constrói pela retomada do diálogo entre Deus e seus porta-vozes, os quais partem em nome dele rumo a um lugar, como em um ritual, como podemos observar rememoração da aliança, quando o sujeito Moisés ao ser interpelado pelo Numinoso assume a posição sujeito porta-voz, retomando e reconfigurando, como já dissemos, a aliança de Abraão.

Este ritual se dá pelo cumprimento por parte dos homens aos dizeres dos porta-vozes, os quais, por sua vez, constroem-se pela “materialização” do Numinoso em suas vozes, assujeitando-os e provocando naqueles que ouvem uma espécie de “assombro”, por meio do qual se promove um resultado: a obediência. Assim, podemos começar a tecer o pano que liga a obediência à religião, uma vez que nos dispusemos a pensar a construção do discurso religioso como um acontecimento que se dá pela tentativa de estabilização dos sentidos de toda uma teia de memórias ligadas a efeitos produzidos pela leitura de arquivo.

Compreendemos, então, que falar de sujeito para Análise de Discurso é falar de efeito de linguagem, ou seja, trata-se de entender que os ditos que constituem os sujeitos são falados antes de falar e, ao falar, redizem, deslocam e/ou retomam os sentidos, fazendo com que aquilo que os determina, ao se repetir, esteja sujeito a falhas. Há falhas, portanto, porque “a ideologia interpela o sujeito e este submete-se à língua significando e significando-se pelo simbólico da história” (ORLANDI, 1999, p.11).

Entendemos, então, que é importante compreender o papel que Moisés exerce na construção da memória relativa à Israel, pois, foi por meio da instrução de Moisés, especialmente pela instituição de leis, que Israel se instituiu como nação. Tais instruções serão observadas ao longo do capítulo de modo a observar os processos que põem em funcionamento uma rede de memória, configurada pela linguagem, a qual enreda os sujeitos na construção da memória relacionada à aliança, articulada por meio de certo contínuo que se formula pelo religioso.

4.2.1 A Escultura e o Porta-Voz

Pelo que viemos construindo até aqui, podemos inferir que discursivamente a história relativa aos hebreus se constrói sobre um efeito de divino, da ordem de um Numinoso, pois não tem por fundamento a constituição de sentidos da ordem do humano, mas apresenta gestos de um Deus, que regula todas as coisas e promulga leis.

Esse Numinoso, na forma como é textualizado, busca falar na/pela voz do porta-voz, o qual será estudado de modo a analisar o modo como o sujeito é resultado da interpelação em mediador ao exercer a atividade de porta-voz, que enreda(-se) (ou é enredado) os (pelos) acontecimentos textualizados na Bíblia.

Assim, conforme mencionamos anteriormente, o chamado de Moisés, a sua configuração como sujeito da aliança e a sua relação com Deus promovem, pela (re)incorporação de mais um sujeito na história do pacto, o reestabelecimento do ciclo de

inscrição do discurso da aliança na história, pois se inscreve produzindo efeitos de preservação na/da memória, funcionando como aquele fio que alinhava toda a tessitura do discurso, ao qual nos dispusemos a investigar na introdução desta pesquisa.

Compreendemos essa produção de efeito de preservação quando nos apoiamos na ideia de que uma vez que uma memória se diz esta desencadeia um processo identitário apoiado em um modo de individuação do sujeito (ORLANDI, 2014), vinculando seu pertencimento e afirmando sua posse de mundo, de espaços de interpretação que o metaforizam na narrativa de sua própria voz, a qual fala também a voz de outro, textualizando-se na materialidade da recordação, própria do religioso.

Articulamos, então, os efeitos produzidos no/pelo arquivo com a constituição de sentidos observada a partir da escultura de Michelangelo, como um procedimento não-linguístico de circulação e constituição de sentidos. Nessa direção, consideramos que “o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe ‘em si mesmo’, mas ao contrário, pelo [...] processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas” (PÊCHEUX, 1998, p. 190), ou seja, os sentidos se formulam pela relação com a memória discursiva de uma língua com a sua exterioridade e, a partir daí se faz possível no espaço de constituição/formulação de um objeto simbólico, as possibilidades de retomada de sentidos pré-existentes (ORLANDI, 1995), para a formulação de outros sentidos.

Se compreendermos a estátua de Moisés de Michelangelo como uma formulação em materialidade não-verbal (ORLANDI, 1995) abrimos mais um lugar para análise, posto que olhamos para essa materialidade a partir da memória do discurso da aliança, tomada como memória discursiva, para a observação do movimento promovido pelo acesso ao arquivo, que parece fazer emergir da sua própria memória, sentidos que sobrepõem e extrapolam os já ditos, pelo retorno ao arquivo e que parecem estabilizar os sentidos. Examinemos, então, a representação na figura 16:

Figura 16- Moisés de Michelangelo

Fonte: WIKIMEDIA.ORG (2015)

A figura apresentada, uma das mais importantes obras do artista renascentista Michelangelo, mede 254 cm de altura. A peça esculpida em mármore, datada do século 15, denominada Moisés, encontra-se na basílica de San Pietro in Vincoli, Roma. Ela fora encomendada, em 1505, pelo Papa Júlio II, para compor sua própria tumba, mas fora concluída em 1545, trinta e dois anos após a morte do pontífice. É popularmente contado que Michelangelo, após terminar de esculpir a estátua de Moisés, diante da beleza de sua obra, sofreu uma espécie de delírio, pôs-se a gritar e bateu com um martelo na estátua, dizendo: *Perché non parli?* (em Português: Por que não fala?).

Estudiosos do campo das artes concordam que Michelangelo criou um novo mundo para a arte, um planeta colossal no qual seu Moisés era sumo sacerdote. A audaz energia transmitida no resultado de suas obras nunca pôde ser imitada sem ser considerada grotesca ou ridícula.

Moisés, por sua vez, a própria coragem e paixão de Michelangelo em um momento em que ele estava lutando para finalizar o túmulo do Papa Júlio II. É verdade que ele nunca completou a tumba de Papas, mas em Moisés podemos ver sua genialidade em ação.

Para podermos nos munir de instrumento para se fazer uma leitura da escultura escolhida como recorte analítico, é interessante nos apoiarmos, como contribuição teórica, nos estudos das artes para podermos apurar o nosso olhar em relação à obra. Assim, olhamos para o “Moisés” de Michelangelo como uma escultura que, segundo Fischer (2007), não só personificava o ideal do homem do Renascimento, "a corporificação em pedra de uma nova personalidade consciente de si mesma" (2007, p.13), como também se apresentava como uma provocação para que a sociedade de então encarnasse o mesmo desejo de Moisés que, ao trazer as tábuas da lei, reformaria a sociedade do seu tempo.

Com efeito, sem termos condições para observar a obra sob um olhar artístico atento, faremos uma breve descrição da escultura para podermos estudá-la discursivamente. Temos, então, a representação do profeta Moisés, sentado em uma cadeira, entre duas colunas ornamentadas. O tecido nas roupas de Moisés é cheio de dobras profundas, com pontos de tensão nas tiras de suas sandálias, agarradas às pernas. Em seus braços há veias e tendões das mãos enquanto ele segura as pesadas tábuas de pedra, cortadas quadradas como era costume na época. Sua barba é longa e cheia de cachos e esculpida com tal detalhe que as linhas individuais são quase perceptíveis.

O rosto de Moisés é especialmente cheio de detalhes e emoção. Embora grande parte do rosto esteja coberta pela barba, a estrutura do rosto ainda é definida por maçãs do rosto visíveis, através da pele firme. Por ter falado com Deus e tendo a responsabilidade de apresentar seus mandamentos, Moisés parece estar envolto em pensamentos, como podemos pensar ao fazer um entrelaçamento com o nosso *corpus*, como podemos observar pelo franzir de suas sobrancelhas e olhos mirando ao além.

O profeta tem uma expressão dramática, composta por um torso longo e veias inchadas no braço. Sua longa barba desce até o colo e é puxada para o lado pela mão direita. Com a mão direita, também, Moisés segura as tábuas da lei. A escultura parece querer se levantar, dado o jogo de movimento entre as pernas. A direita, firme ao chão, serve de apoio; enquanto a esquerda, dobrada para trás, parece simular a intenção de se projetar para o alto e para frente.

O Moisés de Michelangelo é representado com chifres na cabeça. Acredita-se⁴¹ que isso se deva à má tradução das Escrituras Hebraicas para o Latim, realizada por São Jerônimo. O erro na tradução pode ter ocorrido porque a palavra *keren*, na língua hebraica, pode significar tanto "irradiada (luz)" quanto "cresceu chifres". Moisés, nas traduções atualizadas, apresenta-se com um rosto transformado, resplandecente, após estar na presença de Deus.

O semblante de Moisés, capturado por Michelangelo, na escultura, a raiva contida retratada em seu rosto e corpo, após ver o povo adorando um bezerro de ouro, fala a nós tão profundamente, que parece desafiar a prisão de pedra, os limites da arte do escultor. Segundo seu próprio relato, Freud (2012) também se sentiu impressionado pela monumental escultura, relatando “Nunca”, dizia ele, “nenhuma escultura me havia causado impressão mais forte” (2012, p. 12). Ele afirma que desde a primeira visita a Roma, encontrou-se motivado a escrever o artigo “Moisés de Michelangelo”, no qual relata impressões que nos auxiliarão a compreender o processo de individuação do sujeito porta-voz e do sujeito atravessado por esse acontecimento.

Freud questiona-se sobre qual seria o momento da vida de Moisés ali reproduzido por Michelangelo, no mármore. A resposta encontrada por ele, segundo o próprio Freud, estaria no livro do Êxodo, conforme transcrito abaixo:

Foi na descida do Monte Sinai, onde Moisés recebera de Deus as Tábuas, o momento em que o povo havia naquele meio-tempo feito para si um bezerro de ouro e estava dançando em torno dele e rejubilando-se. Esse é o espetáculo que evoca os sentimentos representados em seu semblante – sentimentos que no instante seguinte se transformará em ação violenta. Michelangelo escolheu esse último momento de hesitação, de calma antes da tempestade, para representar o homem Moisés. No instante seguinte, Moisés se erguerá – seu pé esquerdo já se alçou do solo – arremessará as Tábuas por terra e desencadeará sua cólera sobre o povo infiel. (FREUD, 2012, p. 12)

Freud relata que quando foi “sentar-se diante da estátua na espera de vê-la levantar-se bruscamente sobre seu pé, lançar por terras as Tábuas e extravasar toda a sua cólera [...] nada disso aconteceu” (idem, p.21). Certeau⁴² (1982, p. 288), ao analisar o episódio relatado por

⁴¹ Há um consenso entre os estudiosos, segundo Ferreira (2002), a Vulgata Latina confundiu duas palavras parecidas na grafia, trocando uma, que significa “resplendor”, pela outra, que significa “chifres”. As duas palavras hebraicas (o idioma original do Velho Testamento) parecidas são: “qaran” e “queren”, ambas com raízes “q r n”. Cláudia Andréa Prata Ferreira é professora doutora do Setor de Língua e Literatura Hebraicas do Departamento de Letras Orientais e Eslavas da Faculdade de Letras da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada - PPGHC - do Instituto de História da UFRJ.

⁴² Certeau comenta o episódio relatado por Freud em CERTEAU, Michel de. A Escrita da História, trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

Freud em “A Escrita da História”, comenta que para o observador (Freud) “o Moisés, de Miguel Ângelo, se acalma a fim de evitar que as Tábuas escorreguem, caíam e quebrem. Sua paixão se extingue para que a escrita permaneça. Transformando-se em monumento marmóreo, ele ‘salva as Tábuas’”.

Olhando ainda para o Moisés de Michelangelo, compreendemos que a observação de Freud, de Certeau, bem como a nossa parece significarem-se a partir de leituras do livro do Êxodo, parte do arquivo eleito como objeto de análise desta tese, no qual encontra descrito o contato de Moisés, o chamado divino, a investidura de si como o cuidador, protetor e zelador das leis de Deus. A Bíblia Sagrada, livro que por nós é tomado como arquivo, também é lugar originário e fundador da inscrição de Moisés como o porta-voz da lei sagrada.

Diante disso, retornamos à materialidade do arquivo, de modo a pensarmos como funciona a mencionada teia de memórias. Transcrevemos, para tanto, o recorte do texto bíblico sobre o qual as formulações de Freud e os sentidos da escultura são construídos:

1Mas, vendo o povo que Moisés tardava em descer do monte, acercou-se de Arão e lhe disse: Levanta-te, faze-nos deuses que vão adiante de nós; pois, quanto a este Moisés, o homem que nos tirou do Egito, não sabemos o que lhe terá sucedido. 2Disse-lhes Arão: Tirai as argolas de ouro das orelhas de vossas mulheres, vossos filhos e vossas filhas e trazei-mas. 3Então, todo o povo tirou das orelhas as argolas e as trouxe a Arão. 4Este, recebendo-as das suas mãos, trabalhou o ouro com buril e fez dele um bezerro fundido. Então, disseram: São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito. 5Arão, vendo isso, edificou um altar diante dele e, apregoando, disse: Amanhã, será festa ao Senhor. 6No dia seguinte, madrugaram, e ofereceram holocaustos, e trouxeram ofertas pacíficas; e o povo assentou-se para comer e beber e levantou-se para divertir-se. 7Então, disse o Senhor a Moisés: Vai, desce; porque o teu povo, que fizeste sair do Egito, se corrompeu 8e depressa se desviou do caminho que lhe havia eu ordenado; fez para si um bezerro fundido, e o adorou, e lhe sacrificou, e diz: São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito. 9Disse mais o Senhor a Moisés: Tenho visto este povo, e eis que é povo de dura cerviz. 10Agora, pois, deixa-me, para que se acenda contra eles o meu furor, e eu os consuma; e de ti farei uma grande nação.

11Porém Moisés suplicou ao Senhor, seu Deus, e disse: Por que se acende, Senhor, a tua ira contra o teu povo, que tiraste da terra do Egito com grande fortaleza e poderosa mão? 12Por que hão de dizer os egípcios: Com maus intentos os tirou, para matá-los nos montes e para consumi-los da face da terra? Torna-te do furor da tua ira e arrepende-te deste mal contra o teu povo. 13Lembra-te de Abraão, de Isaque e de Israel, teus servos, aos quais por ti mesmo tens jurado e lhes disseste: Multiplicarei a vossa descendência como as estrelas do céu, e toda esta terra de que tenho falado, dá-la-ei à vossa descendência, para que a possuam por herança eternamente. 14Então, se arrependeu o Senhor do mal que dissera havia de fazer ao povo.

15E, voltando-se, desceu Moisés do monte com as duas tábuas do Testemunho nas mãos, tábuas escritas de ambos os lados; de um e de outro lado estavam escritas.

16As tábuas eram obra de Deus; também a escritura era a mesma escritura de Deus, esculpida nas tábuas. 17Ouvindo Josué a voz do povo que gritava, disse a Moisés: Há alarido de guerra no arraial. 18Respondeu-lhe Moisés: Não é alarido dos vencedores nem alarido dos vencidos, mas alarido dos que cantam é o que ouço. 19Logo que se aproximou do arraial, viu ele o bezerro e as danças; então, acendendo-se-lhe a ira, arrojou das mãos as tábuas e quebrou-as ao pé do monte; 20e, pegando no bezerro que tinham feito, queimou-o, e o reduziu a pó, que espalhou sobre a água, e deu de beber aos filhos de Israel. 21Depois, perguntou Moisés a Arão: Que te fez este povo, que trouxeste sobre ele tamanho pecado? 22Respondeu-lhe Arão: Não se acenda a ira do meu senhor; tu sabes que o povo é propenso para o mal. 23Pois me disseram: Faze-nos deuses que vão adiante de nós; pois, quanto a este Moisés, o homem que nos tirou da terra do Egito, não sabemos o que lhe terá acontecido. 24Então, eu lhes disse: quem tem ouro, tire-o. Deram-mo; e eu o lancei no fogo, e saiu este bezerro. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 32: 1-24)

A partir da textualização de Êxodo, apresentada no recorte acima, reconhecemos um momento em que Moisés havia se retirado ao topo do monte Sinai por quarenta dias e quarenta noites, para receber as tábuas da lei, com a inscrição dos Dez Mandamentos e as instruções para a construção do Tabernáculo. Por causa da demora de Moisés em retornar ao acampamento, os israelitas ficaram inquietos e se colocaram a confrontar Arão, irmão de Moisés, que estava liderando no lugar dele.

Os israelitas exigiam que Arão, possivelmente por seu papel de sacerdote, fizesse para eles um deus a quem eles pudessem adorar e em quem pudessem confiar, porque não sabiam o que havia acontecido com Moisés e estavam perdendo a confiança em sua liderança, conforme observamos em “quanto a este Moisés, o homem que nos tirou da terra do Egito, não sabemos o que lhe terá sucedido” (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 32: 1).

Ao longo do que viemos construindo até aqui, compreendemos que a relação de confiança entre Moisés e o povo se construiu por meio de manifestações do Numinoso, como as dez pragas do Egito, a abertura do Mar Vermelho, por exemplo. Como esses feitos ficaram mais espaçados no tempo e, pela ausência do líder a quem cabia recordá-los da aliança, os israelitas sentiram que estavam sem rumo, perdidos no deserto. Assim, buscavam qualquer manifestação da ordem do Numinoso que intercedesse com Deus, por eles.

Atendendo ao pedido dos israelitas, Arão autoriza o recolhimento de joias de ouro que haviam sido subtraídas dos egípcios para a confecção de um bezerro de ouro, a quem passaram a exaltar como deus, exclamando “São estes, ó Israel, os teus deuses, que te tiraram da terra do Egito” (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 32:4). Vendo a alegria do povo, Arão prepara uma festa, em que as pessoas, dançam, bebem, comem, levam sacrifícios

ao bezerro fundido em ouro, ainda em um tipo de adoração, da Antiguidade, que requeria uma materialidade física.

No enredo apresentado, podemos reconhecer o primeiro momento de desobediência depois que Israel recebeu a lei, este momento inaugura os gestos de infidelidade do povo, os quais seriam recorrentes, na historicidade relatada na metanarrativa bíblica. Na continuidade dos livros do Pentateuco, temos um povo desobediente que pagaria o preço pelo pecado, vagueando quarenta anos pelo deserto e a proibição da entrada na Terra Prometida.

Ainda no recorte para o qual estamos olhando, Deus, vendo o bezerro de ouro, declara sua intenção de destruir aquelas pessoas, mantendo a aliança somente através dos descendentes de Moisés. como vemos em: “Vai, desce; porque o teu povo, que fizeste sair do Egito, se corrompeu e depressa se desviou do caminho que lhe havia eu ordenado” (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 32:7). Podemos entender esse “caminho” como o código da aliança, ou seja, os mandamentos que foram entregues ao povo para que esta se concretizasse. Essas leis são um símbolo da aliança, onde se amarram Deus e Israel, uma vez que são o suporte para marcar os termos mutuamente acordados, comprimidos em dez mandamentos.

Moisés, por sua vez, na sequência do recorte, intercede pelo povo, suplicando a Deus que relembre da promessa da aliança firmada com Abraão, Isaque e Israel, promovendo um movimento de resgate e de retorno a aliança, quando a narração narra o seu próprio processo de formulação, quando a memória da ordem do político se entrelaça com a memória da ordem do sagrado, enredando os sujeitos e os sentidos da aliança.

Ao responder com perdão à súplica de Moisés, Deus parece humanizar-se, circulando sentidos daí que colocam em operação certa descaracterização do Numinoso, pois que o aproxima dos homens, colocando Moisés como um ponto de acesso, um nó que segura as partes da aliança unidas, visto que funciona como articulador entre as elas, ora defendendo uma, intercedendo por ela; ora lembrando outra, reagindo a favor dela.

Observamos, então, que não há regularidade entre as posições de Deus e dos homens, em relação à Moisés, pois mesmo este sendo humano, parece conseguir transitar, discursivamente, de um plano a outro, pois fora chamado para fazer, para mediar.

Assim, mesmo sob o impacto da força do Numinoso, pela mediação de Moisés, os homens têm acesso a Deus. Diante dessa formulação, repensamos a questão da ilusão de reversibilidade, ampliando-a para algo do relacionamento que Deus visualiza entre ele e seu povo: Deus não é devoção aos israelitas em virtude de qualquer história entre eles, mas somente porque eles têm um contrato, a aliança.

Esse contrato parece impor aos sujeitos da aliança a noção de que são o que são porque foram escolhidos, e por isso são detentores de um acesso exclusivo a Deus por meio de seu porta-voz, no entanto, aí se instaura a questão da reversibilidade, quando as pessoas não podem fazer sem Deus, mas Deus pode sempre encontrar outra pessoa ou começar tudo de novo, funcionando em sua Aleturgia, como o Numinoso.

Ainda discutindo o recorte, ao seu final, observamos que Deus ouve Moisés e arrepende-se, deixando de castigar o povo, naquele momento. Moisés, quando chega perto do acampamento e ouve o som das festividades dos israelitas, extando o deus de metal, em um gesto de fúria, arremessa as tábuas ao chão, como observamos em: “Chegando ele ao arraial e vendo o bezerro e as danças, acendeu-se-lhe a ira, e ele arremessou das mãos as tábuas, e as despedaçou ao pé do monte”. (BÍBLIA SAGRADA-VELHO TESTAMENTO, ÊXODO 32: 19)

Dessa forma, Moisés, quando destrói as tábuas da lei, parece demonstrar ao povo a fragilidade do acordo, que a qualquer tempo poderia ser quebrado pelo pecado. Simbolicamente, as tábuas do tratado são inúteis, podem ser destruídas, o que suportaria a aliança seria a vontade de Deus, pois o homem, por si só, descumpre, desonra e confronta o seu papel no acordo firmado. Já Moisés, na condição de porta-voz, diferentemente dos outros israelitas, parece falar apenas em nome de Deus e obedecer, embora com questionamentos, os termos contratuais da aliança.

Na escultura de Michelangelo, vemos retratado o momento anterior ao gesto de destruir as tábuas da lei. O Moisés de mármore, simbolicamente, parece amparar a lei em seus braços para que esta não seja perdida, fazendo ecoar daí sentidos de segurança, de cumprimento da aliança, de continuação e de eternidade, pois no de gesto proteger as leis, parece guardar ali, no mármore, a aliança de Deus com a humanidade, eternizando em Moisés a impossibilidade de rompê-la.

Considerando, então, a questão da memória, colocamo-nos a pensar, também, no gesto da escultura de Moisés em proteger as tábuas da lei, como um gesto metafórico que nos auxilia a concluir o raciocínio elaborado desde o início desta tese, e construído em sua textualização, cuja formulação se dá acerca dos efeitos do arquivo, porta-voz e discurso em sua relação com o imaginário constituído a partir do papel que o discurso bíblico pretende operar como “guardador de memórias”. Na introdução desta tese formulamos:

Papirus, monumentos, fotografias, pinturas, esculturas, músicas, textos escritos e orais de diferentes naturezas foram produzidos a fim de se registrar

em arquivos acontecimentos da história da humanidade numa tentativa de nada se perder, fazendo funcionar um efeito de evidência que significa a construção de arquivo como “guardador de memórias”, metáfora idealizada por nós para pensarmos arquivo, porta-voz e discurso em sua relação com o imaginário constituído a partir do papel que o discurso bíblico pretende operar, por suas características próprias de livro “sagrado”, de ser guardião de/na/pela memória. (p. 13)

Ao olharmos para as materialidades arquivísticas descritas no recorte de nosso texto introdutório, destacando o texto bíblico como objeto de análise no desenvolvimento deste texto de pesquisa, tomamo-las, para o trabalho discursivo, sempre olhando a partir dos efeitos produzidos pelo discurso, pois compreendemos que haverá sempre uma interpretação sobre o arquivo. Assim, as formulações a respeito de Moisés, enquanto efeito, se colocam enquanto atribuição de sentido ao apresentarmos uma descrição sobre determinado acontecimento demarcado no espaço e no tempo.

Compreendemos, então, discursivamente, que os efeitos produzidos por nossa leitura da visão heróica de autocontrole de Moisés, na escultura, enlaçados pelos sentidos de “guardador de memórias” produzidos pelo texto Bíblico, devido às características próprias de livro “sagrado”, fazem surgir sentidos de depositário e defensor das palavras de Deus.

Discursivamente, compreendemos a impossibilidade de se guardar os sentidos, pois há sempre um deslize, uma deriva, impossibilitando, assim que as tábuas sejam salvas, figurativamente, que a escrita permaneça, lacrada em um monumento marmóreo, pois há sentidos em potencial que “escapam, [...] produzem efeitos como um tornado levando fios de dizeres outros” (DIAS, 2017).

Surgem dizeres e sentidos outros ao olharmos para as formulações a respeito de Moisés, pois este gesto coloca em funcionamento uma vasta teia de memórias ao acionar o arquivo e suas releituras. Segundo Malidier e Guilhamou (1994) o sentido não é dado a priori, mas sim procede da materialidade da língua e do arquivo. Tal reflexão nos habilita a mover o nosso olhar também a leituras outras, como por exemplo a de Freud, a qual insere ainda mais elementos para observarmos como se dá o enredar na materialidade da língua.

Sendo nesse emaranhado de “fios de dizeres outros” que se operam, pela/na memória, sentidos de guardar e resguardar as palavras de Deus, estabilizando nessa dinâmica os sentidos da ordem do religioso, em um jogo constante entre movimento e permanência, logo pensamos, também, o arquivo como dispositivo harmonizador dos fios que tecem os lugares discursivos, ao qual retornamos, analiticamente, para examinar como se formulam e ecoam os sentidos dali e ali.

Assim, observar os sentidos que ecoam a partir da instalação de uma materialidade específica nos coloca a pensá-lo como acontecimento que ao ser trabalhado em sua incompletude, desde a peça marmórea colocada em confronto com o cinzel, até a concretização do espetacular trabalho de escultura, desde o pedaço de pedra até a escrita eterna da lei, abre-nos para uma sequência de gestos de retorno ao arquivo.

Nos espaços de entremeio, no discurso, é que a escrita da aliança se tece, perpassando outros espaços, outros discursos, por meio da circulação da memória. Nesse lugar de tessitura, tendo o porta-voz como instrumento de aviamento, como um instrumento político de manutenção de relações hierárquicas na sociedade, é que se discursiviza a aliança de Deus com a humanidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerramos o texto desta tese após um percurso exigente de ler a Bíblia como arquivo, como lugar de interpretação. Nos gestos analíticos e interpretativos produzidos por nossa leitura discursiva, investigamos os efeitos de sentidos formulados pela significação e ressignificação de alianças feitas entre Deus e a humanidade, discursivizados no Velho Testamento.

Como resultado dessa investigação, compreendemos o porta-voz como fato de linguagem articulador dos processos de significação e ressignificação do discurso da aliança em diversos lugares de interpretação, como na Declaração de Balfour, na Declaração de Independência do Estado de Israel e no Moisés de Michelangelo, afetando acontecimento de formações sociais e produzindo diferentes sentidos de pertencimento, tanto da ordem do pertencimento a um povo, quanto na ordem do pertencimento a uma terra ou a um Deus, pelo funcionamento do discurso fundador na relação povo, terra e Deus, como acontecimento linguístico, que atribui identidade, nome e sentidos aos sujeitos e aos lugares.

Compreendemos, também, pelo funcionamento do discurso fundador que este “funda outros sentidos onde outros sentidos já se instalaram” (ORLANDI, 1993, p.13), produzindo, como mostramos em nossas análises, a alteração do traçado no mapa da Palestina/Israel, dando e tirando parte do território por meio de tratados e declarações que ressignificam o discurso da aliança, que veio antes, em outro lugar, e institui pelo gesto de alteração de propriedade, memórias outras, servindo de deslocamento do já-instituído.

Por meio do exame desses deslocamentos é que pensamos a respeito do território Palestina/Israel na contemporaneidade e compreendemos de que modo é ressignificado o discurso da Terra Prometida, uma vez que identificamos que os discurso sobre o território Palestina/Israel, hoje, parece ter seus sentidos atravessados pelos efeitos discursivos relativos gesto de Abraão, de deixar a sua terra para dirigir-se a Terra Prometida por Deus; parece ser atravessado, também, pelo discurso do Êxodo do Egito, quando o povo de Abraão, liderado por Moisés, caminha errante pelo deserto por quarenta anos, à espera da ordem de Deus para tomar a Terra Prometida.

O resultado da jornada de Abraão, Isaque e Jacó e da travessia de quarenta anos pelo deserto, liderada por Moisés, na antiguidade, era desejo de impérios; hoje, é um palco para os noticiários do mundo todo, pois além de atrair o fascínio secular, suscita que os interesses religiosos, políticos e midiáticos busquem, carregados de boa-vontade, de superstição e/ou intolerância, sustentar ou destruir as memórias relativas à Terra Prometida, por meio de gestos

contidos e extremos de retorno ao arquivo, produzindo efeitos que extrapolam o discurso da Bíblia, atravessando e estabilizando sentidos da ordem do religioso.

Confirmamos, enfim, a hipótese formulada no início deste trabalho de pesquisa, ao afirmarmos que os sentidos do discurso da aliança, formulados pela circulação de memórias da ordem do sagrado e da ordem do político, inscrevem-se na história, na constituição de sentidos e no sobrepujar do discurso religioso, em um “eterno retorno” (ORLANDI, 1993, p.17), revisitando o arquivo, produzindo efeitos de sentido potencialmente diferente de si, próprio ao discurso fundador.

O texto bíblico, especialmente com sua leitura sendo realizada após cerca de 2000 anos da escrita de seu último livro, tem produzido e estabilizado o discurso religioso na contemporaneidade, inscrevendo-se na história, afetando e constituindo sujeitos, transformando suas vidas na intimidade, e promovendo turbulentos processos sociais em diversos níveis, que atingem desde questões familiares até questões de ordem global, como a intolerância religiosa, por exemplo.

Em relação aos sentidos do discurso da aliança compreendemos, por meio da análise dos recortes estabelecidos para esta pesquisa, que estes afetam, pelas ressignificações e significações do discurso da aliança, a atualidade, o que incide tocar em uma dimensão crítica e complexa do entendimento atual dos assuntos humanos, em suas relações locais, nacionais e globais, ou seja, há efeitos de sentidos produzidos fundamentados no discurso religioso manifestados na sociedade, na política, nas artes e em outras muitas faces da vida.

Devido à ilusão de infalibilidade desse discurso é que em múltiplos momentos da história da humanidade os efeitos produzidos por ele deslizam e provocam relações e reações violentas e fora de controle. Isto por que, a partir do nosso ponto de partida teórico, compreendemos que os sentidos se deslocam, transformam-se e se ressignificam.

Sabendo que o discurso é uma prática da linguagem e não de ideias, pensamos no sobrepujamento do discurso religioso enquanto efeito discursivo, cujos sentidos ao serem acatados ou refutados, ressignificam-se, discursivamente, amparam ações, também, fora da ordem do discurso, atravessando, sobrelevando, suplantando, extrapolando, excedendo, o que é político, administrativo e social na questão da terra e do povo.

Consideramos, então, que o discurso da aliança parece se inscrever na história, também, mediante um ponto geográfico que simbolicamente faz deslizar sentidos acerca da promessa de redenção, e perpetuação de um povo. O que nos leva a defender, por fim, que Israel, discursivamente, é lugar de memória, lugar de falha, lugar do equívoco. Seu território é lugar de adoração, de religião, de paixão, de conflito. Seu povo é lugar de fala, lugar de

pertencimento, lugar de mentira, lugar de verdade, lugar de Deus. Seu deus é lugar de guerra, lugar de paz, lugar de poder, lugar de vazio, lugar de morte, lugar de eternidade, uma vez que todos esses lugares se abrem discursivamente pelo gesto de retorno ao arquivo, produzindo sentidos que atravessam ideologicamente sujeitos e sentidos, fazendo ecoar o discurso da aliança.

Em nossa produção apresentamos que a produção textual do arquivo bíblico não intentou desde sempre ser constituído sobre um discurso de religião. Os sentidos do religioso são uma construção dos processos do contínuo bíblico, pela ressignificação do discurso religioso. O exame discursivo da materialidade da Bíblia e das outras materialidades constituídas como recortes para esta pesquisa, permitiu a compreensão dos efeitos da ideologia funcionando pelo trabalho da interpretação e análise, significando nos sujeitos e ressignificando sentidos do discurso religioso.

Ao que nos parece, esses efeitos atravessam os sujeitos e os sentidos, ideologicamente, afetando a dimensão histórica, religiosa, social e política, estabelecendo formulações e práticas, pela ressignificação do arquivo, promovendo efeitos que poderiam nos levar a refletir sobre tantos outros apontamentos além do objeto elencado para nossa análise.

O Discurso da aliança se inscreve nos textos sagrados religiosos e nos usos e costumes de denominações, marcando-se na construção da memória individual, nacional, ou mundial, em um eterno contínuo, como viemos defendendo até aqui. Mas em um contínuo promovido pelos deslocamentos porque compreendemos que há falhas, porque há língua. Porque há discurso, há derivas.

Atentando-nos para o movimento da memória, colocamo-nos a construir o nosso *corpus*, tomando-o como arquivo, para pensarmos em sua materialidade e fora/por meio dela a produção de sentidos, pois, discursivamente, sabemos que não há fronteiras ou limiares que restrinjam a circulação dos sentidos. No entanto, pelo que viemos construindo, compreendemos que há efeitos de demarcação e de engessamento de sentidos sendo produzidos pelo discurso da aliança.

Seguimos, então, para as últimas ponderações desta pesquisa, considerando que o movimento de acesso ao arquivo, por meio da compreensão do funcionamento dos sentidos nas formações discursivas do discurso da aliança e os efeitos produzidos por estes, regulam-se e se estabilizam por serem atravessados pelo efeito do impacto Numinoso, uma vez que este articula o lugar de Deus, o lugar dos homens e o lugar do porta-voz na discursivização bíblica

Os efeitos discursivos do Numinoso, por seu efeito de rigidez, funcionam pela própria constituição do *corpus* e compreensão deste, como elementos articulatórios de nossa pesquisa, pois entendemos o impacto do atravessamento ideológico, pelo Numinoso, no discurso religioso, como um fato de linguagem. Esses efeitos afetam crenças que dizem respeito à origem do Universo, à relação entre Deus e a humanidade, à relação entre a humanidade e os porta-vozes de Deus, à elaboração de padrões de conduta por meio de memórias, que funcionam na e pela própria produção de memória, constituindo povos e produzindo efeitos que se justificam “em nome de” – o Numinoso.

Como fechamento, pelo que vem se formulando até aqui, sustentamos que tais efeitos percorrem pela linha que tece o discurso da aliança, repetindo, ressoando, ressignificando os seus sentidos, como que em um tecido, onde juntam-se, prendem-se, mesclam-se, embaralham-se, confundem-se entre si ou entre outros, fazendo funcionar em seus pontos de contato, ou melhor, pelos lugares onde parecem funcionar efeitos de contato, pelo enredamento dos porta-vozes, sentidos que se desdobram e se inscrevem discursivamente como que em um eterno contínuo.

Sendo, por este efeito de continuidade eterna, que parecem se estabilizar os sentidos que envolvem o confronto das posições religiosas, os conflitos de terra, a reivindicação de descendência, enlaçados pelo discurso da aliança, o qual pressupõe, em suas formulações a Terra Prometida e um povo escolhido por Deus, enredando a questão Israel/Palestina, ontem e hoje, em um funcionamento de entrelaçamento de memórias, nas derivas do discurso, pela incompletude da linguagem.

REFERÊNCIAS

- ACHARD, Pierre; et.al. **Papel da memória**. 4ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2015.
- AGÊNCIA JUDAICA. **Declaração de Independência do Estado de Israel**: Tel-Aviv, 14/05/1948. Disponível em <http://www.eitan.com.br/Declara%C3%A7%C3%A3o%20de%20Independ%C3%Aancia.pdf>. Acesso em 15 de Fevereiro de 2016.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. In ZIZEK, Slavoj. Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 105-142.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- ACHARD, Pierre; et.al. **Papel da memória**. 4ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2015.
- AGÊNCIA JUDAICA. **Declaração de Independência do Estado de Israel**: Tel-Aviv, 14/05/1948. Disponível em <http://www.eitan.com.br/Declara%C3%A7%C3%A3o%20de%20Independ%C3%Aancia.pdf>. Acesso em 15 de Fevereiro de 2016.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. In ZIZEK, Slavoj. Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 105-142.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- ARNOLD, Bill T.; BEYER, Bryan E. **Descobrimos o Antigo Testamento**. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- AUROUX, Sylvain. **Histoire des idées linguistiques**. Tome 1 - **La naissance des Métalangages en Orient et en Occident**. Liege-Bruxelles: Pierre Mardada, 1989.
- BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. **O profetismo bíblico**: uma introdução ao profetismo e profetas em geral. Trad. Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BIBLIOTECA NACIONAL. Disponível em <https://www.bn.gov.br/explore/curiosidades/13-dezembro-1545-inicio-concilio-trento>. Acesso em 19 de fevereiro de 2018.
- BORBA, Francisco da Silva. **Dicionário gramatical de verbos**. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- CASTRO, Selma. O discurso profético: ressacralização do espaço social. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (org). **Palavra, fé e poder**. Campinas: Pontes, 1987, p. 29-42.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DATAFOLHA. **Religião entre os Brasileiros**. Disponível em <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml>, 2016. Acesso em 14 de fevereiro de 2018.

Enciclopédia da Bíblia\ Vários autores. Trad. da Equipe de colaboradores da Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

COURTINE, Jean-Jacques. **Corps et discours: éléments d'histoire des pratiques langagières et expressives**. 1989. 102 f. Thèse d'État – Université de Paris X-Nanterre: Paris, 1989.

_____. **Metamorfoses do discurso político: derivas da fala pública**. São Carlos: Claraluz, 2006.

DIAS, Cristiane. *Tecnologias de Linguagem e Produção do Conhecimento*. Coleção **HiperSaberes**: Santa Maria. Volume II, dezembro 2009. Disponível em www.ufsm.br/hipersaberes. Acesso em 19 de novembro de 2016.

_____. Análise do discurso digital: sobre o arquivo e a constituição do *corpus*. **Estudos Linguísticos**, São Paulo, 44 (3): p. 972-980, set.-dez. 2015.

FISHER, Ernest. **A necessidade da arte**: tradução Leandro Konder. 9ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelangelo (1914). In: _____. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Paulo César de Souza. (Sigmund Freud, Obras Completas, v. 11).

_____. (1939 [1934-1938]) **Moisés e o monoteísmo**: Três Ensaio. Volume XXIII. Standard.

GEOCITIES. Portão Dourado. Disponível em: https://www.google.com.br/search?q=GEOCITIES+PORT%C3%83O+DOURADO&rlz=1C1GGRV_enBR753BR756&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=S4U2I9a3rsoE2M%253A%252C7XEVD88FEk4CM%252C_&usg=__FZsZqip4KTMnWnDfCCzdqqQ3JVk%3D&sa=X&ved=0ahUKEwjGztWJsa7bAhWC15AKHev_AhkQ9QEIKjAA#imgsrc=S4U2I9a3rsoE2M. Acesso em 23 de Abril de 2017.

GOODMAN, Paul. [1926]. **A history of the jews**. HardPress: Berkshires. MA - USA, 2013.

GUILHAUMOU, Jacques; MALDIDIER, Denise. Efeitos de arquivo. A análise do discurso no lado da história. In: ORLANDI, Eni (org.) **Gestos de Leitura**. 2ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HENRY, Paul. **A ferramenta imperfeita**: língua, sujeito e discurso. Tradução Maria Fausta P. de Castro. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

ISTOÉ. **Milhares de judeus se reúnem diante do Muro das Lamentações**. Edição N° 2484 21.jul.17. Disponível em <http://istoe.com.br/milhares-de-judeus-se-reunem-diante-do-muro-das-lamentacoes/>. Acesso em 26 de julho de 2017.

JAKOBSON, R. **Linguística e comunicação**. 23.ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus**. Volume 3. Tradução Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: [s.n.], 1992.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertórios)

LONGTON, J.; POSWICK, R. F. (coords). **Dictionnaire encyclopédique de la Bible**, Turnhout: Brepols, 1987.

MAPAS BÍBLICOS. **O mundo do Velho Testamento**. Disponível em <http://mapasbiblicos.blogspot.com.br/2011/03/mapas-do-mundo-antigo.html>. Acesso em 03 de março de 2015.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política; apresentação de Jacob Goreder; coordenação e revisão de Paul Singer; tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

MONTEFIORE, Simon Sebag. **Jerusalém**: a biografia. Tradução Birilo Vargas e George Schlesinger. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NUNES, José Horta. Leitura de arquivo: historicidade e compreensão. In: M. C. L. Ferreira, F. Indursky (orgs.). **Análise do discurso no Brasil**: mapeando conceitos, confrontando limites. São Carlos: Claraluz, 2007, p. 373-380.

NUSSEIBEH, Sari. **Once upon a country**: a palestinian life. 2ª ed. Reino Unido: Picador, 2008.

ORLANDI, Eni P. Segmentar ou recortar. _____. **Linguística**: questões e controvérsias, publicação do Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba, Série Estudos – 10, 1984, pp. 9-26.

_____. A análise do discurso: algumas observações. In: **D.E.L.T.A.**, vol.2, n° 1, 1986, p.105-126.

_____. **Palavra, fé, poder** (org.). Campinas: Pontes, 1987.

_____. **Discurso e leitura**. Campinas: Cortez/Editora da Unicamp, 1988.

_____. **Discurso e argumentação**: um observatório do político. Fórum Linguístico, Fpolis, n. 1 (73-81), jul. - dez., 1998 (Primeira versão do texto publicada em um número especial da revista Mots, em homenagem a Maurice Tournier).

_____. Efeitos do verbal sobre o não-verbal. **Revista RUA**. v. 1, n. 1, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8638914/6517> Acessado em: 25/01/2018.

_____. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 5 ed. Campinas: Pontes, 2009.

_____. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 3 ed. Campinas: Pontes, 2001.

_____. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. Campinas, SP: Ed. Pontes, 2001.

_____. Texto e discurso. **Organon**: Revista do Instituto de Letras da UFRGS Capa, v. 9, n. 23 (1995). Disponível em <http://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/29365>. Acesso em 14 de fevereiro de 2018.

_____. Vão surgindo os sentidos. In: Orlandi, E. (org.) **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. 3ª ed. Campinas: Pontes, 2003.

_____. A análise de discurso e seus entremeios: notas a sua história no Brasil. In: **Cadernos de Estudos Lingüísticos**. Campinas; Editora da Unicamp. Nº 42, Jan./Jun. 2002, p. 21-40.

_____. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **Análise de discurso**: princípios & procedimentos. 8 ed. Campinas: Pontes, 2009.

_____. **Introdução às ciências da linguagem**: Discurso e textualidade. Campinas: Pontes, 2010.

_____. **Discurso em análise**: Sujeito, Sentido, Ideologia. Campinas: Pontes, 2012.

_____. A materialidade do gesto de interpretação e o discurso eletrônico. In. DIAS, Cristiane. **Formas de mobilidade no espaço e-urbano**: sentido e materialidade digital [online]. Série e-urbano. Vol. 2, 2013.

OSWALT, John. **Comentário do Antigo Testamento**. Tradução Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

OZ, Amós; OZ-SALZBERGER, Fania. **Os judeus e as palavras**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PÊCHEUX, Michel. **L'étrange Miroir de l'Analyse du Discours**. In: Langages, Paris, nº 62, p. 5-8, juin. 1981.

_____. **Discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas: Ponte, 1995. Edição Original: 1983.

_____. Delimitações, Inversões e Deslocamentos. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli; GERALDI, João Wanderley (orgs.). **Cadernos de estudos linguísticos**. Campinas p. 07-20, nº19, jul./dez., 1990.

_____. Liège: “Silence, sujet, histoire” In DECROSSE, Anne. (org) *L’esprit de Société*. Mardaga: 1993. p. 223/237.

_____. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, E. (Org.). **Gestos de leitura da história no discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____. **Análise automática do discurso** (AAD-69). Tradução de E.P. Orlandi. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

_____. Sobre os contextos epistemológicos da Análise de Discurso. **Mots**. Tradução de Eni Orlandi. Sobre os contextos epistemológicos da Análise de Discurso. Escritos, n.4, p. 7-16. Campinas: Labeurb: Nudecri, 1999.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução Eni Puccinelli Orlandi ET AL. – 4ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. LÉON, J. Análise Sintática e Paráfrase Discursiva. In: ORLANDI, E. (Org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Campinas, SP: Pontes, 2011 [1982]. p. 163-173.

_____. ACHARD, Pierre; et.al. **Papel da memória**. 4ª ed. Campinas, SP: Pontes, 2015.

PEW. PEW RESEARCH CENTER. Forum on Religion and Public Life. Size of Major Religious Groups, 2010. **Global Religious Landscape**, December 2012. Disponível em <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>. Acesso em 08 de Agosto de 2017.

PINTEREST. Funcionamento de Caleidoscópio. Disponível em <https://br.pinterest.com/pin/468937379940619808/>. Acesso em 19 de abril de 2018.

POTTER, Charles Francis. **História das religiões**. Tradução de J. Sampaio Ferraz. São Paulo: Editora Universitária, 1944.

SAND, S. **A Invenção do povo judeu**. Tradução de Eveline Bouteiller. São Paulo: Benvirá, 2011.

SARNA, Nahum M. **Exploring Exodus**: The Origins of Biblical Israel. Berlim: Schocken, 1996. First Edition (April 12, 1986)

SBB. Sociedade Bíblica do Brasil. Disponível em <http://www.sbb.org.br/a-biblia-sagrada/>. Acesso em 14 de fevereiro de 2018.

SBU. Sociedades Bíblicas Unidas. Disponível em <http://www.ultimato.com.br/conteudo/a-biblia-ja-pode-ser-lida-em-2-544-idiomas>. Acesso em 23 de outubro de 2014.

SCHAMA, Simon. **A história dos judeus: à procura das palavras 1000 a.C. – 1492 d.C.** Tradução Donaldson M. Garschagen. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário enciclopédico de teologia.** Canoas: Ed. ULBRA, 2002.

SIMCOX, Thomas C. **Israel my glory**. Disponível em <http://www.beth-shalom.com.br>. Acesso em 01 de novembro de 2016.

SIGNIFICADOS. **Significados, conceitos e definições.** Disponível em <https://www.significados.com.br/?s=canon>. Acesso em 14 de fevereiro de 2018.

UNIVERSIDADE DA BÍBLIA. Disponível em <http://www.universidadedabiblia.com.br/o-que-e-teofania/>. Acesso em 05 de Maio de 2018.

VANDENDORPE, C. **Du papyrus à l’hypertexte: essay sur lês mutations du texte et de la lecture.** Paris: La Decouverte, 1999.

WRIGHT, Christopher J. H. **Living as the people of God.** Leicester, Inglaterra: Inter-Varsity Press, 1983.

WRIGHT, Christopher J. H. **Povo, terra e Deus: a relevância ética do Antigo Testamento para a sociedade hoje.** Tradução de Yolanda Mirdsa Krievin. 1ªed. São Paulo: ABU, 1991.