

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Letras

**A CONFIGURAÇÃO DO DISCURSO
MESSIÂNICO NUMA PERSPECTIVA SEMIÓTICA
E ARGUMENTATIVA**

Belo Horizonte
2015

Clebson Luiz de Brito

**A CONFIGURAÇÃO DO DISCURSO
MESSIÂNICO NUMA PERSPECTIVA SEMIÓTICA
E ARGUMENTATIVA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Linguística do Texto e do Discurso.

Área de concentração: Linguística do Texto e do Discurso

Linha de pesquisa: 2B - Análise do Discurso

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Gláucia Muniz Proença Lara

Belo Horizonte

2015

Ficha catalográfica elaborada pelos Bibliotecários da Biblioteca FALE/UFMG

B862c Brito, Clebson Luiz de.
A configuração do discurso messiânico numa perspectiva semiótica e argumentativa [manuscrito] / Clebson Luiz de Brito. – 2015.
235 f., enc.: il., tabs., p&b.

Orientadora : Gláucia Muniz Proença Lara.

Área de concentração : Linguística do Texto e do Discurso.

Linha de pesquisa : Análise do Discurso.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 228-335.

1. Bíblia. A.T. Isaías – Teses. 2. Vieira, Antonio, 1608-1697. – História do futuro – Teses. 3. Pessoa, Fernando, 1888-1935. – Mensagem – Teses. 4. Benjamin, Walter, 1892-1940. – Teses sobre o conceito de história – Teses. 5. Análise do discurso – Teses. 6. Retórica – Teses. 7. Semiótica – Teses. 8. Discurso messiânico – Teses. I. Lara, Gláucia Muniz Proença. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : 418




FOLHA DE APROVAÇÃO

A CONFIGURAÇÃO DO DISCURSO MESSIÂNICO NUMA PERSPECTIVA SEMIÓTICA E ARGUMENTATIVA

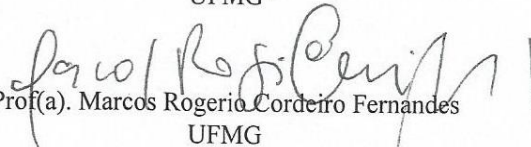
CLEBSON LUIZ DE BRITO

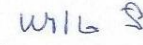
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ESTUDOS LINGUÍSTICOS, como requisito para obtenção do grau de Doutor em ESTUDOS LINGUÍSTICOS, área de concentração LINGUÍSTICA DO TEXTO E DO DISCURSO, linha de pesquisa Análise do Discurso.

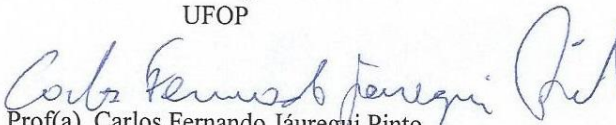
Aprovada em 27 de novembro de 2015, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Gláucia Muniz Proença Lara - Orientador
UFMG


Prof(a). Wander Emedjato de Souza
UFMG


Prof(a). Marcos Rogério Cordeiro Fernandes
UFMG


Prof(a). William Augusto Menezes
UFOP


Prof(a). Carlos Fernando Jáuregui Pinto
UNA BH

Belo Horizonte, 27 de novembro de 2015.

*Para Val,
com quem (re)encontro a cada dia
o sentido de viver.*

AGRADECIMENTOS

À Fapemig, pela bolsa de doutorado, recurso importante ao longo de todo o percurso que resulta no presente trabalho.

À Capes, pela bolsa de estágio doutoral (CAPES-PDSE), que permitiu uma produtiva estadia no exterior e um importante diálogo com pesquisadores estrangeiros.

A Glauca Muniz Proença Lara, orientadora dedicada e presente, pela contribuição não apenas para o bom termo da presente pesquisa, como também para a minha formação acadêmica e intelectual ao longo desses vários anos de convivência e trabalho iniciados ainda nas minhas aulas da graduação.

À Anne Hénault, professeur qui a apporté une généreuse contribution à ce travail en tant que directrice de recherche lors de mon stage doctoral à l'Université de Paris IV-Sorbonne.

Aos professores da FALE-UFMG, que muito contribuíram para a minha formação, em especial àqueles da linha da Análise do Discurso, professores com os quais tive uma vivência acadêmica mais intensa ao longo da Pós-Graduação e com os quais tanto aprendi: Ida, Wander, Emília, Renato, Sônia, Tilah e Helcira.

Aos funcionários da FALE-UFMG como um todo, cujo trabalho é imprescindível para o bom andamento das aulas, pesquisas e demais atividades acadêmicas, e, em especial, aos do PosLin, equipe que se mostrou tanto profissional como amiga ao longo de todo o meu doutorado.

À minha esposa, Val, pela cumplicidade amorosa e pelo apoio incondicional que tanto contribuíram para que eu levasse a termo, da melhor forma possível, um trabalho tão longo e desgastante para ambos.

Aos meus pais, Geraldo e Idair, pelo carinho, pela dedicação e pelos ensinamentos de toda uma vida.

A Vaguinho, Fatinha, Samuel, Cleuton e Aline, pela amizade e pelo companheirismo.

À minha segunda família: Valdir, Vera, Valber e Velu, pelo apoio de todos os dias.

Aos amigos: Denilson, Flávia, Anderson e Jéssica, pelo sempre renovado companheirismo e pelo carinho e consideração com que se fizeram ainda mais presentes ao lado da minha esposa durante minha estadia na França.

À Roberto, Marie-Jane et Marcelo, pour leur amical soutien lors de mon séjour à Paris, un séjour plein de très agréables soirées.

Aos queridos colegas e amigos que a estadia em Paris veio trazer: Luiza, Janice, Dagoberto, Adriana, Roberta, Liz e Argus, pela companhia e pelo apoio.

RESUMO

O objeto desta pesquisa é a identidade discursiva conhecida como *discurso messiânico*, ou ainda como discurso de *caráter* ou *tom messiânico*, designações aplicadas não apenas a textos oriundos do domínio religioso, mas também a textos provenientes de domínios diversos e materializados em diferentes gêneros. O objetivo maior que nos guia é, pois, o de compreender o que, do ponto de vista linguístico-discursivo, responde por essa categorização. Partimos da hipótese de que o discurso tido como messiânico (em sentido amplo) reitera uma configuração que alude ao quadro do messianismo, configuração essa que pode ser apreendida como um conjunto de formas semióticas (fundamentais e narrativas), discursivas e argumentativas, o que nos leva a recorrer ao aporte teórico da Semiótica Discursiva e da Análise do Discurso em diálogo com os estudos da argumentação. Quanto ao *corpus*, ele é composto por quatro textos ou conjunto de textos: 1) o livro bíblico do profeta Isaías; 2) *História do futuro*, de Padre Vieira; 3) *Mensagem*, de Fernando Pessoa; 4) as *Teses sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin. Trata-se de um *corpus* heterogêneo do ponto de vista do gênero, do tempo e do espaço, mas, ao mesmo tempo, constituído por textos reconhecidamente messiânicos, características consideradas essenciais à investigação proposta. No que diz respeito aos resultados, observamos, na base de uma concepção de história veiculada nos textos, as oposições semânticas: /liberdade/ *versus* /opressão/ e /sacralidade/ *versus* /profanidade/. O presente, indiferentemente do contexto histórico a que os textos se referem, é compreendido como o tempo de afirmação dos termos disfóricos (/opressão/ e /profanidade/), enquanto ao futuro se reserva a negação desses termos e a posterior afirmação dos termos eufóricos: /liberdade/ e /sacralidade/. Nos diferentes textos analisados, a redenção messiânica é, assim, uma afirmação futura (virtual) da /liberdade/ concomitantemente com uma afirmação da /sacralidade/, o que significa, simultaneamente, reaver uma condição de plenitude e perfeição perdida num passado mítico/mitizado. Essa redenção, em termos de sintaxe extensiva, é ainda uma forma de triagem social, pela eliminação e/ou assimilação dos diferentes, processo que se baseia num simulacro de contrato entre o sujeito e um destinador transcendente. No âmbito do discurso propriamente dito, esses elementos se realizam como um discurso de poder voltado para um grupo a quem é prometida a hegemonia. Trata-se de um discurso prospectivo sustentado por um *éthos* ligado à paratopia e por uma dêixis enunciativa de véspera de redenção, num claro apelo ao *páthos*. Considerando, por fim, as cenas da enunciação, esses elementos são observados em duas situações: por um lado, a crença messiânica, por seu incontestável apelo emocional, é convertida em discursos que, num quadro cênico religioso, buscam validá-la e *fazer crer* em sua iminente realização a partir de uma situação tida como severamente negativa; por outro, textos não ligados ao quadro cênico religioso se valem, na forma de cenografia, do apelo emocional que o quadro do messianismo carrega para sacralizar algum projeto de futuro ou possibilidade de mudança.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso messiânico; Semiótica Discursiva; Análise do Discurso Francesa; Argumentação; Configuração.

ABSTRACT

The object of this research is a discursive identity known as messianic discourse or as discourse of messianic character or tone, designations applied not only to the texts from the religious domain, but also to the ones coming from a variety of domains and materialized in different genres. Our principal aim is to understand what, from a linguistic-discursive point of view, accounts for this discursive categorization. Our starting hypothesis is that the so-called messianic discourse, in a broad sense, reiterates a configuration that alludes to the messianic frame, configuration that can be highlighted as a set of semiotic (fundamental and narrative), discursive and argumentative forms. For this reason, we take the theoretical contributions of both Discursive Semiotics and French Discourse Analysis in dialogue with the Argumentation studies. Concerning the *corpus*, it consists of four texts or groups of texts: 1) the prophet Isaiah's biblical book; 2) *História do futuro*, by Antonio Vieira; 3) *Mensagem*, by Fernando Pessoa; 4) *Thesis on the Philosophy of History*, by Walter Benjamin. It is a heterogeneous *corpus* from the point of view of genre, time and space, but at the same time consists of texts recognized as messianic, which is considered an essential aspect for this research. On the basis of a historical conception conveyed in the texts, the results show two main semantic oppositions: /liberty/ versus /oppression/ and /sacrality/ versus /profanity/. The present, no matter the historical context to which the texts refers, is understood as a period of affirmation of the dysphoric terms (/oppression/ and /profanity/), while the future is the time of negation of these terms and of subsequent affirmation of the euphoric terms: /liberty/ and /sacrality/. In the different texts analyzed, the messianic redemption is thus a future affirmation of both /liberty/ and /sacrality/, which also means to recover a lost condition of fullness and perfection in a mythical or idealized past. Such redemption, in terms of extensive syntax, is a form of social screening, that is, the elimination and/or assimilation of the *other*, a process that is based on the simulacrum of a contract between the subject and a transcendent addresser. In the discourse level, these elements are changed into a power discourse focused on a group to which hegemony is promised. It is a prospective discourse supported by an *ethos* linked to the notion of paratopia and by an enunciative deixis understood as the eve of redemption, in a clear appeal to *pathos*. Finally, considering the enunciation scenes, these elements are observed in two situations: on the one hand, the messianic belief, because of its undeniable emotional appeal, is converted into discourse which, in a religious scenic frame, seek to validate it and to make believe in its imminent achievement in a situation considered severely negative; on the other hand, texts that are not related to the religious scenic frame use the messianic frame, in the form of a scenography, to sacralize some future project or possibility of transformation.

KEYWORDS: Messianic Discourse; Discursive Semiotics; French Discourse Analysis; Argumentation; Configuration.

RÉSUMÉ

L'objet de cette recherche est une identité discursive connue comme discours messianique ou comme discours présentant des traits messianiques ou un ton messianique, désignations appliquées non seulement aux textes du domaine religieux, mais aussi aux textes issus de divers domaines et matérialisés dans des genres différents. Notre but principal est de comprendre, du point de vue linguistico-discursif, ce qui explique cette catégorisation discursive. Nous partons de l'hypothèse que le discours pris comme messianique, dans un sens large, réitère une configuration faisant allusion au cadre du messianisme, configuration qui peut être expliquée comme un ensemble de formes sémiotiques (fondamentales et narratives), discursives et argumentatives, ce que nous mène à recourir aux contributions théoriques de la Sémiotique Discursive et de l'Analyse du Discours Française dans un dialogue avec les études de l'argumentation. Quant au *corpus*, il comprend quatre textes/ensembles de textes: 1) le livre biblique du prophète Isaïe; 2) *História do Futuro*, texte écrit par Antonio Vieira; 3) *Mensagem*, du poète portugais Fernando Pessoa; 4) les *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, écrites par Walter Benjamin. Il s'agit d'un *corpus* hétérogène du point de vue du genre, du temps et de l'espace, mais, à la fois, constitué de textes reconnus comme messianiques, ce qui nous considérons un aspect essentiel pour la recherche proposée. Concernant les résultats, nous constatons, sur la base d'une conception historique véhiculée dans les textes, deux oppositions sémantiques principales: /liberté/ *versus* /oppression/ et /sacralité/ *versus* /profanéité/. Quel que soit le contexte historique auquel se réfèrent les textes, le présent est compris comme le temps d'affirmation des termes dysphoriques (/oppression/ et /profanéité/), alors que l'avenir entraîne la négation de ces termes et l'affirmation ultérieure des termes euphoriques: /liberté/ et /sacralité/. Dans les différents textes analysés, la rédemption messianique est donc une affirmation future (virtuelle) de la /liberté/ en concomitance avec une affirmation de la /sacralité/, ce qui signifie au même temps récupérer un état de plénitude et de perfection perdu dans un passé mythique/mythisé. Cette rédemption, examinée par la syntaxe extensive, est encore une sorte de tri social: une élimination et/ou une assimilation de l'*autre*, un processus qui est basé sur un simulacre de contrat entre le sujet et un destinataire transcendant. Au niveau discursif proprement dit, ces éléments sont réalisés en tant que discours de pouvoir visant à un groupe auquel une hégémonie est promise. Il s'agit d'un discours prospectif soutenu par un *éthos* lié à la notion de paratopie et par une deixis énonciative de veille de rédemption, dans un clair appel au *pathos*. Considérant, enfin, les scènes de l'énonciation, les éléments explicités peuvent être observés dans deux situations: d'un côté, la croyance messianique, pour son indéniable appel émotionnel, est mise en discours dans un cadre scénique religieux, discours cherchant à faire croire à sa réalisation imminente dans une situation jugée sévèrement négative; de l'autre, textes non liés au cadre scénique religieux utilisent le cadre du messianisme en tant que scénographie pour sacraliser un projet d'avenir ou une possibilité de transformation.

MOTS-CLES: Discours Messianique; Sémiotique Discursive; Analyse du Discours Française; Argumentation; Configuration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS.....	22
1.1 Constituição do <i>corpus</i>	23
1.1.1 O livro do profeta Isaías	23
1.1.2 <i>História do futuro</i>	27
1.1.3 <i>Mensagem</i>	29
1.1.4 <i>Teses sobre o conceito de história</i>	30
1.1.5 Heterogeneidade do <i>corpus</i> : justificativas	32
1.2 Aportes teóricos	34
1.2.1 A Semiótica: contextualização e categorias de análise	35
1.2.1.1 A semiótica: heranças e projeto	36
1.2.1.2 A noção de forma e o estudo da significação	38
1.2.1.3 O percurso gerativo de sentido.....	40
1.2.1.3.1 Estruturas do nível fundamental.....	41
1.2.1.3.2 Estruturas do nível narrativo	43
1.2.1.3.3 Estruturas do nível discursivo	48
1.2.2 Noções de Semiótica Tensiva	51
1.2.2.1 A gramática tensiva	51
1.2.2.2 Acontecimento e rotina.....	53
1.2.3 A Análise do Discurso.....	55
1.2.3.1 As cenas da enunciação	59
1.2.4 A argumentação	60
1.2.4.1 A argumentação em Semiótica.....	61
1.2.4.2 Argumentação, enunciação e ponto de vista	63
1.2.4.3 Os estudos do discurso e a Retórica	64
1.2.4.4 As provas retóricas	66
1.2.4.5 O <i>éthos</i> do enunciador	67
1.2.4.6 O <i>páthos</i> do enunciatário	70
1.2.4.7 O <i>logos</i> - discurso.....	71

1.2.4.8 Argumentação e messianismo: uma possível retórica do discurso messiânico ..	72
CAPÍTULO 2: ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS E COMPREENSÃO MÍTICA DA HISTÓRIA	77
2.1 O livro do profeta Isaías: redenção e resgate do favor divino	77
2.1.1 O presente e a afirmação dos termos negativos	78
2.1.2 O passado e a afirmação dos termos eufóricos	80
2.1.3 O presente como espera e as possíveis operações de negação	81
2.1.4 Um duplo futuro: as virtuais operações de negação e asserção	85
2.1.5 O passado no futuro: volta ao sagrado e à liberdade	87
2.2 <i>História do futuro</i> : uma dupla redenção sob o império do Cristo	89
2.2.1 O futuro de afirmação dos termos eufóricos	89
2.2.2 O negativo presente: conflitos na Europa	92
2.2.3 A categoria /identidade/ <i>versus</i> /alteridade/ e o reino universal cristão	94
2.2.4 A dupla redenção e a operação de afirmação dos termos eufóricos	94
2.3 <i>Mensagem</i> : redenção e recuperação da proeminência política	98
2.3.1 Origem transcendente e afirmação da /sacralidade/	99
2.3.2 O mar português e a afirmação da /liberdade/ para o homem europeu	104
2.3.3 O presente de ostracismo político e os termos disfóricos	107
2.3.4 O futuro de /sacralidade/ e /liberdade/ e a redenção política	108
2.4 As <i>Teses</i> : redenção e fim da sociedade de classes	110
2.4.1 O sema /sagrado/ e a possível redenção ativa da classe operária	111
2.4.2 A classe dominante e a afirmação dos termos negativos	116
2.4.4 Sociedade sem classes e retorno ao sagrado e à liberdade	118
2.5. Sistematização dos dados das análises individuais	120
CAPÍTULO 3: NARRATIVIDADE E ORGANIZAÇÃO TENSIVA: CONTRATO TRANSCENDENTE E TRIAGEM SOCIAL	127
3.1 O livro do profeta Isaías: sanção, triagem e purificação do grupo	128
3.1.1 A quebra do pacto de pureza e a etapa da sanção	128
3.1.2 Contrato e sistema de valores	130
3.1.3 As triagens social e religiosa: exclusão dos incluídos e assimilação do outro	134
3.2 <i>História do futuro</i> : contrato e valores do nacionalismo cristão de Portugal	137
3.2.1 Operações de triagem contra a diversidade política e religiosa	137
3.2.2 Contrato, triagem transcendente e messianidade de Portugal	138
3.2.3 A sanção negativa da Espanha e o messianismo nacionalista português	140

3.2.3 A manipulação e os dois tipos de messianismo	143
3.3 <i>Mensagem</i> : contrato, triagem e desejo de proeminência política	148
3.3.1 Origem transcendente, triagem social e estabelecimento do contrato	148
3.3.2 Messianidade de Portugal e o /dever fazer/ do sujeito	151
3.3.3 Proeminência política e messianismo pragmático	152
3.3.4 Sanção negativa dos “Colombos”, triagem e reafirmação de valores.....	155
3.3.5 O sujeito em busca de retribuição	156
3.4 As <i>Teses</i> : conflito de valores, luta de classes e messianismo pragmático	158
3.4.1 A sanção do historicista e os modos de articular o passado	158
3.4.2 Contrato, tarefa e messianismo pragmático	160
3.4.3 Valores do contrato e a ótica dos vencidos.....	161
3.4.4 A sanção dos políticos da social-democracia	163
3.4.5 As operações de triagem e mistura e os estilos de promoção da igualdade social	164
3.4.6 A redenção como acontecimento	165
3.5. Sistematização dos dados das análises individuais	166
CAPÍTULO 4: ESTRUTURAS DISCURSIVAS E A RETÓRICA DO DISCURSO MESSIÂNICO.....	171
4.1 O livro do profeta Isaías: previsão, <i>éthos</i> e autoridade profética.....	173
4.1.1 Autoridade profética e sustentação do discurso prospectivo	174
4.1.2 A dêixis enunciativa e o apelo ao <i>páthos</i>	176
4.1.3 Vulnerabilidade social como imagem do enunciatário	177
4.1.4 Ressentimento, plenitude e desejo de hegemonia	179
4.2 <i>História do futuro</i> : previsão cristã e nacionalismo português.....	182
4.2.1 O ato preditivo do enunciador.....	182
4.2.2 A imagem do enunciador: entre autoridade profética e discurso racional	184
4.2.3 A busca de sustentação racional do ato preditivo	188
4.2.4 A dêixis enunciativa em Vieira.....	190
4.2.5 O recurso ao <i>éthos</i> dito	192
4.2.5 A imagem do enunciatário: entre o cristão e português cristão.....	194
4.2.6 Tensão entre o enunciado e a enunciação.....	200
4.3 <i>Mensagem</i> : ato preditivo e comunhão de valores	201
4.3.1 Atualização do discurso prospectivo messiânico	203
4.3.2 A trajetória do Cristo e a sustentação do discurso prospectivo	208

4.3.3 A dêixis enunciativa em <i>Mensagem</i>	210
4.4 <i>As Teses</i> : messianismo como contraprevisão	212
4.4.1 Discurso prospectivo e contraprevisão do enunciador	213
4.4.2 As imagens de enunciador e enunciatário	215
4.4.3 A dêixis enunciativa e a urgência do agora	216
4.4.4 O messianismo como cenografia	218
4.5. Sistematização dos dados das análises individuais	220
CONSIDERAÇÕES FINAIS	224
REFERÊNCIAS	228

INTRODUÇÃO

O objeto desta pesquisa é a identidade discursiva apreendida como “discurso messiânico” ou ainda como discurso de “caráter messiânico” ou de “tom messiânico”. Nosso objetivo, nesse sentido, é compreender o que, do ponto de vista linguístico-discursivo, responde pela identidade subjacente a essa categorização.

Falar em discurso messiânico é remeter à crença bíblica relativa ao messianismo. Segundo Vanderlinde (2008, p. 88), messianismo refere-se originalmente à crença judaica na vinda de um libertador ou salvador, o Messias, que poria fim a uma ordem caótica e perversa, estabelecendo uma outra de justiça e felicidade. Como explica Cazelles (1984, p. 1312), no seu sentido restrito, o termo tem relação com o caráter sagrado dos reinos da época primitiva, sendo o significado de *messias*: “ungido do senhor”, uma referência ao rito de unção por óleo que legitimava o rei como aquele destinado pela divindade a levar proteção a seu povo. No contexto da dominação sofrida por Israel, o messianismo judaico se caracterizava pela ideia de restauração da monarquia davídica pela intervenção divina na história, o que seria uma prova ao mundo do poder da instância divina e da condição de Israel como povo por ela escolhido (HRUBY, 1984, p. 1314).

O messianismo pode referir-se ainda, em moldes similares, a uma crença dos cristãos, para os quais as profecias do Velho Testamento sobre a vinda do Salvador concretizaram-se em Jesus. Por isso, nessa crença, espera-se, segundo Katz e Popkin (1999, p. 15-20), a *parousia* do Cristo, isto é, seu retorno para a instalação de um reino de mil anos. Esse reino traria uma nova ordem à Terra, e seu estabelecimento, com o retorno do Cristo, se daria após uma série de acontecimentos catastróficos, que, nesse sentido, funcionariam como indícios da sua iminente chegada e de seu reino reformador.

Essas considerações poderiam levar à conclusão de que esta pesquisa tem por objeto um discurso estritamente relacionado ao domínio religioso, de onde provém a crença num Messias salvador, o que, no entanto, não é o caso. O que nos anima é justamente o fato de o discurso messiânico, tal como é aqui compreendido, manifestar-se também de forma esparsa, dispersa, podendo ocorrer em gêneros e domínios discursivos variados.

Tavares (1998), por exemplo, ao analisar os discursos do político Fernando Collor de Mello, ao longo da campanha à Presidência da República em 1989, toma-os como realizações do discurso messiânico. Já Silvestre (2007), ao examinar diferentes matérias sobre ciência produzidas por revistas semanais, observa nelas uma ocorrência do discurso messiânico. Mesmo no domínio jornalístico-esportivo, a relação entre messianismo e discurso é evocada. Couto (2010), por exemplo, atribui o estatuto de discurso messiânico a algumas declarações do então jogador de futebol Ronaldo, o *Fenômeno*, em contexto de derrotas e desconfianças em relação ao seu desempenho e ao de sua equipe, à época o Corinthians.

Tais casos não são exceções, mas exemplos que se juntam a outras referências ao discurso messiânico em diferentes domínios, o que evidentemente implica determinadas regularidades. Como lembra Teixeira (2008), uma das formas mais corriqueiras de se dar sentido às coisas ocorre pelo estabelecimento da relação do novo com aquilo que já é conhecido. Ao tratar da dessacralização da arte presente nas ruas como forma de semiotizar o espaço urbano¹, a autora explica que “dar um nome, um apelido a uma escultura ou a um monumento significa incorporá-los à rede de sentidos por meio da qual pertencemos a uma cidade e fazemos com que ela nos pertença” (TEIXEIRA, 2008, p. 171). Partindo disso, a autora afirma algo significativo que pode aplicar-se ao nosso caso: “o corpo que percebe é sempre um corpo já instalado num território povoado dos contrastes, iterações, desvios e analogias que instituem as relações de significação construídas numa linguagem” (op. cit. p. 172).

Logo, o reconhecimento do discurso messiânico, não podendo fugir a esse princípio, significa perceber, no novo, aquilo que já é familiar, operação sem a qual o sentido não pode existir. Certamente, há, no caso em exame, uma relação entre um discurso primário, advindo do domínio religioso, e um outro, dele derivado, o que pretendemos compreender, considerando as regularidades passíveis de se manifestarem em ambos os casos. Partimos, assim, da hipótese ampla de que *o discurso messiânico é um discurso que, de algum modo, alude ao quadro do messianismo*, que, uma vez percebido, permite a categorização em questão.

O emprego do verbo “aludir” se explica por duas razões que se imbricam: a primeira, pelo fato de o discurso messiânico, como já dissemos, manifestar-se em

¹ Teixeira (2008, p. 171-172) aponta como exemplo dessa significativa dessacralização das obras de arte espalhadas pelas ruas das cidades o apelido “Negona”, dado pelos cariocas à *Vênus*, de José Resende, escultura que apresenta formas volumosas. Aponta ainda o apelido “carambola”, usado pelos paulistanos para designar as colunas de Rui Ohtake no prédio rosa do instituto Tomie Ohtake.

alguns casos de forma esparsa, dispersa; a segunda, pelo fato de vermos aí uma correspondência com algo que ocorre no âmbito da Antropologia, da Sociologia e da História, o que ajuda ainda a compreender a ideia de *quadro do messianismo*.

Nas disciplinas citadas, o termo *messianismo* tem um sentido mais amplo, designando movimentos que apresentam um quadro que apenas alude ao que envolve o mito bíblico de que leva o nome. Melatti (1972), por exemplo, fala de um messianismo krahô para se referir a um período crítico em que essa tribo indígena, vendo-se dizimada por proprietários rurais, deixou-se atrair por um líder místico cuja pregação afirmava que a chuva, como divindade, aniquilaria os brancos e civilizaria os índios.

Queiroz (1966), por sua vez, explica o sentido amplo do termo, defendendo que se pode falar em messianismo judaico, cristão, tupi-guarani, entre outros, na medida em que se designa por meio dele:

Todo e qualquer conjunto de crenças religiosas, ideias e atividades, através dos quais uma coletividade dada (quer se trate de uma classe, um só povo, ou um conjunto de grupos ou segmentos sociais que co-participam de uma sociedade) expressa a sua recusa diante de intoleráveis condições de existência, manifestando a esperança de que um herói sobrenatural abrirá as portas de uma vida livre de misérias e injustiças (QUEIROZ, 1966, p. 250).

Nessa mesma direção, encontramos em Séguy (2005, p 452) outra definição ampliada do conceito:

N. Cohn (1957) propôs chamar “milénarismo” (e/ou “messianismo”) todo movimento animado por uma busca de uma salvação que deveria ser, segundo ele: *coletiva* (relativa a um grupo, e não a indivíduos isolados); *terrestre* (realizando-se na história, e não fora dela); iminente (de próximo e súbito sobrevir); *total* (estabelecendo um estado de perfeição, e não simples melhorias); *sobrenatural* (provocado por meios não ordinários) (SÉGUY, 2005, p. 452)².

Assim como movimentos ocorridos em sociedades tão diferentes e com grupos tão distintos podem ser tomados como movimentos messiânicos, graças à reiteração do quadro apontado pelos autores citados, discursos que não apontam de forma explícita para o mito bíblico do messianismo podem receber (e recebem por enunciadores os mais diversos, como já se viu) o adjetivo *messiânico*, que alcançou, assim, um sentido mais amplo. Cabe a esta pesquisa compreender que elementos linguístico-discursivos se

² Tradução nossa para: “N. Cohn (1957) a proposé d’appeler «millénarisme» (et/ou «messianisme») tout mouvement animé par la quête d’un salut qui devrait être, selon lui: *collectif* (concernant un groupe, non pas des individus isolés); *terrestre* (se réalisant dans l’histoire, non pas hors d’elle); *imminent* (de prochaine et brusque survenir); *total* (établissant un état de perfection, non pas de simples améliorations); *surnaturel* (provoqué par des moyens non ordinaires)”.

reiteram em produções discursivas diferentes, configurando, desse modo, o discurso messiânico.

Podemos avançar, assim, um pouco mais e tomar como discurso messiânico *a reiteração, em diferentes produções discursivas* (gêneros e domínios discursivos), *de uma configuração que alude ao quadro do messianismo*³. Mas essas mesmas considerações permitem ir além: permitem entrar numa questão importante capaz de precisar melhor o que se contempla nesta pesquisa. Trata-se da diferença entre dois objetos que, embora vizinhos, são bem distintos e precisam ser separados no âmbito deste trabalho: de um lado, o discurso messiânico tal como foi delimitado aqui e, de outro, os discursos religiosos profético-apocalípticos.

Delumeau (1978) explica que há duas interpretações (diríamos, dois discursos) para as profecias dos tempos do fim: uma centrada numa promessa de mil anos de felicidade e outra, no julgamento final. O autor afirma que essas duas leituras, embora na prática nem sempre possam ser distinguidas, revestem-se de significações bem diferentes (op. cit., p. 202). Abordaremos duas questões levantadas pelo autor na diferenciação das duas interpretações.

Em primeiro lugar, a interpretação dita milenarista pode ser tida como otimista por frisar o período de paz e justiça que ocorrerá no futuro. Ela remonta às esperanças messiânicas de Israel profetizadas por Isaías, Ezequiel e Daniel sobre a chegada do Messias e, conseqüentemente, de um período de paz e prosperidade, crença repassada aos cristãos pelo Apocalipse de São João, que fala de um tempo de paz pelo aprisionamento de Satanás. Veja-se que essa interpretação corresponde, em essência, à crença que, evocada pelo adjetivo *messiânico*, apresentamos nos primeiros parágrafos desta Introdução. A outra leitura, a centrada no julgamento final, é uma versão, ainda segundo o autor, bem mais sombria, na medida em que frisa a cólera divina contra a humanidade pecadora (op. cit., p. 199-201).

A segunda distinção fundamental entre as duas interpretações apresentadas pelo autor interessa-nos em especial. De acordo com Delumeau (op. cit., p. 203), a interpretação que dá relevo ao julgamento final e à cólera divina foi concebida pela

³ Em semiótica, a expressão *configuração discursiva* refere-se a micronarrativas que, apresentando certa autonomia sintático-semântica, podem ser integradas a unidades discursivas maiores (cf. GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 87-89). O conceito está ligado a elementos da semântica discursiva, os temas e figuras – que explicaremos no Capítulo 1 –, e à noção tradicional de *motivo* narrativo, como um conjunto de elementos discursivos que são atualizados por diferentes textos revelando um imaginário comum. Nesse sentido, cabe esclarecer que, no âmbito desta pesquisa, o termo configuração não se confunde com o conceito semiótico apresentado, sendo tomado como um conjunto de elementos que, distribuídos pelos diferentes níveis do percurso gerativo, respondem, a nosso ver, pela identidade do discurso messiânico.

Igreja como meio pedagógico eficaz para levar os cristãos ao caminho “correto”. Historicamente, portanto, seu modo de difusão é, em essência, ligado à Igreja, por meio de predicções, cânticos e teatro religioso.

Por outro lado, como explica ainda Delumeau (op. cit., p. 202), a visão dita milenarista, que associamos aqui ao discurso e ao quadro messiânico, pode revestir-se de uma “coloração materialista”, nas próprias palavras do autor, expressando o fim da exploração do homem pelo homem e uma espécie de retorno à Idade de Ouro, sendo por isso, não raramente, vista como desvio aos olhos da Igreja⁴. Na mesma direção, Hruby (1984, p. 1314) indica que o messianismo propriamente dito diz respeito à esfera do mundo e da história, o que é substituído, na tendência apocalíptica, por uma esfera fantástica. Logo, a versão milenarista extrapola seus horizontes iniciais, justamente por causa das características apresentadas.

Com efeito, Fath (2010, p. 716) considera o messianismo um forte elemento de mobilização coletiva, o que explica o fato de ele ter ultrapassado o terreno estritamente religioso para encontrar espaço, por exemplo, na política, de diferentes maneiras. Séguy (2005 p. 452), por sua vez, defende que o messianismo-milenarismo é essencialmente um fenômeno de protesto tanto religioso quanto econômico. Já Delumeau (1978, p. 154) define a ideologia milenarista, de modo geral, como “resposta securizante” em relação a um sentimento de abandono ou opressão, reação que, como explica Eliade (2007, p. 64), referindo-se a manifestações ocorridas no século XI, pode dar-se mesmo contra a própria Igreja, com sua opressão e sua hierarquia.

Nesse sentido, se ambas as interpretações parecem evocar uma ideia de redenção e apresentam uma dimensão escatológica, aquela que denominamos aqui apocalíptica, tendo em vista as considerações anteriormente apontadas, parece marcada por um viés (mais) fantástico – graças a uma figurativização que dá presença ao tema do julgamento final –, bem como circunscrita ao domínio religioso, no qual está ligada à ideia de controle pelo medo. Aliás, frisamos que é sobre um inventário de medos no ocidente que discorre o já citado Delumeau (1978). Esclarecemos, portanto, que os discursos apocalípticos, tal como foram descritos por esse e outros autores, não constituem objeto de interesse deste trabalho.

O discurso messiânico, por outro lado, apresentando uma dimensão religiosa (a nosso ver, mítica ou mítico-religiosa, como explicaremos à frente), surge, na descrição

⁴ O caso do messianismo de Vieira é um claro exemplo disso, como buscaremos explicar na apresentação do *corpus*, na medida em que implicou uma condenação do padre jesuíta pela Inquisição.

feita com base em Delumeau (1978), como uma forma de resposta a opressões sociais as mais diversas e/ou como uma busca de segurança por determinados grupos, o que necessariamente contém um viés político. Este é o discurso que nos interessa aqui, em grande medida pelas variáveis que acabamos de explicitar.

Mas falar sobre discurso messiânico é, de algum modo, evocar algo que, se bem que ligado à realidade, parece não deixar de tomar os acontecimentos sob uma ótica específica. Janion (1986, p. 27 e 29-30), debruçando-se sobre o messianismo polonês, explica que o messianismo se caracteriza por uma “luta histórico-metafísica” e uma sacralização da história, em que os eventos ganham finalidades elevadas. No mesmo sentido, Zmigrodzka (1986, p. 226-227) vê como uma das principais características do messianismo – tanto o polonês, como o geral – justamente a ideia de integração da história a um plano divino de salvação. Disso nos dão prova os EUA, que, como lembra Fath (2010, p. 716-717), se creem portadores de uma missão em relação ao mundo, algo constantemente retomado na retórica presidencial, desde a do Presidente Woodrow Wilson, no início do século XX, à de George W. Bush, no início de século XXI, na sua “guerra contra o terror”.

Nesse sentido, o discurso messiânico – que de alguma forma atualiza e dá voz à crença messiânica ou simplesmente a ela alude – é tomado aqui como discurso de caráter mítico. A nosso ver, ultrapassando o religioso (do ponto de vista institucional), o discurso messiânico conserva (ou se vale de) uma lógica mítico-religiosa de conceber a realidade e os acontecimentos.

Por *mito*, nesse caso, entendemos uma forma de resistência à história e algo que funciona *grosso modo* como uma grade de interpretação dos acontecimentos que nela se dão. Não se trata da oposição entre mentira, fabulação, ficção (mito), de um lado, e fato, verdade (história), de outro, mas de uma ideia segundo a qual o mito seria uma forma de *imanência*, que a história, como *manifestação*, apenas atualiza. Como explica Borgeaud (2010, p. 783), nesse caso, mito é algo que precede a história como um “já aí” ao qual os acontecimentos se referem e do qual tiram seu sentido.

Essa é, sobretudo, a perspectiva de Eliade (1969; 2007), que toma o mito, de forma mais restrita, como uma narrativa tradicional de valor para uma coletividade, mas também, de forma mais ampla, como um modo de resistência à história, algo ligado ao que o autor chama de ontologia arcaica, isto é, a maneira como o pensamento do homem primitivo, por ele chamado de *homo religiosus*, concebe a realidade última das coisas. Segundo Eliade (1969, p. 23), a realidade compreende, na perspectiva arcaica, a

união de força, eficácia e duração, qualidades por excelência do sagrado. A ontologia arcaica é, portanto, de ordem espiritual; é uma forma de metafísica, pois as coisas ganham sentido e são tidas como reais – não ilusórias – quando participam do sagrado.

Na ontologia arcaica, é apenas quando remete aos modelos presentes no plano sagrado (os arquétipos) que algo ganha sentido, aí incluídos os eventos históricos. Nessa concepção, portanto, a história não tem o sentido hegeliano, como sequência de eventos irreversíveis, imprevisíveis e de valor autônomo, pois aos eventos é atribuída uma significação metafísica (intenções divinas, pecado etc.), processo que Eliade (op. cit., p. 52-54) chama de “mitização” da história.

Nos estudos da história das religiões de Eliade, a ontologia arcaica é uma espécie de origem, base das ideias religiosas de forma geral. Por isso, o homem religioso é, nessa perspectiva, um homem primitivo no sentido de que resiste à história, imitando ou repetindo os atos que correspondem a arquétipos ou modelos sagrados, o que implica viver num eterno presente, um presente atemporal (op. cit., p. 104-107)⁵. Mais que isso, cabe ressaltar, finalmente, que as crenças messiânicas são, na perspectiva de Eliade (op. cit., p. 129-130), uma expressão dessa atitude anti-histórica, dessa mitização da história, razão pela qual tomamos o discurso messiânico como mítico.

Indicada essa última característica, podemos delimitar, de forma mais clara, o objeto desta pesquisa como um *discurso* (de cunho) *mítico*, *caracterizado pela reiteração, em diferentes produções discursivas, de uma configuração que alude ao quadro do messianismo*. Em função disso, parte de nossa tarefa é explicitar como produções discursivas provenientes de diferentes domínios e materializadas em gêneros diversos se inscrevem numa ordem mítica que alude ao quadro do messianismo. Essa será, ao longo das análises, uma de nossas preocupações na descrição dos elementos que configuram o discurso messiânico.

⁵ Ressalte-se que, nessa associação, não há um juízo de valor negativo, pois não há em Eliade (1969) qualquer sinal de menosprezo pela mentalidade dita primitiva ou religiosa, tanto que ele vê em Platão a maior elaboração do que ele chama de ontologia arcaica. Além disso, o autor, simulando um hipotético confronto entre o homem moderno e o homem primitivo (os quais devemos entender como categorias, como abstrações), explicita a lógica correspondente a cada qual, sem pender para este ou aquele lado. Nesse confronto hipotético, o homem moderno certamente veria na resistência do homem primitivo em relação à história e na sua imitação dos arquétipos uma forma de regressão à natureza, bem como uma condição de prisioneiro pelo não exercício do poder criador. O homem primitivo poderia, porém, retorquir, ainda segundo Eliade (1969, p. 174-178), alegando que se sente criador pela repetição dos atos criadores primordiais e livre para anular a sua própria história, abolindo o tempo profano e vivendo num eterno presente, ao contrário do homem moderno, cuja ação, criação e liberdade não passariam de ilusão, já que a história se faz de forma autônoma ou não é feita senão por um pequeno grupo de homens que pode de fato nela intervir.

Assim, delimitado o fato discursivo que interessa a este trabalho, acreditamos ter paralelamente apresentado as razões que justificam a presente pesquisa. Primeiramente, pelo fato de estarmos diante de uma identidade discursiva apreendida socialmente em alguma medida, mas não sistematizada do ponto de vista linguístico-discursivo. As abordagens acerca do problema continuam circunscritas seja ao estudo teológico, seja ao estudo histórico-sociológico, o que implica, em última análise, que se trata de outro objeto, lembrando aqui a tese saussuriana em relação à importância do ponto de vista face ao fenômeno observado (SAUSSURE, 2012, p. 39).

Além disso, a própria complexidade do discurso dito messiânico é uma das razões que justificam nosso interesse. Como se viu nesta Introdução, trata-se de um objeto que, percebido socialmente, não deixa de ser, em muitos casos, fugidio, manifestando-se de forma esparsa, revelando uma imbricação entre o metafísico e mundo sensível, mas também uma forma de evasão diante de crises mais ou menos concretas.

Nosso objetivo é, em suma, refletir sobre a relação entre messianismo e discurso, de modo a compreender a configuração do discurso messiânico. Por isso, procuraremos descrever esse objeto como um conjunto de regularidades sêmio-narrativas (as estruturas fundamentais e narrativas, tais como descritas pela Semiótica), discursivas e argumentativas, as quais, como um todo, podem responder pela identidade discursiva estudada. Para tanto, vamos recorrer ao aporte teórico da Semiótica Discursiva e da Análise do Discurso de linha francesa, teorias que procuraremos fazer dialogar com os estudos da argumentação.

Esses recursos teóricos, bem como as questões metodológicas ligadas à pesquisa, tais como a contextualização do *corpus*, serão apresentados e discutidos no Capítulo 1. Os capítulos seguintes serão dedicados às análises dos textos selecionados de acordo com a seguinte divisão: no Capítulo 2, contemplaremos as estruturas fundamentais do discurso messiânico, o que nos permitirá apreender a organização mais geral e abstrata que dá sentido a uma concepção mítica da história; no Capítulo 3, por sua vez, apresentaremos elementos da organização narrativa e tensiva que respondem pela ideia de eleição transcendente; no Capítulo 4, finalmente, examinaremos os recursos discursivos e argumentativos que, a nosso ver, constituem uma retórica do discurso messiânico, a qual, entendida aqui como um conjunto de elementos ligados ao fazer crer, responde, em boa medida, a nosso ver, pela identidade do discurso messiânico.

CAPÍTULO 1: QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Neste capítulo, como o próprio título anuncia, explicaremos os procedimentos metodológicos e a base teórica utilizados no trabalho. Primeiramente, apresentaremos os textos que compõem o *corpus*, e discutiremos o que foi levado em conta na sua seleção. Em seguida, apresentaremos os aportes teóricos da pesquisa: a Semiótica Discursiva e a Análise do Discurso (AD) de linha francesa, bem como alguns conceitos dos estudos da argumentação empregados no diálogo com os estudos discursivos.

A integração entre a teoria semiótica e a AD não é nova, já tendo sido mobilizada por autores como, por exemplo, Barros (1988), Fiorin (1988) e Lara (1999). Para essa última, é importante não apenas saber o que o texto diz e como ele faz para dizer o que diz – questão privilegiada pela Semiótica Discursiva –, mas também relacioná-lo ao contexto, às variáveis sócio-históricas ou condições de produção que, juntamente com os elementos linguísticos, respondem pelo engendramento do sentido – questão priorizada pela AD (LARA, 1999, p. 61-62). Essa “perspectiva conciliatória”, que assumimos neste trabalho, implica, portanto, examinar, ao mesmo tempo, os mecanismos intra e interdiscursivos de produção do sentido.

Quanto à abordagem da argumentação, Amossy (2008, p. 231), considerando que “a argumentação é parte integrante do discurso”, postula que “a análise do discurso (AD) deve buscar os meios de estudá-la no quadro de uma análise global dos funcionamentos discursivos”. E a autora prossegue, assumindo “a necessidade de uma teoria da argumentação no discurso que integre às ciências da linguagem as aquisições da retórica e dos estudos argumentativos contemporâneos”. Já no que se refere à Semiótica Discursiva, não podemos perder de vista a importância que o “fazer crer” assume nas relações – sobretudo, argumentativas – que se instauram entre enunciador e enunciatário (entendidos como desdobramentos do sujeito da enunciação, que cumprem os papéis actanciais de destinador e destinatário do objeto-discurso). Assim, o enunciador, enquanto fonte dos valores veiculados no discurso, realiza um *fazer-persuasivo* que implica, da parte do enunciatário, um *fazer interpretativo*, que o leva a aceitar (ou não) o “contrato” proposto pelo primeiro (BARROS, 1988, p. 92-93).

Nossa proposta de articulação das diferentes contribuições apontadas leva em conta as ideias acima, que serão retomadas mais detalhadamente à frente, na apresentação dos aportes teóricos da pesquisa. Por ora, cabe apenas reafirmar que, concordando com os autores citados, julgamos que a articulação dessas três abordagens teóricas pode enriquecer e complementar a análise dos complexos e diversificados textos que compõem o *corpus* da presente pesquisa, como se verá na próxima seção.

1.1 Constituição do *corpus*

Este trabalho se apoiará em quatro textos/conjuntos de textos selecionados após intensa pesquisa em bibliotecas e mesmo na internet. Trata-se, até onde sabemos, de textos reconhecidamente ligados ao nosso objeto de estudo, tal como o delimitamos anteriormente, quer porque são tidos como messiânicos, quer porque apresentam traços messiânicos. Lembramos que, como foi apontado no parágrafo inicial da Introdução, além de *discurso messiânico*, fala-se frequentemente em *tom messiânico* e *caráter messiânico*, diversidade de referências que nos leva a pensar em diferentes tipos de regularidades, quer no nível da enunciação, quer no do enunciado.

Os textos/conjuntos de textos selecionados, que contextualizaremos a seguir, são:

- 1) O livro bíblico do profeta *Isaías*.
- 2) *História do futuro*, de Padre Vieira.
- 3) A obra *Mensagem*, de Fernando Pessoa.
- 4) *As Teses sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin.

1.1.1 O livro do profeta Isaías

O livro de Isaías é, por assim dizer, um dos que fundam o messianismo judaico. Khoury (1986, p. 47, tomo 1) explica que o termo *Messias* não aparece no livro, o que não impede que se possa falar aí numa esperança messiânica. Ao contrário, o autor defende que, em Isaías, o messianismo ganhou suas expressões mais ricas (KHOURY, 1986, p. 73-74, tomo 1). Rondeleux (1960, p. 132), no mesmo sentido, defende que o

livro em questão apresenta uma profecia messiânica de primeira linha, na qual surge uma imagem original de Messias, que é própria do profeta Isaías.

De acordo como Khoury (1986, p. 49 e 98 tomo 1), o profeta, num contexto de infidelidade do rei à sua vocação e de ausência de justiça, aborda o messianismo pelo viés de um ideal de rei fiel e justo, o que o difere de profetas como Daniel, considerado um autor de viés apocalíptico. Embora no livro a redenção ganhe contornos extremamente amplos, os quais remetem a uma futura condição paradisíaca, aí a intervenção da instância messiânica ocorre na história no âmbito de fenômenos políticos. A diferenciação que fizemos na Introdução, com base em Delumeau (1978), entre discurso messiânico (milénarista) e discurso profético-apocalíptico, explica, assim, a inclusão desse livro bíblico em detrimento de outros livros proféticos.

Cabe explicar que o livro de Isaías é, na verdade, uma coleção de predicções, profecias, narrativas e versos identificados com o profeta Isaías. Rösel (2009, p. 92) explica que o livro compreende “no mínimo três grandes coletâneas” que se referem a épocas diferentes e, conseqüentemente, a autores diferentes. Fala-se, assim, tradicionalmente em três Isaías – o primeiro tendo escrito os capítulos de 1-39 (este correspondendo em geral ao Isaías histórico); o segundo, os capítulos de 40-55; e o terceiro, os capítulos 56-66 – ou em Isaías e sua escola, esta composta por discípulos do profeta, os quais seriam responsáveis por boa parte dos textos a ele atribuídos. Rösel (2009, p. 92) apresenta da seguinte forma essa divisão do livro:

Quadro 1:

Visão panorâmica do livro de Isaías (com datas aproximadas)

Isaías (740-701)	Dêutero-Isaías (550-540)	Trito-Isaías (530)
Is 1-39	Is 40-55	Is 56-66

Fonte: Rösel (2009, p. 92)

Essa questão não interfere em nossa pesquisa, pois é um problema ligado à autenticidade e à unidade do livro, enquanto o que conta neste trabalho é o fato de o texto ser reconhecido como messiânico. De todo modo, nossas análises vão se concentrar no primeiro Isaías, cujo texto abarca os capítulos de 1 a 39 e se refere, de modo geral, a acontecimentos do século VIII a. C, como vê no quadro 1. Essa é a parte do livro cujo conteúdo parece mais adequado para as análises da configuração do discurso messiânico, como procuraremos explicar nas próximas linhas.

O Isaías histórico teria nascido provavelmente em 765 a.C. na cidade de Jerusalém, capital do Reino de Judá (STEINMANN, 1955, p. 13-17). Para entender o contexto de Isaías e o messianismo contido no livro, no entanto, é preciso considerar o davidismo, iniciado anteriormente. Santos (2005, p. 30 e 40), que procura delinear o tipo de messianismo presente em Isaías, explica que “a tradição messiânica, como se apresenta no Antigo Testamento, surge a partir da História da Ascensão de Davi”.

No século XII a. C, as tribos de Israel eram dominadas pelos filisteus, naquilo que era a pior condição daquele povo desde a escravidão no Egito (RONDELEUX, 1960, p. 6-7). Coube a Davi libertar as tribos israelitas da dominação dos filisteus, unificá-las num único reino e ainda expandi-lo sobre territórios vizinhos. Para Rondeleux (op. cit., p. 6-8), Davi pode, por isso, ser considerado o verdadeiro fundador de Israel como Estado pelo fato de ter, durante seu reinado, unificado as tribos, até então politicamente independentes.

Porém, após o reinado de Salomão, filho de Davi, o Reino foi dividido em dois Estados independentes: ao sul, o Reino de Judá, com a capital Jerusalém, local onde estava o templo que abrigava a arca que simbolizava a aliança dos povos de Israel com Javé; e, ao norte, o Reino de Israel, com a capital Samaria (op. cit., p. 8). O Reino de Judá, onde nasceu Isaías, é aquele que manteve o rei da linhagem de Davi, mas os dois reinos alimentavam esperanças messiânicas semelhantes, ligadas à figura desse rei, cuja imagem tornou-se mítica. O profeta Natã (no livro bíblico de 2 Samuel 7, 12-16) participa dessa crença e desse processo de mitização, profetizando que Davi teria uma dinastia sólida e protegida por Deus, como afirma Cazelles (1984, p. 1312). Isso explica por que, conforme Rondeleux (1960, p. 08), a partir de então as dificuldades de Israel levariam sempre à espera de um salvador que fosse um novo Davi.

Coube a Isaías, no século VIII a.C, dar uma nova dimensão ao messianismo davídico. Para Rondeleux (op. cit., p. 24), o profeta é responsável por reunir aspirações populares, ao introduzir efetivamente o messianismo na esperança religiosa de Israel numa intervenção de Javé na história. Com efeito, do ponto de vista do conteúdo, o livro como um todo expõe os desvios e pecados dos Reinos de Judá e Israel, prevê sofrimentos – que seriam uma forma de depuração do povo escolhido – e faz promessas de redenção.

A redenção messiânica está ligada, no primeiro Isaías, ao anúncio do nascimento de uma criança, Emanuel, que devolveria justiça e paz ao reino em guerra. Coppens (1952, p. p.13) explica que há um certo consenso sobre a passagem referir-se a um

futuro rei ideal, um rei messiânico. A divergência que persiste, de acordo com o autor, diz respeito ao alvo visado pelo profeta: um filho do então rei Acáz, a quem Isaías se dirige ao anunciar a vinda da criança, ou uma criança posterior, como quer a tradição da exegese cristã, que vê na passagem uma referência direta à messianidade de Jesus (op. cit., p. 03).

Steinmann (1955, p. 89) afirma que o sentido imediato da referência ao nascimento de Emanuel tem a ver com o fato de Acáz, então rei de Judá, ter sacrificado o único filho em um ritual pagão. O anúncio messiânico significaria, assim, a garantia da manutenção da dinastia de Davi, ameaçada pela ação do rei e por inimigos que queriam derrubá-lo do poder. Coppens (1952, p. 10), porém, entende que essa leitura é, no mínimo, problemática, uma vez que o nascimento prometido é revestido de algo de extraordinário – a criança seria uma espécie de intervenção especial de Deus. Rondeleux (1960, p. 131-132) resume essa observação:

A criança maravilhosa, quase divina, sua alimentação paradisíaca, sua perfeição moral, todos esses traços são os de um Messias, de um Rei de Israel, mas de um Messias ainda mais maravilhoso que tudo com o que Israel já tinha sonhado.

[...] Temos diante de nós uma profecia messiânica de primeira ordem, momento de nascimento da imagem do Messias própria a Isaías⁶.

O que se pode perceber dessa discussão sobre onde estaria o alvo da previsão de Isaías sobre o nascimento de Emanuel é que a questão tem a ver com o problema da legitimação tanto do profeta, cujas profecias têm de se cumprir, como das interpretações a elas atribuídas (como a cristã). Isso, porém, não interfere no nosso estudo, na medida em que, qualquer que seja a situação, o texto se mantém como messiânico.

Em suma, são essas as razões, relacionadas ao exame da configuração do discurso messiânico, para a escolha do livro de Isaías e, mais especificamente, do primeiro Isaías, que compreende os capítulos de 1-39. Trata-se, como se vê, de um livro capital a respeito do messianismo, sendo não apenas representante de uma tradição messiânica judaica, mas também da tradição cristã, razão pela qual integra o *corpus* desta pesquisa. Usaremos nas análises o texto da versão *Almeida revisada*, da Imprensa

⁶ Tradução nossa para: “L’enfant merveilleux, quasi divin, sa nourriture paradisiaque, sa perfection morale, tous ces traits sont ceux d’un Messie, d’un Roi de Israël, mais d’un Messie plus merveilleux encore que tout ce qui Israël avait jamais rêvé.

[...] Nous avons devant nous une prophétie messianique de premier ordre, l’heure de naissance de l’image du Messie propre à Isaïe”.

Bíblica, considerada a mais difundida em português e disponível no site: <https://www.bibliaonline.com.br>.

1.1.2 *História do futuro*

História do futuro, de Vieira, é uma obra que dá voz ao messianismo português, o qual, como explica Haran (1995, p. 61-62 tomo I), inspirou-se no poeta popular Gonçalo Anes Bandarra, que, no século XVI, anunciava a unificação política e religiosa do mundo por um rei português, o rei *encoberto*. O messianismo português se confunde com o *sebastianismo* após o desaparecimento de D. Sebastião na Batalha de Alcácer-Quibir, desaparecimento que o leva a ser alvo da esperança messiânica no rei *Encoberto* “profetizada” por Bandarra (op. cit., p. 63, tomo I).

Delumeau (1978, p. 202-203) explica o messianismo português da seguinte forma:

[...] Portugal nesse período é, com efeito, atravessado por correntes messiânicas que se baseiam nas mensagens inspiradas (as *trovas*) de um sapateiro do século XVI e que os monges de Alcobaça difundem. No tempo da ocupação espanhola (1580-1640), há uma recusa em acreditar na morte do Rei Sebastião, desaparecido na batalha de Alcácer-Quibir (1578). Ele voltará para dar novamente glória e liberdade a seu povo. [...] Vieira (1608-1697) prediz aos reis sucessivos de seu país um destino fora de série [...], o *milenium* no curso do qual o Papa e o soberano de Portugal governarão juntos um mundo pacificado, tendo os turcos sido vencidos e os judeus conduzidos à verdadeira fé. Ora esse reino será simultaneamente espiritual e temporal. Ele criará, ainda, um país de delícias, para o maior benefício de Lisboa e de Portugal⁷.

História do futuro é, assim, uma obra em que Vieira, no século XVII, defende a iminência do cumprimento daquilo que já tinha sido “profetizado” por Bandarra no século anterior, a saber: o advento do Quinto Império, que seria um futuro império cristão liderado por Portugal. Aí está, como aponta Cantel (1960, p. 19), a convicção de Vieira num reino do Cristo, no qual o papel de liderança política caberia a Portugal.

⁷ Tradução nossa para: “[...] Le Portugal de ce temps est en effet traversé de courants messianiques qui se fondent sur les messages inspirés (les *trovas*) d’un cordonnier du XVI^e siècle et que répandent les moines d’Alcobaça. Au temps de l’occupation espagnole (1580-1640), on se refuse à croire à la mort du roi Sébastien, disparu à la bataille d’Alcaçar-Quibir (1578). Il reviendra redonner gloire et liberté à son peuple. [...] Vieira (1608-1697) prédit aux rois successifs de son pays un destin hors série [...], au *millenium* au cours duquel le pape et le souverain du Portugal gouverneront ensemble un monde pacifié, les Turcs ayant été vaincus et les Juifs amenés à la vraie foi. Or ce règne sera tout ensemble spirituel et temporel. Il créera, lui aussi, un pays de cocagne, pour le plus profit de Lisbonne et du Portugal [...]”.

Segundo Haran (1995, p 63 tomo I), “o Jesuíta Antonio Vieira [...] se distinguiu como um cantor de um messianismo particularmente expressivo que entreabria a perspectiva de uma simbiose judaico-cristã [os judeus seriam convertidos à fé cristã] no quadro de uma monarquia portuguesa predestinada à dominação universal”⁸.

A defesa da tese do Quinto Império por Vieira, de claro teor político-religioso e de valor literário, foi concebida, porém, com pretensões científicas. Vieira, em função do método rigoroso que diz empregar, defende fazer uma ciência por meio da qual pode, com objetividade, narrar os acontecimentos futuros, daí o título de *História do futuro*. Łukaszyk (2014, p. 14) explica que

Vieira, conjugando a tradição do pensamento milenarista e o clima intelectual da sua época, vislumbrava novos horizontes do conhecimento. Cria ver lançados numa nova trajectória os destinos da sua própria nação e de toda a espécie humana. Cria entrever os sintomas duma mudança capaz de pôr fim ao mundo de injustiças e de sofrimento.

Evidentemente o ar científico e a argumentação rigorosa empregada por Vieira deviam-se também ao risco assumido com o trabalho. Boa parte da argumentação de Vieira tinha por finalidade antecipar possíveis críticas e dar à obra aspecto de exegese legítima junto à Igreja, o que, porém, não o impediu de ser alvo da Santa Inquisição. Ele chegou a ser preso pelo Santo Ofício de Coimbra, em outubro de 1665, em função de sua obra dita profética, ficando definitivamente livre da Inquisição apenas em 1675 (CANTEL, 1960, p. 17).

O problema com o Santo Ofício é inclusive uma das razões pelas quais a obra, iniciada em 1649 e concebida para ser composta de cinco ou sete livros, conta apenas com três: o *Anteprimeiro* – uma apresentação da obra e uma discussão sobre a legitimidade do trabalho aí desenvolvido; o *Primeiro* – as bases bíblicas para a ideia de um iminente Quinto Império, numa referência a quatro impérios anteriores que se sucederam: o dos Assírios, o dos Persas, o dos Gregos e o dos Romanos; e o *Segundo* – uma apresentação de características do novo império (ŁUKASZYK, 2014, p. 4).

Frise-se, finalmente, que o messianismo de Vieira, de acordo com Delumeau (1978, p. 202-203), é uma expressão do que o autor chama de milenarismo, que se caracteriza pelo viés mais materialista, de uma esperança de plenitude humana e terrestre, embora por intervenção divina. Essa particularidade, tendo em vista a

⁸ Tradução nossa para: “Le jésuite Antonio Vieira [...] se distingue comme le chantre d’un messianisme portugais particulièrement expressif qui entrouvrait la perspective d’une symbiose judéo-chrétienne dans le cadre d’une monarchie portugaise prédestinée à la domination universelle”.

distinção que fizemos entre discurso profético-apocalíptico e discurso messiânico, explica, como se deu em relação ao livro de Isaías, a escolha do texto como integrante do *corpus*. A Edição empregada nas análises é aquela da Editora da Universidade da Amazônia, edição que está disponível no portal do Domínio Público, conforme referências completas no final do trabalho.

1.1.3 Mensagem

Mensagem, do poeta Fernando Pessoa, é uma obra igualmente considerada messiânica, guardando relação, assim, com *História do futuro* como obra proveniente do mesmo imaginário messiânico português. Quesado (1999, p. 15-16), analisando os diversos símbolos mobilizados e ressignificados por Pessoa em *Mensagem*, explica que o poeta se debruça sobre a história nacional portuguesa e, assumindo a crença que toma Portugal como nação eleita, realiza uma espécie de “convocação messiânica para o retorno à grandeza da Pátria num plano transcendente”.

A obra poética, publicada em 1934, é composta por quarenta e quatro poemas divididos em três partes: a primeira, chamada *Brasão*, apresenta uma série de poemas marcados pela referência a reis e príncipes tidos como fundadores de Portugal; a segunda, *Mar Português*, contém poemas que retomam os heróis portugueses da expansão ultramarina; e a terceira, *O Encoberto*, fecha a obra com poemas que remetem ao desejo de ressurgimento de Portugal no cenário mundial (FERRAZ, 2010, p. 110-112).

Essa organização do livro é em si relevante, na medida em que cria um conjunto que configura um gênero épico, mais especificamente, um épico moderno, como explica Ferraz (op. cit., p. 11). Para Quesado (1999, p. 22 e 29), *Mensagem* apresenta traços de épico moderno ao se afastar dos padrões formais da epopeia tradicional e, ao mesmo tempo, ao apresentar “certa radicalização da função exercida pela instância lírica” e um “recorte particular, personalíssimo da História”.

A reescrita particular da história portuguesa por Pessoa, nas palavras do autor citado, “toma o mito messiânico como metáfora estruturante do sentido” (op. cit., p. 29), razão pela qual nos interessamos pela obra. Cabe dizer ainda que, em sintonia com as ideias apresentadas, tomamos o conjunto de poemas como uma unidade de sentido,

como faz Quesado (op. cit., p. 20), que toma *Mensagem* como um “poema de poemas”, “objeto poético complexo” ou ainda “estrutura poética sistêmica”.

1.1.4 *Teses sobre o conceito de história*

As *Teses* compõem a mais importante reflexão da Filosofia Histórica de Walter Benjamin, sendo mesmo consideradas por Löwy (2005, p. 17) como “um dos textos filosóficos e políticos mais importantes do século XX”. Elas foram escritas no início de 1940, alguns meses antes do suicídio do pensador judeu, ocorrido após uma tentativa fracassada de escapar da perseguição Nazista pela fronteira da França com a Espanha (op. cit., p. 33).

Cantinho (2010, p. 2) insere o trabalho de Benjamin na problemática pós-hegeliana da História, impulsionada pelas traumáticas experiências do início do século XX, sobretudo a Primeira Guerra Mundial, que pôs em xeque a crença no *logos* e na razão. Trata-se de uma posição crítica que via na ideologia do progresso uma falsificação da realidade, já que escondia todas as suas falhas e afirmava uma vitória triunfal (MOSÈS, citado por CANTINHO, 2010, p. 2). Ainda segundo a autora, “é precisamente no quadro dessa crise da civilização ocidental e da concepção da história como progresso que se pode compreender o gesto de advertência de Benjamin”, que se volta para a experiência judaica da história e sua dimensão utópica (CANTINHO, 2010, p. 4).

É preciso alertar de antemão, porém, para as dificuldades impostas pelo estilo de Benjamin. Scholem (1995, p. 36) afirma que: “declarar, como eu o fiz, que Benjamin é difícil é dizer pouco. Seus grandes trabalhos exigem do leitor uma concentração não habitual. Seu pensamento, de uma extrema densidade, era duro na sua brevidade geralmente excessiva da formulação”⁹. Löwy (2005, p. 17), por sua vez, lembra que a própria expressão *Filosofia da História* leva a equívocos, pois “não há, em Benjamin, um sistema filosófico: toda a sua reflexão toma a forma do ensaio ou do fragmento”. Para esse autor (op. cit., p. 17), as *Teses*, mais especificamente, configuram um “texto enigmático, alusivo, até mesmo sibilino; seu hermetismo é constelado de imagens, de

⁹ Tradução nossa para: “Déclarer comme je le fais que Benjamin est difficile, c’est peu dire. Ses grands travaux exigent du lecteur une concentration inhabituelle. Sa pensée, d’une extrême densité, était impitoyable dans la brèveté souvent excessive de la formulation”.

alegorias, de iluminações, semeado de estranhos paradoxos, atravessado por fulgurantes intuições”.

Além do estilo, as ideias de Benjamin são singulares e de difícil classificação. Löwy (op. cit., p. 14) explica que “ele [Benjamin] é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo. Ele é, em todas as acepções da palavra, ‘inclassificável’”. Cantinho (2010, p. 9), na mesma direção, entende que “podemos falar, em Benjamin, de um pensamento solitário e irreduzível a qualquer corrente, podemos falar de um pensamento puro e radical, ético e fiel apenas a si próprio [...]”.

Apesar disso, é um consenso a compreensão de que as *Teses*, de maneira geral, constituem, do ponto de vista do conteúdo, uma crítica a uma tendência do marxismo que via no progresso e no desenvolvimento técnico do trabalho um controle crescente sobre a natureza e uma condição para o fim da luta de classes (TACKELS 1992, p. 120). Para Scholem (1995), estudioso do judaísmo e amigo de Benjamin, essa crítica se apoia em concepções teológicas. “Elas [as *Teses*] constituem tanto uma confrontação com a social-democracia quanto a justificação de um ‘materialismo histórico’ que deve mais à teologia, à qual elas se referem expressamente”¹⁰, explica o autor (SCHOLEM, op. cit., p. 142).

Cabe ressaltar, enfim, o que interessa fundamentalmente a este trabalho: a relação das *Teses* com o discurso messiânico. Segundo Löwy (2005, p. 15), a filosofia da história de Benjamin “se apoia em três fontes muito diferentes: o Romantismo alemão, o messianismo judaico, o marxismo”. Já para Cantinho (2010, p. 9), “podemos falar de um pensamento único, verdadeiramente revolucionário e animado pela chama utópica messiânica”. Da mesma forma, Scholem (1995, p. 65-66) afirma que messianismo e redenção são categorias centrais nos escritos de Benjamin, aí incluídos os que contemplamos aqui.

Para os autores citados, portanto, o messianismo é parte integrante do pensamento de Benjamin sobre a história, razão pela qual suas *Teses* foram selecionadas nesta pesquisa. A versão que vamos usar nas análises é aquela cuja tradução foi feita por

¹⁰ Tradução nossa para: “Elles [as *Teses*] constituent autant une confrontation avec la social-démocratie que la justification d’un ‘matérialisme historique’ qui doit plus à la théologie, à laquelle elles se réfèrent expressément [...]”

Sérgio Paulo Rouanet para a coletânea de textos de Benjamin lançada pela editora Brasiliense em 1987.

1.1.5 Heterogeneidade do *corpus*: justificativas

Nas seções anteriores apresentamos o *corpus* desta pesquisa, cuja composição, como já foi dito, mostra-se bem heterogênea em relação a domínio discursivo, gênero, tempo e espaço. Há, com efeito, um discurso profético-religioso (o livro bíblico de Isaías) do século VIII a.C; um discurso político-religioso do século XVII (*História do futuro*, de Antonio Vieira); e dois discursos da primeira metade do século XX: um poético (*Mensagem*, de Fernando Pessoa) e um político-filosófico (*Teses sobre o conceito de história*, de W. Benjamin).

Como o objetivo da pesquisa é apreender uma (possível) configuração do discurso messiânico para além do domínio religioso, isso implica dizer alguma coisa sobre um fato discursivo que se manifesta de forma mais ou menos dispersa. A heterogeneidade do *corpus*, nesse caso, é necessária à pesquisa, de tal modo que, de um lado implica riscos, de outro é condição para a sua realização.

Como explica Maingueneau (2014, p. 84), quando se trata de contemplar unidades integradas sob uma identidade discursiva¹¹, como é o nosso caso, postula-se que uma dada variedade de produções de algum modo converge para um mesmo lugar, o que contrabalança a heterogeneidade própria desse tipo de pesquisa. É preciso que, no exame dessas unidades, haja, assim, um necessário jogo de aproximação e distanciamento entre os textos do *corpus*.

Ora, os textos selecionados, embora singulares pelas razões apontadas, guardam relação justamente no que diz respeito à identidade discursiva que pretendemos sistematizar nesta investigação. Todos são tidos como relacionados ao messianismo, sendo inclusive referências comuns nas pesquisas preliminares que empreendemos, o que lhes confere, de algum modo, uma condição de exemplaridade. Essa identidade percebida em textos tão diversos é o que nos leva ao *corpus* apresentado, cuja

¹¹ Essa questão tem a ver com o que Maingueneau (2008c, p.16-17) chama de *unidades não tópicas*, ou seja, aquelas que são construídas pelo pesquisador independentemente de fronteiras pré-estabelecidas, distinguindo-se, assim, das *unidades tópicas*, ligadas a espaços já demarcados pelas práticas discursivas. A identidade seria, segundo o autor, um agrupamento de *unidades não tópicas* (MAINGUENEAU, 2014). Não vamos nos aprofundar aqui nessa distinção, remetendo o leitor interessado às referidas obras do autor (sobretudo, à de 2014, cujas referências completas encontram-se no final da tese).

composição heterogênea mostra-se necessária ao exame da configuração do discurso messiânico tal como buscada aqui.

Quanto à extensão dos textos contemplados, o que pode sugerir uma tarefa pouco exequível, cabe frisar que estes não serão analisados à exaustão. Não nos interessa uma análise global dos textos, mas sim, sem perder de vista evidentemente o todo, uma análise centrada nos elementos que dizem respeito à identidade discursiva em questão. Trata-se da mesma lógica, por exemplo, observada no estudo dos discursos ditos racista ou intolerante¹², em que se busca a recorrência de determinados elementos ou traços que respondem por essas identidades discursivas. No caso desta pesquisa, são os traços/elementos que correspondem nos textos àquilo que configura o discurso messiânico que serão priorizados numa análise que se pretende qualitativa (isto é, descritiva e interpretativa).

Pela mesma razão, entendemos que, além de inviável – em função da extensão dos textos/conjuntos de textos que compõem o *corpus* –, seria também desnecessário anexá-los a este trabalho. Por isso, no uso dos fragmentos mobilizados nas análises, as referências e citações serão cuidadosas, permitindo ao leitor, se necessário, realizar um confronto com os originais. Nessa mobilização de excertos das obras, mais uma vez ressaltamos, serão os elementos relativos à identidade discursiva aqui examinada que serão priorizados.

Toda a discussão aqui empreendida pode ser resumida no quadro 2, a seguir, em que rerepresentamos os textos que compõem o *corpus* e suas especificações:

¹² Em Barros (2007), o *discurso intolerante* é apreendido, por exemplo, como estruturado em torno da sanção, em que “o destinador julga e/ou pune o destinatário que não cumpriu um acordo social”. Outra característica desse discurso é que o sujeito intolerante, do ponto de vista passional, revela-se malevolente para com os diferentes, tidos como descumpridores de um contrato social imaginário (de branqueamento da população ou de pureza linguística, por exemplo), e, ao mesmo tempo, benevolente para com os seus iguais, tidos como cumpridores dos contratos sociais (cf. BARROS, 2007, p. 153-157). A pesquisadora percebe ainda que o *éthos* do intolerante-separatista é, de maneira recorrente, o de “competente, capaz, confiável, beligerante, lutador, corajoso, indignado, intolerante, patriótico” (BARROS, 2007, p. 165).

Quadro 2
Constituição do *corpus*

Texto	Autor	Local/data	Domínio/ Gênero	Edição examinada
Livro de Isaías	(atribuído a) Isaías	Séc. VIII a.C/ Reinos de Judá e Samaria (tempo e espaço de referência do relato)	Narrativa Profética	Versão <i>Almeida revisada</i> , da Imprensa Bíblica, disponível no site: https://www.bibliaonline.com.br .
<i>História do Futuro</i>	Padre Antonio Vieira	Séc. XVII/ Brasil Colônia	Tese político-religiosa	Edição digitalizada da UNAMA, Universidade do Amazonas
<i>Mensagem</i>	Fernando Pessoa	1934 (ano de publicação), em Portugal	Poesia/ Literatura	Editora Abril (PESSOA, 2010)
<i>Teses sobre o conceito de história</i>	Walter Benjamin	1940	Ensaio político-filosófico	Editora Brasiliense/ trad. de Sérgio Paulo Rouanet

1.2 Aportes teóricos

Este trabalho se baseia fundamentalmente na Semiótica Discursiva, teoria que, por buscar explicitar as estruturas significantes dos discursos, apresenta categorias apropriadas a esta pesquisa e ao objetivo de descrever a possível configuração do discurso messiânico. A essa teoria, procuraremos, buscando promover uma interação entre disciplinas afins, aliar contribuições da Análise do Discurso de linha francesa e dos estudos da argumentação, como já foi explicado no início deste capítulo.

Pretendemos, como também já foi dito, apreender a configuração do discurso messiânico como regularidades semióticas, discursivas e argumentativas. Isso quer dizer que as abordagens teóricas indicadas oferecem a esta pesquisa não apenas os dispositivos de análise, mas também a metalinguagem com a qual buscaremos descrever os elementos constitutivos do discurso messiânico.

As análises estritamente semióticas se concentrarão nas estruturas fundamentais e narrativas dos textos escolhidos, bem como nas estruturas próprias da abordagem tensiva. Essas estruturas são mais gerais e abstratas e dão suporte ao discurso propriamente dito, como explicaremos à frente. Esse exame permitirá compreender a identidade do discurso messiânico, em parte, como a reiteração de uma organização subjacente aos diferentes discursos tidos como messiânicos, organização cujos

elementos serão o foco dos Capítulos 2 (estruturas fundamentais) e 3 (estruturas narrativas e tensivas).

Quanto às demais contribuições, estas serão empregadas conjuntamente com a semiótica no exame das estruturas discursivas, notadamente para a compreensão dos procedimentos ligados ao *fazer crer* do discurso messiânico, isto é, ao componente argumentativo. Isso porque acreditamos que a configuração desse discurso revela-se, em grande medida, no componente argumentativo pela recorrência de elementos que compõem o que se podemos chamar de *retórica do discurso messiânico*, cuja descrição se fará no Capítulo 4. Por ora, vamos apresentar, nas seções a seguir, as abordagens teóricas indicadas aqui e suas categorias de análise.

1.2.1 A Semiótica: contextualização e categorias de análise

A semiótica que utilizamos nesta pesquisa é uma teoria desenvolvida na Europa e impulsionada pelos trabalhos do lituano radicado na França Algirdas Julien Greimas (1917-1992), razão pela qual é também conhecida como Semiótica Greimasiana. Trata-se de uma teoria que se constitui de forma interdisciplinar, dialogando com a Filosofia, sobretudo a Fenomenologia, de Husserl e Merleau-Ponty, e a Antropologia Cultural, de Lévi-Strauss e Marcel Mauss, entre outros. Ela é herdeira principalmente do estruturalismo de Saussure e do continuador de suas ideias, o linguista dinamarquês Hjelmslev (BERTRAND, 2003, p. 17-22), mas, ao mesmo tempo, constitui-se não como uma semiótica linguística, mas como uma semiótica geral, uma síntese complexa capaz de descrever a organização do sentido independentemente da linguagem que permite sua manifestação.

Essa contextualização da teoria no campo científico faz-se necessária, sobretudo, porque, como rótulo de uma disciplina, *semiótica* pode remeter a diferentes abordagens, algumas mesmo conflitantes em relação a determinados postulados. Por isso, vamos nos limitar a apresentar a teoria utilizada neste trabalho, distinguindo-a – sem negligenciar o fato de que há outras abordagens tidas como *semiótica* ou passíveis de receber tal designação – de outra tradição a que o termo pode remeter num primeiro momento. Em seguida, abordaremos as condições de seu projeto geral e, por fim, as categorias que nela se consolidaram.

1.2.1.1 A semiótica: heranças e projeto

A semiótica europeia distingue-se da semiótica de tradição americana, herdeiras que são de duas concepções diferentes de linguagem. A semiótica de tradição americana desenvolve-se em torno dos trabalhos do filósofo americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) e sua concepção lógica da linguagem, tomada como representação da realidade¹³. Já a semiótica de tradição europeia, que é a que contemplamos aqui, vale-se da visão saussuriana da linguagem, tida como fechada em si.

Essa concepção, que nos interessa primordialmente neste trabalho, recusa a ideia de referência da língua a objetos do mundo. Com efeito, o signo de Saussure é uma unidade interna à língua: a reunião de um significante e um significado. (op. cit., p. 462). A semiótica desenvolvida em torno de Greimas adere a essa concepção, reafirmando esse fechamento da significação da língua nela mesma e rejeitando a noção de referente (GREIMAS, 2012, p. 13).

Animada ainda pelos trabalhos de Hjelmslev em relação a diferentes semióticas e motivada por uma visão fenomenológica do sentido – que toma a percepção como o lugar extralinguístico em que se constrói a significação –, a teoria semiótica entende a relação entre língua e mundo extralinguístico (o mundo dos referentes) como uma relação entre duas semióticas¹⁴: a da língua, uma semiótica implícita na categorização que organiza seus termos; e a do mundo natural (GREIMAS, 1970, p. 24). Como nossa relação com o mundo é mediada pela percepção, não se trata de ir do variável (línguas naturais) para o invariável (o mundo natural), mas de estabelecer “*uma rede de correlações entre dois níveis de realidade significativa*” (GREIMAS, 1970, p. 52 grifos do autor)¹⁵, correlações que não se dão entre palavras e coisas, mas entre as unidades elementares da significação de ambas as semióticas.

Essa concepção não apenas distingue a semiótica desenvolvida em torno de Greimas da semiótica de Peirce, como também permite à primeira desenvolver-se como uma disciplina de caráter geral, de certo modo tal como foi vislumbrada por Saussure

¹³ Remetemos o leitor interessado a trabalhos como o de Santaella (1986) e Pinto (1995).

¹⁴ Aqui o termo semiótica tem o valor de *linguagem-objeto*, entendida a partir de Hjelmslev como uma hierarquia cujos elementos podem ser analisados pelas relações de reciprocidade que mantêm entre si. Como essa concepção pressupõe a possibilidade de descrição de tal objeto, as diferentes ciências podem ser compreendidas também como semióticas particulares, já que procuram dar conta do seu objeto (cf. GREIMAS, 1970, p. 22- 23).

¹⁵ Tradução nossa para: “un réseau de corrélations entre deux niveaux de réalité significative”.

(2012, p. 47) na sua consideração sobre a semiologia, ciência geral dos signos. Diferentemente do previsto pelo mestre genebrino, porém, a semiótica vai constituir-se não como uma teoria geral dos signos, mas da própria significação.

Hénault (2012, p. 8-9) explica que a semiótica não se confunde com o estudo dos signos, que não são pertinentes na análise de uma mensagem efetiva¹⁶, que se constrói como uma organização global hierarquicamente superior aos elementos que a compõem. Estudá-los de forma isolada seria, desse modo, voltar ao atomismo tão criticado pelo próprio Saussure. Por isso, como explica Floch (2002, p. 103-104) a semiótica se afasta da semiologia, tal como ela havia sido pensada pelo mestre genebrino: como o estudo dos signos, os quais não são senão unidades da manifestação da linguagem e a reunião dos seus dois planos: o do conteúdo e o da expressão.

A semiótica define-se, então, de acordo com Hénault (2012, p. 10), como um esforço de compreensão das práticas significantes, da passagem dos signos à mensagem. Essa questão, a da passagem dos signos à mensagem, é tratada sob uma perspectiva gerativa, que será abordada à frente na descrição do *percurso gerativo de sentido*. Quanto ao termo “esforço”, este não apenas destaca a ideia de uma teoria em construção, como também o seu caráter científico, no sentido dado por Greimas (1970, p. 22), para quem a ciência não é senão um “esforço de *inteligibilidade*” (grifo do autor).

Assim, Hénault (2012, p. 10) explica que “será chamado semiótica todo esforço consecutivo visando a situar, nomear, elencar, hierarquizar de uma forma sistemática e objetiva as unidades de significação e sua organização em conjuntos de todas as dimensões”¹⁷. Trata-se, em suma, de um projeto científico concebido, na sua perspectiva geral, com a intenção de dar conta não necessariamente dos elementos que veiculam a significação, mas da própria organização conceitual desta (op. cit., p. 08), voltando-se, pois, num primeiro momento, para o plano de conteúdo dos textos¹⁸.

¹⁶ O uso do termo *mensagem*, muito associado à teoria da comunicação, não implica aqui uma lógica de transmissão de informação entre um codificador e um decodificador. A forma de compreender a instância de enunciação e a noção de comunicação persuasiva, como se verá à frente, não se coadunam com uma perspectiva meramente transmissiva.

¹⁷ Tradução nossa para: “Sera appelé sémiotique tout effort consécutif [...] visant à repérer, nommer, dénombrer, hiérarchiser d’une façon systématique et objective les unités de signification et leur organisation en ensembles de toutes dimensions”.

¹⁸ Evidentemente, nos textos com apelo estético, o plano da expressão, isto é, a linguagem empregada para veicular o sentido, ganha relevo pelas relações que suas categorias podem contrair com as categorias do plano do conteúdo. A semiótica desenvolve a noção de *semissimbolismo* para examinar essas relações (ditas semissimbólicas), que são amplamente exploradas, por exemplo, por Floch (1985) no âmbito da semiótica plástica ou visual.

1.2.1.2 A noção de forma e o estudo da significação

Ao tomar a organização do sentido em si como seu objeto, fazendo, num primeiro momento, abstração da linguagem que a manifesta, a semiótica compreende a significação como *forma*, entendida como o significado em relação, como oposições construídas no sistema (HÉNAULT, 2012, p. 20). Aqui, o termo não se opõe a *fundo*, numa dicotomia (fundo/forma) que expressa uma ideia segundo a qual a significação é o que há de substancial e invariável em relação à sua expressão, que seria contingente, arbitrária e variável de língua para língua (op. cit., p. 13). Tal concepção, como já dissemos, é rejeitada pela Semiótica Discursiva.

Essa questão está ligada a uma compreensão fenomenológica da relação do homem com o mundo, também já apontada. Com efeito, “nós percebemos diferenças e, graças a essa percepção, o mundo ‘toma forma’ diante de nós e para nós”¹⁹ (GREIMAS, 2012, p. 19). A percepção opera, assim, apreendendo diferenças que põem termos em relação, de modo que o resultado é uma categorização, em vez de uma lista de unidades tomadas isoladamente.

Um termo isolado não significa nada, pois a significação pressupõe a relação entre termos, relação que Greimas (op. cit., p. 19-20) define como sendo simultaneamente conjunção e disjunção: é preciso identidade, denominador comum (conjunção) e uma oposição (disjunção) entre os termos da relação. Como exemplifica Fiorin (2006, p. 22), masculinidade se opõe (disjunção) a feminilidade, porque ambos pertencem (conjunção) ao domínio da sexualidade.

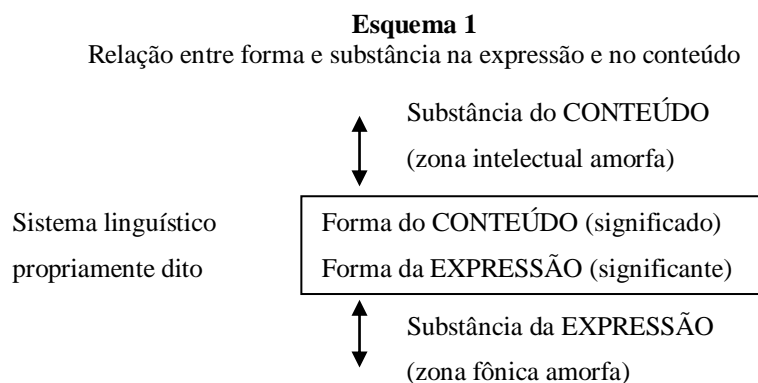
Forma, desse modo, distingue-se de *substância*, sendo aquela ao mesmo tempo concretização e recorte desta (HÉNAULT, 2012, p.18-19). Greimas (2012, p. 26) define a substância como “manifestação linguística do conteúdo, situado em um outro nível que a forma”²⁰. Com efeito, a substância do conteúdo é uma zona de sentido ou uma categoria da qual a forma é a articulação, aquilo que a torna apreensível e analisável. Retomamos aqui o clássico exemplo de Hjelmslev (1975, p. 58) sobre o cromatismo, cujo exame revelou uma variação no modo como as línguas consideradas organizavam

¹⁹ Tradução nossa para : “nous percevons des différences et, grâce à cette perception, le monde ‘prend forme’ devant nous e pour nous”.

²⁰ Tradução nossa para: “manifestation linguistique du contenu, situé à un autre niveau que la forme”.

as relações pertinentes com respeito às cores ou, em outros termos, diferentes modos de concretização (formas, recortes, categorizações) dessa zona de sentido (substância).

Há, desse modo, um paralelismo entre o plano da expressão e o plano do conteúdo. Como se sabe, naquilo que há de sons realizáveis (zona fônica amorfa), cada língua recorta a sua *forma* da expressão fônica, isto é, determina termos e relações pertinentes entre seus elementos. No campo dos estudos linguísticos, essa é a diferença entre Fonologia, que se ocupa da forma da expressão fônica de dada língua, e Fonética, que se ocupa da substância da expressão fônica que as línguas como um todo concretizam (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 218). O paralelismo entre o plano da expressão e o plano do conteúdo pode ser representado da seguinte forma:



Fonte: Hénault (2012, p. 18; tradução nossa)

Cabe dizer ainda que os textos também acham-se implicados na noção de *forma* da significação. Do ponto de vista do sentido, tais unidades, concebidas como microssistemas, concretizam uma substância do conteúdo, dando-lhe uma forma. “Vários textos falam da temporalidade (substância)”, por exemplo, mas “cada texto dá à temporalidade uma forma particular; apenas essa forma, inteiramente racional, é suscetível de uma descrição científica”²¹, explica Hénault (2012, p. 18-19). O texto é, assim, do ponto de vista da organização do sentido, passível de um estudo das relações de reciprocidade entre os elementos que o compõem, o que pode explicar o seu funcionamento e os efeitos de sentido que ele agencia (op. cit., p. 22).

²¹ Tradução nossa para: “d’innombrables textes parlant de la temporalité (substance), [...] chaque texte donne à la temporalité une forme particulière, seule cette forme, de part en part rationnelle est susceptible d’une description scientifique”.

1.2.1.3 O percurso gerativo de sentido

À preocupação de compreender a significação como organização de diferenças, a Semiótica, motivada pelas problemáticas da enunciação (Benveniste) e da competência linguística (Chomsky), acrescenta ainda, como já foi adiantado, a de dar conta da significação como processo de produção do sentido (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 456). Para tanto, a teoria adota uma perspectiva *gerativa* do sentido, concebendo a significação discursiva como o resultado de operações de conversão que complexificam uma forma mais elementar do sentido, sem tirar-lhe a identidade inicial, assim como, para empregar uma analogia de Hénault (2012, p. 205), o crescimento de um ser vivente não lhe retira a identidade.

Essa perspectiva desemboca no *percurso gerativo de sentido*, compreendido como uma articulação de elementos relacionados entre si que vai do mais simples e abstrato ao mais complexo e concreto (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 232). Esse percurso articula *estruturas discursivas*, que compõem a parte mais concreta e complexa (mais elaborada), e *estruturas semióticas* (ou sêmio-narrativas), mais simples e abstratas em relação àquelas. As estruturas ditas semióticas apresentam ainda dois níveis de profundidade: um nível narrativo (dito nível de superfície) e um nível profundo (op. cit., p. 234).

O percurso gerativo apresenta, assim, três níveis: o *fundamental*, patamar mais abstrato e simples (por isso, dito profundo) no qual se determinam as oposições que estão na base do discurso; o *narrativo*, nível de caráter antropomórfico (mas não figurativo), que atualiza os valores do patamar anterior e os insere numa organização narrativa que simula o fazer do homem no mundo; e o *discursivo*, entendido como a face mais concreta e superficial do plano de conteúdo, resultado da enunciação e de suas pressupostas operações tanto de seleção das categorias disponíveis nos níveis fundamental e narrativo quanto de conversão dessas estruturas no discurso-enunciado.

Cada nível apresenta uma gramática autônoma, contando com um componente sintático²² e um componente semântico: respectivamente, um conjunto de mecanismos que ordenam os conteúdos e os conteúdos que se investem nos arranjos sintáticos (FIORIN, 2006, p. 21). O percurso gerativo apresenta, assim, três níveis e seis

²² Embora “sintático” também seja encontrado, preferimos, a exemplo de Tatit (2002), utilizar o termo “sintático” para distingui-lo da acepção de sintaxe da gramática normativa.

componentes tais como são representados no quadro 3. São esses níveis e componentes que vamos descrever nas seções subsequentes.

Quadro 3:
Níveis e componentes do percurso gerativo

PERCURSO GERATIVO			
	componente sintáxico		componente semântico
Estruturas sêmi-narrativas	nível profundo	SINTAXE FUNDAMENTAL	SEMÂNTICA FUNDAMENTAL
	nível de superfície	SINTAXE NARRATIVA DE SUPERFÍCIE	SEMÂNTICA NARRATIVA
Estruturas Discursivas	SINTAXE DISCURSIVA Discursivização / actorialização / / temporalização / espacialização		SEMÂNTICA DISCURSIVA Tematização Figurativização

Fonte: Greimas & Courtés (2008, p. 235; com adaptações)

1.2.1.3.1 Estruturas do nível fundamental

O nível fundamental está relacionado ao postulado de que a mensagem, para ser compreendida, deve estruturar-se como uma unidade significativa simples.

A complexidade aparente delas [das mensagens] não seria senão uma complexificação progressiva [...], razão pela qual, quando é submetido à análise, um discurso tratado de acordo com o modelo do percurso gerativo aparece como uma pirâmide repousando sobre sua ponta: no nível mais profundo, um mínimo de formas ditas lógicas delimita e constitui um ‘todo de sentido’ [...]”²³ (HÉNAULT, 2012, p. 129-130).

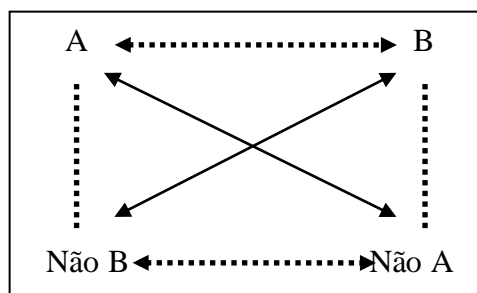
²³ Tradução nossa para: “Leur complexité [des messages] apparente ne serait qu’une complexification progressive [...], la raison pour laquelle lorsqu’il est soumis à l’analyse, un discours traité d’après la modélisation du parcours génératif apparaît comme une pyramide reposant sur sa pointe: au niveau le plus profond, un minimum de formes dites logiques délimitent et constituent un ‘tout de signification’ [...]”.

Essa forma elementar da significação é apreendida como uma oposição semântica do tipo /A/ *versus* /B/, oposição na qual os dois termos guardam uma espécie de identidade, um denominador comum. Ela configura, assim, uma categoria semântica que expressa, recuperando as palavras de Greimas (2012, p. 19-20) já aqui citadas, simultaneamente conjunção e disjunção.

A categoria semântica gera quatro elementos que podem figurar no quadrado semiótico, recurso que expressa uma grande generalidade capaz de permitir a descrição de todo tipo de fazer humano e de textos (HÉNAULT, 2012, p. 81). O número de elementos, quatro, se dá em função de dois tipos de oposição: a *contrariedade* e a *contraditoriedade*. Ora, afirmar a existência de um elemento é gerar por pressuposição o seu contrário (A *versus* B), mas também o seu contraditório (A *versus* não A), com os quais ele se delimita. O mesmo vale para B, que se opõe a A (seu contrário) e a não B (seu contraditório). A relação de delimitação mútua dos termos se completa com a *implicação* ou *complementaridade* existente entre A e não B, de um lado, e entre B e não A, de outro.

Os quatro termos obtidos e as relações que lhes asseguram uma delimitação são projetados no quadrado semiótico como está representado a seguir:

Esquema 2 :
Representação do quadrado semiótico



Relações :

- ◄.....► Contrariedade
- ◄=====► Contraditoriedade
- Implicação/complementaridade

Fonte: Greimas & Rastier (1970, p. 137; tradução nossa).

Hénault (2012, p. 75-76) lembra que, diferentemente da contradição, que é considerada uma relação de exclusão (“A” não pode ser “A” e “não A” ao mesmo tempo), a *contrariedade* é uma relação de não exclusão, o que pode gerar efeitos de

sentido particulares (como o de hermafrodito: masculinidade + feminilidade). Por isso, uma dada grandeza pode, no âmbito da descrição do quadrado semiótico, corresponder a 1) um termo *complexo*, que se caracteriza pela união dos contrários numa relação tal que /A/ + /B/; ou a 2) um termo *neutro*, formado pela união dos subcontrários (/não A/ + /não B/) (BARROS, 1988, p. 20-24).

A oposição semântica de base, que organiza de forma abstrata o discurso como um todo, participa ainda de um sistema axiológico, graças à categoria tímica (do grego, *thymós*: disposição afetiva fundamental). Em cada discurso, um dos termos da oposição é marcado com um traço de positividade e o outro, com um traço de negatividade. O traço de positividade recebe o nome de euforia, e o termo por ele marcado é definido como eufórico; o traço de negatividade, por sua vez, recebe o nome de disforia, e o termo por ele marcado é definido como disfórico (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 505).

Fechando a descrição das estruturas fundamentais, cabe destacar o componente sintático. Até aqui os elementos da categoria semântica de base foram tomados numa perspectiva estática, em que o jogo de afirmações (com as quais obtemos A e B) e negações (com as quais obtemos não A e não B) serve para gerar uma taxionomia que delimita e categoriza diferenças. Mas a perspectiva pode ser também dinâmica, contemplando a passagem de um polo a outro da categoria (HÉNAULT, 2012, p. 74). Dessa parte dinâmica cuida a sintaxe fundamental, que toma *asserção* e *negação* como operações lógicas e abstratas que permitem a descrição de um percurso fundamental capaz de dar conta do que se mostra na sucessividade do texto (FIORIN, 2006, p. 23).

1.2.1.3.2 Estruturas do nível narrativo

As estruturas narrativas são compreendidas, no escopo da teoria semiótica, como uma organização de mediação entre as estruturas fundamentais e as discursivas, o que quer dizer que ela é anterior à manifestação e às restrições impostas pela substância da expressão envolvida (verbal, visual, sincrética etc.). Nessa perspectiva, as narrativas, tal como as compreende o senso comum, são apenas realizações específicas (figurativas) de tais estruturas, as quais presidem a organização dos discursos de modo geral (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 328). O nível narrativo apresenta-se, por isso, como uma organização abstrata (embora em menor grau que o nível fundamental), mais ou

menos previsível no que diz respeito às transformações passíveis de ocorrer nos discursos, bem como suas motivações e desdobramentos.

A dinâmica observada no nível fundamental pelas operações sintáticas, que permitem a passagem de um determinado estado ao seu contrário, é atualizada no nível narrativo. A passagem de um polo a outro, no nível fundamental, corresponde, no nível narrativo, à passagem da *falta* à *posse* de um dado objeto de valor por um sujeito ou o contrário, a passagem da *posse* à *falta* (HÉNAULT, 2012, p. 90-91). Tais relações podem, evidentemente, manifestar-se no discurso de diferentes formas: pobreza *versus* riqueza; ignorância *versus* saber etc.

A relação do sujeito com o objeto é chamada de *junção*, sendo a posse uma forma de conjunção e a falta, de disjunção (GREIMAS 1983, p. 69-70). A mudança no estado do sujeito na sua relação com o objeto (conjunção → disjunção ou disjunção → conjunção), por sua vez, configura um programa narrativo do ponto de vista lógico ou paradigmático. Porém, para que haja uma transformação do estado inicial, configurando uma inversão de estados, é preciso que determinadas *etapas* ocorram e que determinados *actantes* entrem em jogo, questão de que trata a sintaxe narrativa.

As etapas narrativas propostas pela Semiótica são uma síntese greimasiana das funções de Propp, que deu impulso à narratologia. Propp (2006) demonstrou haver, sob a variabilidade manifestada num extenso *corpus* de exemplares do conto maravilhoso russo, regularidades em relação ao que ele chamou de “funções”, 31 no total, que constituiriam, em resumo, a morfologia (estrutura formal invariante) desses contos. A Semiótica viu nos estudos de Propp “um modelo perfectivo, capaz de servir de ponto de partida para a compreensão dos princípios de organização de todos os discursos narrativos” (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 330).

As etapas narrativas na proposta greimasiana são quatro, sendo cada uma delas um tipo de transformação tecnicamente chamada de *programa narrativo* (PN). A primeira é a *manipulação*, fase de estabelecimento de um contrato entre um destinador (manipulador) e um destinatário-sujeito; a segunda, a *competência*, fase em que o sujeito se habilita para a ação implicada no contrato; a terceira, a *performance*, fase da realização da transformação principal, o que pode dar-se pelo confronto com o oponente/antissujeito; a quarta e última etapa é a *sanção*, na qual o destinador

(julgador)²⁴ reconhece (sanção cognitiva) a atuação do sujeito, podendo ainda este ser alvo de uma retribuição (sanção pragmática).

Essas quatro etapas, como se pode ver, formam um conjunto que dá à narrativa o aspecto de um todo organizado e finito, razão pela qual essa sequência é considerada canônica. Veja-se que o contrato²⁵, noção importante neste trabalho, configura uma espécie de proposta do destinador para que o destinatário faça algo, destinatário que, por isso, espera do primeiro o reconhecimento e a retribuição (a sanção) ao fazer o que foi sugerido, proposto (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 100-101).

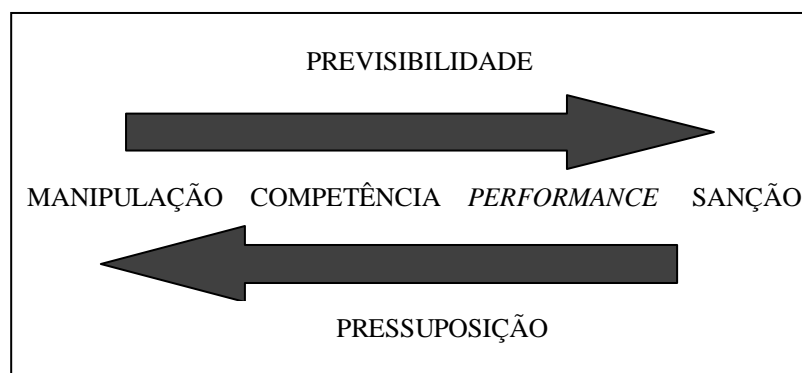
É importante compreender essa relação para efeito de análise, já que, na prática, as fases que formam esse conjunto podem não aparecer de forma organizada ou podem ainda ficar implícitas (FIORIN, 2006, p. 32). A sequência narrativa canônica deve ser compreendida, assim, nas palavras de Bertrand (2003, p. 41), como uma “cadeia de pressuposições lógicas” que “permite dar conta facilmente do contexto extenso”.

Do ponto de vista prospectivo, isso significa uma previsibilidade em relação aos desdobramentos passíveis de ocorrer: uma manipulação faz prever uma *performance*, que pode resultar, por sua vez, em uma sanção. Do ponto de vista retrospectivo, por outro lado, significa uma ocorrência necessária: se houve sanção, é porque (entende-se que) houve *performance*, o que, por sua vez, implica competência e manipulação. Essas relações podem ser representadas como se vê no esquema 3.

²⁴ Lembramos que os percursos da manipulação e da sanção enquadram o da ação (percurso do destinatário- sujeito) e que destinador-manipulador e destinador-julgador podem (ou não) coincidir. Nos textos do *corpus*, como veremos no Capítulo 3, esses papéis actanciais são assumidos pela mesma instância (divina), que, pode, no entanto, delegá-los a outros sujeitos (ditos, por isso, destinadores-manipuladores/julgadores delegados).

²⁵ Eventualmente podemos fazer referência a um *simulacro de contrato*, ressaltando com isso que o contrato não é necessariamente real, mas sim baseado em imagens e valores que os sujeitos atribuem uns aos outros, o que abre a possibilidade para que, por exemplo, o contrato seja tomado como existente para o sujeito e não para aquele que se tem como destinador.

Esquema 3
Encadeamento das etapas narrativas



Fonte: Elaboração própria

Para que as etapas apontadas se sucedam, por sua vez, é preciso que haja uma relação entre sujeito e objeto – relação que dá existência semiótica (*ser*) ao primeiro – e que haja determinadas qualificações por parte daquele que é responsável pela transformação (*fazer*) básica da narrativa (GREIMAS, 1983, p. 97). Isso é examinado, no âmbito da semântica narrativa, em termos de modalizações (*/dever/*, */querer/*, */poder/* e */saber/*) pelo *ser* e pelo *fazer*.

As modalizações pelo *fazer* dizem respeito às qualificações do sujeito em relação à ação, sujeito que apenas agirá se for modalizado por um */querer/* e/ou um */dever fazer/* (nesse caso, dizemos que o sujeito é *virtual* ou *virtualizado*) e se for competente para agir, isto é, se for modalizado pelo */saber/* e pelo */poder fazer/* (sujeito *atualizado*). É quando dispõe tanto das modalidades virtualizantes quanto das atualizantes que o sujeito pode realizar a transformação (sendo, um *sujeito operador* ou *sujeito de fazer*), tornando-se, pois, *realizado*. A aquisição dessas qualificações pode ser explorada em dada narrativa, mas a competência do sujeito para a ação, em sintonia com o que dissemos anteriormente, pode se revelar simplesmente por pressuposição em função da *performance*, por isso tida como pressuposta em relação à competência, que se diz pressuposta.

Já a modalização pelo */ser/* incide sobre a relação entre sujeito²⁶ e objeto²⁷, dizendo-a desejável, possível, necessária, proibida e assim por diante, o que desemboca

²⁶ Nesse caso, dizemos que se trata de um *sujeito de estado*, aquele que entra em conjunção ou em disjunção com um dado objeto de valor pela ação de um outro sujeito, responsável pela transformação principal da narrativa: o *sujeito de fazer*. Esses dois actantes podem (ou não) estar sincretizados num mesmo ator do nível discursivo.

²⁷ Lembramos que “não se pode confundir sujeito com pessoa e objeto com coisa. Sujeito e objeto são papéis narrativos que podem ser representados num nível mais superficial por coisas, pessoas ou animais” (cf. FIORIN, 2006, p 29).

em estados passionais. Assim, as paixões, em Semiótica, referem-se a “efeitos de sentido de qualificações modais que modificam o sujeito de estado” (BARROS, 1990, p. 47). Elas podem ser simples, resultantes de um único arranjo modal, ou complexas, quando formam, por definição, um dado percurso.

Além do arranjo modal, que, como explica Bertrand (2003), mostra-se insuficiente para dar conta da dimensão passional, recorre-se a noções como a aspectualidade e a moralização. O semioticista francês explica, por exemplo, que a impulsividade é a paixão do sujeito cuja relação com o objeto de valor é marcada do ponto de vista modal pelo /dever ser/ e ainda por um aspecto incoativo, pois o impulsivo é aquele que começa sempre, ao passo que o obstinado detém um /querer ser/ durativo (op. cit., p. 371). O autor fala ainda em graus de intensidade de um mesmo arranjo modal, o que determina diferentes parassinônimos de uma dada paixão; no caso da obstinação, os diferentes graus de intensidade permitiriam a diferenciação entre esta e a constância, a perseverança, a insistência, a tenacidade, o afinco, a contumácia, a teimosia, por exemplo (op. cit., p. 372).

Bertrand (2003) alude, por fim, a “um crivo de moralização”, isto é, uma “regulação social que estabelece a medida, entre excesso e insuficiência, da circulação dos valores” e que “torna a paixão nomeável e lhe assegura, de certo modo, o fechamento” (op. cit., p. 372-373 e 426). Trata-se, com efeito, de uma necessária “inserção do passional na práxis enunciativa das comunidades linguísticas e culturais”, o que, por sua vez, evidencia “o caráter fundamentalmente intersubjetivo das paixões” (op. cit., p. 373).

Já Lara & Matte (2009, p. 58-59) explicam que, havendo um sincretismo do sujeito de estado com o sujeito de fazer, “o estado passional pode ser também detectado pela incongruência no fazer: o sujeito *quer, sabe e pode fazer*, mas não age (timidez, por exemplo) em função de alguma crença: que *não pode* (não consigo!) ou que *não sabe* (“não sei como fazer!”).

As autoras explicam ainda que há a questão do crer, da fé, responsável por um desfecho imaginado (positivo ou negativo) pelo sujeito para a sua relação de junção com um dado objeto. Esse desfecho imaginado ou essa imagem-fim afeta o sujeito, que nisso se baseia ao agir. “A cólera, por exemplo,” que pode desencadear a vingança, “é o resultado de uma ruptura da imagem-fim do sujeito com o percurso realizado”. Já a imagem-fim hiperbólica e inatingível leva o avarento a buscar acumular indefinidamente (op. cit., p. 63).

Cabe explicar que, apesar de a Semiótica apresentar categorias para o exame da dimensão passional do discurso, categorias essas apresentadas brevemente nas linhas anteriores, o problema dos elementos passionais do discurso messiânico será abordado por meio da noção de *páthos* no âmbito do componente argumentativo. Como procuraremos explicar mais adiante, as disposições afetivas do enunciatário integram o que vislumbramos ser uma retórica do discurso messiânico, isto é, um conjunto de procedimentos ligados ao *fazer crer* que deriva de uma análise integrada de *páthos*, *éthos* e *logos*. A nosso ver, os elementos passionais do discurso messiânico ligados a recursos retóricos são os que respondem, em certa medida, pela identidade desse discurso, o que pode tornar a análise mais produtiva.

1.2.1.3.3 Estruturas do nível discursivo

Falar do nível discursivo é falar da enunciação, isto é, do ato de produzir o discurso-enunciado, processo que se dá pela seleção das categorias disponíveis nos níveis fundamental e narrativo e pela sua conversão no discurso propriamente dito. A enunciação, por isso, é tomada como uma instância sempre pressuposta pela existência do produto que ela gera: o discurso-enunciado (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 171), perspectiva que tem implicações importantes.

Em primeiro lugar, o discurso-enunciado carrega as marcas da enunciação e das operações que o constituem, marcas essas que são geradoras de efeitos de sentido. Em segundo, a enunciação está relacionada a um nível enunciativo implícito: a do enunciador e do enunciatário, tidos como actantes da enunciação²⁸. No estudo da sintaxe discursiva, desse modo, procura-se recuperar o ato da enunciação, a partir de suas marcas no enunciado, além de examinar as relações entre enunciador e enunciatário, o que nos leva à argumentação.

A enunciação, como diz Fiorin (2006, p. 56-57), é “a instância que povoa o enunciado de pessoas, de tempos e espaços”, processo que se dá pela debragem actancial (de pessoa), temporal e espacial. São esses recursos que dão uma feição específica, singular e concreta ao que antes era geral e abstrato (estruturas sêmio-

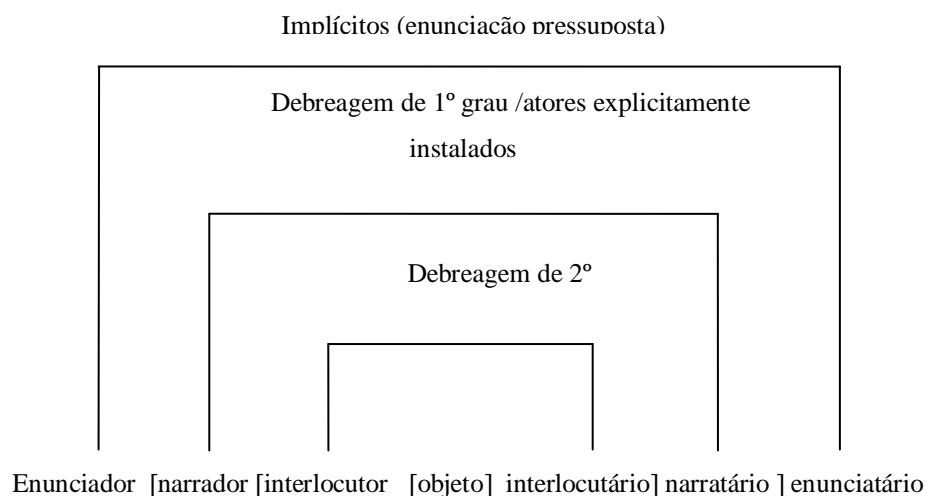
²⁸ *Actante* da enunciação, papel “implícito logicamente pressuposto pelo enunciado”, se opõe a *ator* da enunciação, que pode ser nomeado (por exemplo, Machado de Assis, Baudelaire) e definido pela totalidade (a depender da constituição do *corpus*) de seus discursos (cf. GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 45).

narrativas). As debreagens enunciativas de pessoa, espaço e tempo são aquelas que projetam, no enunciado, o eu/aqui/agora da enunciação. Esse recurso gera, sobretudo, efeitos de sentido de subjetividade, sendo conhecido como enunciação-enunciada. A esta se opõe o enunciado-enunciado, que se obtém pela projeção, no discurso, de um ele/lá/então. Essa projeção é resultado da debreagem enunciativa de pessoa, espaço e tempo, o que cria um distanciamento da enunciação e gera efeitos de sentido de objetividade.

O *eu* instalado no enunciado pela debreagem actancial é o *narrador* e o *tu* a quem ele se dirige é o *narratário*, o que configura um nível enunciativo explícito no enunciado (quer o narratário esteja explícito ou não). Há ainda a possibilidade de o narrador dar voz a atores do discurso (as personagens). Esse processo é denominado debreagem interna (ou de segundo grau), por meio do qual se gera outra instância enunciativa pela instalação de interlocutores: *interlocutor* e *interlocutário*, resultando na unidade discursiva denominada discurso direto.

Além dos pares narrador/narratário e interlocutor/interlocutário, temos, relacionado ao discurso, um nível enunciativo implícito, como já foi dito. Trata-se daquele que envolve o par *enunciador* e *enunciatário*, tidos, respectivamente, como destinador e destinatário (ou *autor* e *leitor implícitos*, nos termos de Umberto Eco) do objeto-discurso. Pode-se representar da seguinte forma a hierarquização dos diferentes níveis enunciativos:

Esquema 5
Níveis enunciativos



Fonte: Barros (1988, p. 75; adaptado).

O nível discursivo é, pois, aquele em que podemos examinar as relações entre enunciador e enunciatário, que envolvem o *fazer crer*. Trata-se, em outras palavras, da abordagem da argumentação, que compreende todo e qualquer procedimento que o enunciador utiliza para persuadir o enunciatário a aceitar o seu discurso. Esses elementos, que são de fundamental importância para este trabalho, serão investigados, como já foi dito, por meio da relação entre Semiótica e Retórica, relação que será abordada adiante.

Por ora cabe falar do último componente do percurso gerativo: a semântica discursiva, que examina os investimentos semânticos que concretizam as estruturas do nível anterior (o narrativo): temas, figuras e isotopias (LARA & MATTE, 2009, p. 69). Com *temas*, referimo-nos aos investimentos semânticos que não remetem ao mundo natural, mas auxiliam, em razão de sua natureza puramente conceptual, na interpretação da realidade (FIORIN, 2006, p. 91); com *figuras*, por outro lado, referimo-nos a termos que estabelecem relações entre a língua e o mundo natural, criando um simulacro do mundo extradiscursivo no interior do discurso (como fazem os romances). Já por *isotopia* designamos “a recorrência de categorias sêmicas ao longo do texto, sejam elas temáticas (abstratas) ou figurativas. Trata-se de uma espécie de plano de leitura que confere ao texto uma unidade de sentido”, como postulam Lara e Matte (2009, p. 70).

As estruturas narrativas são, assim, concretizadas discursivamente pelos processos de tematização e figurativização. Esses processos são explicados por Greimas & Courtés (2008, p. 435) a partir do exemplo de uma busca por liberdade, que retomamos aqui. No nível narrativo, deve haver um objeto investido desse valor [liberdade], que está ligado a uma estrutura modal do /poder/ e cuja aquisição constitui-se a meta para o sujeito. Essa organização abstrata pode ser concretizada num dado texto por um percurso temático da evasão ou ainda por uma figurativização: “um embarque para mares distantes”.

Do ponto de vista semântico, portanto, a discursivização é a conversão de percursos narrativos em percursos temáticos ou, se for além, em percursos figurativos, que assumem um grau maior de concretização do sentido que os anteriores. Essa conversão explica por que o nível narrativo é considerado mediador entre as estruturas profundas (do nível fundamental) e as discursivas e por que os textos ditos figurativos (como os romances, contos etc.) são considerados realizações particulares de estruturas narrativas.

1.2.2 Noções de Semiótica Tensiva

Com a apresentação do *percurso gerativo de sentido*, instrumental teórico-metodológico que servirá de base para as análises do *corpus*, pode-se perceber que as categorias que se consolidaram na abordagem da Semiótica Greimasiana (a Semiótica dita *standard*) ocupam-se da descrição do aspecto inteligível da significação, além de prioritariamente contemplar, ao lado da narratologia, o exame do sujeito pragmático e as transformações de estado. Algumas noções que pretendemos mobilizar aqui, porém, estão ligadas à abordagem tensiva, desdobramento mais recente da teoria semiótica que confere um papel central ao sensível e ao sujeito que sente.

Essa abordagem não rompe com a Semiótica dita *standard*, constituída em torno do percurso gerativo, pois, como ela, mantém os postulados herdados do estruturalismo, sobretudo relativos à noção de estrutura, entendida como “entidade autônoma de dependências internas” (HJELMSLEV apud ZILBERBERG, 2006, p. 166). Apresentaremos brevemente alguns postulados e categorias de análise dessa abordagem, dando destaque àquelas que nos interessam mais de perto no presente trabalho.

1.2.2.1 A gramática tensiva

A Semiótica Tensiva toma o sentido não como uma unidade discretizável, como faz a abordagem apresentada anteriormente (a da semiótica dita *standard*), mas como um contínuo, o que a leva a adotar procedimentos metodológicos específicos. Esse é o caso da oposição entre termos, que deixa de ser polar para ser gradual, constituída de intervalos, permitindo distinguir dois tipos de oposição: uma forte, entre os termos extremos da oposição – os supercontrários; e uma fraca, entre os termos intermediários – os subcontrários.

No quadro abaixo, apresentamos um exemplo de oposições graduais relativas à ideia de *tamanho*, extraídas de Zilberberg (2007a, p. 20):

Quadro 4
Oposições semânticas na semiótica tensiva

S ₁	S ₂	S ₃	S ₄
↓	↓	↓	↓
<i>minúsculo</i>	<i>pequeno</i>	<i>grande</i>	<i>imenso</i>
↓	↓	↓	↓
supercontrário átono	subcontrário átono	subcontrário tônico	supercontrário tônico

Fonte: Zilberberg (2007a, p. 20; tradução nossa)

Veja-se que S₄ apresenta uma oposição forte em relação a S₁ (são supercontrários), ao passo que S₂ e S₃ apresentam uma oposição mais branda (trata-se dos subcontrários). A ideia de um contínuo permite, assim, entender tanto a falta quanto o excesso como produtos da oposição que se estabelece entre uma dada grandeza e aquela que é visada.

Essa percepção, no entanto, depende de um espaço tensivo, que articula 1) o sensível ou o estado de alma (intensidade) e 2) o inteligível ou o estado de coisas (extensidade), sendo que a intensidade rege a extensidade (ZILBERBERG, 2006, p. 169 e 171). A grandeza semiótica na abordagem tensiva é a intersecção entre uma *medida* observada em termos de tonicidade (tônico/átono) e um *número* observado em termos de distribuição (concentrado/difuso).

Quanto à passagem de um termo a outro, ela envolve uma sintaxe e uma semântica. A semântica intensiva apresenta como conteúdo diretivo o *supremo*, ponto máximo da escala da intensidade, e o *nulo*, ponto mínimo, ao passo que semântica extensiva tem uma orientação voltada, de um lado, para o *universal*, entendido como ponto máximo de extensidade, e para o *exclusivo*, como ponto mínimo.

A sintaxe intensiva opera por *aumentos* e *reduções* da medida do impacto, ao passo que a sintaxe extensiva, relativa a um número e sua divisão em classes, opera por *triagens* e *misturas* (ZILBERBERG, 2011a, p. 122). A triagem está direcionada para os valores impactantes e concentrados: os valores exclusivos; já a mistura se volta para os valores átonos e difusos: os valores ditos universais.

Essas operações interessam em especial à nossa investigação, pois, como lembra Zilberberg (2011a, p. 68), elas estão no cerne da problemática social, de que nosso objeto trata em boa medida. A mistura é a inclusão de excluídos e a triagem, a exclusão de incluídos. Por isso, retomaremos essas operações no âmbito das análises do Capítulo 3.

Por ora, reproduzimos, no quadro 5, a síntese da gramática tensiva com os elementos indicados há pouco:

Quadro 5
Gramática tensiva

estrutura→ paradigma ↓	supercontrário átono ↓	subcontrário átono ↓	subcontrário tônico ↓	supercontrário o tônico ↓
semântica intensiva →	Nulo	Fraco	forte	supremo
sintaxe intensiva →	diminuição ←		aumento →	
semântica extensiva →	universal	comum	raro	exclusivo
sintaxe extensiva →	mistura ←		triagem →	

Fonte: Zilberberg (2007a, p. 28; tradução nossa)

Cabe observar ainda que as operações implicadas na passagem de um termo ao outro configuram o que Zilberberg (2011a) chama de estilos tensivos, conforme a direção seja ascendente, quando vai do átono ao impactante, ou descendente, quando vai no sentido contrário. Isso nos leva a dois regimes de sentido cuja descrição semiótica julgamos relevante para a nossa reflexão, motivo pelo qual vamos dedicar as linhas seguintes à sua explicação.

1.2.2.2 Acontecimento e rotina

Zilberberg (2007b) explica que o sentido pode ter duas origens, uma, *grosso modo*, relacionada a uma entrada abrupta, inesperada do objeto no campo de presença do sujeito, o que faz com que este seja tomado, apreendido por essa situação; e outra em que o sujeito se antecipa, se esforça por observar um dado objeto que penetra de forma lenta no seu campo de presença. No primeiro caso, estamos diante do *acontecimento* e, no segundo, da *rotina* (ou *exercício*)²⁹, os quais podem ser descritos semioticamente por

²⁹ Zilberberg (2007b, p. 24-25) prefere o termo *exercício*, que toma emprestado das análises da pintura holandesa de Claudel, não sem antes examinar os termos *estado* (cf. *Écrits*, de Saussure) e *funcionamento*

meio de três diferentes *modos*: o modo de *eficiência*, o modo de *existência* e o modo de *junção*.

O *modo de eficiência* diz respeito à maneira como os objetos chegam ao campo de presença do sujeito. O *conseguir* é o modo do andamento lento e da duração longa, uma vez que nele ocorre uma antecipação (e esforço) do sujeito, que busca atingir um determinado fim. Já o *sobrevir* é o modo do andamento vivo e da duração breve, na medida em que o campo de presença é invadido pelo objeto de forma não prevista pelo sujeito. Esses dados podem ser visualizados no quadro que segue:

Quadro 6
Andamento e duração nos modos de eficiência

Definidos → Definidores ↓	Sobrevir	Conseguir
Andamento →	Vivo	Lento
Duração →	Breve	Longo

Fonte: Zilberberg (2007a, p. 14; tradução nossa)

O *modo de existência* diz respeito à relação entre sujeito e objeto, relação que confere existência semiótica ao primeiro. A *focalização* é o modo do sujeito intencional, que se volta para o objeto a fim de compreendê-lo, o que se relaciona com o *conseguir*. A *apreensão*, por outro lado, é o modo do *sujeito do sofrer*, apreendido pelo acontecimento, que o desapropria de suas competências modais (ZILBERBERG, 2011a, p. 24), o que se liga ao modo de eficiência do *sobrevir*.

Já o *modo de junção* tem a ver com as justificativas que sustentam as modificações no campo de presença, modificações que exigem respostas (ZILBERBERG, 2011b, p. 15). Quando as modificações obedecem a uma ordem previsível, havendo uma concordância entre fato e direito, como explica Zilberberg (2011b, p. 15), configura-se o modo de junção *implicativo* (*se a, então b*). Se por outro lado, dá-se o inusitado, a quebra de expectativas pelo rompimento com uma sequência esperada, estamos diante do modo de junção concessivo (*embora a, não b/ a, porém não b*).

(cf. *Cahiers*, de Valéry). De nossa parte, preferimos *rotina*, termo que usaremos doravante, já que, a nosso ver, ele se enquadra melhor na definição proposta.

Considerando-se os três modos apresentados, os dois regimes assumem a articulação indicada no quadro que segue:

Quadro 7
Estrutura do *acontecimento* e da *rotina*

<i>Determinados</i> → <i>Determinantes</i> ↓	rotina ↓	acontecimento ↓
modo de eficiência →	Conseguir	sobrevir
modo de existência →	Focalização	apreensão
modo de junção →	Implicação	concessão

Fonte: Zilberberg, (2007b, p. 25; com adaptações)

Cabe acrescentar que Zilberberg (2007b) relaciona as categorias do acontecimento e da rotina a duas grandes orientações discursivas: o discurso da rotina, associado ao discurso histórico, tal como é corrente na tradição dita ocidental; e o discurso do acontecimento, ligado ao discurso dito mítico. Essa associação implica considerar acontecimento e rotina na constituição de dois modos de transmissão das experiências pelo discurso com regimes fiduciários distintos e que se alternam.

Como explica Zilberberg (2007b, p. 26, citando JULLIEN, 2001), o acontecimento preserva seu prestígio graças ao seu impacto que “magnetiza nossos afetos e, conseqüentemente, nossos pensamentos”, o que garante a manutenção do discurso mítico na cultura ocidental. Por outro lado, o discurso histórico tende a se afastar da intensidade e do impacto dos acontecimentos para contemplar as relações implicativas e causais entre os eventos.

A nosso ver, essas considerações sobre a estrutura do acontecimento e da rotina abrem espaço, juntamente com outros elementos, para a compreensão do caráter mítico do discurso messiânico, como procuraremos mostrar nas análises.

1.2.3 A Análise do Discurso

A Análise do Discurso (AD), tal como a define Maingueneau (2014, p. 4 e 5), é

um campo de atuação transdisciplinar que se opõe à tendência de divisão do saber. Ela resulta da convergência de correntes de pesquisas provenientes de disciplinas bem diversas (Linguística, Sociologia, Filosofia, Psicologia, entre outras), mas também as influencia de volta. Com efeito, a AD se forma como disciplina ao congregar problematizações afins advindas de diferentes campos do saber, apresentando como resultado “um aparelho conceitual específico” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 46).

As diferentes problemáticas que hoje integram os estudos do discurso surgiram nos anos 1960 nos EUA, na Inglaterra e na França e atingiram uma disseminação global a partir dos anos 1980 (MAINGUENEAU, 2014, p. 10-11). Vamos nos concentrar aqui especificamente no desenvolvimento da AD na França, já que é a corrente cujos subsídios teóricos orientam nossa reflexão neste trabalho.

Na França, o ano fundamental é 1969, em função de três relevantes publicações: o número 13 da revista *Langages*, com o título *L'analyse du discours*, organizado por Jean Dubois, cujo objetivo era alargar o campo de estudos da Linguística; a publicação de *Analyse automatique du discours*, de M. Pêcheux, obra menos linguística e mais interessada na ideologia; e ainda a publicação de *Archéologie du savoir*, de M. Foucault, cuja perspectiva de discurso não leva em consideração a organização textual imediata (MAINGUENEAU, op. cit., p. 12-16).

A AD de linha francesa passou por três fases, que vamos descrever sucintamente com base em Brandão (2012) e Possenti (1990). A fase inicial da Análise do Discurso estuda a *formação discursiva* (FD), noção chave na disciplina, como um sistema fechado, homogêneo. Discurso é um conjunto de enunciados ligados por operações de paráfrase, conjunto esse que aponta para um mesmo lugar e revela um assujeitamento do locutor ao dispositivo da FD que ele expressa. Numa segunda fase, esse sistema deixa de ser considerado fechado, passando a ser visto como atravessado pelo *outro*, pelo que lhe seria exterior. “A noção de interdiscursividade surge para designar ‘o externo específico’ que irrompe no interior de uma FD” (BRANDÃO, 2012, p. 21-22). Por fim, sob a influência de autores como Foucault – que toma formação discursiva como dispersão de enunciados – e Bakhtin – com seus conceitos de dialogismo e polifonia –, o discurso passa a ser compreendido como constitutivamente heterogêneo, mantendo relações seja de conflito, seja aliança com outros discursos (3ª fase).

Entre as diferentes propostas de exame do discurso como heterogeneidade está a produtiva reflexão de Maingueneau no seu livro *Gênese dos discursos* (2008b), no qual ele compreende a noção de FD como um conjunto de restrições semânticas observadas

em um espaço discursivo em que diferentes discursos se delimitam mutuamente. No quadro dessa proposta, há inclusive uma noção importante para esta investigação – a de dêixis enunciativa – que apresentaremos adiante.

Voltando às bases da AD, podemos apontar como princípio geral dessa disciplina o fato de ela relacionar texto e contexto (MAINGUENEAU, 2008a, p. 44), o que quer dizer que o analista, como explica Brandão (2012, p. 19), deve atuar em dois domínios: o linguístico e o extralinguístico. A preocupação com o contexto, com o nível extralinguístico, implica levar em conta o exame de enunciados concretos, produções efetivas que circulam entre sujeitos. Por isso, Orlandi (2012, p. 31) compreende o discurso como “o efeito de sentidos entre locutores”. A sua análise implica considerar a linguagem em uso, quando se dá a complexa constituição dos sujeitos e a produção do sentido, o que envolve “processos de identificação do sujeito, de argumentação, de subjetivação, de construção da realidade etc” (op.cit., p. 21).

No âmbito da Semiologia de Charaudeau, a relação entre o discurso e sua exterioridade implica a compreensão de *ato de linguagem* como totalidade que agrega dois circuitos – o circuito do dizer, também dito interno, e o circuito do fazer, também chamado externo –, além de quatro sujeitos – dois sujeitos psicossociais instalados na situação de comunicação (sujeito comunicante e sujeito interpretante) e dois sujeitos de fala (enunciador e enunciatário) (CHARAUDEAU, 2008a, p. 28). O discurso se define, assim, como “encenação do ato de linguagem”, do ponto de vista do circuito interno, e como “conjunto coerente de *saberes partilhados*”, quanto ao circuito externo (CHARAUDEAU, 2008a, p. 18).

Nessa tendência, o exame do ato de linguagem deve contemplar o que o autor chama de *possíveis interpretativos*, compreendidos como representações languageiras organizadas de diferentes formas no discurso (CHARAUDEAU, 2008b, p. 63). Os sentidos aí decorrem, de um lado, não da realidade “objetiva” referencial, como quer fazer crer a abordagem lógica da linguagem, mas das representações que os sujeitos têm sobre o mundo (CHARAUDEAU, 2008b, p. 13) e, de outro, de uma relação entre dito e não dito, entre o explícito do nível interno e implícito da situação comunicativa que sobredetermina os sujeitos.

Maingueneau (2014, p. 19-25), tendo em vista as diferentes problemáticas que convergiram para constituir a disciplina, julga importante tomar o discurso, enquanto objeto da AD de modo geral, como o cruzamento de diferentes ideias-força,

considerando, no entanto, que a maior ênfase dada a uma ou a outra delimita territórios na Análise do Discurso³⁰:

- a) o *discurso é algo situado para além da frase*, no sentido de que mobiliza estruturas de outra ordem que aquelas das frases;
- b) o *discurso é uma forma de ação*, o que evoca os estudos pragmáticos (Austin, Searle), mostrando que o discurso não é uma mera representação do mundo;
- c) o *discurso é, fundamentalmente, dialógico*, ou seja, é uma “troca” entre parceiros, sejam eles virtuais ou reais. Nesse sentido, toda enunciação é marcada por uma interatividade constitutiva;
- d) o *discurso é contextualizado*, o que dá completude de sentido às produções verbais;
- e) o *discurso é algo assumido por um sujeito*, que, se é, por um lado, a fonte de referências pessoais, temporais e espaciais e de uma atitude em relação ao que diz e em relação ao seu co-enunciador (questões ligadas à modalização), como propõe a teoria enunciativa de Benveniste, não é, por outro lado, senhor de sua fala, que é dominada pelo dispositivo comunicativo de onde ela provém;
- f) o *discurso, como todo comportamento, é regido por normas*, o que evoca as máximas conversacionais de Grice, mas também a noção de gênero (Bakhtin), que implica a estabilização de regularidades que constituem normas para a interação verbal;
- g) o *discurso é algo apreendido no bojo do interdiscurso*, ou seja, ele só adquire sentido na sua relação com outro(s) discurso(s), o que remete a influências de Bakhtin, para quem o enunciado é parte de uma cadeia verbal ininterrupta, e de Pêcheux, com sua concepção de sujeito como locutor de sentidos sedimentados historicamente e não como fonte do sentido;
- h) o *discurso constrói socialmente o sentido* como uma atividade constante de reelaboração em práticas determinadas.

Sem perder de vista sua constituição plural e a transdisciplinaridade que a atravessa, podemos dizer que a AD como disciplina se singulariza por se interessar por toda e qualquer produção discursiva, sem tomar alguma(s) como mais ou menos legítima(s) para estudo. Com efeito, “a *totalidade* dos enunciados de uma sociedade” configura o objeto dessa disciplina (MAINGUENEAU, 2008a, p. 46; grifos do autor). Na descrição de Maingueneau (2014), esse universo discursivo pode ser examinado a partir das segmentações estabelecidas pelas práticas sociais, as chamadas unidades tópicas, ou de formas diferentes, quando os analistas subvertem as fronteiras já dadas,

³⁰ Isso leva alguns autores a falarem não em Análise do Discurso, mas em “Análises do Discurso”, dada a pluralidade de vertentes que assumem essa denominação. Ver, por exemplo, a coletânea *Análises do discurso hoje*, publicada pela editora Nova Fronteira, em quatro volumes.

propondo, nesse caso, agrupamentos mais heterogêneos de acordo com suas hipóteses de trabalho, como é o caso das chamadas unidades não tópicas já citadas aqui.

Apresentada a AD, de forma mais geral, gostaríamos agora de destacar algumas noções propostas por Dominique Maingueneau, noções essas que, a nosso ver, contribuirão com as análises do componente argumentativo do discurso messiânico. Vamos a elas.

1.2.3.1 As cenas da enunciação

Os postulados de Maingueneau sobre as cenas da enunciação estão ligadas ao interesse da Análise do Discurso pela relação do linguístico com o extralinguístico, do texto com o contexto. Trata-se de uma preocupação do autor de relacionar os dois níveis no interior do próprio discurso, evitando que a situação de enunciação se reduza a um quadro empírico (uma forma) independente do conteúdo. É, sobretudo, com a noção de cenografia, compreendida como “inscrição legitimante”, que ele traz a situação de enunciação para o interior do enunciado, já que o conteúdo passa a estar inseparável dos elementos que ela envolve (MAINGUENEAU, 2008c, p. 51-52).

No seu entender, o discurso envolve três cenas: a cena englobante, que podemos entender como as determinações do domínio de discurso (político, religioso, filosófico, jornalístico etc); a cena genérica, que é aquela instituída pelos gêneros (carta, notícia, ata, tese etc); e a cenografia, que é a maneira como o discurso se enuncia. A cena englobante e a cena genérica necessariamente se fazem presentes no texto, definindo um espaço de estabilidade no qual o enunciado ganha sentido. A cenografia, por sua vez, não é imposta, sendo instituída de modo estratégico pelo próprio discurso (MAINGUENEAU, 2008c, p. 115-116).

O autor exemplifica o recurso à cenografia, fazendo referência às dez primeiras *Provinciais* de Pascal, textos nos quais libelos jansenistas são apresentados sob a forma de cartas dirigidas a um amigo da província. Nesse caso, como explica o autor, “a cena epistolar não é uma cena genérica, mas uma *cenografia* construída pelo texto” (op. cit. p. 117; grifos do autor).

A questão toca na dimensão argumentativa do discurso, na medida em que este, “desenvolvendo-se a partir de *sua* cenografia, pretende convencer instituindo a cena de enunciação que o legitima” (MAINGUENEAU, 2008c, p. 117; grifo do autor). Em

realidade a enunciação e a cenografia se validam mutuamente: a segunda envolve “uma certa situação de comunicação, um *ethos* e um ‘código linguageiro’” (op. cit., p. 51) que validam a primeira ao mesmo tempo em que dão forma a um mundo que os torna válidos.

Para exemplificar a intervenção do código linguageiro, Maingueneau recorre ao *Discurso do método*, de Descartes, que participa da mesma dinâmica ideológica que se observa na sua época em relação à língua francesa. Ligada, então, a uma busca de clareza que revelasse uma “suposta conformidade a uma ordem natural do pensamento”, esse registro da língua francesa é interno ao discurso de Descartes (MAINGUENEAU, 2008c, p. 53). A cenografia envolve, assim, um mundo ético, isto é, uma representação sobre ser e dizer, o que se revela sob a forma de um determinado registro linguageiro, mas também pelas imagens atribuídas tanto ao enunciador como ao enunciatário.

O autor relaciona a cenografia ainda à dêixis enunciativa, de que já falara na sua semântica global. Trata-se, como ele explica, não de um aqui/agora de surgimento efetivo do enunciado, mas de coordenadas espaço-temporais que legitimam a própria enunciação (MAINGUENEAU, 2008b, p. 89). Com efeito, ela deve instituir “uma *cronografia* (um momento) e uma *topografia* (um lugar), das quais pretende se originar o discurso” (MAINGUENEAU, 2008c, p. 117; grifos do autor).

As cenas da enunciação, sobretudo a noção de cenografia, parecem-nos produtivas para o presente trabalho, na medida em que permitem discutir diferentes elementos que envolvem a legitimação do dizer. Esses elementos inclusive se ligam a noções-chave em abordagens do *fazer crer*, como o *éthos*, a imagem do enunciatário (ligada ao *páthos*) e recursos persuasivos que participam do discurso (*logos*) compondo a sua cenografia. Trata-se de noções importantes, sobretudo, para uma abordagem que tome a argumentação em sentido amplo, como é o nosso caso.

1.2.4 A argumentação

Como vimos, é no nível discursivo do percurso gerativo de sentido que se examina a argumentação, entendida como todo procedimento ligado ao *fazer crer* do discurso. Em Semiótica, o exame da argumentação não deixa de ser um exame da interação, via enunciado, entre os actantes da enunciação na perspectiva de um *fazer persuasivo* e de um correlato *fazer interpretativo* que aí se dão. Essa concepção

desemboca em questões caras à Retórica, o que procuraremos explicitar aqui, de forma a reiterar a importância de um diálogo entre a Semiótica e os estudos da argumentação no exame do discurso messiânico, sem, evidentemente, perder de vista as contribuições da AD na abordagem das questões aqui propostas.

1.2.4.1 A argumentação em Semiótica

Em Semiótica, frisa-se que a enunciação é uma instância sempre pressuposta pela existência do discurso-enunciado, que é seu produto. Esse mesmo produto pressupõe ainda uma instância responsável pela conversão das estruturas sêmio-narrativas (as estruturas fundamentais e narrativas) em estruturas discursivas. Trata-se do sujeito da enunciação, instância que não se resume, como se poderia pensar à primeira vista, ao enunciador, mas compreende também o “tu” a quem ele se dirige, isto é, o enunciatário (GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 171).

Essa forma de compreender a instância da enunciação implica que enunciador e enunciatário não podem ser tomados como pessoas reais, de “carne e osso”, mas como imagens do destinador e do destinatário do objeto-discurso e como partícipes de um nível enunciativo implícito que o exame do enunciado permite (re)construir. Implica ainda que o enunciatário, como co-enunciador, assume um papel ativo no ato de comunicação, não apenas pela construção do sentido quando da recepção, mas também por uma interferência na própria produção discursiva. Com efeito, a imagem do enunciatário representa uma das coerções do discurso, pois é levada em consideração pelo enunciador na produção discursiva, “funcionando”, nesse sentido, “como uma espécie de filtro” (FIORIN, 2004a, p. 117).

O ato de linguagem é compreendido, assim, como a proposição de um contrato entre os actantes da enunciação, os quais desempenham papéis ativos. Não se trata de uma transmissão de mensagem que vai de um polo a outro da instância enunciativa, mas de uma *comunicação persuasiva* que relaciona *fazer saber* e *fazer crer*. Nessa perspectiva, mais do que comunicar algo, todo ato de comunicação busca levar o outro a aceitar o que é comunicado (FIORIN, 2006, p. 75). Como já foi dito, ao enunciador cabe o *fazer persuasivo* e ao enunciatário, o *fazer interpretativo*, compreendido como um ato epistêmico em que se julga o discurso recebido, comparando-o com o que já se sabe e com aquilo em que se crê.

De fato, a interpretação é um processo de reconhecimento, que pressupõe uma comparação e uma possível identificação entre a “verdade” proposta no discurso (parecer verdadeiro) e a “verdade” contida no universo cognitivo e no universo de crenças do enunciatário (GREIMAS, 1983, p. 119). O ato epistêmico do enunciatário – que admite, confirma, recusa ou põe em xeque a “verdade” do discurso recebido – é, nesse sentido, aquilo que controla a adequação entre o novo, de um lado, e o já sabido/já objeto do crer, de outro.

Greimas (1983) assim explica a relação contratual pelo ato de linguagem:

O discurso é esse lugar frágil no qual se inscrevem e se leem a verdade e a falsidade, a mentira e o segredo; esses modos da veridicção resultam da dupla contribuição do enunciador e do enunciatário; suas diferentes posições apenas se fixam sob a forma de um equilíbrio relativamente estável provindo de um acordo implícito entre os dois actantes da estrutura da comunicação. É esse entendimento tácito que é designado pelo nome de *contrato de veridicção* (p. 105; grifos do autor)³¹.

A “verdade” do discurso, desse modo, é compreendida como um efeito de sentido, que não deriva necessariamente da relação entre linguagem e “realidade”, isto é, do que seria tido como verdadeiro independentemente dos parceiros da troca linguageira, mas da adesão (*ser verdadeiro*) do enunciatário ao *contrato de veridicção* (*fazer parecer verdadeiro*) (op. cit, p. 110). Essa adesão, por sua vez, só se dá se o *simulacro de verdade* corresponde ao *saber* e ao *crer* do enunciatário, condicionando-se a ele a partir de uma representação que o enunciador faz daquele a quem se dirige (op. cit. p. 100), como já foi dito. Daí por que a Semiótica prefere falar em *dizer verdadeiro* (veridicção) em vez de em *verdade* (ontológica), o que implica considerar, em última instância, que a “verdade” se constrói no/pelo discurso.

A comunicação, além de um *contrato de veridicção*, envolve ainda um *contrato fiduciário* que relaciona e engaja enunciador e enunciatário. Como explica Greimas (1983, p. 122), a comunicação humana, mesmo a não verbal, implica, em alguma medida, uma confiança recíproca e um engajamento dos parceiros. Aqui, portanto, enunciar é também propor um *contrato fiduciário* para o enunciatário. A perspectiva

³¹ Tradução nossa para: “[...] le discours est ce lieu fragile où s’inscrivent et se lisent la vérité et la fausseté, le mensonge et le secret; ces modes de la veridiction résultent de la double contribution de l’énonciateur et l’énonciataire, ses différentes positions ne se fixent que sous la forme d’un équilibre plus ou moins stable provenant d’un accord implicite entre les deux actants de la structure de la communication. C’est cette entente tacite qui est désignée du nom de *contrat de veridiction*”.

semiótica de uma comunicação persuasiva desemboca, desse modo, em uma abordagem ampla da argumentação.

1.2.4.2 Argumentação, enunciação e ponto de vista

O termo argumentação comumente designa o uso de argumentos mobilizados discursivamente em defesa de uma tese, um ponto de vista num contexto de polêmica. Nessa acepção, a argumentação é tomada, não raro, como um encadeamento de proposições, ideias ou enunciados que se relacionam na forma *argumento* → *conclusão* ou *afirmação* → *justificativa*. Esse é caso dos elementos do modelo de Toulmin (2008) – que, numa perspectiva retroativa, apresenta as *conclusões* sustentadas ou justificadas por certos *dados* numa relação assegurada por uma *garantia* – e, numa perspectiva muito similar, mas prospectiva, dos elementos de base da relação argumentativa³², em Charaudeau (2008b, p. 209) – em que uma asserção de *partida* leva a uma asserção de *chegada* mediada por uma asserção de *passagem*.

O sentido atribuído ao termo argumentação neste trabalho é, porém, mais amplo, designando tudo o que o enunciador mobiliza para *fazer crer* ou todo procedimento que visa a influenciar o outro, a fazer prevalecer uma perspectiva, um ponto de vista. É preciso considerar, assim, com Fiorin (2015, p. 29), que todos os discursos são argumentativos, pois “todos eles fazem parte de uma controvérsia [explicitada ou não], refutando, apoiando, contestando, sustentando, contradizendo um dado posicionamento”, algo que o dialogismo bakhtiniano já nos ensinara.

É o que defende também Amossy (2006, p. 32-33), para quem, além da argumentação como visada presente em alguns gêneros, há uma *dimensão* argumentativa que atravessa numerosos discursos que buscam influenciar a maneira de ver e sentir as coisas, o que envolve estratégias diversas e muitas vezes sutis. Para Vignaux, o termo tem, igualmente, um sentido mais amplo: toda enunciação, na medida em que implica escolhas, é argumentação (apud PLANTIN, 2008, p. 42). Grize (2004,

³² Ressaltamos que a relação argumentativa em Charaudeau encontra-se na abordagem dos chamados modos de organização do discurso (enunciativo, descritivo, narrativo e argumentativo), que são “*princípios de organização* da matéria linguística, princípios que dependem da finalidade comunicativa do sujeito falante: *ENUNCIAR, DESCRIVER, CONTAR, ARGUMENTAR*” (2008b, p. 68; grifos do autor). Além dessa abordagem focalizada, o autor toma, no quadro da sua Semiologia, a comunicação como regida, entre outros, por um princípio de influência, que prevê uma ação sobre o outro como explicaremos à frente.

p. 35), na mesma linha, defende que toda produção discursiva é argumentação, uma vez que põe em jogo uma esquematização orientada para intervir sobre a opinião, a atitude ou o comportamento do outro. Além desses autores, podemos citar ainda Charaudeau (2008a, p. 14-15), que postula, para além do modo argumentativo, um *princípio de influência* na comunicação, princípio que prevê estratégias para agir sobre o outro (vide nota 32).

É essa perspectiva que toma a argumentação em sentido amplo que levamos em conta no presente trabalho, relacionando os estudos do discurso (a Semiótica Discursiva e a AD) às problemáticas da Retórica. Fiorin (2015, p. 26) enfatiza a necessidade dessa relação, afirmando que os estudos discursivos devem “herdar a retórica”, no sentido de levar em consideração esse estudo secular para, com categorias dos estudos discursivos atuais, examinar “os procedimentos discursivos que possibilitam ao enunciador produzir efeitos de sentido que permitem ao enunciatário crer naquilo que foi dito”.

1.2.4.3 Os estudos do discurso e a Retórica

A ideia de *adesão*, termo usado por Greimas (1983), remete à nova retórica de Perelman & Olbrechts-Tyteca (2005, p. 04), projeto teórico que se caracteriza pelo exame das técnicas argumentativas que buscam promover a adesão do auditório em relação às teses que lhe são apresentadas. A concepção de que *fazer crer* é propor um discurso que leva em consideração o enunciatário (ou uma representação deste) implica, por sua vez, a questão da adaptação do orador ao auditório, noção cara à retórica de Perelman & Olbrechts-Tyteca (2005) e à de Aristóteles.

Sobretudo, porém, a comunicação persuasiva em Semiótica, ao envolver enunciador, discurso e enunciatário, remete à própria estrutura “triádica da retórica” de que fala Meyer (2010, p. 20-21). Para o autor, a retórica, definida como “a negociação da distância entre os indivíduos a propósito de uma determinada questão”, não existe sem a relação *éthos-páthos-logos* ou orador-auditório-linguagem (op. cit. p. 21 e 51). É essa compreensão que adotamos aqui e que nos permite, pensando na articulação desses três elementos na realização do *fazer crer*, falar em uma possível retórica do discurso messiânico.

Para Meyer (2010), as diversas concepções de retórica, tanto as clássicas quanto as mais recentes correspondem apenas ao predomínio de um desses três elementos em

relação aos outros, e jamais à existência de apenas um deles. Assim, segundo esse autor, retórica, para Platão, é manipulação do auditório (*páthos*), o que implica uma intencionalidade da parte do orador: um *éthos* de manipulador e, ao mesmo tempo, um *logos* tido como o lugar do sofisma e do equívoco. Em Aristóteles, que ressalta a importância do *éthos*, como se verá à frente, a retórica centra-se mesmo assim, para Meyer, sobre o *logos*, que sobredetermina tanto *éthos* como *páthos*, dada à racionalidade com que essas duas provas devem ser dominadas³³. Na retórica de Cícero, por sua vez, a ênfase está no *éthos*, como posição social que o discurso (*logos*) deve apenas validar junto ao auditório (op. cit. p, 20).

Ainda no entender de Meyer, as estratégias também variam conforme principalmente o contexto sócio-histórico. Na *Polis* grega, a fala pública estava voltada para a decisão sobre o bem comum a partir de diferentes opiniões de homens livres e iguais, o que implicava merecer a atenção dos outros; era preciso cativar a atenção do auditório, o que explica a importância dada ao *exórdio* na retórica de Aristóteles (op. cit. p, 41). Para os latinos e sua sociedade hierarquizada, por outro lado, o *inventio* dominava, já que o discurso devia confirmar o *éthos* social (op. cit. p, 43).

Essa variação, como enfatiza o autor, não altera a organização triádica: aí “se encontram novamente [...] o *éthos*, o *logos* e o *páthos*; aquele que fala, aquele que escuta, aquele que julga (se eles não são idênticos) e aquilo que está em questão” (op. cit., p. 41)³⁴. Para ele, porém, é preciso considerar esses três elementos como igualmente indispensáveis sem privilegiar um em detrimento dos demais (op. cit., p, 21). Assim, Meyer entende a argumentação convincente como aquela que atende à exigência expressa formalmente como: $E + P + L = 0$, uma articulação entre *éthos* (E), *páthos* (P) e *logos* (L) que leva ao acordo, entendido como distância zero (0) entre os sujeitos. Como explica o autor, o bom orador é aquele que elimina sua distância em relação ao outro, buscando tocar nos valores do auditório e criar identificação com este (MEYER, op. cit., p.113).

Em sintonia com as ideias discutidas nesta seção, procuraremos compreender o que caracteriza o discurso messiânico do ponto de vista das relações entre enunciador e enunciatário no/pelo *discurso* ou, em termos retóricos, a interação entre *éthos* (orador), *páthos* (auditório) e *logos* (discurso). Como se trata de considerar não isoladamente

³³ Por ora nos limitamos a passar em revista o que dizem diferentes autores para determinar a maneira como as noções serão tomadas neste trabalho.

³⁴ Tradução nossa para: “on retrouve ainsi l’éthos, le logos et le pathos, celui qui parle, celui qui écoute, celui qui juge (s’ils ne sont pas identiques) et ce dont il est question”

esses elementos, mas o jogo persuasivo que eles instauram conjuntamente e do qual eles participam, falaremos aqui, como já foi mencionado, em uma *retórica do discurso messiânico*. Por esse motivo vamos examinar, mais detidamente, os três elementos envolvidos no fazer persuasivo/interpretativo pelo discurso.

1.2.4.4 As provas retóricas

Quando se fala em provas retóricas para se referir aos elementos ligados ao componente argumentativo do discurso recupera-se necessariamente a *Retórica* de Aristóteles, filósofo que a define como “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, I, II, 1356a). O Estagirita diferencia as provas ditas retóricas ou artísticas daquelas que existem previamente ao discurso e não são, por isso, engendradas por ele: por exemplo, os testemunhos e as confissões sob tortura (op. cit., 1356a). As provas retóricas, justamente o tripé: *éthos*, *logos e páthos*, são aquelas produzidas pelo orador e fornecidas não por algo exterior à linguagem (como no caso do *éthos* para os latinos), mas pelo discurso, razão pela qual a retórica de Aristóteles é recuperada nos estudos discursivos.

Aristóteles explica que, para persuadir, o orador deve mostrar-se digno de fé e confiança. Esse efeito de discurso, que é a projeção de uma imagem do orador favorável à persuasão, diz respeito à prova do *éthos*, considerada pelo filósofo o principal meio de persuadir. A persuasão na retórica aristotélica está relacionada ainda às “disposições dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso” (op. cit., 1356a). Defendendo a adaptação a essas disposições, o autor frisa que os juízos são determinados, em grande medida, pelos sentimentos que experimentamos quando analisamos algo, motivo pelo qual ele investiga as diferentes paixões que mobilizam diferentes grupos de indivíduos. Essas considerações dizem respeito à prova do *páthos*, que, ao lado da do *éthos*, refere-se à parte tida como mais diretamente ligada ao aspecto emocional da argumentação.

Por fim, Aristóteles fala da prova pelo discurso propriamente dito (diríamos do discurso-enunciado), “quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular (op. cit., 1356a)”. Na retórica aristotélica, as formas argumentativas próprias do discurso são o *entimema* (correspondente retórico ao silogismo da demonstração lógica), que atua por dedução, e o *exemplo*, que atua de

forma indutiva (op. cit., 1356b). Esses elementos, por seu turno, se relacionam à prova do *logos*.

Os elementos que compõem as provas retóricas são retomados e reinterpretados por diferentes autores no âmbito dos estudos discursivos. Vamos nos deter, a seguir, em cada uma dessas provas para determinar a maneira como elas serão trabalhadas em nossa pesquisa. Em outras palavras: procuraremos ressaltar o que há de convergente entre as diferentes visões a respeito de cada uma delas, a fim de determinar o modo como serão tomadas aqui.

1.2.4.5 O *éthos* do enunciador

O *éthos* é algo que está relacionado ao próprio ato de comunicação, pois, como explica Amossy (2005, p. 9), “todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si”. Já dissemos anteriormente que o *éthos* está ligado ao enunciador, actante da enunciação. Como o enunciador é parte de um nível enunciativo implícito, pressuposto pelo discurso-enunciado, o *éthos* não está relacionado a um dizer explícito, a um falar de si no enunciado (embora isso possa ocorrer), mas a uma imagem conotada por ele, apreendida mais no nível da enunciação (FIORIN, 2004a, p. 120). Como afirma Maingueneau (2008c, p. 57), o “*éthos* não age no primeiro plano, mas de forma lateral”.

Nisso parece consistir grande parte da força persuasiva do *éthos*, considerado por Aristóteles, no âmbito das provas retóricas, como o principal meio de persuasão. Acreditamos mais prontamente nos que se dizem mais dignos de confiança não porque o dizem diretamente, mas pelo fato de seu discurso ser apresentado de tal forma que torna o orador/enunciador digno de fé. Assim, na prova retórica do *éthos* em Aristóteles, o enunciador, pela forma como constrói seu discurso, apresenta uma imagem de si capaz de conquistar a confiança do público/auditório.

Na *Retórica* de Aristóteles, são três as características que tornam os oradores persuasivos, dignos de confiança: a prudência, a virtude e a benevolência (II, 1378a), respectivamente, *phrónesis*, *areté* e *eúnoia*, segundo os comentadores de Aristóteles. Eggs (2005, p. 32; grifos do autor) explica, de forma bastante clara, a construção dessas três dimensões do *éthos* ou desses três *éthé*, afirmando que “os oradores inspiram confiança (a) se seus argumentos e conselhos são sábios e *razoáveis*, (b) se argumentam *honestamente* e *sinceramente* e (c) se são *solidários* e *amáveis* com seus ouvintes”.

Cada uma dessas dimensões do *éthos* está relacionada a uma das provas retóricas, podendo o orador, nos diferentes discursos, valer-se ora mais de uma, ora mais de outra, o que remete a diferentes formas de adaptação ao público. A *phrónesis* relaciona-se ao uso mais acentuado da prova do *logos*, correspondendo a uma imagem ligada à ponderação, sensatez, racionalidade; a *areté*, por sua vez, se constrói, sobretudo, pela ênfase sobre o próprio *éthos*, correspondendo a uma imagem de alguém franco, sincero, ou mesmo “desbocado”; por fim, *eúnoia* ocorre quando o orador se vale mais do *páthos*, mostrando-se solidário e benevolente para com o público (FIORIN, 2004a, p. 121).

Em Meyer (2010), a noção de *éthos* é interpretada a partir de sua visão problematológica do exercício da fala e da argumentação. Como toda enunciação é suscitada por uma questão (em sentido amplo), o *éthos* está ligado necessariamente a um princípio de autoridade e responsabilidade a que se submete o enunciador, que se põe como uma fonte de respostas (op. cit., p. 152 e 155-156). Como enunciar é responder – em sentido amplo – a alguma questão, a um problema, o orador, se quiser convencer, deve demonstrar autoridade e inspirar confiança (op. cit., p. 153).

Para Maingueneau, a função persuasiva do *éthos* está relacionada à confiança transmitida pelo *tom* do discurso, termo com o qual ele busca abarcar elementos da produção tanto oral quanto escrita. O autor vê na noção de *éthos* ainda uma articulação entre corpo e discurso. Defende que todo discurso apresenta uma *vocalidade* própria que remete não apenas a um caráter, mas ainda a um *corpo comunicante*, ao corpo do enunciador (MAINGUENEAU, 2008c, p. 64). Para ele, o *tom* do discurso (entonação, seleção vocabular etc.) faz emergir os traços da fonte enunciativa: os traços psicológicos, isto é, o *caráter* do enunciador, mas também seus traços físicos ou sua *corporalidade*, elementos que, somados, conferem ao *éthos* a sua função persuasiva de “fiador”, atestando o que se diz (MAINGUENEAU, 2005, p. 64 e 72).

Cabe frisar que, na interpretação de Maingueneau, a corporalidade não se refere ao corpo do locutor extradiscursivo, mas a representações de tipos físicos, formas de se vestir e de se mover no espaço social. O corpo comunicante é, com efeito, uma inscrição do enunciador em formas mais ou menos estereotipadas de corporalidade, que são reconhecidas e avaliadas pelo enunciatário. Isso tem a ver, assim, com o que Maingueneau (2008c, p. 65) chama de *mundos éticos*: representações que relacionam o

éthos a formas estereotipadas de estar no mundo e de dizer³⁵, as quais se ligam ainda à cenografia, como explicamos na descrição das cenas da enunciação propostas pelo autor.

Além dessas reflexões, considerando uma distinção entre *éthos* visado (perspectiva do enunciador) e *éthos* efetivo (perspectiva do enunciatário), Maingueneau amplia sua abordagem, distinguindo um *éthos* pré-discursivo (ou prévio), que corresponderia à imagem que o enunciatário tem do enunciador antes de ter acesso ao seu discurso, e um *éthos* discursivo, que se divide em *éthos* dito (nível do enunciado) e *éthos* mostrado (nível da enunciação) (MAINGUENEAU, 2008c, p. 71). Assim, além do *tom* que o locutor confere ao seu discurso (*éthos* mostrado), o *éthos* discursivo, na visão do autor, compreende as informações que esse locutor dá de si mesmo ao outro (*éthos* dito), o que entra na problemática do *éthos* efetivo.

Na análise do *corpus*, buscaremos levar em consideração a convergência entre as ideias apresentadas nesta seção. Ou seja: compreender o *éthos* não como estando relacionado a traços de seres fora da linguagem, mas como efeito de sentido do discurso, discurso esse que, pela autoridade que manifesta e pela confiança que transmite, constrói uma espécie de “fiador” (*garant*, em francês), uma imagem associada a um *caráter* e a uma *corporalidade* que sustentam o dizer.

Interessa-nos, principalmente, no que se refere ao discurso messiânico, apreender a forma como, nos diferentes textos, emergem características do enunciador que apontam para uma inscrição em alguma forma de *mundo ético* estereotipado. A nosso ver, compreender um discurso como messiânico, tal como no exemplo dado por Fiorin (2004a) sobre as gerações românticas (ver nota 35), é apreender, em alguma medida, uma forma de constituição do *éthos* que aponta para uma representação mais ou menos cristalizada do enunciador de mover-se no mundo, um estereótipo. Em suma, nosso objetivo no exame do *éthos* é menos explicitar a imagem do enunciador em cada caso do que apreender aquela que, atravessando os textos que compõem o *corpus*, pode-se mostrar como a imagem de enunciador própria ao discurso messiânico.

³⁵ Fiorin (2004a, p. 130 -132) nos dá um claro exemplo disso ao confrontar as produções da segunda geração romântica e as da terceira. Segundo ele, na segunda geração, o *éthos* apresenta um corpo jovem, magro, pálido e um caráter oscilante, ora melancólico, ora apaixonado. Na terceira geração, o *éthos* apresenta um caráter lutador, ativo e um corpo vigoroso.

1.2.4.6 O *páthos* do enunciatório

Tradicionalmente o *páthos* é compreendido como as emoções sentidas pelo auditório a propósito de algo, emoções que interferem no julgamento de uma dada questão. Considerado como algo visado pelo orador para efeito de reação (ou resposta psicológica), o *páthos* chegou a ser tomado como patologia, como sinônimo de perda da razão (MEYER, 2010, p. 169). As paixões, no entanto, conforme explica Meyer (op. cit., p. 175; grifo do autor), têm um modo de funcionamento, uma lógica própria que está ligada à relação com o outro: “as paixões refletem a distância e fazem saber ao outro o que se pensa dele. A paixão é, assim, *também* uma comparação com o outro”³⁶. Aristóteles, um dos poucos a teorizar sobre o problema, já tinha notado o fundamento intersubjetivo das paixões, que manifestam mal-entendidos, desapontamentos, acordos e desacordo nas relações sociais (op. cit., p. 176).

Na visão problematológica de Meyer, a paixão é compreendida, antes de tudo, como resposta a algum problema, a alguma questão, o que, de certa forma, faz dela, como julgamento, um discurso (*logos*) do sujeito passional (*éthos*) dirigido ao outro (*páthos*) em razão desse problema. Essa parece ser a compreensão de Meyer (op. cit., p. 179), ao defender que a paixão comporta em si a tríade da retórica: *éthos*, *logos* e *páthos*. As paixões, assim tomadas, não deixam de ser compreendidas ainda como realizações, manifestações das disposições afetivas, que anteriores àquelas, são afetadas diante de algum problema.

As disposições afetivas, por sua vez, são determinadas pelas crenças, saberes e valores. São as interpretações, os julgamentos – ou seja, uma forma de racionalidade – apoiados(as) em valores que suscitam as emoções, ativam as disposições afetivas, trazendo à tona as paixões. A indignação, por exemplo, se derivada da experiência de ver inocentes perseguidos, reflete um julgamento com base em valores humanos (AMOSSY, 2006, p. 186). Nesse sentido, os valores, saberes e crenças, na medida em que determinam disposições afetivas e servem de base aos julgamentos (manifestados inclusive como paixões), fazem parte daquilo que o enunciador leva em conta na representação que faz do enunciatório, integrando, assim, o *páthos*.

Com efeito, a argumentação eficaz é aquela que cria uma imagem pertinente do enunciatório, levando em consideração tanto o que move quanto o que comove esse

³⁶ Tradução nossa para: “Les passions réfléchissent la distance et font savoir à l’autre ce qu’on en pense. La passion est donc *aussi* une comparaison avec autrui”.

enunciatório (FIORIN, 2004b, p. 71). Como explica Meyer (2010, p. 187), “tocar um auditório consiste em levantar as questões às quais ele é sensível, que o emocionam ou mesmo o inflamam, problematizando-o em seus valores ou em seu ser”³⁷.

Por isso, no exame do *páthos*, vamos considerar a totalidade da representação do enunciatório apreendida discursivamente, sem perder de vista que ele é também uma construção do enunciador quando do seu *fazer persuasivo*. Com efeito, pensar no *páthos* como a totalidade da representação do enunciatório é levar em consideração que seu universo cognitivo e axiológico determina suas disposições afetivas e condiciona seus julgamentos, eventualmente manifestados como esta ou aquela paixão. Ressalte-se ainda que, assim como no caso do *éthos*, interessa-nos não o destinatário inscrito em cada texto do *corpus*, mas a imagem de enunciatório que, observada no conjunto dos textos, pode ser tomada como aquela própria ao discurso messiânico.

1.2.4.7 O *logos* - discurso

A noção de *logos* que levamos em conta está relacionada à perspectiva de argumentação aqui adotada. Como se sabe, o termo *logos* remete tanto à racionalidade em si, quanto à sua expressão como encadeamentos que formam o discurso. Tomado no primeiro sentido, o termo remete a uma abordagem/descrição das formas logicamente válidas de raciocínio e das formas falaciosas de argumentar, num exame mais restrito da argumentação. Mesmo na retórica de Aristóteles, separada da lógica e aplicada às questões que comportam uma multiplicidade de opiniões, o *logos* é restrito, compreendendo, como já foi dito, uma racionalidade expressa na forma do entimema e do exemplo.

No segundo sentido, porém, o *logos* compreende o objeto-discurso que liga os co-enunciadores numa comunicação persuasiva. Como explica Fiorin (2015, p. 69 grifos nossos), “o argumento é um enunciado, resultante, pois, de um processo de enunciação, que põe em jogo três elementos: o enunciador, o enunciatório e a *argumentação propriamente dita, o discurso*”.

Meyer (2010, p. 168), na mesma direção, defende que “argumentar é [...] inerente à natureza do discurso, de seu emprego e de sua contextualização

³⁷ Tradução nossa para: “toucher un auditoire consiste à relever les questions auxquelles il est sensible, qui l’émouvant ou même le passionnent, en le problématisant dans ses valeurs ou dans son être”.

intersubjetiva. O *logos* serve para questionar e para responder, e mesmo exprimir uma questão já é responder a um problema anterior”³⁸. Na visão problematológica do autor, o *logos* é compreendido, assim, como lugar em que se realiza, como resposta, a negociação em relação a uma distância expressa (passível de sê-lo) como questão (op. cit., p. 156 e 166).

Sendo essa a concepção de *logos* que norteia este trabalho, nosso propósito, bem entendido, não é o de avaliar aqui a validade lógica da argumentação do discurso messiânico, mas apreender, na composição do discurso, os recursos argumentativos que, somados (integrados) ao *éthos* e ao *páthos*, favorecem o *fazer crer*. Por essa mesma razão, vamos nos abster de apresentar aqui uma lista de técnicas argumentativas, promovendo, em seu lugar, uma reflexão sobre a possível articulação dos partícipes da argumentação discursiva no que pode constituir uma retórica do discurso messiânico.

1.2.4.8 Argumentação e messianismo: uma possível retórica do discurso messiânico

Discutiremos aqui algumas reflexões dos estudos do discurso (da AD em sentido amplo ou das ADs) que tocam no problema objeto deste estudo. Esse é o caso das considerações sobre as figuras do profeta, do guia e da pessoa carismática feitas por Charaudeau (2006, 2013) no âmbito do discurso político; da noção de *paratopia*, na problemática da legitimação dos chamados discursos constituintes em Maingueneau (2008c, 2014); e da enunciação messiânica, descrita por Brandt (2002).

Entre os *éthé* capazes de gerar identificação entre enunciador e enunciatário³⁹, Charaudeau (2006, 2013) fala sobre o *éthos* do chefe-profético ou do guia-profético. Esse *éthos* compreende uma série de qualidades que procuraremos apontar, relacionando-as, em seguida, com outras, descritas pelos demais autores citados.

De acordo com Charaudeau (2006, p. 155), o discurso do chefe-profético é o de um representante de uma tradição, em nome da qual se diz algo sobre o futuro: “o guia-

³⁸ Tradução nossa para: “Argumenter est ainsi inhérent à la nature du discours, de son emploi et de sa contextualisation intersubjective. Le *logos* sert à questionner et à répondre, et même exprimer une question est déjà répondre à un problème antérieur”.

³⁹ A identificação de que fala Charaudeau pode ser relacionada à noção de *incorporação* na perspectiva do *éthos* de Maingueneau (2008c, p. 65), termo com o qual o autor define o reconhecimento e a identificação dos co-enunciadores em relação a um modo de ser e de estar no mundo, o que permite a constituição de uma “comunidade imaginária” dos que aderem a um mesmo discurso.

profeta é aquele que, ao mesmo tempo, é fiador do passado e é voltado para o futuro, para o destino dos homens”. Outra particularidade do *éthos* de chefe-profético diz respeito ao que poderíamos considerar como sendo a *fonte* de onde provém sua fala. Segundo o autor, “[...] o profeta é uma palavra, uma voz [...]” (op. cit., p. 155), mas também é aquele que se apresenta como uma espécie de salvador que vem de um alhures e que representa um ideal, um absoluto.

Isso leva Charaudeau a relacionar essa figura à noção de carisma proposta por Max Weber, lembrando a figura de *líder carismático* que catalisa os movimentos sociais conhecidos como movimentos messiânicos. Como explica o autor:

O termo vem do grego cristão *kharis* > *kharisma*, que significava “dom, favor, graça de origem divina”. Ele foi introduzido na teologia católica por São Paulo. Depois, foi empregado em sociologia política, com o sentido de “autoridade, fascinação irresistível que exerce um homem sobre um grupo humano”. Vemos aí duas noções essenciais que caracterizam o carisma: a da *inspiração que provém de uma fonte invisível e aquela da atração*. Mas falta aí uma dimensão, a que faz ponte entre fonte invisível e atração, a saber, a presença de uma pessoa ou, em outros termos, de um *corpo*. Essas são as três condições para que exista carisma. [...]

É verdade que o carisma se fixa em personalidades excepcionais que, iniciadas de uma maneira ou de outra, tomam geralmente a figura de “profetas” que se apresentam como salvadores vindos de alhures para trazer a salvação sobre a Terra. Assim, podemos dizer que há algo de sagrado que impregna o carisma. Mas essa transcendência se secularizou no curso da história [...]. De toda maneira, há no carisma algo de misterioso, de “mágico”, que provém de uma fonte invisível (CHARAUDEAU, 2013, p. 107-108; grifos do autor)⁴⁰.

O *éthos* de chefe-profético, como se vê, em virtude da ligação com a noção de carisma, guarda relação com uma transcendência, que é tomada como a fonte de onde provém a fala, além de algo que implica uma atração.

Essa transcendência do chefe-profético pode ser tomada como uma das manifestações do que Maingueneau chama de *paratopia*, uma forma de inscrição na sociedade, estabelecida paradoxalmente por um não pertencimento a esta

⁴⁰ Tradução nossa para: “Le mot vient du grec chrétien *kharis* > *kharisma* qui signifiait ‘don, faveur, grâce d’origine divine’. Il a été introduit dans la théologie catholique par saint Paul. Puis, il a été employé en sociologie politique, avec le sens d’‘autorité, fascination irrésistible qu’exerce un homme sur un groupe humain’. On voit là deux des notions essentielles qui caractérisent le charisme: celle d’*inspiration provenant d’une source invisible*, celle d’*attraction*. Mais il y manque une dimension, celle qui fait pont entre source invisible et attraction, à savoir la présence d’une personne, autrement dit d’un *corps*. Ce sont les trois conditions pour qu’existe du charisme. [...] Il est vrai que le charisme s’attache à des personnalités exceptionnelles qui, initiés d’une façon ou d’une autre, prennent souvent figure de ‘prophètes’ se présentant comme des sauveurs venus d’ailleurs pour apporter le salut sur la Terre. En cela, on peut dire qu’il y a quelque chose de sacré qui imprègne le charisme, Mais cette transcendence s’est sécularisée au cours de l’histoire [...]. De toute façon, il y a dans le charisme quelque chose de mystérieux, de ‘magique’, qui provient d’une source invisible.”

(MAINGUENEAU, 2014, p. 152). A reflexão do autor em relação a uma “topografia” do universo discursivo, em suas próprias palavras, está vinculada a suas considerações sobre os chamados *discursos constituintes*, discursos que, ligados à formação de um corpo de *locutores consagrados*, têm como função fundar (e não ser fundados por) outros discursos. Por isso mesmo, eles são objetos para os quais, direta ou indiretamente, uma coletividade sempre se volta, o que está relacionado à construção de uma memória (MAINGUENEAU, 2006, p. 61).

Os discursos constituintes configuram-se como discursos de autoridade, no sentido de que dão a última palavra sobre algo, figurando-se como falas de um absoluto (MAINGUENEAU, 2014, p. 151). Para Maingueneau, os discursos *literário*, *filosófico*, *religioso* e *científico* apresentam esse estatuto diferenciado, particular, que não se dá senão em razão da condição paratópica ou transcendente de tais discursos. Como explica o autor (MAINGUENEAU, 2008c, p. 39): “junto com eles, vêm à tona, em toda a sua acuidade, as questões relativas ao carisma, à Encarnação, à delegação do Absoluto. Para não se autorizarem por si mesmos, devem aparecer como ligados a uma Fonte legitimadora”. A transcendência do chefe-profético está, assim, ligada a um absoluto, de que o enunciador se faz porta-voz, que ele encarna e que de certo modo lhe confere um dever.

Voltando às reflexões de Charaudeau (2013, p. 115), cabe dizer que este acrescenta ainda, falando especificamente do carisma messiânico, que, nesse caso, o enunciador aparece como uma instância habitada por uma voz que se impõe como evidente e que visa à liberação de uma mensagem, no sentido místico do termo. A essas características, Charaudeau associa o que podemos entender como uma disposição da parte do enunciatário:

Pois é necessário que o público esteja em uma situação de espera, que, sofrente, vítima, decaído ou em sofrimento, ele tenha como horizonte um objeto de desejo, às vezes que busque algo que não sabe o que é, na esperança da aparição de um homem providencial. O carismático faz, assim, eco a uma necessidade de identificação da parte de uma opinião ou de uma comunidade que está com dificuldade ligada à identidade e que sofre um rebaixamento social. Ele é suporte de identificação suscetível de fazer atingir um ideal, e ele deve ser percebido como tal pelos que sofrem ou estão alienados (CHARAUDEAU, 2013, p. 109-110)⁴¹.

⁴¹ Tradução nossa para: “Car il faut que le public soit dans une situation d’attente, que, souffrant, victime, déchu ou dans le malleur, il ait comme horizon un objet de désir, parfois que quête dont il ne sait qu’il est, dans l’espoir de l’apparition d’un homme providentiel. Le charismatique fait ainsi écho à un besoin d’identification de la part d’une opinion ou d’une communauté qui est en mal d’identité et souffre de

Essas características, como se vê, constituem um quadro retórico que guarda relação com o messianismo, e isso se dá para além do domínio religioso, graças a uma lógica transcendente ou, para retomar nossas ideias iniciais, mítica. Para Charaudeau, a figura do profeta, tal como foi apresentada, longe de ser algo restrito a civilizações primitivas, “é uma tentação permanente para todo político na medida em que ela constrói, ao mesmo tempo, uma imagem de ‘pai’ e de ‘inspirador do espírito’, que propõe ao povo uma possibilidade de redenção, com a condição de que este o siga” (CHARAUDEAU, 2006, p. 156).

Além dos diferentes exemplos dados nesse sentido pelo próprio autor no seu texto, há o de Corraello (2012), que identifica, nos discursos de Fidel Castro nos primeiros anos da Revolução Cubana, entre 1959 e 1962, um enunciador que, entre outros, assume o lugar de profeta. Para a autora, constituindo-se sobre um discurso anterior, o do cristianismo e seus valores, os pronunciamentos do Comandante, no que diz respeito à figura de profeta que o enunciador assume, realizam uma configuração léxico-semântica que compreende *anunciar*, *denunciar*, *doutrinar* e *interpretar* (CORRAELLO, 2012, p. 44, 120-121), o que guarda considerável relação com os elementos da descrição de Charaudeau.

Essas considerações podem ser relacionadas ainda aos modos de enunciação propostos na semiótica cognitiva de Brandt (2002). Ao discutir a enunciação, o autor trata da relação entre enunciador e enunciatário a partir do que ele chama de modo discursivo, modo cuja variação se dá pela constituição de diferentes imagens do *eu* e do *tu*. Essa variação está relacionada a graus que vão do mais individual ao universal. Brandt fala de um *eu* experimental, não necessariamente manifesto, que refletiria um espírito individual; um *eu* performático, autor de um engajamento em relação a seu interlocutor; um *nós* inclusivo (eu + tu), autor coletivo de um projeto ou de uma convicção; e um *nós* olímpico (todos os homens, o *on* da língua francesa), sujeito de um saber incontestável, de acesso ilimitado a todos os acontecimentos e estado de coisas do mundo (op. cit., p. 672).

Mas os modos de enunciação se completam com o que o autor chama de *regimes de delegação*, por meio dos quais o enunciatário (o tu) é, por assim dizer, enviado a um quadro de referência que se processa cognitivamente e vai, do mesmo modo, do mais

déchéance sociale. Il est support d'identification susceptible de faire atteindre un idéal, et il doit être ressenti comme tel par ceux qui souffrent ou sont aliénés”.

individual ao universal, como no caso das possíveis inscrições do “eu”. Para Brandt, o modo de enunciação do messianismo caracteriza-se pelo uso do *eu performativo* e da *delegação de mundo* (a mais geral, ampla). Em outros termos, nesse modo de enunciação, um eu promete ao tu um absoluto (BRANDT, 2002, p. 676).

Como se pode ver, as ideias expostas nesta seção apresentam uma certa convergência. Elas apontam, de modo geral, para um enunciador voltado para o futuro, mas guiado por valores instalados no passado e ainda marcado por uma transcendência, no sentido da *paratopia* de Maingueneau, o que lhe confere autoridade e, paralelamente, sugere um dever. O seu discurso-enunciado, voltando-se para um enunciatário marcado por uma situação (sensação) de vulnerabilidade e de angústia, evoca um absoluto e contém uma mensagem, de algum modo, mobilizadora, porque tida como salvadora e, nesse sentido, voltada para o futuro.

Esses elementos, a nosso ver, podem responder pela configuração do discurso messiânico no que diz respeito à sua dimensão argumentativa. São esses elementos do *fazer crer* que procuraremos explorar no Capítulo 4, buscando explicitar o que podemos considerar como sendo uma retórica do discurso messiânico.

CAPÍTULO 2: ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS E COMPREENSÃO MÍTICA DA HISTÓRIA

Neste capítulo, analisaremos as estruturas fundamentais que presidem a organização do discurso messiânico. Essas estruturas, como explicamos no capítulo anterior, compreendem não apenas formas simples e condensadas que resumem a mensagem como um todo, mas também operações lógicas e abstratas do componente sintático que respondem pela sucessividade que ela manifesta.

Por isso, examinaremos aqui tanto as oposições fundamentais que, observadas em cada texto, podem explicitar elementos da configuração do discurso messiânico, como as operações de afirmação e negação que esse discurso implica, operações que revelam, como procuraremos explicar, uma concepção mítica da histórica. Ao final das análises individuais, faremos uma sistematização dos dados a título de conclusão da unidade, o que – acreditamos – torna a exposição mais clara e didática.

2.1 O livro do profeta Isaías: redenção e resgate do favor divino

O livro destaca de forma acentuada o que chama de “Dia do Senhor”, isto é, uma futura intervenção divina na história. Essa intervenção prevista pelo profeta não vem como elevação dos Reinos de Judá e Israel, como muitos esperavam⁴², mas como rebaixamento desses reinos como consequência de seus pecados. A intervenção divina serve, assim, como castigo e, ao mesmo tempo, como purificação do povo, na medida em que desse processo sairia um número reduzido de pessoas que, tendo-se mantido fiel à instância divina, seria salvo e viveria numa ordem renovada.

⁴² Conforme explica Steinmann (1955, p. 58), o chamado Dia do Senhor era aguardado nessa época como uma intervenção divina na história em benefício de uma hegemonia militar e comercial dos hebreus em detrimento de outros povos. Cabe adiantar, porém, que, como explicaremos nos Capítulos 3 e 4, se o messianismo de Isaías se constrói em oposição a esse messianismo imperialista, ele não deixa de corresponder a um desejo de hegemonia política, prevendo uma exclusão e/ou assimilação do *outro* em benefício do *nós*.

Em Isaías⁴³, a redenção está, assim, direcionada a uma pequena parcela no interior de um grupo sancionado pela divindade. Como explica Steinmann (1955, p. 51), a esperança de redenção no texto é a de salvação, no Dia do Senhor, de uma elite convertida⁴⁴.

2.1.1 O presente e a afirmação dos termos negativos

Em Isaías, o presente caracteriza-se, sobretudo, pela manifestação do pecado, que concretiza⁴⁵ a afirmação da /profanidade/. Vejam-se os trechos a seguir.

2 Ouvei, ó céus, e dá ouvidos, ó terra, porque falou o Senhor: Criei filhos, e os engrandeci, mas eles se rebelaram contra mim.

[...]

4 Ah, nação pecadora, povo carregado de iniquidade, descendência de malfeitores, filhos que praticam a corrupção! Deixaram o Senhor, desprezaram o Santo de Israel, voltaram para trás.

[...]

15 Quando estenderdes as vossas mãos, esconderei de vós os meus olhos; e ainda que multipliqueis as vossas orações, não as ouvirei; porque as vossas mãos estão cheias de sangue (ISAÍAS, 1: 2, 4, 15).

Nesse conjunto de fragmentos que se acha no início do livro do profeta, observa-se, como dissemos, uma afirmação da /profanidade/, realizada como pecado e distanciamento em relação à instância divina. A nação é acusada de ter desprezado “o Santo de Israel”, que, por isso, se recusa a ouvir-lhe as orações e a aceitar-lhe os sacrifícios no altar, pois suas mãos “estão cheias de sangue”, figurativização que aponta para a impureza. A nação é expressamente chamada de “pecadora”, cheia de “iniquidade” e praticante da “corrupção”.

⁴³ Lembramos aqui que nos referimos especificamente ao primeiro Isaías, que responde pelos capítulos de 1-39.

⁴⁴ Isso corresponde basicamente aos primeiros 10 capítulos, nos quais vamos nos concentrar aqui. Nossas análises acabam por ir ao encontro do que aponta Rösel (2009, p. 93) ao indicar os onze primeiros capítulos como os mais significativos da obra. Boa parte dos demais capítulos do livro são profecias que incidem sobre a vingança da instância divina contra as nações estrangeiras que se mostraram, de algum modo, opressoras em relação aos Reinos de Israel e Judá.

⁴⁵ Pode parecer estranho abordarmos a concretização do sentido – ou mesmo nos referirmos, de forma explícita, a temas e figuras – no nível fundamental, como se vê aqui e nas demais análises do presente capítulo, já que essas categorias “pertencem” ao componente semântico do nível discursivo, último patamar de constituição do sentido no percurso gerativo. Cumpre esclarecer, no entanto, que a exposição nada mais faz do que refletir o trabalho de análise do semiótico, no qual um nível vai “iluminando” e “auxiliando” a análise do(s) outro(s). O mesmo raciocínio se aplica a algumas categorias do nível narrativo que serão antecipadas aqui.

Esse estado de afirmação da /profanidade/ é confirmado em outras passagens. O trecho a seguir, por exemplo, explica que a instância divina rejeitou o povo de Israel em função da adoção de práticas religiosas de povos estrangeiros: culto a ídolos e práticas de adivinhações.

6 Mas tu rejeitaste o teu povo, a casa de Jacó [referência ao Reino do Norte, Israel]; porque estão cheios de adivinhadores do Oriente, e de agoureiros, como os filisteus, e fazem alianças com os filhos dos estrangeiros

[...]

8 Também a sua terra está cheia de ídolos; inclinam-se perante a obra das suas mãos, diante daquilo que os seus dedos fabricaram (ISAÍAS, 2: 6, 8)

Assim, a afirmação da /profanidade/ implica um estado caracterizado discursivamente por um desvio religioso (práticas religiosas diferentes, deixar/desprezar o Senhor), mas também por um desvio moral e por mazelas sociais. No excerto anteriormente apresentado, o desvio moral é evidenciado pela analogia entre a relação divindade/fiel e a relação pai/filho: o desrespeito do fiel é associado à rebeldia do filho em relação ao pai (“rebelaram contra mim”), desvio considerável numa sociedade patriarcal, como é o caso. Em outros trechos, como os a seguir, o pecado, o desvio moral e as mazelas sociais são evocados por referência à prostituição, que ocupa o lugar que era da retidão, e à criminalidade (“homicidas”, “companheiros de ladrões”, “amar as peitas” [subornos]), que figura em lugar da anterior justiça.

21 Como se fez prostituta a cidade fiel! ela que estava cheia de retidão! A justiça habitava nela, mas agora homicidas.

22 A tua prata tornou-se em escória, o teu vinho se misturou com água.

23 Os teus príncipes são rebeldes, e companheiros de ladrões; cada um deles ama as peitas, e anda atrás de presentes; não fazem justiça ao órfão, e não chega perante eles a causa da viúva (ISAÍAS, 1: 21-23).

Dessa condição decaída do ponto de vista religioso, moral e social, condição que concretiza um presente negativo marcado pela afirmação da /profanidade/, participa, de maneira especial, a classe dirigente. É, sobretudo, contra esta e contra os poderosos de modo geral que se volta a reprovação no discurso do profeta, como se pode ver no trecho a seguir.

12 [...] Ah, povo meu! os que te guiam te enganam, e destroem o caminho das tuas veredas.[...]

14 O Senhor entra em juízo contra os anciãos do seu povo, e contra os seus príncipes; sois vós que consumistes a vinha; o espólio do pobre está em vossas casas.

15 [...] Que quereis vós, que esmagais o meu povo e moeis o rosto do pobre? (ISAÍAS, 3: 12. 14-15)

Além de evidenciar a afirmação da /profanidade/, concretizada como desvio religioso (pecado) e desvio moral (corrupção), os mesmos trechos citados explicitam duas outras características da realidade presente no texto do profeta. A primeira delas é a afirmação da /opressão/, concretizada como injustiça social pela dominação da classe dirigente sobre os pobres/vulneráveis (“o espólio do pobre está em vossas casas”/ “esmagais o meu povo e moeis o rosto do pobre”). Em outras passagens, a concretização da /opressão/ se dá pela referência à exploração da viúva e do órfão, o que intensifica a sensação de injustiça social não simplesmente permitida, mas causada pela classe dirigente (“os que te guiam”; “os anciãos do teu povo”; “seus príncipes”).

Ao lado da afirmação da /profanidade/, a afirmação da /opressão/ parece ser algo fundamental no discurso messiânico. Não é senão em função dela que ganha sentido a ideia de redenção, que nesse caso é prometida a um grupo reduzido de fiéis que será liberto dos poderosos e injustos dirigentes, como destacaremos mais à frente.

A segunda característica da realidade presente em Isaías é a concretização de uma forma de /desagregação/, que pressupõe o seu contrário: a /integração/. O que concretiza essa oposição no discurso é uma espécie de pacto em relação à conduta religiosa e moral tida como própria do povo do Senhor, a instância divina⁴⁶.

2.1.2 O passado e a afirmação dos termos eufóricos

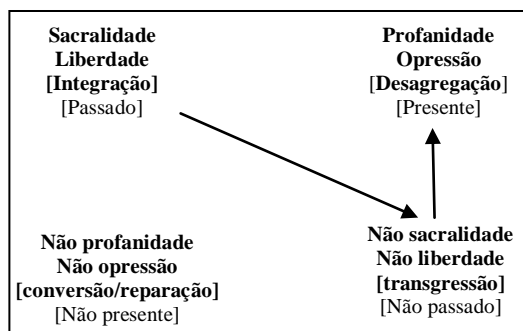
As características apontadas na seção anterior permitem observar uma necessária condição de pureza e perfeição no passado, de modo que a condição presente apresentasse como o resultado de uma queda. Como vimos, os reinos de Judá e Israel são acusados justamente de terem se rebelado contra a instância divina, de a terem deixado. Nos trechos citados anteriormente, a cidade era tida como “fiel”, cheia de “retidão” e habitada pela “justiça”, até se transformar em “prostituta” e ficar cheia de “homicidas” etc.

Nesses elementos mais concretos da denúncia de uma queda dos reinos dos hebreus, atualiza-se um percurso fundamental que, considerando as categorias semânticas de base apontadas anteriormente, mostra a seguinte configuração:

⁴⁶ Exploraremos essa questão em mais detalhes no Capítulo 3, sobre as estruturas narrativas, na medida em que ela guarda relação com a ideia de contrato.

/sacralidade/; /liberdade/; /integração/ → /não sacralidade/; /não liberdade/; /transgressão (não integração)/ → /profanidade/; /opressão/; /desagregação/. Esses dados podem ser representados no quadrado semiótico como se vê a seguir:

Esquema 4
Representação inicial das estruturas fundamentais do discurso messiânico em Isaías



Fonte: Elaboração própria

2.1.3 O presente como espera e as possíveis operações de negação

Boa parte do texto em análise concretiza os elementos representados no esquema anterior, ao denunciar as diferentes formas pelas quais os hebreus se afastaram da instância divina, negando a /integração/ e a /sacralidade/ em proveito da /desagregação/ e da /profanidade/. O profeta, no entanto, prega uma possibilidade de volta à /integração/ e à /sacralidade/ por uma retomada do pacto com a instância divina, como se pode ver em:

16 Lavai-vos, purificai-vos; tirai de diante dos meus olhos a maldade dos vossos atos; cessai de fazer o mal;
 17 aprendei a fazer o bem; buscai a justiça, acabai com a opressão, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva.
 18 Vinde, pois, e arrazoemos, diz o Senhor: ainda que os vossos pecados são como a escarlata, eles se tornarão brancos como a neve; ainda que são vermelhos como o carmesim, tornar-se-ão como a lã.
 19 Se quiserdes, e me ouvirdes, comereis o bem desta terra;
 20 mas se recusardes, e fôrdes rebeldes, sereis devorados à espada; pois a boca do Senhor o disse (ISAÍAS, 1: 16-20).

Nesse excerto, fala-se de uma possibilidade de mudança: a correção moral (“aprendei a fazer o bem”), a prática da justiça (“fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva”) e a eliminação dos pecados (“ainda que os vossos pecados são como a escarlata, eles se tornarão brancos como a neve; ainda que são vermelhos como o

carmesim, tornar-se-ão como a lã”). Propõe-se uma retomada do favor divino (“vinde, pois, e arrazoemos”) pela retomada de uma conduta tida como correta (“me ouvirdes”).

Trata-se, a nosso ver, de uma /conversão/, que é uma forma de negar a /desagregação/ em proveito de uma posterior afirmação da /integração/ pela (re)validação do pacto com a instância divina. Isso passa ainda pela negação da /profanidade/ e da /opressão/, o que levaria a instância divina a limpar os pecados dos convertidos e a voltar seu favor para estes (“comereis o bem desta terra”), numa afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/.

Ao lado da /conversão/ (forma ativa, voluntária), a negação da /desagregação/ pode se dar ainda por uma forma de /reparação/ (forma passiva), como um acerto de contas. De fato, o messianismo de Isaías parece caracterizar-se pelo fato de a redenção estar ligada a uma purificação do grupo, inclusive pela sua redução numérica, como se verá mais à frente⁴⁷. As palavras a seguir resumem esse processo: “Dizei aos justos que bem lhes irá; porque comerão do fruto das suas obras / Ai do ímpio! mal lhe irá; pois se lhe fará o que as suas mãos fizeram” (ISAÍAS, 3: 10-11).

Essa ideia de acerto de contas e de redenção de apenas um grupo de fiéis do messianismo de Isaías se opõe, assim, à crença, sobretudo da classe dirigente, de uma consolidação de uma hegemonia militar e comercial dos hebreus. Em Isaías, pelo contrário, o Dia do Senhor representa o rebaixamento dos poderosos e dos infiéis, numa mescla de redenção e acerto de contas, como se pode ver a seguir:

1 Ai dos que decretam leis injustas, e dos escrivães que escrevem perversidades;

2 para privarem da justiça os necessitados, e arrebatarem o direito aos aflitos do meu povo; para despojarem as viúvas e roubarem os órfãos!

3 Mas que fareis vós no dia da visitação, e na desolação, que há de vir de longe? a quem recorrereis para obter socorro, e onde deixareis a vossa riqueza? [...]

33 Eis que o Senhor Deus dos exércitos cortará os ramos com violência; e os de alta estatura serão cortados, e os elevados serão abatidos (ISAÍAS, 10: 1-3, 33). [...]

11 Então disse eu: Até quando, Senhor? E respondeu: Até que sejam assoladas as cidades, e fiquem sem habitantes, e as casas sem moradores, e a terra seja de todo assolada,

12 e o Senhor tenha removido para longe dela os homens, e sejam muitos os lugares abandonados no meio da terra.

⁴⁷ Isso remete à triagem como operação da sintaxe extensiva, que será examinada no próximo capítulo. Adiantamos apenas que, nos demais textos, essa operação também ocorre, parecendo ser um dos traços do discurso messiânico. O que diferencia o texto de Isaías é o fato de a triagem ocorrer também no interior do grupo, o que não ocorre nos outros casos, pois neles a /opressão/ não advém de determinados membros do grupo, mas de elementos externos.

13 Mas se ainda ficar nela a décima parte, tornará a ser consumida, como o terebinto, e como o carvalho, dos quais, depois de derrubados, ainda fica o toco. A santa semente é o seu toco (ISAÍAS, 6:11-13).

O Dia do Senhor (“dia da visitação”) é, assim, uma forma de /reparação/, que, ao lado da /conversão/, compreende uma negação da /desagregação/ e permite a posterior /integração/. A /reparação/, como se vê, atinge a classe dirigente (metonimicamente: “os que decretam leis”; “escrivães”; metaforicamente: “os ramos de alta estatura”, “os elevados”), tida como injusta.

Na organização fundamental do texto de Isaías, esse período corresponde, igualmente, a uma negação da /opressão/. Embora implique sofrimento e desolação, o Dia do Senhor atinge os injustos e opressores, como já foi apontado, o que permite que o povo, em especial os mais vulneráveis, seja liberto das mazelas sociais promovidas pela classe dirigente. Conforme se diz no texto, “[...] para a que estava aflita não haverá escuridão” (ISAÍAS, 9:1).

Por fim, esse período compreende ainda um processo de purificação (“se ainda ficar nela a décima parte, tornará a ser consumida; depois de derrubados, ainda fica o toco”), do qual sairá um pequeno grupo de sobreviventes considerados “a santa semente” (o toco que sobra após a derrubada da árvore). Desse modo, a desolação do Dia do Senhor concretiza também a negação da /profanidade/, negação que antecede o estado de perfeição e plenitude próprio da esperança messiânica.

Cabe notar que a organização fundamental observada até aqui e representada no quadrado semiótico (esquema 4) aplica-se igualmente à narrativa relacionada ao Rei Acaz, rei de Judá quando da guerra Sírio-Efraimita, cujo contexto está ligado ao anúncio do Dia do Senhor pelo profeta. Essa situação, além disso, acaba por desembocar naquilo que é o anúncio messiânico por excelência em Isaías: o nascimento de uma criança, tida como sinal da instância divina no que se refere tanto a um iminente período de grande sofrimento (e purificação), como a um futuro de plenitude e perfeição.

Apenas para efeito de contextualização da passagem, vale ressaltar que, segundo Steinmann (1955, p. 81-82), Acaz era rei em Judá em 736 a. C, quando a Síria articulou com Israel (Reino do Norte) e Egito uma liga contra a Assíria. O Reino de Judá ficou num dilema em relação a juntar-se a essa liga contra a poderosa Assíria ou buscar apoio da própria Assíria contra a liga que se formara. A opção de Acaz, como explica Santos

(2005, p. 48-49), foi pela segunda via: ele se recusou a participar da liga antiassiriana e pediu ajuda à Assíria contra ela, o que deu origem à chamada guerra Sírio-Efraimita.

É nesse contexto que o profeta se dirige a Acáz. Sua abordagem explícita o contexto indicado e, atualizando o percurso fundamental já representado, propõe o que podemos entender igualmente como uma possibilidade de /conversão/ do rei:

2 Quando deram aviso à casa de Davi, dizendo: A Síria fez aliança com Efraim; ficou agitado o coração de Acáz, e o coração do seu povo, como se agitam as árvores do bosque à força do vento.

3 Então disse o Senhor a Isaías: saí agora, [...] 4 e dize-lhe: Acautelate-te e aquietate-te; não temas, nem te desfaleça o coração por causa destes dois pedaços de tições fumegantes; por causa do ardor da ira de Rezim e da Síria, e do filho de Remalias.

5 Porquanto a Síria maquinou o mal contra ti, com Efraim e com o filho de Remalias, dizendo:

6 Subamos contra Judá, e amedrontemo-lo, e demos sobre ele, tomando-o para nós, e façamos reinar no meio dele o filho de Tabeel.

7 Assim diz o Senhor Deus: Isto não subsistirá, nem tampouco acontecerá[...]

9 [...] se não o crederdes, certamente não haveis de permanecer.

10 De novo falou o Senhor com Acáz, dizendo:

11 Pede para ti ao Senhor teu Deus um sinal; pede-o ou em baixo nas profundezas ou em cima nas alturas.

12 Acáz, porém, respondeu: Não o pedirei nem porei à prova o Senhor. (ISAÍAS, 7:2-7 e 9-12)

Steinmann (1955, p. 83) explica ainda que é provavelmente nesse contexto de desespero anterior à guerra que o rei teria sacrificado seu filho primogênito num ritual não hebreu. Acáz incide, assim, nos mesmos desvios da classe dirigente de modo geral, desvios que são denunciados pelo profeta. Há uma afirmação da /profanidade/ e da /desagregação/, pelo pecado cometido pelo Rei, isto é, seu desvio religioso pela prática do ritual estrangeiro. Há ainda, por parte do rei, a falta de confiança na instância divina pelo fato de aliar-se à Assíria em vez de aceitar um sinal da parte do Senhor (“Não o pedirei nem porei à prova o Senhor”).

Assim, a /profanidade/ não é negada e tampouco se dá a /conversão/ (negação da /desagregação/). Paralelamente, observa-se ainda a afirmação da /opressão/ pela crise instalada entre as nações e a iminência da guerra (“ficou agitado o coração de Acáz, e o coração do seu povo”).

Assim como no caso da classe dirigente como um todo, pode dar-se a /conversão/, que é rejeitada pelo rei, ou a /reparação/, formas de negação da /desagregação/ que antecedem a /integração/ do grupo purificado. Por isso, a recusa de Acáz resulta num sinal dado pela instância divina através do profeta, um sinal que aponta para uma /reparação/ e uma posterior redenção, como se vê a seguir:

14 Portanto o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que uma virgem conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel.

15 Manteiga e mel comerá, quando ele souber rejeitar o mal e escolher o bem.

16 Pois antes que o menino saiba rejeitar o mal e escolher o bem, será desolada a terra dos dois reis perante os quais tu tremes de medo.

17 Mas o Senhor fará vir sobre ti, e sobre o teu povo e sobre a casa de teu pai, dias tais, quais nunca vieram [...], isto é, fará vir o rei da Assíria (ISAÍAS, 7: 14-17).

Como dissemos quando da apresentação do texto de Isaías no capítulo anterior, o sentido imediato da referência ao nascimento de Emanuel tem a ver com o fato de Acáz, então rei de Judá, ter sacrificado o único filho num ritual estrangeiro (STEINMANN, 1955, p. 89). O anúncio messiânico significaria, assim, a garantia da manutenção da dinastia de Davi, que era mantida no Reino de Judá após a divisão de Israel. A dinastia davídica estava ameaçada em função dos inimigos que queriam derrubar Acáz do poder e em função do próprio sacrifício do herdeiro pelo rei no já citado ritual estrangeiro.

Ao mesmo tempo, como explica Coppens (1952, p. 10), o nascimento prometido é revestido de algo de extraordinário, pois a criança seria uma espécie de intervenção especial da instância divina. Isso indica que a instância messiânica – a criança anunciada pelo profeta como um futuro rei ligado diretamente à divindade – apresenta um traço /sagrado/ e indica que a redenção está relacionada à negação da /profanidade/ e à afirmação da /sacralidade/, o que parece ser próprio do discurso messiânico. Além disso, o oráculo do profeta indica a negação da /opressão/ e a afirmação da /liberdade/ pela eliminação dos inimigos que ameaçam os hebreus (“será desolada a terra dos dois reis perante os quais tu tremes de medo”).

2.1.4 Um duplo futuro: as virtuais operações de negação e asserção

Detalharemos, mais à frente, essa condição de plenitude e perfeição colocada no futuro pelo discurso messiânico de Isaías. Antes, porém, convém destacar que, nesse mesmo fragmento que acabamos de analisar, a guerra temida pelo Reino de Judá passa a ser tomada, na visão do profeta, como a etapa de purificação anunciada (“fará vir o rei da Assíria”): o próprio Dia do Senhor e a sua ação contra os infiéis (“o Senhor fará vir sobre ti, e sobre o teu povo e sobre a casa de teu pai, dias tais, quais nunca vieram”).

Outros trechos indicam que as dificuldades dos Reinos de Judá e Israel foram decretadas pela própria instância divina, real autor do complô dos reinos vizinhos contra Judá; as nações vizinhas são, assim, instrumentos por meio dos quais essa instância divina age na história (ISAÍAS, 8: 11-14 e 10:23). Isso nos leva a distinguir duas formas de futuro, correspondendo elas, no dizer de Santos (2005, p. 50), à “fórmula castigo e salvação”.

Há um futuro de purificação pela eliminação dos injustos e dos pecadores (castigo), no chamado Dia do Senhor, que concretiza, por isso, a negação da /profanidade/, da /desagregação/ e da /opressão/. Trata-se do tempo de /conversão/ e/ou de /reparação/, tempo que, em nossa descrição, corresponde a uma *negação do presente*, a um /não presente/. Esse futuro não se confunde com aquele que lhe é posterior, ou seja, o que é marcado pela perfeição e pela plenitude, futuro idealizado na espera messiânica e que corresponde à afirmação dos termos eufóricos: /sacralidade/ e /liberdade/ – além da /integração/, elemento que parece bastante característico do messianismo do texto em exame.

O fragmento abaixo permite confirmar essa redenção que surge da purificação de um grupo anteriormente pecador:

2 Naquele dia o renovo do Senhor será cheio de beleza e de glória, e o fruto da terra excelente e formoso para os que escaparem de Israel.

3 E será que aquele que ficar em Sião e permanecer em Jerusalém será chamado santo, isto é, todo aquele que estiver inscrito entre os vivos em Jerusalém; [...] (ISAÍAS, 4: 2-3) [...]

1 [...] Nos primeiros tempos, ele envileceu a terra de Zebulom e a terra de Naftali; mas nos últimos tempos fará glorioso o caminho do mar, além do Jordão, a Galiléia dos gentios.[...]

3 Tu multiplicaste este povo, a alegria lhe aumentaste; todos se alegrarão perante ti, como se alegram na ceifa e como exultam quando se repartem os despojos.

4 Porque tu quebraste o jugo da sua carga e o bordão do seu ombro, que é o cetro do seu opressor [...]. (ISAÍAS, 9:1-4)

A relação entre o chamado Dia do Senhor e a redenção é indicada pela referência ao envilecimento (“envileceu”) que, paradoxalmente, purifica e permite a glória posterior (“fará glorioso o caminho do mar”). A negação da /desagregação/ e a afirmação da /integração/ se dão nesse processo de purificação do grupo e se concretizam, sobretudo, pela referência ao “renovo do Senhor” (“os que escaparem de Israel”; “aquele que ficar em Sião e permanecer em Jerusalém”; “todo aquele que

estiver inscrito entre os vivos em Jerusalém”)⁴⁸, grupo que passa novamente a gozar do favor divino (“Tu multiplicaste este povo, a alegria lhe aumentaste”).

Da mesma forma, configura-se a afirmação da /sacralidade/, pela eliminação da anterior impureza e dos pecadores não arrependidos, o que resulta em um pequeno grupo que “será chamado santo”. Acabam-se igualmente as privações (“e o fruto da terra excelente e formoso”; “fará glorioso o caminho”; “todos se alegrarão”), o que concretiza a negação da /opressão/ e uma posterior afirmação da /liberdade/ (quebra do “cetro do opressor”). Por fim, essa condição caracteriza-se, em Isaías, pela (nova) afirmação da /integração/, observada na designação dos sobreviventes: “o renovo do Senhor”.

Nessa perspectiva, a redenção está relacionada à figura de um novo rei, anunciado no oráculo ao Rei Acáz, como já destacamos. Seu reino (do novo rei) coincide com a futura afirmação dos termos eufóricos: a /sacralidade/, a /liberdade/ e a /integração/, como se pode ver abaixo pela referência a uma época de favor divino (“o zelo do Senhor dos exércitos fará isso”), de paz e justiça.

6 Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; e o governo estará sobre os seus ombros; e o seu nome será: Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai Eterno, Príncipe da Paz.

7 Do aumento do seu governo e da paz não haverá fim, sobre o trono de Davi e no seu reino, para o estabelecer e o fortificar em retidão e em justiça, desde agora e para sempre; o zelo do Senhor dos exércitos fará isso (ISAÍAS, 9: 6-7).

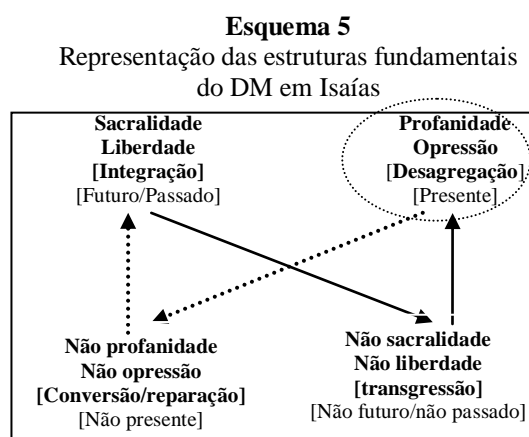
2.1.5 O passado no futuro: volta ao sagrado e à liberdade

A esperança messiânica em Isaías é, pois, em suma, a esperança de volta a uma condição perdida: uma vida de santidade e livre de opressão, algo garantido em reinos primitivos, como se acreditava, apenas pelo favor divino e por uma classe dirigente justa e fiel à divindade, condição que concretiza os termos eufóricos. No versículo 26 do capítulo 1, a promessa de redenção é expressamente uma restituição: “te restituirei os teus juízes, como eram dantes, e os teus conselheiros, como no princípio, então serás chamada cidade de justiça, cidade fiel”.

⁴⁸ Aqui, a /sacralidade/ e a /integração/ se relacionam com a /vida/, e a /profanidade/ e a /desagregação/, com a /morte/, o que mostra que nossas análises não esgotam a riqueza do texto, que abordamos buscando seus traços mais gerais e passíveis de corresponder ao discurso messiânico. Aliás, reconhecemos que nenhuma análise esgota seu objeto de estudo, que permanece sempre aberto para novas investigações.

Em resumo: a condição presente é marcada, no livro do profeta, pela afirmação da /profanidade/ (pelo pecado, pelo desvio moral), da /opressão/ (pela injustiça social e pelos conflitos entre as nações) e da /desagregação/ (pelo descumprimento das normas de conduta estabelecidas pela divindade). A redenção aqui corresponde a um percurso virtual (projetado no futuro) de negação dos termos disfóricos – que corresponde ao chamado Dia do Senhor – e uma posterior afirmação dos termos eufóricos: afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/, graças à afirmação da /integração/ que as assegura.

Podemos, adicionando os últimos dados da análise, atualizar a representação anterior do quadrado semiótico (esquema 4), empregando agora, de um lado, a forma circular envolvendo os termos /profanidade/ e /opressão/ para indicar a afirmação de tais termos e a estaticidade em relação às operações sintáticas e, de outro, as setas pontilhadas para indicar o percurso virtual da espera messiânica (recursos visuais que aplicaremos do mesmo modo às demais representações do quadrado semiótico do presente capítulo). A representação assume, assim, a seguinte forma:



Fonte: Elaboração própria

Cabe ressaltar ainda que, se, de um lado, o discurso messiânico de Isaías se caracteriza por uma projeção do passado no futuro, ele implica, de outro, uma amplificação do primeiro no segundo, o que corresponde a uma condição global tida como plenitude e perfeição. Isso se dá graças a uma variedade de figurativizações que remetem, em suma, a uma condição paradisíaca, de perfeição e completude na descrição do prometido reino messiânico, como se vê em:

1 Então brotará um rebento do toco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará.

2 E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o espírito de sabedoria e de

entendimento, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de conhecimento e de temor do Senhor.

3 E deleitar-se-á no temor do Senhor; e não julgará segundo a vista dos seus olhos, nem decidirá segundo o ouvir dos seus ouvidos;

4 mas julgará com justiça os pobres, e decidirá com equidade em defesa dos mansos da terra; e ferirá a terra com a vara de sua boca, e com o sopro dos seus lábios matará o ímpio.

5 A justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade o cinto dos seus rins.

6 Morará o lobo com o cordeiro, e o leopardo com o cabrito se deitará; e o bezerro, e o leão novo e o animal cevado viverão juntos; e um menino pequeno os conduzirá.

7 A vaca e a urso pastarão juntas, e as suas crias juntas se deitarão; e o leão comerá palha como o boi.

8 A criança de peito brincará sobre a toca da áspide, e a desmamada meterá a sua mão na cova do basilisco (ISAÍAS, 11: 1-8).

2.2 História do futuro: uma dupla redenção sob o império do Cristo

Os elementos e a organização do nível fundamental observados no exame de Isaías aparecem, em boa medida, na *História do futuro*, de Padre Vieira. No texto do jesuíta uma configuração abstrata semelhante é concretizada em torno da esperança de uma unificação religiosa e política num reino universal do Cristo na terra, o Quinto Império, e a eliminação dos conflitos relacionados à existência de múltiplos e sucessivos governos, impérios humanos.

O advento do Quinto Império implica tanto uma dimensão mítico-religiosa, que trata do destino final dos homens, quanto uma dimensão política, na medida em que corresponde, no messianismo de Vieira, à crença numa liderança portuguesa no futuro reino global do Cristo. A singularidade do texto examinado reside, portanto, na forma como se imbricam duas formas de redenção: política, para Portugal; religiosa, para a humanidade, como procuraremos comprovar.

2.2.1 O futuro de afirmação dos termos eufóricos

Na *História do futuro*, observamos que os termos positivos /sacralidade/ e /liberdade/, das mesmas oposições explicitadas na análise anterior, são afirmados no futuro, configurando a espera messiânica. Isso pode ser observado no trecho a seguir, assim como nos elementos que concretizam os termos eufóricos na obra:

Hão-se de ler nesta História [do futuro], para exaltação da Fé, para triunfo da Igreja, para glória de Cristo, para felicidade e paz universal do Mundo, altos conselhos, animosas resoluções, religiosas empresas, heróicas façanhas, maravilhosas vitórias, portentosas conquistas, estranhas e espantosas mudanças de estados, de tempos, de gentes, de costumes, de governos, de leis; mas leis novas, governos novos, costumes novos, gentes novas, tempos novos, estados novos, conselhos e resoluções novas, empresas e façanhas novas, conquistas, vitórias, paz, triunfos e felicidades novas; e não só novas, porque são futuras, mas porque não terão semelhança com elas nenhuma das passadas (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 4-5)

Nesse excerto, observamos que o narrador⁴⁹ trata como história, isto é, algo da ordem do factual, o futuro que ele próprio dá a ver. Nessa apresentação da *História do futuro*, é possível depreender o futuro como afirmação da /liberdade/, pela referência a uma paz universal, e da /sacralidade/, por expressões como “exaltação da Fé”, “triunfo da Igreja” e “glória do Cristo”. Nela (trata-se do chamado livro Antepimeiro, isto é, a apresentação da obra) pode-se depreender ainda uma anterior negação dos termos disfóricos nas transformações tidas como futuras, mas factuais, as “[...] maravilhosas vitórias, portentosas conquistas, estranhas e espantosas mudanças de estado [...]”.

Essas transformações que antecedem e asseguram no futuro a afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/ correspondem à consumação do Quinto Império, um império mundial cristão em torno do qual se harmonizam as nações e se assegura a paz, como se vê no trecho que segue:

Tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o Sol, tudo o que cobre e rodeia o Sol, será sujeito a este Quinto Império; não por nome ou título fantástico, como todos os que até agora se chamaram impérios do Mundo, senão por domínio e sujeição verdadeira. Todos os reinos se unirão em um centro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em uma (sic) só diadema, e esta será a peanha da cruz de Cristo. [...] a paz lhe tirará o receio, a união lhe desfará a inveja, e Deus (que é fortuna sem inconstância) lhe conservará a grandeza (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 11)

Cabe lembrar que o Quinto Império é tido como sucessão e, ao mesmo tempo, substituição dos impérios anteriores: o Romano, o Grego, o Persa e o Assírio (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 3). A base da crença no Quinto Império, Vieira a tira, sobretudo, do livro do profeta Daniel, profeta que, revelando o conteúdo e o sentido do sonho do Rei da antiga Babilônia, Nabucodonosor, durante o cativeiro dos judeus nessa cidade, fala de

⁴⁹ Lembramos que, de acordo com a hierarquia enunciativa, apresentada no Capítulo 1, por “narrador” entendemos o “eu” instalado no texto-enunciado, enquanto por “enunciador”, o “eu” que se inscreve no nível da enunciação (tomada como ato sempre pressuposto pela própria existência do enunciado). O narrador é, assim, uma projeção do enunciador (no caso, o “autor implícito” Vieira, enquanto fonte de valores do/no texto).

uma estátua cujas partes eram de diferentes compostos (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 5-6). Essa estátua, que simbolizaria os diferentes e sucessivos impérios humanos no mundo (do Assírio ao Romano), é derrubada e destruída por uma pedra que se solta de um monte, o que representaria o Quinto Império, tido como o reino do Cristo.

Essa interpretação está em conformidade com a tradição e a exegese da Igreja, como justifica o próprio narrador. O que distingue suas ideias daquelas assumidas (impostas) pela Igreja – e explica, em parte, a investigação da obra pelo Santo Ofício – é o fato de se defender que o Quinto Império seria, simultaneamente, um reino espiritual e temporal do Cristo, reino que se realizaria na Terra em vez de no céu (“Da Terra é logo este Império, e na Terra é que há de ser servido e obedecido e reconhecida de todos os reis dela”) e cuja consumação se daria em breve. Trata-se, no dizer profético do narrador, de “esperanças que hão-de ver os que vivem, ainda que não vivam muitos anos, mas viverão muitos anos os que as virem” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 8).

Para defender a sua interpretação dos fatos, o narrador explica o que seria o futuro reino do Cristo na Terra:

Quando chamamos Império temporal ao de Cristo, não queremos dizer que é o seu Império sujeito às mudanças e inconstâncias do tempo, nem que receba a grandeza e majestade da pompa e aparato vão das cousas exteriores do Mundo, a que o mesmo Mundo quando fala com mais siso chama com razão temporalidades; e isto é só o que negam as Escrituras, isto o que não admitem os Padres, e isto o que explicou o mesmo Cristo, quando disse: *Regnum meum non est de hoc mundo*.

O Império que dão ou reconhecem em Cristo os que admitem e veneram nele o nome de temporal, é um domínio soberano e supremo sobre todos os homens, sobre todos os reis, sobre todas as cousas criadas, com poder de dispor delas a seu arbítrio, dando e tirando reinos, fazendo e desfazendo leis castigando e premiando, com jurisdição tão própria e direta sobre todo o Mundo como a que os reis particulares têm sobre seus vassallos e reinos, antes com muito maior, mais perfeito e mais excelente domínio, não dependente como eles das criaturas, mas absoluto soberano, sublime e independente de todos (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 27).

As grandezas e realizações desse Quinto Império seriam apontadas no livro III da *História do futuro*, livro a partir do qual o texto não avançou ou se perdeu em função inclusive do processo sofrido por Vieira junto ao Santo Ofício. Desse livro, assim como dos demais não concluídos/encontrados, há apenas uma espécie de esboço na forma de tópicos sobre as questões e respostas que seriam desenvolvidas. De todo modo, nesse esboço, o Quinto Império é descrito como marcado por um estado de perfeição, completude: a paz seria universal e a justiça alcançaria todos os povos de todos os lugares da terra (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 64-65).

Essas condições trazidas pelo Quinto Império – justiça e paz universais – realizam, em termos de estruturas profundas, a afirmação da /liberdade/. Ao mesmo tempo, como se trata de um reino teocrático, dirigido pelo Cristo, esse reino concretiza, no futuro, a afirmação do termo /sacralidade/. A projeção dessas operações num futuro breve é o que parece corresponder à espera messiânica, o que o texto em exame reforça.

2.2.2 O negativo presente: conflitos na Europa

A noção de espera, no entanto, implica representar o presente de forma negativa, concretizando a afirmação dos termos disfóricos das oposições com as quais temos trabalhado. Na abertura da *História do Futuro*, afirma-se que uma das utilidades do texto é trazer, na exposição do que se verá em breve, consolo e paciência aos leitores cristãos (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 18), o que pressupõe a existência de uma realidade negativa no presente.

Além disso, se, como vimos, o futuro reserva uma afirmação dos termos eufóricos pelo advento do Quinto Império, isto é, o reino do Cristo que substituirá os diferentes e sucessivos impérios humanos, estabelecendo a unificação política e religiosa do mundo, podemos supor que o presente se caracteriza justamente por uma afirmação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/, concretizados pela existência de múltiplos e opressores impérios humanos e pela falta de unidade religiosa.

Isso é confirmado em vários trechos da *História do futuro*. A afirmação da /opressão/ e da /profanidade/ se concretiza, mais especificamente, como guerras entre nações europeias, em especial as movidas por Castela contra Portugal, e como o cruel avanço do império turco, como mostra o trecho a seguir:

Considere agora o Mundo o estado em que o mesmo Imperador se achou no ano passado e em que se acha no presente, com os poderosos exércitos do Turco metidos dentro na Áustria, e quase, batendo às portas de Praga, corte do Império, os campos talados, as cidades destruídas, os homens barbaramente mortos a sangue-frio, as mulheres e meninos cativos e transmigrados para a Turquia, os templos e pessoas dedicadas ao templo em abomináveis sacrilégios profanados, e, depois de profanados, abrasados e feitos em cinzas; e neste mesmo tempo em que o ferro de Espanha se havia de unir todo ao ferro do Império, vemo-lo todo infelizmente convertido contra Portugal [...]! (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 9)

Nessa perspectiva, pode-se inferir que a negação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/ se dará pela futura queda dos opressores governos humanos em proveito do reino universal do Cristo – em proveito de uma Teocracia, portanto – e da paz pela unificação religiosa dos povos. É isso o que se diz explicitamente na citação a seguir sobre o advento do Quinto Império como substituição ou eliminação dos reinos humanos:

[...] o Padre Eterno há-de tirar o Reino e Império universal do Mundo ao tirano ou tiranos que então o possuírem, e para meter de posse e o entregar a Cristo, seu filho, como legitimo senhor e herdeiro dele, e aos professores de sua fé e obediência, que são os Cristãos (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 22).

A negação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/ é ainda abordada de forma mais específica: trata-se da eliminação da ameaça turca (e islâmica), que, naquele momento, começava a avançar sobre nações cristãs na Europa, como o trecho da página anterior indica. O texto (s.d., vol. II, p. 67) chega a apontar a extinção do império turco como o começo da “consumação do Império de Cristo”. No esboço do Livro IV, que trataria da forma pela qual o Quinto Império se consumaria, Vieira esboça sua defesa de uma prevista “extinção do Turco” e uma “extirpação da seita de Mafona [Maomé]” (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 65-66).

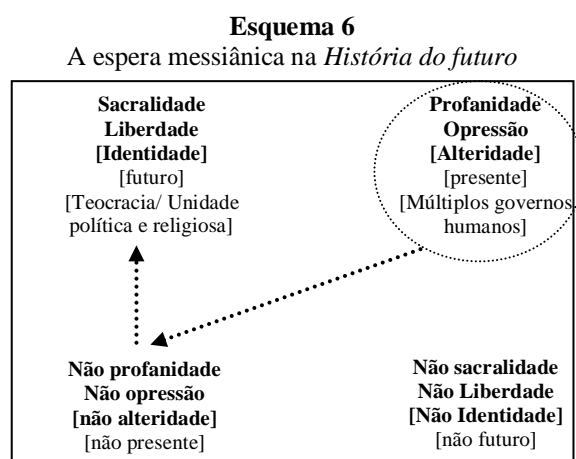
Além disso, como o Quinto Império seria marcado pela unidade religiosa e política, a afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/ envolvia igualmente uma “conversão universal de todos os homens à Fé de Cristo e a extirpação de todas as heresias do mundo [as demais religiões]”. Isso incluiria a conversão dos judeus, por meio da qual se daria a união entre os povos (judeus + gentios [não judeus]) (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 65-66).

Com isso, percebemos que, na *História do futuro*, reitera-se a organização fundamental que, vista também na análise anterior, parece subjacente à chamada espera messiânica. Há uma realidade presente marcada pela afirmação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/ e uma projeção no futuro da negação de tais termos e da posterior afirmação dos termos eufóricos /sacralidade/ e /liberdade/, o que corresponde à redenção.

2.2.3 A categoria /identidade/ versus /alteridade/ e o reino universal cristão

Além da organização explicitada em 2.2.2, podem-se observar elementos próprios do messianismo contido no texto do padre jesuíta, a saber, a articulação de outra categoria semântica de base: /identidade/ versus /alteridade/. Como se viu, o Quinto Império é marcado pela unificação política e religiosa do mundo, o que elimina as contradições e a opressão ligadas aos múltiplos governos humanos pelo estabelecimento de uma Teocracia, o reino do Cristo. Isso implica tomar o presente como o tempo da afirmação da disfórica /alteridade/ (os diferentes governos e seus interesses e as diferentes religiões)⁵⁰. Já o futuro é tomado como o tempo da afirmação da /identidade/ (existência de um único império e uma única fé, a católica).

Com esses dados podemos representar, no quadrado semiótico, a atualização das estruturas fundamentais do DM que correspondem à espera messiânica na *História do futuro*:



Fonte: Elaboração própria

2.2.4 A dupla redenção e a operação de afirmação dos termos eufóricos

A particularidade do messianismo de Vieira não se resume à presença da oposição /identidade/ versus /alteridade/. Como dissemos no início da presente análise, a dimensão religiosa (mais especificamente, cristã e católica) da obra na abordagem do

⁵⁰ Esses elementos não parecem suficientemente explorados nos demais textos, mas, de modo geral, todos eles expressam uma rejeição ao *outro* em favor de uma identidade. Vamos abordar melhor essa questão ao examinarmos a sintaxe extensiva, no Capítulo 3, exame esse que explicita operações de triagem na base dos ideais messiânicos.

destino humano imbrica-se com a dimensão política relativa ao destino da nação portuguesa.

A imbricação de que falamos está relacionada à reiteração de um aspecto que se revela importante no discurso messiânico: a representação mítica ou “mitizada” (para usar o termo de Eliade) do passado, tido como marcado pela afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/, condição que se busca reaver no futuro, na perspectiva da história como circularidade. Isso se atualiza na *História do futuro* como um duplo retorno (redenção): o da humanidade, pela volta a uma condição análoga à edênica; o de Portugal, pela volta a uma condição de elevação, de proeminência no mundo.

O narrador da *História do futuro* defende uma origem divina de Portugal, fazendo para isso referência, mais de uma vez, ao mítico aparecimento do Cristo quando da fundação do império pela entronização de D. Afonso Henriques (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 38)⁵¹. Ele defende, assim, sobretudo na tentativa de dissuadir Castela de sua guerra contra Portugal⁵², que a nação portuguesa constitui-se em Estado como parte do projeto divino para a humanidade: “[...] Bem sabe Castela (digo) que Portugal com singularidade única entre todos os reinos do Mundo foi reino dado, feito e levantado por Deus” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 45).

O texto constrói, assim, uma representação mítica do passado de Portugal, passado esse caracterizado pela afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/. Isso se dá tanto pela fundação singular e sagrada atribuída ao império português como pela condição de proeminência de Portugal quando das navegações e das descobertas, condição essa perdida no presente. É esse passado perdido que seria recuperado por Portugal, de acordo com a *História do futuro*, paralelamente à recuperação da condição “original” pela humanidade, como se pode observar no trecho a seguir:

Naqueles ditos tempos (mas menos ditos que os futuros) [tempos das descobertas] nenhuma coisa se lia no Mundo senão as navegações e conquistas de Portugueses. Esta história era o silêncio de todas as histórias. Os inimigos liam nela suas ruínas, os êmulos suas invejas e só Portugal suas glórias. Tal é a História, Portugueses, que vos presento, e por isso na língua vossa. Se há-de restituir o Mundo à sua primitiva inteireza e natural formosura, não se poderá consertar um corpo tão grande, sem dor nem

⁵¹ O episódio é conhecido como o “milagre de Ourique”, que expressa bem o que Eliade (1969) explica sobre a relação entre mito e arquétipos, isto é, os modelos exemplares que, ligados ao sagrado, dão sentido ao que ocorre no âmbito do profano. A vitória de Afonso Henriques numa expedição ao outro lado do rio Tejo, no âmbito da Reconquista, ensaja sua proclamação como rei de Portugal. Anos depois, como explicam Emery & Pereira (2015, p. 18-19), esse episódio converte-se numa intervenção divina, dando início ao messianismo português.

⁵² Uma das utilidades da *História do futuro*, nas palavras do narrador, era mostrar que Castela tentava em vão lutar contra Portugal, pois lutava contra as disposições divinas (cf. VIEIRA, s.d., vol. I, p. 29-30)

sentimento dos membros, que estão fora de seu lugar. Alguns gemidos se hão-de ouvir entre vossos aplausos, mas também estes fazem harmonia. Se são dos inimigos, para os inimigos será a dor, para os êmulos a inveja, para os amigos e companheiros o gosto e para vós então a glória, e, entretanto, as esperanças (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 8-9)

Esse trecho demonstra bem o que está ligado ao advento do Quinto Império. Em primeiro lugar, para o mundo (a humanidade), ele representa a restituição da sua condição primitiva (“há-de restituir o Mundo à sua primitiva inteireza e natural formosura”). Em outros trechos, sugere-se uma volta à condição edênica, marcada pela /liberdade/ em relação a toda e qualquer tirania exercida pelos governos humanos. A negação desse termo e a posterior afirmação da /opressão/ (e da /profanidade/) chegam a ser datada pelo narrador, que se refere a um primeiro império humano responsável por introduzir a primeira forma de tirania que levou a uma “sujeição e obediência política a liberdade natural com que todos até aquele tempo nasciam. [...] Tantos anos tardou a ambição em romper o respeito àquela lei com que nos fez iguais a todos a natureza”, conclui Vieira (s.d., vol. II, p. 2).

A /opressão/, como se vê, é afirmada paralelamente à afirmação da /profanidade/, na medida em que o início dos governos humanos altera a ordem natural, que, no discurso religioso católico, é a condição paradisíaca, edênica, aquela condição determinada originalmente pela divindade criadora. Nesse sentido, o advento do Quinto Império é uma volta ao passado, pela instituição da Teocracia e pela liberação do homem do domínio dos opressores governos humanos. Do ponto de vista das estruturas fundamentais, nosso foco de análise aqui, trata-se, para o mundo, de uma nova afirmação dos termos eufóricos /sacralidade/ e /liberdade/ numa (nova) condição que recupera aquela perdida no passado.

Em segundo lugar, para Portugal, o advento do Quinto Império significa reaver a proeminência dos tempos míticos de sua fundação e das descobertas. Com efeito, Portugal é um dos destinatários do texto de Vieira, ao qual se faz referência expressamente no Capítulo II do livro Antepreimeiro. É ali que o autor assegura uma futura proeminência a Portugal no reino teocrático que será instalado no mundo, uma condição de liderança análoga àquela observada no passado das descobertas. No mesmo capítulo, diz-se que: “Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e fim destas maravilhas; e os instrumentos prodigiosos delas os Portugueses” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 8).

Isso tem a ver com o nacionalismo messiânico de Portugal, que o texto de Vieira atualiza e se esforça por fundamentar dentro da racionalidade do discurso de sua época e em conformidade com a tradição da Igreja, o que explica por que, além de *História do futuro*, o narrador se refere ao texto como *Esperanças de Portugal*, nação destinada, segundo ele, a ser o líder do Quinto Império com sede em Lisboa (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 68)⁵³. Essa crença, atualizada no texto, confere a Portugal uma messianidade, ou melhor, uma missão messiânica, tomando-o como instrumento da vontade divina e, desse modo, diretamente ligado à instância messiânica propriamente dita, que é o Cristo, como se viu aqui na própria forma mítica como a fundação de Portugal é recontada.

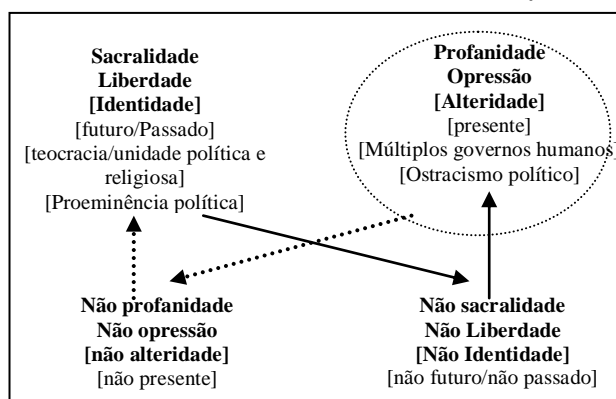
Desse modo, do ponto de vista político, a futura negação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/ e a posterior afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/ são concretizadas como fim do ostracismo de Portugal e sua posterior elevação à condição de proeminência política pela sua ação como instrumento divino na consumação do Quinto Império. Esse futuro é paralelamente uma volta ao passado, que também é marcado pela afirmação dos termos eufóricos (quando da proeminência da nação portuguesa nas descobertas, o que manifesta sua condição de nação eleita para um projeto divino).

Já do ponto de vista religioso, a futura negação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/ e a posterior afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/ são concretizadas como fim dos múltiplos e tiranos governos humanos e a consequente consumação do império marcado pela unidade política e religiosa (império cristão). Ao mesmo tempo, o advento do Quinto Império é o que restitui ao mundo sua condição primitiva marcada pela afirmação dos termos eufóricos /sacralidade/, /liberdade/ e /identidade/, termos concretizados na pressuposta unidade religiosa e na ausência de reinos humanos.

Essa organização fundamental da *História do futuro* pode ser representada no quadrado semiótico a seguir, que complementa a primeira representação feita anteriormente (esquema 6):

⁵³ Essa ideia de Portugal como instrumento da ação divina faz parte do imaginário messiânico português, aparecendo também na obra de Fernando Pessoa, como se verá na próxima seção.

Esquema 7
Estruturas do nível fundamental de *História do futuro*



Fonte: Elaboração própria

Em suma, os dados observados revelam que a *História do futuro*, de Vieira, apresenta um discurso messiânico que mescla uma dimensão mítico-religiosa e uma dimensão política explícita. O destino do ser humano – sob a ótica católica, cabe frisar – imbrica-se com o destino do cidadão português, de tal forma que a espera messiânica atualizada no texto em foco liga-se, como dissemos, a uma dupla redenção, que expõe não apenas uma forma de desejo imperialista português, mas também católico-cristão.

2.3 Mensagem: redenção e recuperação da proeminência política

A reconstrução da história de Portugal em *Mensagem*, de Fernando Pessoa, concretiza uma organização das estruturas do nível fundamental semelhante à dos textos anteriores, determinando, de certa forma, a divisão das partes do livro. Na primeira delas, chamada *Brasão*, prevalecem poemas nos quais se ressalta, pela invocação e reverência aos fundadores do país e/ou responsáveis pelas conquistas portuguesas, a ideia de uma origem e de uma atuação ligadas ao sagrado (ao transcendente, ao espiritual). Trata-se de um passado glorioso que concretiza a afirmação dos termos /sacralidade/ e /liberdade/ (ora mais um, ora mais o outro). Esse é o caso dos poemas: *O conde D. Henrique*; *D. João Primeiro*; *D. Fernando, Infante de Portugal*; *Nunálvaes Pereira*; *O infante D. Henrique*; *D. João Segundo*; *Afonso de Albuquerque*; *Ocidente*.

Na segunda parte, *Mar Português*, predominam poemas que retomam os heróis portugueses da expansão ultramarina. Vai até aí a retomada mítica da história portuguesa que remete à afirmação dos termos eufóricos /sacralidade/ e /liberdade/,

sendo esse último termo concretizado como liberação da Europa das amarras impostas pela natureza.

Nessa parte, há ainda um poema, por assim dizer, de transição, que aborda a queda de Portugal: trata-se do último poema da segunda parte, *Prece*. Esse poema se constitui pela negação dos termos eufóricos (/não sacralidade/ e /não liberdade/) e pela afirmação, no presente, da /opressão/ e da /profanidade/, bem como por um percurso virtual que corresponde a uma volta ao passado: /profanidade/, /opressão/ → /não profanidade/, /não opressão/ → /sacralidade/, /liberdade/.

Esse percurso, já presente em *Prece*, é a tônica da última parte: *O encoberto*. Nessa parte os poemas não apenas realçam a condição rebaixada de Portugal, como é o caso do poema *Noite*, mas também invocam uma instância messiânica, marcada com o traço /sagrado/, como nos casos de *D. Sebastião*, *O desejado* e *Terceiro*. Assim a própria organização das partes de *Mensagem* corresponde a uma história representada como circularidade, atualizando os percursos fundamentais que parecem estar na base do discurso messiânico. Faremos uma análise, entre os textos apontados, daqueles que confirmam, de forma mais clara, o que acabamos de dizer.

2.3.1 Origem transcendente e afirmação da /sacralidade/

Começemos pelo poema *Terceiro*, que faz parte da primeira parte do livro, *Brasão*, e que, portanto, explicita um estado caracterizado pela afirmação dos termos eufóricos das oposições /sacralidade/ versus /profanidade/ e /liberdade/ versus /opressão/.

TERCEIRO
O CONDE D. HENRIQUE

Todo começo é involuntário.
Deus é o agente,
O herói a si assiste, vário
E inconsciente.

À espada em tuas mãos achada
Teu olhar desce.
“Que farei eu com esta espada?”

Ergueste-a, e fez-se.
(PESSOA, 2010, p. 28)

Nesse poema, a afirmação da /sacralidade/ é concretizada pela atuação divina, da qual é instrumento o ator destacado, o Conde de Portucale, pai do primeiro Rei de Portugal, Afonso Henriques. Essa atuação divina pode ser mais bem compreendida com uma análise que considere a estrutura do *acontecimento*, no quadro da Semiótica Tensiva de Zilberberg (vide Capítulo 1, seção 1.2.2.2).

Ambos os atores, Deus e o Conde, são agentes, caracterizados pelo fazer (“Deus é o agente” / “Ergueste-a, e fez-se”), mas, nos termos da semiótica tensiva de Zilberberg, o primeiro é um sujeito da *focalização*, marcado pela intencionalidade, ao passo que o segundo é o sujeito do *sofrer*, marcado pela não intencionalidade (“involuntário”; “o herói a si assiste, vário / E inconsciente”; “Que farei eu com esta espada?”), já que é determinado pelo primeiro e tomado pelo acontecimento que é a constituição de Portugal, tal como é tematizada no poema e na obra como um todo.

A *apreensão* do sujeito pelo acontecimento é dramatizada graças ao recurso da debreagem de segundo grau. O personagem histórico é convertido aqui em interlocutor, a quem o narrador dá voz, após a sua descrição: “À espada em tuas mãos achada/ Teu olhar desce / Que farei eu com esta espada?”. Observando esse recurso, vemos que o sujeito não governa seu corpo; é como se fosse possuído pela instância divina, o que explica sua admiração em relação aos seus próprios movimentos.

Essa caracterização dá ao sujeito a condição de instrumento⁵⁴ do propósito divino, observada ainda pelo aspecto pontual das ações do ator humano (“Ergueste-a, e fez-se”), ações condensadas no último verso. Essa condensação parece ser um recurso formal que, do ponto de vista da transformação, dá às ações um caráter mítico, mágico, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista da competência modal do sujeito, enfatiza o caráter mecânico de suas ações, ações que se impõem a ele e das quais esse ator não é senão um executor inconsciente e admirado.

Em *Mensagem*, a origem de Portugal – seu surgimento como nação – concretiza, portanto, a afirmação da /sacralidade/, pela atuação de uma instância divina, que de certo modo se apossa dos (encarna nos) agentes terrenos: os fundadores do Estado nacional e os promotores de suas conquistas. Isso é o que lhes confere o traço /sagrado/

⁵⁴ Como defendem Pietroforte & Lopes (2003, p. 120), um instrumento ocupa uma posição intermediária entre a categoria dos objetos e a dos sujeitos, o que permite vê-lo ora mais como objeto, ora mais como sujeito, dependendo do discurso que o põe em cena. Destacam, no entanto, que o instrumento, ao ser tomado como um meio para fazer algo, adquire uma agentividade que o inscreve na categoria dos sujeitos, visto que, culturalmente, o fazer é visto como atributo dos sujeitos. No caso, o instrumento/sujeito seria, no mínimo, um adjuvante da ação.

e caracteriza a existência de Portugal e suas conquistas como um plano divino, como se pode ver ainda no poema que segue:

SÉTIMO (I)
D. JOÃO O PRIMEIRO

O homem e a hora são um só
Quando Deus faz e a história é feita.
O mais é carne, cujo pó
A terra espreita.

Mestre, sem o saber, do Templo
Que Portugal foi feito ser,
Que houveste a glória e deste o exemplo
De o defender,

Teu nome, eleito em sua fama,
É, na ara da nossa alma interna,
A que repele, eterna chama,
A sombra eterna.
(PESSOA, 2010, p. 29)

Esse poema apresenta a mesma visão do anterior, na medida em que, sendo o ator destacado (D. João o Primeiro) e Deus ambos agentes, a intencionalidade é uma característica apenas do segundo. A história se faz graças à intervenção divina (“Quando Deus faz e a história é feita”), condutor do projeto que eleva Portugal. A nação é paciente no seu próprio processo de constituição e de consolidação (“foi feito ser”) realizado pela instância divina, o que lhe confere o traço /sagrado/.

Essa condição é reiterada ainda pelas figuras da isotopia religiosa: o Templo, na metáfora que define Portugal a partir de uma comparação implícita com o espaço divino, e a ara (o altar), na metáfora religiosa que define especificamente a alma portuguesa (“na ara da nossa alma interna”). Assim, no projeto divino que constitui Portugal, o ator D. João Primeiro⁵⁵ é um agente inconsciente e governado pela intenção divina: “Mestre, sem o saber, do Templo/ Que Portugal foi feito ser/ Que houveste a glória e deste o exemplo / De o defender”.

O texto apresenta ainda o que pode ser considerada uma síntese de como a origem e as conquistas de Portugal são recriadas de forma mítica em *Mensagem*. Os atores evocados, reverenciados ou mesmo invocados (como instâncias sagradas) aí são os construtores da base do Estado e da identidade de Portugal, mas o fazem como agentes do projeto divino. A glória deles reside em ser instrumento divino, não raro sem

⁵⁵ D. João Primeiro foi o décimo Rei de Portugal e se notabilizou pela resistência e vitória frente à invasão castelhana e por ter reinado durante a descoberta portuguesa das ilhas dos Açores, de Porto Santo e da Madeira (cf. Notas da edição de PESSOA, 2010, p. 49).

consciência e sem intenção em relação ao que edificam. Eles são sacralizados porque esvaziados de humanidade e tomados, possuídos pela divindade.

Isso tem relação com aquilo que é a tônica do livro *Mensagem*. Os poemas como um todo compõem uma rejeição ao humano, ao físico, ao real, em proveito do espiritual/divino, transcendente, do mítico e eventualmente do onírico e do imaginário. Os primeiros, não raro, são relacionados à efemeridade, à esterilidade, articulando /profanidade/ e /morte/. Já os demais são associados à perenidade e ao fecundo numa relação entre /sacralidade/ e /vida/. A rejeição a tudo aquilo que remete, em última instância, ao /profano/ pode ser entendida ainda como a aplicação da categoria da /foria/: a /sacralidade/ é marcada pelo traço da euforia e a /profanidade/, pelo da disforia, como vimos nos demais textos analisados.

O poema anterior expõe essa visão graças a uma série de oposições temáticas e figurativas caras ao discurso religioso, como corpo/alma; claro/escuro (chama/sombra); eterno/passageiro; divino/humano. Sem a divindade, o homem se reduz à “carne”, que figurativiza a /profanidade/, e sua condição é efêmera e passageira (“carne, cujo pó / A terra espreita”), em articulação com a /morte/ (“A sombra eterna”).

Aquilo que dura e vive, por outro lado, está ligado à /sacralidade/. É o caso da história – aquilo que permanece no tempo –, história essa que, no poema, é produto da ação divina (vide o segundo verso). Também dura, permanece o ator destacado no poema, porque destituído da matéria, do corpo (ficando “nome” e “fama”), sendo espiritualizado, sacralizado (“É, na ara da nossa alma interna”) pelo fato de ter sido instrumento da ação divina (“eleito em sua fama”). É por participar do /sagrado/, tornando-se uma instância sacralizada, alvo de devoção “na ara da nossa alma interna”, que esse ator contribui com a /vida/ e com a glória – “eterna chama” –, repelindo ao mesmo tempo a /morte/ e o esquecimento/ostracismo – a “sombra eterna” –, elementos próprios da /profanidade/ e que ainda estão ligados à /opressão/ no presente, como se verá mais adiante.

No subgrupo de poemas que compõem *Os castelos*, ainda na primeira parte do livro (*Brasão*), a sacralização dos atores destacados revela-se igualmente na interlocução. Prevalece aí uma invocação lírica em que o narrador, em primeira pessoa, dirige-se aos personagens da história de Portugal, constituídos assim como narratários de uma interlocução espiritual, religiosa, à maneira da oração e/ou da louvação. É o caso dos dois poemas já analisados.

Em outros, porém, o narrador é o próprio personagem histórico, lembrando o fenômeno da heteronímia pessoana, como é o caso dos poemas que compõem o subgrupo *As Quinas*⁵⁶. Entre eles, analisaremos o poema a seguir, salientando especificamente como ele representa um passado português marcado pela /sacralidade/ como nos poemas anteriores.

SEGUNDA
D. FERNANDO, INFANTE DE PORTUGAL

Deu-me Deus o seu gládio porque eu faça
A sua santa guerra.
Sagrou-me seu em honra e em desgraça,
Às horas em que um frio vento passa
Por sobre a fria terra.

Pôs-me as mãos sobre os ombros e doirou-me
A fronte com o olhar;
E esta febre de Além, que me consome,
E este querer grandeza são seu nome
Dentro em mim a vibrar.

E eu vou, e a luz do gládio erguido dá
Em minha face calma.
Cheio de Deus, não temo o que virá,
Pois, venha o que vier, nunca será
Maior do que a minha alma.
(PESSOA, 2010, p. 34)

Nesse poema, a afirmação da /sacralidade/ corresponde no nível narrativo à doação modal e à aquisição da competência que habilitam o actante a agir como instrumento divino (“... faça / A sua santa guerra”). A modalidade do /poder/ é figurativizada pelo “gládio” (espada), doado pela divindade ao sujeito, e pela expressão metafórica “Cheio de Deus”, que de certa forma reatualiza a oposição figurativa corpo/alma (espírito) já observada. Quesado (1999, p. 56) explica que a espada, na simbologia cristã, está ligada a um duplo estatuto: de guerreiro e de santo, o que guarda relação com a missão do ator de fazer a “santa guerra”.

O /querer/ é figurativizado, sobretudo, pela “febre de além”, que, com o verbo “consumir-se” – metaforicamente indicando um desejo intenso (uma forma de /querer/) – revela também a paixão da ambição (“E este querer grandeza são seu nome”), aqui ligada ao projeto divino para Portugal. A aquisição da competência modal pelo sujeito

⁵⁶ Nesse caso, os diferentes poemas reafirmam as ideias de base dos poemas de *Mensagem* tais como apontamos anteriormente. Algumas serão destacadas aqui em outros momentos, como é o caso da relação entre sofrimento e glória no nacionalismo religioso português, marca de uma eleição divina ou, em termos semióticos, de um simulacro de contrato entre o povo português e a instância divina.

é, por sua vez, figurativizada como ritual religioso (“Sagrou-me... / “Pôs-me as mãos sobre os ombros e doirou-me / A frente com o olhar”)⁵⁷.

O poema analisado apresenta, assim, outro exemplo de sacralização de personagens da constituição de Portugal na reconstrução histórica de *Mensagem*. Nesse caso, inclusive, o ator/narrador é elevado à condição de mártir na “santa guerra” (“Sagrou-me seu em honra e em desgraça”). Sabe-se que D. Fernando, infante de Portugal, também chamado de Infante Santo, morreu durante combate contra os árabes, após ser feito prisioneiro em Fez⁵⁸, onde teria se mantido resignado e tranquilo. Esses são os elementos históricos aos quais o poema alude (“E eu vou, e a luz do gládio erguido dá / Em minha face calma / Cheio de Deus, não temo o que virá”). Ressalte-se, assim, que o sofrimento dos personagens da história de Portugal não está relacionado à afirmação da /opressão/, termo disfórico de uma das oposições de base do discurso messiânico, mas sim associado à glória na afirmação da /sacralidade/.

A afirmação desse termo é, aliás, a tônica da primeira parte, afirmação manifestada na proximidade da instância divina com diferentes personagens em destaque. No poema *Nunálvares Pereira* (PESSOA, 2010, p. 41), a /sacralidade/ é concretizada como auréola que se forma sobre o ator pelo movimento da espada ungida; em *Viriato* (PESSOA, 2010, p. 24), ela ocorre pela comparação entre o personagem, da época das tribos lusitanas, e o Cristo (“Nação porque reencarnaste / Povo porque ressuscitou / Ou tu, ou o de que eras haste – / Assim se Portugal formou”); em *D. Felipa de Lencastre* (PESSOA, 2010, p. 30), louvada como “Princesa do Santo Gral”, a /sacralidade/ se revela pela sua associação com a Virgem Maria (“Que arcanjos teus sonhos veio / Velar, maternos, um dia?”).

2.3.2 O mar português e a afirmação da /liberdade/ para o homem europeu

Até aqui ressaltamos a afirmação da /sacralidade/ na reconstrução mítica do passado em *Mensagem*. Nos poemas de *O timbre*, último subgrupo da primeira parte

⁵⁷Esse poema evidencia uma das ideias principais do nacionalismo messiânico português que Pessoa mobiliza na reconstrução mítica da história de Portugal: a de povo eleito para um projeto divino, portador, por isso, de uma missão em relação aos interesses da divindade, ideia que se vê também na *História do futuro*, de Vieira, e no discurso messiânico de modo geral. Essa questão será explorada no Capítulo 3 pela relação que guarda com a noção de contrato nas estruturas narrativas.

⁵⁸Essas informações, bem como aquelas referentes a outros personagens históricos citados ao longo da análise, foram retiradas das notas de Aluizio Leite no livro de Pessoa (2010, p. 48-50).

(*Brasão*), é possível observar, de forma mais explícita, a afirmação do termo eufórico /liberdade/ (da outra categoria: /liberdade/ *versus* /opressão/). Esse termo se realiza como domínio sobre a natureza e controle sobre a história, como se pode ver no poema a seguir (“Tem aos pés o mar novo e as mortas eras –“; “O globo em sua mão”).

A CABEÇA DO GRIFO
O INFANTE D. HENRIQUE

Em seu trono entre o brilho das esferas,
Com seu manto de noite e solidão,
Tem aos pés o mar novo e as mortas eras —
O único imperador que tem, deveras,
O globo mundo em sua mão.
(PESSOA, 2010, p. 45)

Cabe dizer ainda que, nos poemas de *O timbre*, prevalecem, diferentemente dos que foram vistos anteriormente, uma consciência e uma intencionalidade nas ações dos atores destacados, o que explicita a /liberdade/⁵⁹. No poema *D. João Segundo* (PESSOA, 2010, p. 46), o ator é marcado pelo cálculo e pela força (“Braços cruzados, fita além do mar / [...] E parece temer o mundo vário / Que ele abra os braços e lhe rasgue o véu”). Já em *Afonso de Albuquerque* (PESSOA, 2010, p. 47), ressaltam-se o domínio territorial (“países conquistados”; “três impérios”) e o poderio do ator (“tão poderoso”), relação observada na oposição espacial alto/baixo (“De pé, sobre países conquistados / [...] submisso mundo / Sob seu passo fundo / Três impérios do chão lhe a Sorte apanha”).

Esse subgrupo de poemas da primeira parte articula-se àquilo que destaca a segunda parte do livro, *Mar português*: a dominação portuguesa quando do amadurecimento do Reino e suas conquistas ligadas ao domínio do mar. Isso fica evidente a partir mesmo da expressão latina que abre essa parte: *possessio maris* (posse do mar), indicando que a afirmação do termo eufórico /liberdade/ se concretiza como poderio e domínio português sobre a natureza e a consequente liberação do homem

⁵⁹ Há um poema que relaciona, de maneira metafórica, as diferentes fases da história de Portugal às diferentes fases da vida (“O homem que foi o teu menino / Envelheceu”). Trata-se do poema *D. Tareja*, referência à mãe de Afonso Henriques. A personagem é comparada à Virgem Maria, por sua maternidade ligada ao sagrado (“Teu peito augusto amamentou / [...] O que, imprevisto, Deus fadou”), sendo invocada para criar novamente o seu menino, o agora envelhecido Portugal (“No antigo seio, vigilante, / De novo o cria”). Isso parece ter relação com o fato de, na constituição de Portugal, sua infância, os personagens destacados serem marcados pela inconsciência em relação ao que ajudam a construir, ao passo que, na parte que destaca as descobertas portuguesas, a ação e o controle dos personagens (tal como acontece com pessoas adultas) se fazem notar. Por outro lado, a afirmação da /profanidade/ e da /opressão/ no presente parece compatível com a condição do envelhecimento (o ostracismo) de Portugal, que quer voltar a ser menino.

européu das amarras observadas até então, em sintonia com o que dissemos no início desta análise.

Essa /liberdade/, no entanto, mantém-se atrelada à /sacralidade/, como indicam os primeiros versos de *O infante* (PESSOA, 2010, p. 55), que abre a segunda parte de *Mensagem* (“Deus quer, o homem sonha, a obra nasce”). Esse poema evidencia que as descobertas portuguesas e a liberação do homem europeu das limitações impostas pelo mar são realizações do projeto divino de que Portugal (na figura do D. Henrique) é parte integrante (“Deus quis que a terra fosse toda uma / Que o mar unisse, já não separasse / Sagrou-te e foste desvendando a espuma”).

Essa relação é bastante explorada no Poema *Ocidente*:

VII OCIDENTE

Com duas mãos — o Acto e o Destino —
Desvendamos. No mesmo gesto, ao céu
Uma ergue o facho trêmulo e divino
E a outra afasta o véu.

Fosse a hora que haver ou a que havia
A mão que ao Ocidente o véu rasgou,
Foi alma a Ciência e corpo a Ousadia
Da mão que desvendou.

Fosse Acaso, ou Vontade, ou Temporal
A mão que ergueu o facho que luziu,
Foi Deus a alma e o corpo Portugal
Da mão que o conduziu.
(PESSOA, 2010, p. 62)

Esse poema dialoga com o primeiro poema da coletânea, *O dos castelos*, no qual a /opressão/, isto é, as amarras do mundo europeu, é tematizada pelo desconhecimento em relação ao Ocidente (“Fita, com olhar ‘sfíngico e fatal”). Nesse poema, a atitude de inclinação da Europa para o Ocidente é de Portugal (“O rosto com que fita é Portugal”). No poema destacado mais acima, por outro lado, o Ocidente já se encontra desvelado pelos portugueses (“Desvendamos”; “A mão que o Ocidente o véu rasgou”), cumprindo, nesse sentido, o projeto divino.

Essa ação de liberação, que corresponde à negação da /opressão/ e a posterior afirmação da /liberdade/, é também a afirmação da /sacralidade/. A ação é executada graças à atuação divina (“ergue o facho trêmulo e divino”; “Foi Deus a alma”), o que faz de Portugal, como se vê ao longo de todo o livro, um instrumento (ora mais, ora

menos agentivo) executor da vontade de Deus (“Foi Deus a alma e o corpo Portugal”). Vai até aí a afirmação dos termos eufóricos /sacralidade/ e /liberdade/.

2.3.3 O presente de ostracismo político e os termos disfóricos

O passado de projeção de Portugal no mundo, que concretiza a afirmação da /sacralidade/ (e com esta a /vida/) e da /liberdade/, cede lugar a um presente marcado pela afirmação dos termos disfóricos: /profanidade/ (e /morte/) e /opressão/, e por um desejo de redenção, uma volta à condição marcada pela afirmação dos termos eufóricos. Essa é a tônica da terceira e última parte de *Mensagem*.

É importante, porém, antes de mais nada, destacar o poema *Prece*, que, ainda na segunda parte, faz, como dissemos, uma transição entre as partes 2 e 3 da obra. Nele já se percebe a queda de Portugal e, portanto, a afirmação dos termos de valor negativo:

XII PRECE

Senhor, a noite veio e a alma é vil.
Tanta foi a tormenta e a vontade!
Restam-nos hoje, no silêncio hostil,
O mar universal e a saudade.

Mas a chama, que a vida em nós criou,
Se ainda há vida ainda não é finda.
O frio morto em cinzas a ocultou:
A mão do vento pode erguê-la ainda.

Dá o sopro, a aragem — ou desgraça ou ânsia —,
Com que a chama do esforço se remoça,
E outra vez conquistemos a Distância —
Do mar ou outra, mas que seja nossa!
(PESSOA, 2010, p. 69)

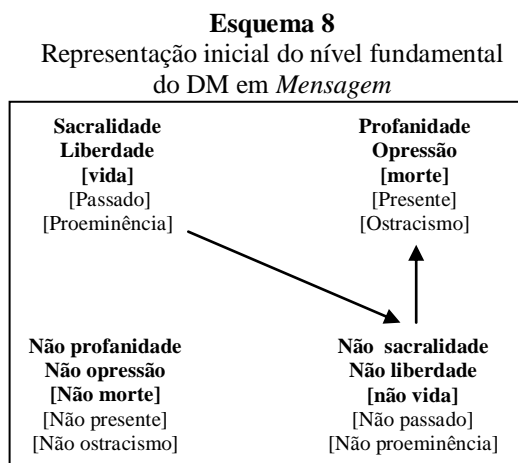
Nesse poema, observa-se a negação dos termos eufóricos (“a noite veio”), que ficaram no passado marcado pela glória conseguida com sacrifício (“tormenta”), “vontade”. Ocorre, assim, a afirmação da /profanidade/ e da /opressão/ (“a alma é vil”), caracterizada como perda da projeção de Portugal no mundo, como ostracismo do país (“Restam-nos hoje, no silêncio hostil/ O mar universal e a saudade”).

A passagem, sobretudo, da /liberdade/ à /opressão/ se caracteriza, no nível narrativo, pela transformação lógica posse → perda: o “mar português” – título da

segunda parte do livro e de um dos poemas mais conhecidos de Pessoa – passa a ser “mar universal”. No poema *Noite*, da última parte, o ostracismo português é figurativizado como dois navegadores que personificam “o Poder” e “o Renome” de Portugal, navegadores esses cujas naus se perderam “no mar indefinido”, “se foram pelo mar da idade”.

No poema *Prece* (e de modo geral), é o afastamento da instância divina que traz para perto a /morte/ (“O frio morto em cinzas a ocultou”) e o ostracismo, a perda da projeção (mar português → mar universal). Como dissemos, em *Mensagem*, a /vida/ está relacionada à /sacralidade/, ficando ambas no passado (“a chama que a vida em nós criou”).

Podemos, assim, representar no quadrado semiótico os dados apontados até aqui, que correspondem a uma representação de um passado mitizado e de um presente tido como negativo em relação àquele. Esses dados correspondem, em boa medida, às estruturas elementares dos textos anteriores, como se vê no esquema a seguir:



2.3.4 O futuro de /sacralidade/ e /liberdade/ e a redenção política

Feita essa representação, é preciso considerar ainda que o poema *Prece* projeta também um futuro ligado à /sacralidade/, o que leva à esperança messiânica de ver, como no passado, afirmados os demais termos eufóricos das oposições observadas: /vida/ e /liberdade/ (“A mão do vento pode erguê-la ainda / [...] Outra vez conquistemos a Distância - / Do mar ou outra, mas que seja nossa”). Observe-se que, na prece, inclui-se o pedido de sofrimento (“Dá o sopro, a aragem [os elementos que podem reacender a

chama e retirar as cinzas que a cobrem] – ou desgraça ou ânsia”), que marca, ao lado da glória, a proximidade com a instância divina. Essa projeção de um futuro marcado pela afirmação dos termos eufóricos completa a representação da história como circularidade, na medida em que se busca reaver um passado perdido.

A última parte de *Mensagem (O encoberto)* caracteriza-se justamente por uma representação negativa do presente, marcado pela /profanidade/, /morte/ e /opressão/, mas, principalmente, por uma espera de redenção, de volta a uma condição, como no passado, marcada pela afirmação dos termos eufóricos. Isso, que já é antecipado em *Prece*, é o que destaca a última parte do livro, *O Encoberto*, uma referência à instância messiânica alvo da esperança de Portugal⁶⁰.

Nessa parte da obra, o poema *O desejado* (PESSOA, 2010, p. 80), por exemplo, é um apelo messiânico por uma volta/ressurreição comparável à do Cristo (“E ergue-te do fundo de não-seres/ Para teu novo fado”). A instância messiânica, chamada de “Mestre da Paz” (referência messiânica associada ao Cristo) e portadora do “gládio ungido”, é invocada para redimir seu povo (“erguer de novo [...] / A alma penitente do teu povo/ À Eucaristia Nova”).

Outro poema que vamos destacar no fechamento desta seção é *D. Sebastião*, poema que dá voz, como narrador, à própria instância messiânica, que assegura sua volta:

PRIMEIRO
D. SEBASTIÃO

Esperai! Caí no areal e na hora adversa
Que Deus concede aos seus
Para o intervalo em que esteja a alma imersa
Em sonhos que são Deus.

Que importa o areal e a morte e a desventura
Se com Deus me guardei?
É O que eu me sonhei que eterno dura,
É Esse que regressarei.
(PESSOA, 2010, p. 77)

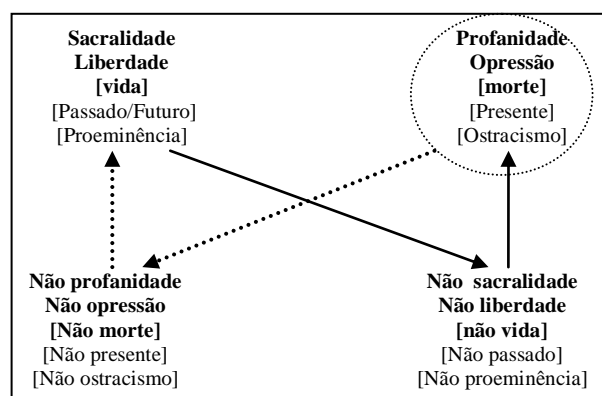
Como se pode ver no poema, o presente é tido como tempo de espera (“Sperai”), que deve ser suportado (“Para o intervalo em que esteja a alma imersa/ Em sonhos que são Deus”) porque marcado pela afirmação dos termos negativos

⁶⁰ O messiânismo português, como dissemos anteriormente, se torna sebastianismo pelo mito criado em torno de D. Sebastião, quando, após seu desaparecimento em combate nas cruzadas, seu nome passa a ser associado à figura messiânica do *encoberto* (assim como *o desejado*, que também dá nome a um dos poemas da última parte de *Mensagem*) das profecias de Bandarra no século XVI.

/profanidade/, /morte/ e /opressão/ (“Que importa o areal [referência ao deserto, local em que D. Sebastião desapareceu em batalha] e a morte e a desventura”). O narrador, como instância messiânica, é marcado com um traço /sagrado/, sacralizado justamente pelo seu sofrimento (“...Caí no areal e na hora adversa / Que Deus concede aos seus / [...] com Deus me guardei”). Na condição de entidade espiritual, aqui ligada ainda ao onírico (“É o que eu me sonhei que eterno dura”), o narrador assegura sua volta (“É Esse que regressarei”). Assim, o verbo “regressarei” explicita um percurso fundamental projetado, virtual: /morte/; /profanidade/; /opressão/ → /não morte/; / não profanidade/; /não opressão/ → /vida/; /sacralidade/; /liberdade/.

Acrescentando esses últimos dados aos anteriores, podemos re(a)presentar, no quadrado semiótico a seguir, os dados obtidos no exame ora realizado, mantendo o sentido dos recursos visuais empregados anteriormente:

Esquema 9
Representação das estruturas do nível fundamental
em *Mensagem*



Fonte: Elaboração própria

Essa representação nos permite observar, mais claramente, que, em *Mensagem*, há, de um lado, elementos do messianismo que lhe são próprios e, de outro, a reiteração de elementos já apreendidos nos textos anteriores, o que parece apontar para uma organização que configura e identifica, no nível fundamental, o discurso messiânico de modo geral. O exame do último texto do *corpus* nos permitirá verificar esses dados.

2.4 As Teses: redenção e fim da sociedade de classes

Nas *Teses* de W. Benjamin (1987), a história como palco da luta de classes é interpretada a partir de noções teológicas do Judaísmo. Essa mescla de teologia e materialismo está no cerne do pensamento do autor, como procuramos explicar na apresentação do texto no capítulo anterior (vide seção 1.1.4). Segundo Löwy (2005, p. 36), essa relação entre materialismo histórico e teologia nas *Teses* é interpretada de três formas: 1) Benjamin é um marxista, e as referências a noções teológicas devem ser entendidas como metáforas; 2) Benjamin é um teólogo judeu que emprega a terminologia marxista; 3) Benjamin tenta conciliar o inconciliável.

Löwy (2005) defende, no entanto, que Benjamin concilia, de forma coerente⁶¹, tais conceitos – habitualmente incompatíveis –, o que inclusive tem a ver com o fato de Benjamin não ser um pensador habitual. Não vamos entrar nessa complexa questão (que vai além de nossos objetivos), mas defender que essa conciliação permite ver as categorias de base observadas nos exames anteriores: /sacralidade/ *versus* /profanidade/ e /liberdade/ *versus* /opressão/.

O mesmo pode ser dito das operações sintáticas constatadas anteriormente, que dão suporte nas *Teses* a uma representação da história como circularidade. Com efeito, elas deixam entrever um presente durativo, que vem de um momento anterior, alcança o presente da enunciação e é marcado pela afirmação da /opressão/ e da /profanidade/; um passado primordial em que se dá a afirmação dos termos /sacralidade/ e /liberdade/ e que é anterior à própria história, cujo início é também o princípio da degradação progressiva que chega ao agora da enunciação; e um futuro fabuloso marcado pela afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/ observada nos primórdios

2.4.1 O sema /sagrado/ e a possível redenção ativa da classe operária

Nas *Teses*, os termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/ concretizam-se como uma sociedade marcada pela luta de classes e pelas tragédias que isso implica. Elas configuram um presente durativo que se estende do passado (início da história e do declínio) até o momento atual, num acúmulo de derrotas e de barbárie, que é a história humana na perspectiva dos oprimidos, perspectiva que se adota nas *Teses*. A /sacralidade/ e a /liberdade/, por outro lado, configuram uma sociedade sem classes:

⁶¹ Löwy (2005, p. 46) faz referência à Teologia da Libertação, na América Latina, e outros movimentos que, anos depois de Benjamin, realizaram uma associação coerente entre teologia e marxismo.

num passado remoto (fora da história), concretizado como “paraíso” e entendido como um comunismo primitivo; e no futuro concretizado como o fim da sociedade de classes pela intervenção na história por uma instância portadora do traço /sagrado/ e pela restituição/redenção dos oprimidos, o que corresponde, assim, a uma volta à origem, ao passado primordial.

A tese I indica aquilo que carrega o traço /sagrado/ e que, portanto, é capaz de permitir a atuação na redenção e a vitória na luta de classes. Essa indicação está relacionada à articulação, nas *Teses*, entre marxismo e teologia, a qual carrega o sema /sagrado/. Veja-se o texto a seguir:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (BENJAMIN, 1987, p. 222).

No texto, a possibilidade de vitória do materialismo histórico está relacionada ao serviço que lhe pode prestar a teologia, que atua de forma secreta (“dirigia com cordéis a mão do fantoche”), mas decisiva (“mestre no xadrez”). Aqui faz-se útil uma análise sêmica. A teologia, na alegoria do autômato, caracteriza-se pelo sema /contraído/ (“anão corcunda”; “pequena”), quanto à forma, ao passo que o materialismo histórico apresenta o sema oposto, /dilatado/, observado no fantoche colocado numa grande mesa. A teologia é caracterizada ainda, quanto à dimensão espacial, pelo sema /interioridade/ (“se escondia nela, não ousa mostrar-se”), não se prestando à visão também porque “feia”, “corcunda”. O materialismo histórico, por outro lado, é visível, sendo marcado pelo sema /exterioridade/ (“podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance”; “sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa”).

A alegoria e seu comentário tomam, assim, a relação entre teologia e marxismo como sendo de complementaridade. A teologia, que carrega o sema /sagrado/, é aquela cuja perícia conduz de maneira interna as ações visíveis do materialismo histórico, relação que permite assegurar a vitória na luta de classes. A interação se dá, desse modo, à semelhança da relação entre alma (teologia) e corpo (marxismo), em uma união

dessas unidades como já observamos no poema *O Conde D. Henriques*, de Fernando Pessoa. Essa relação que anula a oposição em favor de uma complementaridade é observada também na Tese IV, que reproduzimos a seguir:

A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas (BENJAMIN, 1987, p. 223-224).

Aqui a teologia, as “coisas refinadas” e “espirituais”, forma como que uma disposição de espírito (a alma) na luta de classes: “sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza”. Grande parte disso se deve ao fato de essas características estarem relacionadas a um olhar para o passado, à rememoração, conceito bastante evocado em Benjamin. “[Elas] agem de longe, do fundo dos tempos”, diz o texto, que complementa afirmando: “o passado [...] tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história”.

A teologia é o que parece permitir a rememoração, que leva o passado marcado pelas tragédias da luta de classes a ter implicações no presente, como um chamado à redenção. Ela vai, como já foi explicado na apresentação do texto (vide seção 1.1.2), contra a ideologia do progresso, que toma o passado como um acúmulo de conquistas da humanidade. A atuação da teologia, como disposições do espírito que levam à rememoração, é marcada novamente como não visível, não evidente (“um misterioso heliotropismo”; “a transformação mais imperceptível de todas”), como a alma que conduz o corpo.

Essa análise da relação entre teologia e marxismo está em sintonia com o que já afirmamos, citando Scholem (1995, p.142), que aponta como um dos objetivos das *Teses* justificar a necessidade da teologia no/para o materialismo histórico. Löwy (2005, p. 59), no mesmo sentido, afirma que “se não for estimulada por algumas qualidades morais, a classe dominada não conseguiria lutar por sua liberdade”, o que confirma o que dissemos sobre o campo de atuação da teologia: a dimensão interna, as disposições do espírito que permitem a vitória pela classe proletária.

A classe proletária é, então, na relação estabelecida entre materialismo histórico e teologia, a instância marcada com o sema /sagrado/, a instância que deve apresentar uma corporalidade que atue pela redenção/revolução, animada por disposições de espírito conferidas pela teologia. A Tese VI é a que melhor explicita esses traços da instância redentora, como se pode ver a seguir:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 1987, p. 224).

O texto faz referência direta à figura do Messias, instância ligada ao /sagrado/ e responsável pela redenção dos oprimidos e pela vitória sobre o Anticristo, outro conceito teológico. O Anticristo é relacionado aqui à classe dominante, razão pela qual o texto alerta o historiador para o risco de, ao reproduzir a tradição dessa classe, tornar-se um instrumento dela (“entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento”). O historiador marxista, assim como a classe proletária, deve relacionar-se com o passado contemplando nele aquilo que incita a busca da redenção⁶².

Essa forma de relação com o passado é indicada pela expressão “apropriar-se de uma reminiscência”, que se opõe à história oficial, isto é, o passado como, entre aspas, ele de fato foi, o passado contado de acordo com a tradição ligada às classes dominantes, questão que retomaremos à frente. Essa história oficial, a “real”, pela aproximação com as noções da metafísica platônica, deve ser vista como o lugar do engano (à maneira do mundo sensível) e da dissimulação ideológica; já o passado apreendido como reminiscência é algo cuja verdade está fora da história oficial (à maneira do mundo das ideias de Platão, acessíveis graças às reminiscências)⁶³. Essa

⁶² A crítica de W. Benjamin ao historicismo, cuja representação do passado mostra-se afinada com a ideologia do progresso e com os interesses da classe dominante, será examinada mais detalhadamente no Capítulo 3, quando tratarmos das estruturas narrativas, na medida em que isso concretiza a etapa narrativa da sanção. O mesmo se dá com relação às críticas à social-democracia e à sua atuação baseada na crença no progresso.

⁶³ Lembramos que, conforme já foi explicado (vide nota 5), Platão é visto por Eliade (1969), na sua abordagem do mito como resistência à história, como a expressão máxima do pensamento religioso do

forma de olhar o passado é, por assim dizer voltar-se para a alma (que, em Platão, é o que carrega ideias verdadeiras de vidas passadas ao lado dos deuses), para as disposições do espírito, como já foi dito, o que favore a atuação da classe proletária, identificada como o Messias encarregado de derrotar a classe dominante/Anticristo.

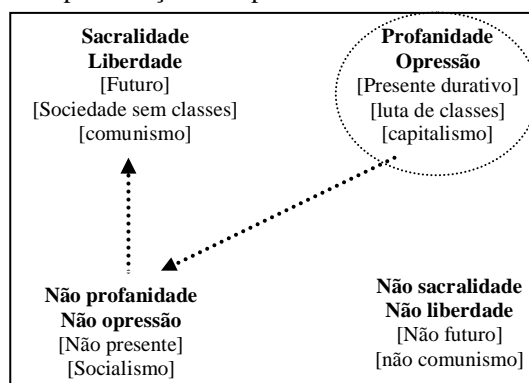
A teologia, portanto, é o que confere, no texto de Benjamin, um traço /sagrado/ à classe proletária (ao Messias), o que, aliado ao marxismo, pode habilitá-la a promover a redenção desejada. A teologia se liga, no texto em análise, a disposições do espírito necessárias para a revolução/redenção, o que, como explica Löwy (2005, p. 42), problematiza aquelas correntes vulgares do marxismo que compreendiam o fim da luta de classes como o resultado de um desenvolvimento mecânico (vide a alegoria da Tese I) e próprio da história: a dinâmica das forças produtivas e o progresso tecnológico e econômico.

A transformação promovida pela classe proletária, graças às disposições do espírito conferidas pela teologia, em sua articulação com o materialismo histórico, se dá, por sua vez, no futuro, como projeção. Isso implica, então, um percurso fundamental previsto, desejado, mas não realizado, o que configura a espera messiânica. Se o presente, nas *Teses*, corresponde à afirmação da /profanidade/ e da /opressão/, termos concretizados como uma injusta luta de classes que o capitalismo agrava, o socialismo pode ser compreendido como negação desses termos disfóricos e o comunismo, como a afirmação dos termos eufóricos da /sacralidade/ e da /liberdade/ pelo fim definitivo da sociedade dividida em classes. Como se sabe, o socialismo é entendido como uma etapa de transição do capitalismo ao comunismo, sendo marcado pela presença do Estado, que, responsável por socializar os meios de produção, deixa de existir no fim do processo, quando a sociedade deixa de ser dividida em classes (ROUVILLOIS, 1998, p. 219).

Levando em consideração esses conceitos e os dados da análise das *Teses* até aqui, podemos representar da seguinte maneira o percurso (virtual) da espera messiânica no texto examinado:

homem primitivo em função de sua ontologia metafísica. Adotando-se a perspectiva de Eliade, em quem nos baseamos aqui, a aproximação dos conceitos teológicos de Benjamin com a metafísica platônica pode ser vista como indicativa do caráter mítico do discurso do autor alemão.

Esquema 10
Representação da espera messiânica nas *Teses*



Fonte: Elaboração própria

2.4.2 A classe dominante e a afirmação dos termos negativos

A afirmação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/ no presente é confirmada na Tese VI, vista anteriormente, na qual se fala que “esse inimigo [a classe dominante, o Anticristo] não tem cessado de vencer”. O presente configura, como se pode ver, um tempo de concomitância em relação à vitória do inimigo. Trata-se ainda de um presente marcado por um aspecto durativo: a vitória do inimigo vem do passado (expresso aqui pelo pretérito perfeito composto na forma negativa: não *tem cessado* de vencer) e alcança o momento atual numa espécie de acúmulo.

Na Tese VIII, o autor relaciona essa /opressão/ durativa exercida pela classe dominante ao fascismo que, em 1940, ascendia na Europa. O fascismo é visto não como uma exceção numa marcha positiva de um progresso humano necessário, mas como uma (outra) forma de continuidade da /opressão/, como se pode ver a seguir:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no séculos XX (sic) “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1987, p. 226)

O primeiro período da tese acima mostra que, do ponto de vista da tradição dos oprimidos, as práticas do fascismo são tomadas como “regra geral”. Não se trata de um

resquício, cujo excesso temporal é indicado pelo uso do “ainda” entre aspas e pela referência ao “assombro” com que muitos observavam seu crescimento⁶⁴. O fascismo que crescia na Europa das primeiras décadas do século XX não é compreendido nas *Teses* de Benjamin como algo superado na história do progresso humano, incompatível com o momento presente (o século XX), mas como uma das formas de expressão de uma dominação que se prolonga no tempo (é uma regra geral) e chega ao presente, concretizando, assim, a afirmação dos termos disfóricos das categorias de base indicadas.

Essa afirmação prolongada da /profanidade/ e da /opressão/ é concretizada de forma figurativa também na Tese IX, que deixa entrever ao mesmo tempo a compreensão da história como circularidade. Nesse texto, que, de acordo com Löwy (2005, p. 87), resume todo o conjunto das *Teses*, o processo histórico é associado, de forma explícita, ao quadro *Angelus Novus*, de Paul Klee. Veja-se o texto abaixo:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1987, p. 226).

A /opressão/ e a /profanidade/ são afirmadas de forma figurativa e viva na alegoria do anjo. As atrocidades a que ele assiste deixam-no com “olhos escancarados” e “boca dilatada” e desejoso de “afastar-se” disso “que ele encara fixamente”. Quanto mais ele se desloca, mais se acumulam as tragédias que concretizam os termos disfóricos, numa marcha que não é positiva, como quer fazer crer a ideologia do progresso. “O anjo da história,” o historiador marxista, que leva em conta a perspectiva dos oprimidos (“Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos”), volta-se para o passado (a rememoração), vendo nos sucessivos eventos

⁶⁴ Löwy (2005, p. 84) afirma que, “para a social-democracia, o fascismo era um vestígio do passado, anacrônico e pré-moderno. Karl Kautsky, em seus escritos dos anos 1920, explicava que o fascismo somente seria possível num país semiagrário como a Itália, mas jamais poderia se instalar em uma nação moderna e industrializada como a Alemanha...”. Essa compreensão que via uma disjunção entre fascismo e modernidade, como explica o autor, é o que levou equivocadamente o movimento comunista a tomar como acidental e sem futuro a vitória de Hitler em 1933 (cf. LÖWY, 2005, p. 84), daí a crítica de Benjamin.

“uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés”⁶⁵.

Essa maneira figurativa de representar a /opressão/ exercida pela classe dominante, já associada ao Anticristo, deixa entrever, assim, contrariamente à ideologia do progresso, uma visão de declínio gradual da humanidade, uma queda, à medida que avança o tempo. Trata-se da visão do tempo como circularidade, que se opõe à linearidade da visão hegeliana da história e da ideologia do progresso.

2.4.4 Sociedade sem classes e retorno ao sagrado e à liberdade

Ainda considerando a tese IX, reproduzida na seção anterior, vemos que o ponto de partida do anjo é o “paraíso”, figura da isotopia religiosa que remete à perfeição e à beatitude, o que concretiza a /sacralidade/ e a /liberdade/ perdidas no passado. Esse paraíso pode ser compreendido, como explica Löwy (2005, p. 90-91), como a “sociedade primitiva sem classes”, correlato político do conceito religioso aí mobilizado.

Na sintaxe fundamental do texto, assim, há uma pressuposta afirmação dos termos eufóricos /sacralidade/ e /liberdade/, figurativizados pelo *paraíso*, ponto de partida do anjo. A negação desses termos (a queda do paraíso) se dá, de maneira figurativa e metafórica, pela ação da *tempestade*, que o narrador associa ao progresso.

O progresso, desse modo, longe de uma marcha positiva rumo à liberdade e à eliminação das contradições sociais – o que, em Benjamin, corresponde ao conceito religioso de *reino messiânico* –, é justamente aquilo que promove o caminho inverso. É por meio dele que se dá a negação dos termos /sacralidade/ e /liberdade/ e a afirmação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/, concretizados como luta de classes e aqui como o acúmulo das catástrofes humanas promovidas pela dominação de uma classe sobre outra. Figurativamente, essa afirmação corresponde ao “amontoado de

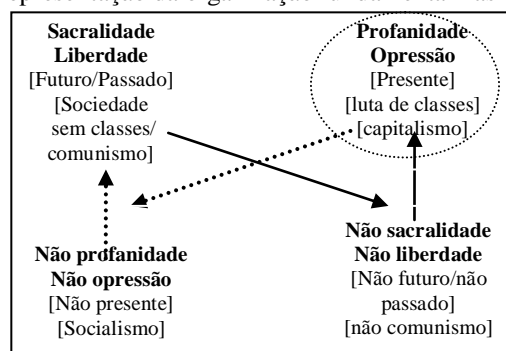
⁶⁵ O uso da figura do *anjo*, associado, de modo geral, no pensamento mítico à ideia de mediação entre o plano celeste e o terreno, parece fazer do historiador marxista, a ela relacionado, um agente mediador (um adjuvante), na medida em que deve incitar a ação redentora da classe oprimida, alimentando-a, pela forma como lida com o passado, de disposições internas (teologia) necessárias para tanto.

ruínas” que o anjo, empurrado para a frente pela tempestade/progresso, vê crescer atrás, até o céu⁶⁶.

Nesse sentido, as *Teses*, guardadas suas especificidades, apresentam uma organização elementar próxima daquela observada nos exames anteriores. A negação da ideologia do progresso está relacionada a uma representação de uma espécie de passado primordial, um tempo fora da história (figurativizado como *paraíso*), no qual se dava uma afirmação dos termos /sacralidade/ e /liberdade/. O presente é não apenas o resultado de uma negação desses termos (/ não sacralidade/ e /não liberdade/), mas, sobretudo, a afirmação dos termos disfóricos /profanidade/ e /opressão/. Esse é o percurso fundamental que responde pelo momento presente na compreensão da história no texto de Benjamin.

Com isso, uma vez que a redenção nas *Teses*, como já foi explicado e representado no quadrado semiótico, é a projeção de uma negação futura dos termos disfóricos e uma posterior afirmação dos termos positivos das oposições observadas, parece claro que ela não deixa de ser a projeção de uma volta ao passado, ao tempo primordial perdido. Observados esses dois movimentos, aquele que explica o presente pela representação de um passado primordial de perfeição e beatitude e aquele que projeta no futuro a redenção desejada (e, portanto, não realizada) no presente, podemos representar, no quadrado semiótico a seguir, os dados completos da análise do nível fundamental das *Teses*:

Esquema 11
Representação da organização fundamental nas *Teses*



Fonte: Elaboração própria

A redenção futura pela classe proletária corresponde, como se vê, a um rompimento com a história. A /sacralidade/ e a /liberdade/, concretizadas como

⁶⁶ Löwy (2005, p. 87) lembra como essa Tese acabou por ganhar dimensão profética, como um prenúncio do que ocorreria em Auschwitz e Hiroshima.

sociedade sem classes, não correspondem à finalidade da história humana, mas ao seu fim, à sua interrupção⁶⁷. Por essa razão, na tese XV, Benjamin fala ainda da ação de explodir o continuum da história, algo próprio da ação revolucionária. A interrupção cabal e definitiva da história pela classe proletária é relacionada ainda, na Tese III, ao Juízo Final, momento de restituição total dos oprimidos.

Cumpramos ressaltar finalmente que, nas *Teses*, a visão pessimista da história, algo próprio do pensamento mítico, é algo que não está voltado propriamente para uma espera, mas para uma atuação na história contra as opressões sociais. Por meio dela, o autor busca combater a ideologia do progresso (visão otimista da história), que acabava por transformar as barbáries da história da humanidade em meios necessários numa marcha positiva rumo à liberdade e à razão. Não à toa W. Benjamin, como já apontamos, é tido como um autor não habitual, de pensamento único.

2.5. Sistematização dos dados das análises individuais

As análises deste capítulo revelam que os textos têm em comum o fato de representarem o presente como concretizando a /profanidade/ e a /opressão/, o que leva, via de regra, à espera por uma intervenção futura, proveniente de alguma instância como o traço /sagrado/, intervenção essa que leve a uma condição tida como de perfeição e de plenitude que concretizaria os termos eufóricos /sacralidade/ e /liberdade/⁶⁸. Isso significa uma forma de compreender a realidade e a história que cria uma oposição entre os tempos presente e futuro, como está representado no quadro a seguir:

⁶⁷ No texto *Fragment Théologique-politique* (1971), W. Benjamin faz uma distinção entre fim (de finalidade) e término (rompimento, fechamento) para rechaçar a ideologia do progresso. Para o autor, o Reino Messiânico, que a partir de nosso estudo pode ser compreendido como o estado de afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/, não é o fim/a meta da dinâmica histórica, mas seu término, sua interrupção, o que mostra a descrença do autor para com a perspectiva de progresso contínuo.

⁶⁸ Esses dados dialogam com a abordagem de Eliade (1969), notadamente pela importância da dicotomia sagrado/profano, mas implicam análises diversas. Dissemos na Introdução que Eliade (1969) investigou o que chamou de ontologia arcaica, na qual a realidade última das coisas – a sua essência – está atrelada, no pensamento religioso tradicional, a algum arquétipo sagrado, o que leva a um processo de “mitização da história”. Em Eliade (1969), a compreensão dos eventos e da história como um todo pelo *homo religiosus* implica ir do manifesto àquilo que isso tem de essencial. Nessa operação, uma realidade do plano profano é, quando observada, integrada àquela do sagrado, o que lhe confere sentido.

Quadro 8

Termos da categoria semântica de base e sua concretização

↓ →	PROFANIDADE OPRESSÃO	SACRALIDADE LIBERDADE
Tempo	Presente	Futuro
Características	Imperfeição Sofrimento	Perfeição Plenitude

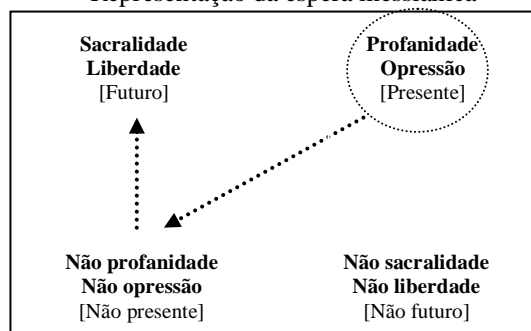
Fonte: Elaboração própria

No que diz respeito às operações da sintaxe fundamental, observamos no exame dos textos, uma estaticidade, a nosso ver, constitutiva do discurso messiânico, o que se dá pela afirmação da /profanidade/ e da /opressão/ no presente. A negação da /profanidade/ e da /opressão/ e a posterior afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/ não ocorrem de fato, mas configuram uma projeção futura, a configuração do que se costuma chamar de *espera messiânica*. Essa configuração faz do presente um momento tenso que pode ser entendido como um “ainda não” em relação a um “já” futuro, aguardado. Voltaremos a esta questão quando tratarmos de aspectos da enunciação e da argumentação, no Capítulo 4.

Podemos representar, no quadrado semiótico que segue, as oposições semânticas apontadas, incluindo as operações da sintaxe fundamental que acabamos de examinar. Na representação, como feito anteriormente, a forma circular envolvendo os termos /profanidade/ e /opressão/ indica uma afirmação de tais termos e a estaticidade em relação às operações sintáticas no tempo presente, enquanto as setas pontilhadas indicam o percurso apenas projetado para o futuro.

Esquema 6

Representação da espera messiânica



Fonte: Elaboração própria

Além da representação do presente e do futuro, há, nos textos examinados, uma forma (específica) de tomar, de representar o passado. Trata-se de uma questão

importante, que demonstra que o discurso messiânico expressa uma compreensão sobre a história. Além disso, cabe lembrar que um dos termos aplicados para designar a meta na crença messiânica é *redenção*, que pode significar libertação, apresentando uma conotação religiosa (um traço /sagrado/), mas também “remir”, que quer dizer “adquirir de novo”, “reabilitar-se” (FERREIRA, 1999).

Assim, retoma-se um passado mítico ou “mitizado” (para usar o termo empregado por Eliade), cujas características, não raramente, são evocadas e amplificadas para dar forma ao futuro. O passado (mesmo que remoto, como nas *Teses* de Benjamin), assim como o futuro, é o tempo que concretiza a afirmação dos termos eufóricos das categorias de base, o que nos leva a atualizar a oposição do quadro 8, que ganha a seguinte forma:

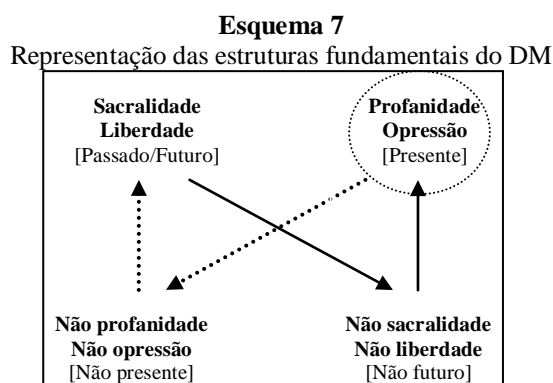
Quadro 9
Termos da categoria semântica de base e sua concretização

↓ →	PROFANIDADE OPRESSÃO	SACRALIDADE LIBERDADE
Tempo	Presente (concomitância)	Passado/Futuro (não concomitância)
Características	Imperfeição Sofrimento	Perfeição Plenitude

Fonte: Elaboração própria

Considerando essa representação mítica do passado e a representação do presente, é possível constatar, quanto às operações da sintaxe fundamental, que, sob concretizações diversas, há a indicação de um mesmo percurso, a saber: a afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/ (no passado mítico/mitizado) → negação da /sacralidade/ e da /liberdade/ (com o distanciamento progressivo dos primórdios, das origens) → afirmação da /profanidade/ e da /opressão/ (no presente).

Podemos acrescentar esses dados aos anteriores, de modo que a representação no quadrado toma a seguinte forma:



Fonte: Elaboração própria

Tais elementos parecem ser o que, no nível fundamental, identifica o discurso messiânico. Essas formas semióticas muito gerais são atualizadas e concretizadas de diferentes modos nos textos examinados – e eventualmente articuladas com elementos próprios de cada texto –, como as análises mostram. Essa contatação nada mais faz do que comprovar um dos postulados fundamentais da teoria semiótica: o princípio segundo o qual, subjacente à diversidade empírica dos textos, encontramos um conjunto de relações simples e hierarquizadas (BERTRAND, 2003).

Em Isaías, as oposições /sacralidade/ *versus* /profanidade/ e /liberdade/ *versus* /opressão/ se relacionam, por exemplo, à oposição /integração/ *versus* /desagregação/, na medida em que a redenção está ligada a um processo de castigo/purificação de um grupo tido como infiel à divindade. No livro do profeta, a afirmação dos termos /sacralidade/ e /liberdade/ dá-se, quer na representação do passado quer na projeção do futuro, simultaneamente à afirmação da /integração/. Em relação ao futuro, como já foi explicado, a afirmação da /integração/ está relacionada a um um processo tanto de conversão quanto de reparação (negação da /desagregação/), processos dos quais sairia um grupo reduzido de indivíduos que, tendo o favor divino, seria considerado santo e se veria liberto das opressões causadas por uma classe dirigente considerada infiel à instância divina.

A /profanidade/ e a /opressão/ são concretizadas em Isaías respectivamente como desvio religioso e moral (que também concretiza a /desagregação/), em especial pela classe dirigente dos hebreus, e como injustiças sociais que afetam a população mais pobre/vulnerável. A correção moral e religiosa (a fidelidade à instância divina), na medida em que corresponde a uma relação com a /sacralidade/ e a /integração/ (junto à divindade), é condição para a estabilidade social que liberará a população das mazelas sociais. Essa é a razão pela qual a redenção vem após uma forma de castigo/purificação, que reduz o grupo inicial a um número reduzido de “santos” que conseguem reaverer o favor divino para o grupo e, com ele, a condição perdida de plenitude e perfeição do passado.

Já A *História* de Vieira liga uma interpretação do destino humano sob uma ótica católica ao destino do cidadão português. A /profanidade/ e a /opressão/ se articulam com a /alteridade/, termos concretizados respectivamente por múltiplos impérios humanos e guerras, conflitos que eles implicam. A redenção, como afirmação futura dos termos /sacralidade/ e /liberdade/, deve dar-se pelo advento do Quinto Império, um

reino do Cristo na Terra que afirmaria, paralelamente, a /identidade/ ao trazer unidade política e religiosa ao mundo. Ao mesmo tempo, Portugal, como líder e sede do reino do Cristo na terra, passaria por uma redenção política no futuro. O ostracismo político da nação portuguesa, com o advento do Quinto Império, cederia lugar a uma proeminência análoga à dos tempos dos descobrimentos, numa espécie de volta ao passado.

O conjunto de poemas da *Mensagem* de Pessoa, por sua vez, atualiza as oposições fundamentais do discurso messiânico, expressando o mesmo messianismo nacionalista português de Vieira, concentrando-se, porém, na dimensão política (além da dimensão poética, tal como foi indicado na apresentação da obra). Nele, o surgimento e a consolidação de Portugal como nação, temas maiores de *Brasão*, primeira parte de *Mensagem*, são fruto da atuação divina, estando, de modo geral, ligados a uma dimensão espiritual, mística. Essa afirmação da /sacralidade/ nas origens de Portugal habilita-o, quando dos descobrimentos, a liberar a Europa das amarras da natureza, sobretudo aquelas impostas pelo mar, o que configura uma afirmação da /liberdade/. A /sacralidade/ e a /liberdade/, desse modo, conferem a Portugal a proeminência político-econômica exercida no passado, algo também relacionado, no texto, à afirmação da /vida/.

O presente do país, porém, relaciona-se, em *Mensagem*, à afirmação dos termos disfóricos das oposições indicadas (/profanidade/, /opressão/ e /morte/), o que se dá, do ponto de vista temático, como ostracismo de Portugal, condição que leva à espera messiânica. A redenção na obra do poeta português, nesse sentido, é aguardada como uma nova afirmação da /sacralidade/, da /liberdade/ e da /vida/. Isso ocorreria pelo ressurgimento da instância messiânica (o desejado, o encoberto ...) e pela retomada da proeminência política perdida no passado.

Nas *Teses* de W. Benjamin, por sua vez, a organização fundamental do discurso messiânico é atualizada no contexto da luta de classes. A afirmação dos termos disfóricos no presente é concretizada como dominação de uma classe sobre outra e como as barbáries que isso implica no tempo histórico. Essa concepção se opõe à ideologia do progresso, que toma o momento atual como um acúmulo de conquistas humanas em direção a uma sociedade sem classes e sem opressão (ideologia responsável por discursos utópico-progressistas, como explicaremos nos próximos capítulos). Em Benjamin, ao contrário, o futuro sem divisão de classes e sem as

opressões impostas pela classe dominante é fruto de uma interrupção da história, palco da dominação.

Nas *Teses* cria-se, ainda, uma relação entre teologia e marxismo em que a classe proletária é marcada pelo sema /sagrado/, sendo responsável pela revolução/redenção que configura a negação da /profanidade/ e a posterior afirmação da /sacralidade/. A revolução-redenção, nesse sentido, é uma forma de voltar a uma condição original, a um mítico comunismo primitivo.

Esses dados nos permitem concluir, assim, que o discurso messiânico baseia-se numa representação temporal que toma a história como circularidade, o que responde em boa medida por seu caráter mítico. Esse discurso expressa ou evoca uma compreensão segundo a qual haveria uma origem, um começo (Idade de Ouro, paraíso) marcado(a) pela beatitude e pela perfeição. Nessa perspectiva, o presente, em sintonia com o que explica Eliade (2007, p. 51-52), não é senão uma degradação do estado primordial e um caminho para o fim, no qual se (re)encontram plenitude e perfeição numa espécie de novo começo ou de um retorno às origens. O autor compreende essas ideias de renovação da ordem humana pelo sagrado como uma forma de “cosmogonia do futuro”, na qual a origem, o princípio de beatitude e de perfeição é deslocado(a) para o futuro (op. cit., p. 51-52).

Expressando essa compreensão da história, o discurso messiânico toma o presente como disfórico, marcado pelos termos negativos das oposições semânticas de base apresentadas. O futuro, por outro lado, é um tempo positivo, que, configurando uma espécie de volta ao passado (ou aos primórdios), é marcado pela afirmação dos termos eufóricos das categorias de base. Em última análise, essa compreensão da história apresenta uma operação que recorta a temporalidade e cria uma oposição extremamente simples: a concomitância/não concomitância (passado/futuro), sendo o primeiro termo necessariamente negativo, porque ligado à /profanidade/ e à /opressão/, e o segundo, positivo, uma vez que se liga à /sacralidade/ e à /liberdade/.

Essa segmentação confere ao presente um sentido duplamente negativo, sendo ao mesmo tempo um “não mais”, em relação a um passado mítico/idealizado, e um “ainda não”, em oposição ao (já) futuro aguardado. Tudo ocorre como se o presente implicasse uma forma invertida de realidade (o caos), realidade que seria desinvertida (a ordem) no futuro à maneira de uma nova cosmogonia, uma “cosmogonia do futuro”, para usar o termo de Eliade (1969).

Por fim, essa compreensão da realidade expressa ou evocada pelo discurso messiânico, na medida em que toma, por um olhar mítico-religioso, a história como uma experiência com o sagrado⁶⁹, permite observar uma distinção entre esse discurso e aqueles que poderíamos chamar de utópico-progressistas. Se, por um lado, ambos se aproximam do ponto de vista temático, remetendo à condição de liberdade, felicidade, justiça, igualdade⁷⁰, eles se diferenciam, por outro lado, quanto à resposta futura às opressões do presente. Com efeito, os discursos utópico-progressistas só podem ser compreendidos como uma espécie de correlato profano do discurso messiânico, já que neles o ideal projetado no futuro deve ocorrer, como explica Rouvillois (1998, p. 242), como uma conquista humana, fruto de um (possível?) melhoramento da sociedade.

⁶⁹ Ao falarmos em compreensão da realidade para explicar o que se passa no discurso messiânico, o fazemos para manter a reflexão no âmbito discursivo, no interior do qual se constrói a representação de uma realidade presente de sofrimento. Lembramos determinados autores que compreendem a religiosidade messiânica e a religiosidade de modo geral como inversão da realidade, ilusão ou reação, como fez, por exemplo, Nietzsche (*O Anticristo, Genealogia da moral*), Marx (*Introdução de contribuição à crítica da filosofia jurídica de Hegel*), Freud (*O Futuro de uma Ilusão*) e até mesmo Eliade. Fazer o mesmo aqui, no entanto, seria dizer algo sobre o mundo extradiscursivo, o que cabe à investigação filosófica, mas não convém à nossa análise, que procura dar conta da configuração do discurso em questão. Além disso, o próprio Eliade (1969, p. 151-152) explica, ao falar da crença messiânica, que o presente, seja ele qual for, é sempre tido como uma degradação, um período negativo em relação ao futuro, o que nos leva mais a um modo (regular) de representar a realidade do que propriamente a ela.

⁷⁰ Um dos temas recorrentes no discurso utópico é o da igualdade, que, em geral, está ligado a uma recusa da propriedade privada em favor da propriedade coletiva e a uma valorização da legislação como forma de homogeneizar, equilibrar as partes (cf. ROUVILLOIS, 1998, p. 28-30).

CAPÍTULO 3: NARRATIVIDADE E ORGANIZAÇÃO TENSIVA: CONTRATO TRANSCENDENTE E TRIAGEM SOCIAL

Neste capítulo, discutiremos a organização narrativa do discurso messiânico, analisando o *corpus* à luz das categorias que a semiótica propõe para o exame da narratividade. A essas categorias, somaremos noções da abordagem tensiva, especificamente aquelas relativas às operações da sintaxe extensiva: a triagem e a mistura e relativas aos regimes de sentido do acontecimento e da rotina. Essas categorias, no entanto, não serão trabalhadas da mesma forma nos textos do *corpus*; para cada um deles mobilizaremos aquelas que nos parecem mais produtivas, ou seja, as categorias “iluminadas” pelos próprios textos. Nesse sentido, concordamos com a posição de Fiorin (1995) de que um texto pode trabalhar melhor um nível/um componente do que outro e que, portanto, é sobre esse aspecto mais explorado que a análise deve centrar-se.

No capítulo anterior, dedicado às estruturas fundamentais que dão sentido ao discurso messiânico, observamos uma situação de afirmação da /profanidade/ e da /opressão/ e uma projeção futura de negação desses termos e da posterior afirmação dos termos contrários: /sacralidade/ e /liberdade/. O presente, nesse sentido, está ligado aos termos disfóricos, enquanto ao futuro se ligam os termos eufóricos. A passagem aguardada e não efetiva dos termos negativos para os positivos configura semioticamente uma estaticidade constitutiva do discurso messiânico, já que responde pela chamada espera messiânica.

Essa estaticidade no nível fundamental implica, por sua vez, uma ausência de transformação, de alteração de estados no nível narrativo. Nesse patamar do percurso gerativo de sentido, por isso, observamos, em vez de mudanças sucessivas de estados, a afirmação de determinados valores nos programas narrativos (PNs) da manipulação e/ou da sanção. Com efeito, é sobre os PNs que apontam para um contrato entre sujeitos e seus valores que se constitui narrativamente o discurso messiânico. Isso é o que procuraremos demonstrar na análise de cada um dos textos selecionados. No final, assim como fizemos no Capítulo 2, apresentaremos uma análise global, resultante do cotejo das análises individuais.

3.1 O livro do profeta Isaías: sanção, triagem e purificação do grupo

Em Isaías, observamos a ocorrência dos programas narrativos de sanção e de manipulação, PNs que instauram relações contratuais entre sujeitos (destinadores e destinatários). Além disso, destacaremos as operações da sintaxe extensiva, que revelam, de um lado, um ideal de pureza no interior do grupo e, de outro, uma desejada hegemonia dos próprios valores frente àqueles dos demais grupos.

3.1.1 A quebra do pacto de pureza e a etapa da sanção

O contrato se revela a partir da sanção cognitiva do grupo pelo profeta, um destinador-julgador delegado por uma instância divina a quem se atribuem os valores em jogo, o que pode ser observado, por exemplo, no trecho que relata o chamamento do profeta:

1 No ano em que morreu o rei Uzias, eu vi o Senhor assentado sobre um alto e sublime trono, e as orlas do seu manto enchiam o templo.
 2 Ao seu redor havia serafins; cada um tinha seis asas; com duas cobria o rosto, e com duas cobria os pés e com duas voava.
 3 E clamavam uns para os outros, dizendo: Santo, santo, santo é o Senhor dos exércitos; a terra toda está cheia da sua glória.
 4 E as bases dos limiões moveram-se à voz do que clamava, e a casa se enchia de fumaça.
 5 Então disse eu: Ai de mim! pois estou perdido; porque sou homem de lábios impuros, e habito no meio dum povo de impuros lábios; e os meus olhos viram o rei, o Senhor dos exércitos!
 6 Então voou para mim um dos serafins, trazendo na mão uma brasa viva, que tirara do altar com uma tenaz;
 7 e com a brasa tocou-me a boca, e disse: Eis que isto tocou os teus lábios; e a tua iniquidade foi tirada, e perdoado o teu pecado.
 8 Depois disto ouvi a voz do Senhor, que dizia: A quem enviarei, e quem irá por nós? Então disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim.
 (ISAÍAS 6:1-8)

Esse relato revela que o sujeito é purificado (“e com a brasa tocou-me a boca [...] e a tua iniquidade foi tirada, e perdoado o teu pecado”), de modo a poder atuar como destinador-julgador delegado da instância divina (“A quem enviarei, e quem irá por nós? Então disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim”). Isso porque o envio desse

sujeito corresponde à etapa da sanção, em que o profeta julga a conformidade ou não das ações do sujeito de fazer, no caso, o grupo de fiéis. Veja-se o trecho a seguir:

9 Disse, pois, ele: Vai, e dize a este povo: Ouvis, de fato, e não entendeis, e vedes, em verdade, mas não percebeis.

10 Engorda o coração deste povo, e endurece-lhe os ouvidos, e fecha-lhe os olhos; para que ele não veja com os olhos, e ouça com os ouvidos, e entenda com o coração, e se converta, e seja sarado.

11 Então disse eu: Até quando, Senhor? E respondeu: Até que sejam assoladas as cidades, e fiquem sem habitantes, e as casas sem moradores, e a terra seja de todo assolada,

12 e o Senhor tenha removido para longe dela os homens, e sejam muitos os lugares abandonados no meio da terra.

13 Mas se ainda ficar nela a décima parte, tornará a ser consumida, como o terebinto, e como o carvalho, dos quais, depois de derrubados, ainda fica o toco. A santa semente é o seu toco (ISAÍAS, 6:9-13).

Nesse trecho, que continua o relato do chamamento do profeta, vemos que está em jogo uma sanção cognitiva negativa, que corresponde à explicitação de um desacordo entre o que espera o destinador e o que fez/faz o sujeito (“Ouvis, de fato, e não entendeis, e vedes, em verdade, mas não percebeis”), o que aponta para uma necessidade de retomada do fazer esperado (“para que ele [o povo] [...] entenda com o coração, e se converta, e seja sarado”). A sanção cognitiva, por sua vez, remete a uma sanção pragmática (uma retribuição sob a forma de castigo(s) pelo não cumprimento do contrato), como mostram os últimos versículos do fragmento citado.

A sanção pragmática tem por objetivo a purificação do grupo, reduzido a um pequeno e seletivo número de indivíduos (“Mas se ainda ficar nela a décima parte, tornará a ser consumida”), que, na isotopia vegetal, corresponde ao toco que fica após o corte da árvore (“como o terebinto, e como o carvalho, dos quais, depois de derrubados, ainda fica o toco”). Essa sanção nos permite inferir que o contrato entre a instância divina e o grupo de fiéis é marcado pelo que podemos chamar de “pacto de santidade”. Assim, na medida em que houve a constatação de um fazer contrário a esse contrato, a sua manutenção está ligada a uma sanção que elimine a impureza, daí a referência ao toco (o que sobra do corte) como a semente santa.

A sanção é, por isso, a etapa sobre a qual se constrói o discurso em questão, na medida em que denuncia um fazer que fere o contrato entre o destinador *divindade* e o sujeito *fiéis*. Em diferentes trechos, esse mesmo PN é explorado, explicitando, no julgamento dos sujeitos, os valores do contrato, como destacaremos a seguir.

3.1.2 Contrato e sistema de valores

O que se observa, em Isaías, é que boa parte desse pacto de santidade está ligada à ideia de justiça e harmonia social, como as análises do capítulo anterior já sinalizaram. Esses valores do contrato são iluminados na sanção observada em diferentes trechos do livro, que apontam para uma série de mazelas sociais que “maculam” o grupo, como se pode ver nos seguintes excertos:

16 Lavai-vos, purificai-vos; tirai de diante dos meus olhos a maldade dos vossos atos; cessai de fazer o mal;
 17 aprendei a fazer o bem; buscai a justiça, acabai com a opressão, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva. [...]
 21 Como se fez prostituta a cidade fiel! ela que estava cheia de retidão! A justiça habitava nela, mas agora homicidas.[...]
 23 Os teus príncipes são rebeldes, e companheiros de ladrões; cada um deles ama as peitas, e anda atrás de presentes; não fazem justiça ao órfão, e não chega perante eles a causa da viúva. (ISAÍAS, 1: 16, 17, 21 e 23).[...]
 7 [...] esperou que exercessem juízo, mas eis aqui derramamento de sangue; justiça, e eis aqui clamor (ISAÍAS, 5: 7).

Essa sanção toca principalmente a classe dirigente. É essa a classe encarregada de governar com justiça e de manter a harmonia social, sendo, por isso, contra ela que se volta a sanção, o que fica mais claro nos excertos a seguir:

12 [...] Ah, povo meu! *os que te guiam* te enganam, e destroem o caminho das tuas veredas.[...]
 14 O Senhor entra em juízo contra *os anciãos do seu povo*, e contra os seus príncipes; sois vós que consumistes a vinha; o espólio do pobre está em vossas casas.
 15 [...] Que quereis vós, que esmagais o meu povo e moeis o rosto do pobre? (ISAÍAS, 3: 12, 14 e 15) [...]
 8 Ai dos que ajuntam casa a casa, dos que acrescentam campo a campo, até que não haja mais lugar, de modo que habitem sós no meio da terra! [...]
 23 dos que justificam o ímpio por peitas, e ao inocente lhe tiram o seu direito! (ISAÍAS, 5: 8 e 23) [...]
 1 Ai dos que decretam leis injustas, e dos *escrivães* que escrevem perversidades;
 2 para privarem da justiça os necessitados, e arrebatarem o direito aos aflitos do meu povo; para despojarem as viúvas e roubarem os órfãos! (ISAÍAS, 10:1-2)

Os fragmentos destacados mostram que essa classe (“os que te guiam”; “os anciãos”; “os que decretam leis”; “os escrivães”) é julgada a partir de um fazer próprio do antissujeito (“...te enganam, e destroem o caminho das tuas veredas”; “esmagais o meu povo e moeis o rosto do pobre”; “justificam o ímpio por peitas, e ao inocente lhe

tiram o seu direito”; “decretam leis injustas”; “escrevem perversidades”), na medida em que é contrária ao pacto de santidade que prevê um governo justo⁷¹. Essa sanção cognitiva ocorre no discurso, ainda, como maldição dirigida pelo profeta aos infiéis (“ai dos que...”), apontando para a sanção pragmática determinada pela instância divina.

O pacto de santidade envolve ainda outros aspectos, em especial a fidelidade religiosa, como já foi mencionado nas análises do capítulo 2. Isso fica evidente pela sanção sobre os que ignoram a instância divina e/ou sobre aqueles que se voltam para práticas religiosas diferentes, estrangeiras, como comprova o fragmento a seguir:

11 Ai dos que se levantam cedo para correrem atrás da bebida forte e continuam até a noite, até que o vinho os esquente!

12 Têm harpas e alaúdes, tamboris e pífanos, e vinho nos seus banquetes; porém não olham para a obra do Senhor, nem consideram as obras das mãos dele. [...] (ISAÍAS, 5: 8,11)

6 Mas tu rejeitaste o teu povo, a casa de Jacó; porque estão cheios de adivinhadores do Oriente, e de agoureiros, como os filisteus, e fazem alianças com os filhos dos estrangeiros.[...]

Também a sua terra está cheia de ídolos; inclinam-se perante a obra das suas mãos, diante daquilo que os seus dedos fabricaram.

(ISAÍAS, 2:6-8)

A manutenção do contrato com o destinador, desse modo, depende da retomada do programa narrativo esperado. É preciso deixar o *fazer* observado até o presente, *fazer* esse tido como próprio do antissujeito, e se reintegrar ao contrato previsto num processo de purificação. Assim:

16 Lavai-vos, purificai-vos; tirai de diante dos meus olhos a maldade dos vossos atos; cessai de fazer o mal;

17 aprendei a fazer o bem; buscai a justiça, acabai com a opressão, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva.

18 Vinde, pois, e arrazoemos, diz o Senhor: ainda que os vossos pecados são como a escarlata, eles se tornarão brancos como a neve; ainda que são vermelhos como o carmesim, tornar-se-ão como a lã.

(ISAÍAS, 1:16-18)

Observamos, desse modo, que o contrato entre o destinador (manipulador) divindade e o destinatário-sujeito – o grupo de fiéis – é regido por um *dever fazer*, isto é, uma obrigação de manter a correção moral e a fidelidade religiosa. Isso é o que dá contorno ao que chamamos de pacto de santidade, pacto esse que precisa ser refeito,

⁷¹ Lembramos que por antissujeito pode-se entender tanto aquele que se opõe ao sujeito e disputa com ele o mesmo objeto de valor (cf. BARROS, 1988, p. 43), quanto aquele que age em desacordo com o programa inicialmente proposto ao sujeito (cf. TATIT, 2002, p. 194). É nesse segundo sentido que tomamos aqui esse papel actancial.

como se vê, já que o grupo é sancionado cognitivamente (por um destinador-julgador que coincide com o destinador-manipulador), sendo o seu fazer considerado próprio do antissujeito – “[...] as suas obras são contra o Senhor, para afrontarem a sua gloriosa presença” (ISAÍAS, 3:8), diz o narrador, em referência ao templo que abriga a arca da aliança⁷².

O contrato, no que diz respeito à parte do destinador *divindade*, envolve como contrapartida uma proteção aos fiéis. Isso é explicitado pela sanção que determina a retirada da proteção divina sobre o grupo descumpridor do contrato:

1 Porque eis que o Senhor Deus dos exércitos está tirando de Jerusalém e de Judá o bordão e o cajado, isto é, todo o recurso de pão, e todo o recurso de água;
 2 o valente e o soldado, o juiz e o profeta, o adivinho e o ancião;
 3 o capitão de cinquenta e o respeitável, o conselheiro, o artífice hábil e o encantador perito;
 4 e dar-lhes-ei meninos por príncipes, e crianças governarão sobre eles.
 8 Pois Jerusalém tropeçou, e Judá caiu; porque a sua língua e as suas obras são contra o Senhor, para afrontarem a sua gloriosa presença (ISAÍAS, 3:1-4 e 8).

Essa proteção envolve ainda as intervenções necessárias na história em benefício dos fiéis, explicitando, assim, a ideia de eleição, que parece marcar o discurso messiânico. A correção religiosa, nesse sentido, implica inclusive a fé na proteção divina no que diz respeito às decisões políticas, como se vê no já comentado relato do encontro do profeta com o rei Acáz a propósito da investida da Síria contra Judá:

3 Então disse o Senhor a Isaías: saí agora, tu e teu filho Sear-Jasube, ao encontro de Acáz, ao fim do aqueduto da piscina superior, na estrada do campo do lavandeiro,
 4 e dize-lhe: Acautela-te e aquieta-te; não temas, nem te desfaleça o coração por causa destes dois pedaços de tições fumegantes; por causa do ardor da ira de Rezim e da Síria, e do filho de Remalias.
 5 Porquanto a Síria maquinou o mal contra ti, com Efraim e com o filho de Remalias, dizendo:
 6 Subamos contra Judá, e amedrontemo-lo, e demos sobre ele, tomando-o para nós, e façamos reinar no meio dele o filho de Tabeel.
 7 Assim diz o Senhor Deus: Isto não subsistirá, nem tampouco acontecerá.
 8 Pois a cabeça da Síria é Damasco, e o cabeça de Damasco é Rezim; e dentro de sessenta e cinco anos Efraim será quebrantado, e deixará de ser povo.
 9 Entretanto a cabeça de Efraim será Samária, e o cabeça de Samária o filho de Remalias; se não o crerdes, certamente não haveis de permanecer. (ISAÍAS, 7:3-9)

⁷² Lembramos que o discurso expressa aqui a crença dos hebreus numa aliança com a instância divina, algo simbolizado pela arca da aliança que o templo de Jerusalém abrigava.

O que esse trecho demonstra, em última instância, é uma confrontação do sujeito com os valores do contrato com o destinador *divindade*. A correção religiosa, aqui na forma da confiança na proteção divina ligada ao contrato/eleição, é exigida por meio do destinador-manipulador delegado, que é o profeta. Não sendo produtiva a tentativa de manipulação, o sujeito é sancionado cognitivamente com uma determinação de castigo futuro (sanção pragmática), como se vê a seguir:

14 Portanto o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que uma virgem conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel.[...]

17 Mas o Senhor fará vir sobre ti, e sobre o teu povo e sobre a casa de teu pai, dias tais, quais nunca vieram, desde o dia em que Efraim se separou de Judá, isto é, fará vir o rei da Assíria.[...]

20 Naquele dia rapará o Senhor com uma navalha alugada, que está além do Rio, isto é, com o rei da Assíria, a cabeça e os cabelos dos pés; e até a barba arrancará (ISAÍAS, 7: 14, 17e 20).

A sanção negativa do rei envolve o chamado anúncio messiânico, pela referência ao nascimento da criança, como já foi explicado anteriormente. Se para o grupo que mantém o pacto de santidade o anúncio revela uma futura sanção pragmática positiva: a interferência divina em favor destes, para o rei, no entanto, significa uma sanção cognitiva negativa, na medida em que aponta para a sucessão do trono. Isso é reforçado pelo castigo prometido para o grupo de modo geral: sofrer nas mãos do inimigo, a Assíria. Ela é chamada, por isso, de “navalha alugada”, com a qual a divindade humilharia o grupo (“rapará o Senhor [...] a cabeça e os cabelos dos pés; e até a barba arrancará”).

Tudo isso aponta para um contrato em que, na perspectiva de uma eleição pela instância divina, implica de sua parte (em geral, por meio de intervenções na história) a proteção do grupo, que, por sua vez, deve manter uma correção moral e religiosa. Esse simulacro de contrato revela-se, no texto em exame, na sanção cognitiva pelo destinador-julgador delegado *profeta*, que aponta de modo geral para uma *performance* tida como contrária aos valores do destinador: adoção de práticas religiosas estrangeiras, desvios morais na vida social e política.

3.1.3 As triagens social e religiosa: exclusão dos incluídos e assimilação do outro

O contrato iluminado pela sanção aplicada pelo profeta pode ser relacionado às operações da sintaxe extensiva: a triagem e a mistura, de que falamos brevemente no Capítulo 1. Essas operações têm a ver com a tensão concentrado *versus* difuso (ZILBERBERG, 2007a, p. 23), processando retiradas (triagem) e acréscimos (mistura) em relação ao *número* de que trata o eixo da extensidade. Além disso, como objeto, elas podem ser consideradas concessivas ou implicativas, respectivamente se tidas como chocantes, paradoxais ou em conformidade com a doxa (ZILBERBERG, 2007a, p. 23-24). Por isso, as duas operações desdobram-se em quatro possibilidades:

Quadro 10
Operações da sintaxe extensiva

Junção → Operação ↓	Concessão	Implicação
Triagem →	Evicção	Purificação
Mistura →	Intrusão	União

Fonte: Zilberberg (2007a, p. 24; tradução nossa)

A noção de eleição por uma divindade expõe a ideia de uma triagem social, em que o grupo busca a pureza num fechamento em si mesmo. As práticas determinadas pelo pacto de santidade, que determinam o fazer do sujeito, correspondem, assim, de acordo com as possibilidades apontadas no quadro 10, a uma triagem implicativa, isto é, conforme a doxa, visando à *purificação*. A sanção, no entanto, acusa uma mistura tida como concessiva, na medida em que se dá a *intrusão* de comportamentos sociais e políticos tidos como inadequados, de práticas religiosas estrangeiras e assim por diante.

Essa mistura concessiva é explorada, por exemplo, em metáforas e analogias que, apontando para o desvio moral e religioso, indicam um acréscimo de elementos negativos. Nos fragmentos abaixo, esses elementos são determinantes para o fim da pureza inicial, sendo ainda, não raro, excessivos: múltiplas doenças; múltiplos parceiros

sexuais (“fez-se prostituta”); resíduos de elementos sem valor (“A tua prata tornou-se em escória”); a água que contamina o vinho; as uvas bravas em uma vinha cultivada, cuidada:

5 [...]Toda a cabeça está enferma e todo o coração fraco.
 6 Desde a planta do pé até a cabeça não há nele coisa sã; há só feridas, contusões e chagas vivas [...]
 21 Como se fez prostituta a cidade fiel! ela que estava cheia de retidão! A justiça habitava nela, mas agora homicidas [...].
 22 A tua prata tornou-se em escória, o teu vinho se misturou com água. (ISAÍAS 1: 5, 6 e 21) [...]
 1 Ora, seja-me permitido cantar para o meu bem amado uma canção de amor a respeito da sua vinha. O meu amado possuía uma vinha num outeiro fertilíssimo.
 2 E, revolvendo-a com enxada e limpando-a das pedras, plantou-a de excelentes vides, e edificou no meio dela uma torre, e também construiu nela um lagar; e esperava que desse uvas, mas deu uvas bravas. (ISAÍAS, 5: 1 e 2)

Se a sanção cognitiva acusa a mistura concessiva, a sanção pragmática configura-se como uma forma de triagem da mistura, processo capaz de devolver pureza ao grupo. Isso fica claro no já analisado relato de chamamento do profeta, quando este é orientado a pregar até que venha o castigo que resultaria na “semente santa”, no toco que restaria do abate prometido, na metáfora vegetal. Nesse sentido, a espera messiânica configura a expectativa dessa triagem pela eliminação do acréscimo indesejado, o que resultaria numa volta a uma condição tida como pura (“o renovo”, “o resto”), como se vê em⁷³:

25 Voltarei contra ti a minha mão, e purificarei como com potassa a tua escória; e tirar-te-ei toda impureza;
 26 e te restituirei os teus juízes, como eram dantes, e os teus conselheiros, como no princípio, então serás chamada cidade de justiça, cidade fiel.
 27 Sião será resgatada pela justiça, e os seus convertidos, pela retidão.
 28 Mas os transgressores e os pecadores serão juntamente destruídos; e os que deixarem o Senhor serão consumidos (ISAÍAS, 1:25-28) [...]
 2 Naquele dia o renovo do Senhor será cheio de beleza e de glória, e o fruto da terra excelente e formoso para os que escaparem de Israel. (ISAÍAS , 4: 2) [...]

⁷³ De forma mais reduzida, a condição negativa que resulta na sanção se apresenta, em Isaías, como fruto de uma triagem concessiva (a evicção), pela retirada de elementos ligados ao estado de pureza, como é o caso, no excerto destacado, dos juízes e conselheiros de antes, dos quais o grupo fica privado. Daí a ideia de restituição, o que implicaria uma mistura da triagem. De modo geral, porém, prevalece a mistura como origem do estado negativo, na medida em que os elementos retirados são substituídos por outros tidos como negativos, resultando na contaminação do grupo.

20 E acontecerá naquele dia que o resto de Israel, e os que tiverem escapado da casa de Jacó, nunca mais se estibarão sobre aquele que os feriu; antes se estibarão lealmente sobre o Senhor, o Santo de Israel.

21 Um resto voltará; sim, o resto de Jacó voltará para o Deus forte.

22 Porque ainda que o teu povo, ó Israel, seja como a areia do mar, só um resto dele voltará. Uma destruição está determinada, trasbordando de justiça (ISAÍAS , 10:20-22)

A essa triagem no interior do grupo, que exclui os incluídos, soma-se outra que leva ao estado tido como de plenitude no messianismo, com pretensão de universalidade. Essa universalidade, como fica claro na descrição da abordagem tensiva, é contrária à direção do processo de triagem, que se volta para o exclusivo, para o absoluto, na medida em que compreende um alto impacto e uma concentração.

Em Isaías, a esperança messiânica, como já foi dito no Capítulo 2, aponta para uma aguardada condição paradisíaca global, obtida por meio de uma triagem religiosa, que leva à eliminação de indivíduos descumpridores do contrato no interior do grupo, mas também por uma assimilação do estrangeiro, numa espécie de purificação global pela voluntária conversão de todos à fé dos hebreus, como se vê a seguir:

1 A visão que teve Isaías, filho de Amoz, a respeito de Judá e de Jerusalém.

2 Acontecerá nos últimos dias que se firmará o monte da casa do Senhor, será estabelecido como o mais alto dos montes e se elevará por cima dos outeiros; e concorrerão a ele todas as nações.

3 Irão muitos povos, e dirão: Vinde, e subamos ao monte do Senhor, à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos nas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém a palavra do Senhor.

4 E ele julgará entre as nações, e repreenderá a muitos povos; e estes converterão as suas espadas em relhas de arado, e as suas lanças em foices; uma nação não levantará espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra (ISAÍAS, 2:1-4).

Isso nos remete à reflexão de Landowski (2002, p. 10), para quem a “assimilação e exclusão não passam, em definitivo, das duas faces de uma única e mesma resposta à demanda de reconhecimento do dessemelhante: ‘Tal como se apresenta, você não tem lugar entre nós’”. (p. 10). Barros (2015, p. 62), explorando a reflexão de Landowski, explica que os discursos de assimilação baseiam-se numa crença na superioridade de *nosso* modo de ser, de *nossa* visão de mundo, tendo por objetivo, por isso, fazer do *outro* um *nós*. É isso o que observamos no fragmento anterior, uma previsão de assimilação do outro, do estrangeiro, o que significa, em última análise, uma triagem cuja recursividade iria ao extremo, gerando um único grupo, uma única fé, um único modo de ser. Como veremos nas demais análises deste

capítulo e ainda em algumas considerações do capítulo 4, essa é uma das marcas do discurso messiânico.

3.2 *História do futuro*: contrato e valores do nacionalismo cristão de Portugal

Na *História do futuro*, de Vieira, a exemplo do livro do profeta Isaías, não se constata uma sucessão de estados, mas uma estaticidade constitutiva que põe em evidência as relações entre sujeitos. Os programas narrativos (PNs) observados, a manipulação e a sanção, envolvem o reconhecimento de valores ligados a um contrato entre sujeitos, contrato no qual o destinador é a própria divindade. Na realidade, o discurso messiânico de Vieira esteia-se em dois simulacros de contratos, um do destinador divindade com os cristãos de modo geral e outro com Portugal mais especificamente.

A sintaxe extensiva também indica operações de triagem, que abarcam esses dois casos. De um lado, a plenitude de que trata o texto é uma forma de triagem religiosa que resultaria num reino de cristãos sobre a Terra, o que implica a exclusão e/ou assimilação dos outros grupos religiosos. De outro, esses processos de triagem implicariam a liderança de Portugal nesse reino cristão sobre a Terra, uma forma de triagem social que configura uma retribuição: a premiação, num contrato de eleição pela instância divina.

3.2.1 Operações de triagem contra a diversidade política e religiosa

Como já sabemos, *História do futuro* defende a tese do advento do Império do Cristo na Terra, que traria unidade política e religiosa à humanidade: “[...] Todos os reinos se unirão em um centro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em uma (sic) só diadema, e esta será a penha da cruz de Cristo” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 11), diz o narrador. Isso implicaria duas formas de triagem que resultariam no grupo “puro”, de apenas cristãos: a exclusão e a assimilação. Esta se destinava a outros grupos de modo geral, inclusive judeus, que se converteriam

voluntariamente ao cristianismo, ao passo que aquela se daria no caso do Império Turco e do Islã.

A multiplicidade de manifestações religiosas, por isso, é vista como uma mistura concessiva, uma *intrusão*, que deve ser combatida com um processo de triagem. Isso é o que promoveria o Império do Cristo, o que implicaria a “extirpação de todas as heresias do mundo [as demais religiões]”, nas palavras do narrador, (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 65-66).

Essa triagem, como se vê, está relacionada a uma sanção cognitiva que toma os demais grupos religiosos como antissujeito, caracterizados por um *fazer* contrário aos valores do contrato, aqui evidentemente valores do cristianismo. Essa sanção é expressa, sobretudo, pela referência às demais manifestações religiosas como “heresias”. A pacificação e a justiça globais estão, no discurso messiânico, relacionadas a uma futura sanção pragmática do antissujeito. Com ela se daria uma triagem que eliminaria o *outro*, fazendo restar apenas os valores e o modo de ser do eu/nós, aqui os cristãos.

3.2.2 Contrato, triagem transcendente e messianidade de Portugal

Além do que foi explicitado na seção anterior, o texto analisado aponta para uma espécie de retribuição, premiação a Portugal numa já observada mistura de messianismo cristão e nacionalismo português. Veja-se, por exemplo, que, no fragmento a seguir, indica-se um futuro de glória e proeminência para os portugueses, que seriam reconhecidos como “instrumentos prodigiosos” das transformações que levariam ao reino do Cristo na Terra.

[...] *a melhor parte dos venturosos futuros* que se esperam, e *a mais gloriosa deles*, será não só própria da Nação portuguesa, senão *única e singularmente sua*. Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e fim destas maravilhas; e os *instrumentos prodigiosos* delas os Portugueses (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 8; grifos nossos).

Isso implica um simulacro de contrato entre o destinador *divindade* e o sujeito Portugal, cuja *performance* esperada é a promoção do reino universal do Cristo. Esse PN (daí a referência a *instrumentos prodigiosos*) é o que garantiria ao sujeito uma sanção positiva no futuro. Trata-se de um contrato de messianidade a que se faz

constantemente apelo por meio da referência a diferentes momentos da história de Portugal.

De fato, a história é compreendida no texto como palco de uma triagem em que a divindade toma Portugal como seu instrumento no mundo, uma triagem social transcendente que destaca a nação portuguesa em relação a outros grupos. A triagem futura é, inclusive, homóloga (embora mais ampla) àquela ocorrida no passado das navegações, quando Portugal liderava a expansão ultramarina. O fragmento a seguir expõe o que apontamos, na medida em que, de acordo com o narrador, a história de Portugal no tocante às navegações silenciava as outras histórias:

Portentosas foram antigamente aquelas façanhas, ó Portugueses, com que descobristes novos mares e novas terras, e destes a conhecer o Mundo ao mesmo Mundo. [...] Em nada é segundo e menor este meu descobrimento, senão maior em tudo. Maior cabo, maior esperança, maior império. Naqueles ditosos tempos (mas menos ditosos que os futuros) *nenhuma cousa se lia no Mundo senão as navegações e conquistas de Portugueses. Esta história era o silêncio de todas as histórias*. Os inimigos liam nela suas ruínas, os êmulos suas invejas e só Portugal suas glórias. Tal é a História, Portugueses, que vos presento, e por isso na língua vossa. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 8 e 9; grifos nossos)

Essa triagem/contrato de eleição implica ser inclusive alvo de profecias (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 13 e 14), por meio das quais Deus antecipa os rumos da nação. Os diferentes excertos a seguir fazem referência, por exemplo, ao chamado “milagre de Ourique” (vide nota 51), espécie de mito fundador do reino português:

Antes do nascimento de Portugal, apareceu o mesmo Cristo a El-Rei (que ainda o não era) D. Afonso Henriques, e lhe revelou como era servido de o fazei (sic) rei, e a Portugal reino; a vitória que lhe havia de dar em batalha tão duvidosa e as armas de tanta glória com *que o queria singularizar entre todos os reinos do Mundo* (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 14; grifos nossos). [...] No juramento autentico de El-Rei D. Afonso Henriques, em que se conta o miraculoso aparecimento de Cristo, quando por *sua própria pessoa quis fundar o Reino de Portugal* [...] (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 38; grifos nossos)

Bem sabe Castela (sinal é que o sabe bem, pois chega a o confessar, e no mesmo ano em que Portugal se havia de levantar, o estamparam assim seus escritos) bem sabe Castela (digo) que Portugal com *singularidade única entre todos os reinos do Mundo foi reino dado, feito e levantado por Deus*, naqueles mesmos campos e naquela mesma província onde todos os anos trabalham e batalham os homens pelo derribar, pelo desfazer e pelo tirar a quem foi dado. *Se Deus o deu, como o podem os homens tirar? Se Deus o fez, como o podem os homens desfazer? Se Deus o levantou, como o podem os homens derribar?* (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 46; grifos nossos)

Naquela noite em que *Cristo por sua própria Pessoa fundou o Reino de Portugal*, aparecendo e falando ao seu primeiro rei, disse: “Eu sou o fundador e destruidor dos reinos e dos impérios, e quero em ti e em teus

descendentes fundar um império para mim, pelo qual o meu nome seja levado às nações estrangeiras” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 47; grifos nossos)

Nos fragmentos citados, podemos observar a explicitação de um simulacro de contrato entre a instância divina e Portugal, contrato que implica, como dissemos, uma triagem operada pela própria instância divina, que singulariza Portugal ao fundá-lo, destacá-lo entre os reinos do mundo e transformá-lo em seu instrumento na Terra (“e quero em ti e em teus descendentes um império para mim, pelo qual o meu nome seja levado às nações estrangeiras”). Essa triagem que dá origem ao contrato implica, assim, da parte do sujeito Portugal agir pelo *dever fazer*: promover o nome de Deus junto a estrangeiros, num encontro entre o discurso messiânico e o discurso colonialista.

Ao mesmo tempo, esse destinador é responsável pela própria continuidade de Portugal, pela sua proteção e elevação em relação a inimigos. Isso fica mais evidente na série de perguntas retóricas que o narrador dirige à Espanha (“Se Deus o deu, como o podem os homens tirar? Se Deus o fez, como o podem os homens desfazer? Se Deus o levantou, como o podem os homens derribar?”), que expressam confiança nos valores do destinador.

Em outros trechos, a resistência de Portugal contra a Espanha é relacionada à ação divina, o que acusa novamente o simulacro de contrato que explicitamos:

Espanha, voltando os olhos ao passado, pela experiência, que Deus é o que desuniu de sua sujeição a Portugal, e Deus o que o sustenta desunido e o conserva vitorioso (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 30; grifos nossos)

Não é nem pode ser nossa intenção diminuir as forças de Espanha, nem escurecer a grandeza de sua potência, tão conhecida do Mundo todo e tão temida e reverenciada de seus inimigos e invejada de seus êmulos. Mas é força que ela e nós confessemos que são maiores os poderes de Deus, e que, assistida deles, a desigualdade de Portugal pode resistir e prevalecer contra Espanha, como lhe tem resistido e prevalecido em tantos anos. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 45; grifos nossos)

3.2.3 A sanção negativa da Espanha e o messianismo nacionalista português

Como se vê, o contrato entre Portugal e Deus se mistura, no texto de Vieira, a um nacionalismo português. São inclusive os valores ligados a esse contato o que leva, no texto, à sanção da Espanha, que tentava dominar Portugal. Vejam-se os excertos a seguir:

Lerão aqui nossos vizinhos e confinantes (que muito a pesar meu sou forçado alguma vez a lhes chamar inimigos, havendo tantas razões, ainda da mesma natureza, para o não serem) lerão aqui com boa conjectura as promessas e decretos divinos, provada a verdade dos futuros com a experiência dos passados: e verão, se quiserem abrir os olhos, *um manifesto desengano de sua profecia*, conhecendo que na guerra que continuam contra Portugal, *pelejam contra as disposições do supremo poder e combatem contra a firmeza de sua palavra*. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 29; grifos nossos)

[...] se, com os olhos limpos de toda a paixão e afeto, quisesse [Espanha] ler esta História do Futuro, e com tanto zelo e desejo de *acertar com os caminhos* de seu maior bem [...] (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 30; grifos nossos)

Veja e saiba Castela o que Deus tem prometido a Portugal, e logo *advertirá a vaidade do que suas esperanças lhe prometem*. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 37; grifos nossos).

Considere Castela contra quem peleja, e conhecerá quão impossível é a empresa a que aspira; acabe de entender que não peleja contra Portugal, senão contra a firmeza da palavra e promessas divinas. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 44; grifos nossos)

Observamos, nesses fragmentos, uma sanção cognitiva negativa contra a Espanha, julgada por um *fazer* próprio do antissujeito, já que contra os valores do destinador divino. No que diz respeito a suas investidas contra Portugal, seus “vizinhos e confinantes [...] combatem contra a firmeza de sua palavra [a de Deus]”, “pelejam contra a firmeza da palavra e promessas divinas”. Essa sanção contra a Espanha, do ponto de vista das modalidades veridictórias, que entram em jogo quando há um *fazer interpretativo* (nas etapas da manipulação e da sanção), ganha contornos de desvelamento de uma ilusão, estado que conjuga *parecer* e *não ser*. No nível do *parecer*, a Espanha, por seu poderio e conquistas, é uma nação eleita por Deus, mas no nível do *ser* essa eleição não ocorre, já que isso é atributo de Portugal. A eleição da Espanha é reconhecida, finalmente, nessa sanção cognitiva como sendo uma falsidade, que conjuga *não parecer* e *não ser*.

A falsidade da crença da Espanha se revela, nos trechos citados, pelos segmentos: “um manifesto desengano de sua profecia” e “a vaidade do que suas esperanças lhe prometem”. A referência a “profecias” e “esperanças” sugere que a Espanha, do mesmo modo que Portugal, atribui para si uma messianidade na Terra, o que a etapa da sanção, conforme vimos, expõe como falsidade.

Em outro trecho do texto, isso é reforçado por uma refutação explícita do narrador a uma interpretação de profecia por um bispo espanhol, interpretação segundo

a qual, em texto do profeta Zacarias, a figura de fortíssimos cavalos que desbravam o mundo faria referência às conquistas da Espanha:

Mas [...] diz que aqueles robustíssimos [cavalos] de que fala o Anjo são os Espanhóis, verdadeiramente valentíssimos, audacíssimos e fortíssimos, pois conquistaram estas regiões novas e incógnitas [América e as Índias] [...] Contudo, porque esta glória que Sanchez dá aos Espanhóis toca pela maior e melhor parte aos Portugueses, pelas vitórias do Oriente a que o mesmo Cornélio chama ad miraculum usque illustres, por não deixar perder a nossa, nação um título tão honrado como serem chamados por boca de um anjo os mais fortes de todos os Romanos, digo que os Portugueses e todos os Espanhóis se podem e devem entender debaixo do nome de Romanos, no sentido desta profecia, porque Espanha e Portugal foram colônias dos Romanos, e parte não só do Império, senão do povo romano, e verdadeiros cidadãos romanos.[...]

Estes [os cavalos fortíssimos da profecia] foram os Espanhóis, e entre os Espanhóis muito particularmente os Portugueses; porque a conquista dos mares e terras do Oriente, pela distancia remotíssima das terras, pela dificuldade de navegações, pela diferença dos climas, pelo valor e potência das nações que se conquistaram, foi empresa de muito maior valor, resolução e esforço que a dos Castelhanos. Assim que, considerando todo o corpo do Império Romano e todas suas empresas, os fortes dos Romanos foram os Cipiões, os Pompeus, os Césares, os Augustos; os fortíssimos foram os Espanhóis, e entre esses Espanhóis os fortíssimos dos fortíssimos foram os Portugueses. (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 15-17)

A sanção contra a Espanha toma-a como antissujeito, responsável por um contraprograma, isto é, por um programa narrativo contrário aos valores do destinador divino. Seu *fazer* é avaliado negativamente pelo destinador-julgador-delegado (o narrador, enquanto porta-voz da instância divina), que o considera falso em relação aos valores que representa. Ao mesmo tempo, a sanção da Espanha converte-se em manipulação, que busca levar a um *dever fazer*: “acertar com os caminhos”, como diz o narrador em fragmento apresentado anteriormente.

Trata-se de uma tentativa de dissuadir a Espanha de lutar contra Portugal, aceitando, com base em valores do catolicismo, mas também com base em valores do nacionalismo português (ligado à crença numa eleição), a messianidade dessa nação. Isso é o que explicita o narrador no seguinte fragmento, que remete a um fatalismo:

Reparem os famosos capitães de Castela e considerem seus prudentíssimos e experimentados conselheiros, apartando os olhos por um pouco de Portugal, se acham seus exércitos com forças e poder bastante para conquistar Europa, para sujeitar todas as quatro partes do Mundo e ainda para escalar, como filhos do Sol, o Céu, e tirar dele a Júpiter pois saibam que mais fácil será conquistar Europa, o Mundo e o mesmo Céu empíreo, do que vencer e sujeitar Portugal, *defendido e armado* como está com as *promessas divinas*: [...]

Porque *puderam romper* os Portugueses os claustros impenetráveis do Oceano, e conquistaram nas outras três partes do Mundo, sendo um Reino tão

pequeno, tantas, tão novas e tão poderosas nações, *senão porque estava escrito?*. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 45; grifos nossos)

Essa manipulação culmina num longo trecho de apelo ao rei da Espanha, apelo no qual se reafirma a falsidade da interpretação que leva a Espanha a lutar contra Portugal (“as interpretações podem ser da lisonja”) e se propõe o fim das ações hostis daquela para com este. Reproduzimos, a seguir, parte desse pedido ao rei da Espanha:

Ó poderosíssimo monarca Filipe IV, o Grande! Dai licença para que tenham entrada a vossos ouvidos os ecos destas últimas cláusulas, não de meu discurso, senão de meu desejo. [...] Ouvi, Senhor, a voz de um estrangeiro, desinteressado vassalo que foi já vosso por sujeição, e hoje é também vosso (posto que não vassalo) por afeto.

[...] Mereceste na vida o título de Grande; maior sereis no fim dela se ao de Grande acrescentardes o de Justo. Não se pode pagar a Deus o que é de Deus, sem dar a César o que é de César. E seria grande desgraça perder o Reino eterno por um temporal já perdido.

Não duvido, Senhor, que tereis conselheiros de grandes letras, que segurem e justifiquem as causas e tão dilatada e cruel guerra; mas [...] os textos são da justiça, *as interpretações podem ser da lisonja*. Com um texto santo mal interpretado quis o Demônio despenhar a Cristo, e depois deste texto e desta interpretação, lhe ofereceu o reino que lhe não podia dar.

[...] O tratado de uma boa e justa paz podia ser uma bula de composição geral, com que se levassem purgados todos estes encargos [...].

[...] firmai o título de rei com o de católico, pois sempre prezastes mais o de católico que o rei; seja parte do sacrifício a repartição das vestiduras e leve embora a túnica aquele a quem coube em sorte; e faça-se tudo diante de vossos olhos antes que os fecheis. Se vos parece amargoso este trago, gostai o fel e não o passeis da boca. Com esta obra tão consumada, podeis entregar a alma segura nas mãos do Padre, que é rei e Senhor, o que só importa. Com uma inclinação da cabeça podeis *deixar pacificado o Mundo*. Deixai a paz por herança a vossa esposa. Esta será a maior prenda do vosso amor, este o troféu maior de vossas vitórias (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 50; grifos nossos).

São, assim, os valores implicados no simulacro de contrato entre o sujeito Portugal e o destinador divino que levam o narrador a sancionar negativamente a Espanha e tentar modificar seu percurso narrativo. Ela é reconhecida como antissujeito, cuja atuação vai contra os interesses do destinador divino, que, no texto em questão, elege Portugal como seu representante na Terra e o mantém firme contra os inimigos.

3.2.3 A manipulação e os dois tipos de messianismo

O PN de manipulação é também observado em relação a Portugal, a quem cabe, em função do contrato com o destinador divindade, dois tipos de *fazer*: um que podemos considerar *cognitivo*, que é o *crer*, e outro que pode ser entendido como

propriamente *pragmático*, que é *tornar real* o reino. No primeiro caso, o messianismo se dá como espera, ao passo que no segundo ele se volta para uma intervenção na realidade.

Essa manipulação evoca o simulacro de contrato de que falamos: aquele entre Portugal e o destinador divino. Por meio dela, os portugueses, de modo geral, são lembrados do contrato e orientados a *crer* no futuro de proeminência de Portugal sob o reino universal do Cristo na Terra. Esse é o caso do trecho a seguir, que relaciona a eleição divina da história dos hebreus à dos portugueses:

Já Deus, Portugueses, nos livrou do cativeiro, já por mercê de Deus triunfamos de Faraó e do poder de seus exércitos; já os vimos, não uma, mas muitas vezes, afogados no Mar Vermelho de seu próprio sangue. Imos caminhando pelo deserto para a Terra da Promissão, e pode ser que estejamos já muito perto dela, e do último cumprimento das prometidas felicidades. Se há algum tão invejoso dos bens da Pátria e tão inimigo de si mesmo, que queira retardar o curso de tão próspera e feliz jornada e acabar infelizmente, ainda antes de ver o fim desejado dela, *negue a Deus o que é de Deus e atribua à liberdade as vitórias* e o cumprimento das primeiras promessas que temos visto, ou a Moisés ou ao ídolo. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 15; grifos nossos)

Esse fragmento sucede a descrição da trajetória dos hebreus em direção à terra prometida. Diz a narrativa que eles foram libertados do Egito, viram o milagre do Mar Vermelho, mas, mesmo assim, a caminho da terra prometida, atribuíram a Moisés e a um ídolo a sua libertação, chegando ainda a cogitar um retorno ao Egito ao conhecerem o local prometido. No trecho reproduzido, cria-se uma analogia entre a trajetória dos hebreus e a dos portugueses, a quem, de acordo com a narrativa, destina-se igualmente uma promessa divina.

Como dissemos anteriormente, o simulacro de contrato entre os sujeitos indicados implica que a história seja o palco da manifestação da eleição divina. Daí a referência à intervenção divina na história em proveito de Portugal: o triunfo sobre “Faraó” e “seus exércitos”, na analogia com a trajetória dos hebreus. É preciso, assim, diferentemente dos hebreus, não negar o destinador, o que envolve *crer* na sua intervenção na história e no contrato com os Portugueses, como explica posteriormente o narrador:

Os que pela experiência do que têm visto *crêem* o que está prometido, vê-lo-ão, porque são dignos de o verem; os que não *crêem*, ou não querem crer, a sua mesma incredulidade será a sua sentenc: (sic) (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 16; grifos nossos)

Quem quiser saber (segundo o estilo ordinário da justiça e providência divina) se há-de chegar a ver as felicidades que debaixo de sua palavra aqui lhe prometemos, examine o seu coração e consulte a sua fé; do nosso próprio coração nos conta Deus a sentença e de nossas próprias palavras a forma: (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 17; grifos nossos)

Há, pois, uma manipulação pelo *dever*: aqui um engajamento cognitivo pela fé no cumprimento do que se promete, incidindo a sanção, nesse caso, sobre o *fazer* do sujeito. Essa manipulação específica está ligada, como se pode notar, a um contrato tido como já existente entre o destinador (Deus) e esse sujeito (os portugueses), contrato segundo o qual este age como representante divino na Terra, ao passo que aquele o protege, o mantém, como já foi explicado.

Algo similar se dá com o outro tipo de *performance* exigida: tornar real o prometido reino do Cristo na Terra. Aqui, porém, os valores em jogo parecem ser ora exclusivamente cristãos/católicos, ora relacionados ao nacionalismo (cristão) português⁷⁴. Observa-se, assim, uma manipulação que busca levar os governantes católicos à realização de uma *performance* que pode ser compreendida como uma guerra santa. Veja-se o fragmento a seguir:

Finalmente (e é a terceira e não menor utilidade desta História), lendo os *príncipes da Cristandade*, e mais particularmente aqueles que foram ou estão já escolhidas (sic) por Deus para instrumentos gloriosos de tão singulares maravilhas e maravilhosas felicidades, lendo, digo, no discurso da História do Futuro, *as vitórias, os triunfos, as conquistas, os reinos, as coroas e o domínio e sujeição de nações tantas e tão dilatadas*, que lhes estão prometidas, na fé e confiança das mesmas promessas *se atreverão animosamente a empreendê-las* [...] as promessas e as disposições divinas, antecedentemente conhecidas na previsão do futuro, tudo facilitam e a tudo animam (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 21 e 22; grifos nossos).

Assim, a implementação do reino do Cristo na Terra deve decorrer da *performance* dos “príncipes católicos”, que, conhecendo as promessas divinas (sobre a unificação política e religiosa do mundo sob o Quinto Império), “se atreverão animosamente a empreendê-las”. Se a manipulação anterior, a dos portugueses de modo geral, se dá por intimidação, que busca levar a um *dever fazer* em virtude de uma possível sanção negativa, aqui ela ocorre por sedução, buscando levar a um *querer fazer*. Isso pode ser observado na referência aos “príncipes da Cristandade” como

⁷⁴ Essa manipulação, que apela, de um lado, a valores de um messianismo cristão português e, de outro, a valores do cristianismo de modo geral, revela uma tensão na construção do texto em exame, que deve legitimar-se como exegese legítima junto à Igreja e aos cristãos de modo geral, ao mesmo tempo em que defende ideias ligadas à crença na eleição de Portugal. Retomaremos essa questão quando nos dedicarmos ao nível discursivo e à dimensão argumentativa do discurso messiânico de Vieira.

“aqueles que foram ou estão já escolhidas (sic) por Deus para instrumentos gloriosos de tão singulares maravilhas e maravilhosas felicidades”. Essa sedução visa a fazer o sujeito, em realidade, assumir um *querer* como *dever*, ou seja, assumir uma missão.

Faz parte da manipulação ainda uma espécie de doação mágica por meio do relato do futuro. Aqui a revelação do sentido das profecias, o *saber ser*, configura valores modais que se convertem em *poder fazer*. Nos fragmentos que seguem, isso ocorre, respectivamente, pela referência bíblica a uma batalha vencida pelos Israelitas contra Filisteus e a conquistas de Alexandre, o Grande. Em ambos os casos, o *saber ser* ligado ao futuro é também *poder fazer*, isto é, as disposições necessárias para a *performance*, como se pode ver a seguir:

Neste estado de horror e miséria sai de noite o príncipe Jónatas, filho de el-rei Saul, trata de consultar a Deus por um modo de oráculo ou sorte [...] e *na fé e confiança desta profecia, tendo por sem dúvida que havia de vencer, avança animosamente às tendas dos Filisteus*, começa ele e o companheiro a matar nos inimigos, toca-se arma, cresce a confusão, perturbam-se os arraiais, trava-se uma brava peleja dos mesmos Filisteus uns contra os outros, cuidando que eram os soldados de Saul. Fogem, atropelam-se, matam-se. Saem das covas os Israelitas, seguem os Filisteus fugitivos, e voltam carregados de despojos. Conhecem-se enfim com imortal glória de Jónatas os autores de tão estupenda façanha, bastando só dois *homens armados da confiança de uma profecia*, para porem em fugida o mais poderoso exército e alcançarem a mais desigual e prodigiosa vitória. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 22; grifos nossos)

[...] o que mais admira nas conquistas e vitórias de Alexandre, é a desigualdade do poder e o limitado aparato de guerra com que entrou em tão imensa empresa [...].

Mas como Alexandre, antes de obrar todas estas maravilhas, com que mereceu o nome e se fez verdadeiramente magno, se tivesse visto a si mesmo melhor retratado nas profecias de Daniel, do que depois se viu nas estátuas de Lisipo nem nas pinturas de Apeles, não é muito que, *animado e soprado do espírito das mesmas profecias e cheio da majestade delas*, se atrevesse a tão árduas e dificultosas empresas, das quais justamente se duvida (como pôs em questão Justino) se foi maior façanha o intentá-las, ou vencê-las. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 25; grifos nossos)

Os exemplos ligados a Portugal – “exemplos domésticos”, como diz o narrador – também enfatizam esse *saber ser* que é *poder fazer*. Nos excertos que seguem o *saber ser* é, respectivamente, 1) a profecia sobre a fundação de Portugal por Afonso Henriques, que o leva a vencer os “mouros” em batalha e ainda a proclamar-se rei de Portugal (o já citado Milagre de Ourique); 2) a profecia que teria previsto (e promovido) o sucesso da navegação portuguesa e a expansão dos domínios do impérios:

[...] socorrido o animoso capitão e fortalecido o pequeno exército com esta *promessa do Céu*, sem reparar em que era *tão desigual o partido*, que *para cada lança cristã havia no campo cem mouros*, resolveu intrepidamente dar a batalha.

Na manhã, pois, da mesma noite em que *tinha recebido a profecia*, acomete de frente a frente ao inimigo, sustenta quatro vezes o peso imenso de todo seu poder, rompe os esquadrões, desbarata o exército, mata, cativa, rende, despoja, triunfa; e *alcançada na mesma hora a vitória*, e libertada a Pátria, pisa glorioso as cinco coroas mauritanas e põe na cabeça, já rei, a portuguesa.

[...]

Mas *não obraram todas estas proezas* aqueles portugueses famosos por benefício *só de seu valor, senão pela confiança e seguro de suas profecias*. Sabiam que tinha Cristo prometido a seu primeiro rei que os escolhera para argonautas apostólicos de seu Evangelho e para levarem seu nome e fundarem seu império entre gentes remotas e não conhecidas; e esta fé os animava nos trabalhos; esta confiança os sustentava nos perigos; esta luz do futuro era o norte que os guiava; e esta esperança a âncora e amarra firme, que nas mais desfeitas tempestades os tinha seguros (VIERA, s.d., vol. I, p. 25-26; grifos nossos).

No primeiro caso, a doação mágica do *poder fazer* é justamente o objeto modal *saber ser*, figurativizado como profecia (“*tinha recebido a profecia*”; “*promessa do Céu*”). Essa doação habilita o sujeito para uma *performance* que envolve uma disputa desigual com o antissujeito (“*tão desigual o partido*”; “*para cada lança cristã havia no campo cem mouros*”; “*acomete de frente a frente ao inimigo, sustenta quatro vezes o peso imenso de todo seu poder, rompe os esquadrões, desbarata o exército*”). O trecho em questão faz referência à Batalha de Ourique, o que mostra uma manipulação que leva em conta valores do imaginário português. No outro caso, o das conquistas da navegação portuguesa, a *performance* se dá graças às disposições do espírito (“*animava*”; “*sustentava nos perigos*”; “*guiava*”; “*tinha seguros*”) propiciadas pelas profecias (“*não obraram todas estas proezas [...] senão pela confiança e seguro de suas profecias*”).

Trata-se de uma competência do sujeito, razão pela qual em vários momentos esse *saber ser* que é *poder fazer* ganha uma figurativização ligada à isotopia da guerra sob a forma de *escudo*, como se vê nos excertos a seguir:

Ao conhecimento antecedente dos futuros chamou discretamente S. Gregório *escudo* fortíssimo da presciência [...].

Armados com este escudo [o conhecimento sobre o advento do Quinto Império], que trabalhos, que perigos nos pode oferecer o mar, a terra e o Mundo, e que golpes nos pode atirar com todas as forças de seu poder, que não sustentemos nele com animosa constância? Quem haverá que debaixo deste escudo não empreenda as mais dificultosas conquistas, nem aceite as mais arriscadas batalhas, e não vença e triunfe dos mais poderosos inimigos, se as empresas no mesmo escudo vão já resolutas, as batalhas vão já vencidas e os inimigos já triunfados?

[...] e este mesmo *escudo*, não fabuloso, senão verdadeiro, e não fingidos depois de experimentados os sucessos, senão escritos antes de sucederem, é propriamente, e sem ficção, o que nesta História do Futuro ofereço, Portugueses, ao nosso rei (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 28 e 29; grifos nossos).

Em suma: o simulacro de contrato, explicitado ao longo das linhas anteriores, não apenas leva à sanção da Espanha, tida como antissujeito na sua pressão sobre Portugal, mas também implica uma manipulação do povo português. Em uma mistura de valores do nacionalismo cristão português e valores do cristianismo/catolicismo, observamos uma manipulação que conduz a dois tipos de *performance*: 1) uma cognitiva, que implica um engajamento no reino do Cristo na Terra por meio do *crer*; 2) uma pragmática, que implica, para os governantes cristãos, tornar real esse reino.

Os valores que movem esse contrato, em suma, estão orientados para uma ação por parte daqueles que se tomam como representantes divinos na Terra, ação tida como voltada para um bem universal: paz e unidade globais. Isso, porém, como já foi explicado, implica uma eliminação de outros grupos, na triagem que o estado de redenção messiânica parece implicar.

3.3 Mensagem: contrato, triagem e desejo de proeminência política

O conjunto de poemas de *Mensagem* expressa, como nos demais casos, elementos ligados a um contrato entre sujeitos: a nação portuguesa e o destinador divino. Esse contrato implica para o sujeito Portugal um *dever* em relação ao destinador Deus: a *performance* de representá-lo na terra, o que faz esperar uma sanção positiva: a proeminência política no mundo.

Além disso, esse contrato se realiza graças a uma triagem social, que parece dar-lhe início. Diversos poemas atribuem a Portugal uma origem transcendente que podemos compreender como uma triagem: a divindade singulariza essa nação entre as outras ao promover sua constituição.

3.3.1 Origem transcendente, triagem social e estabelecimento do contrato

A ideia de um contrato entre o sujeito Portugal e um destinador divino pode ser observada já nos primeiros poemas da coletânea, que parecem resumir o sistema de

valores em jogo nas relações entre esses sujeitos. Podemos ver neles ainda uma operação de triagem, que dá início ao contrato em questão, determinando as ações do sujeito. Esse é o caso do poema *Ulisses*:

Primeiro
ULISSES

O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo —
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos criou.

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade,
E a fecundá-la decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.
(PESSOA, 2010, p. 23)

Ulisses é para *Mensagem* o que o Milagre de Ourique é para a *História* de Vieira: uma espécie de mito fundador de Portugal. Trata-se de uma retomada poética da lenda de que o personagem da *Ilíada* e da *Odisseia* teria fundado Lisboa. O poema apresenta o que podemos considerar como sendo, no que diz respeito à sintaxe extensiva, duas operações simultâneas: 1) de um lado ocorre uma mistura de planos, o transcendente (lenda/mito) e o real; 2) de outro, uma triagem social, que singulariza Portugal (referido como um *nós*: “*nos bastou*”; “*nos criou*”) em relação a outros grupos.

A fusão entre o plano transcendente e o real se revela em múltiplos oxímoros e outras formas de coexistência de contrários: nada/tudo; brilhante/mudo (manifesto/não manifesto); corpo morto/vivo; por não ser/existindo (imaginário/real); sem existir/bastou (imaginário/real); não ter vindo/foi vindo (inércia/movimento, ação). É essa origem singular, tanto real quanto transcendente, que promove a outra operação de triagem, a triagem social que toma Portugal como nação única, sem par. Essa operação fica mais evidente no poema *O das Quinas*, que relaciona a trajetória de Portugal com a do Cristo:

SEGUNDO
O DAS QUINAS

Os Deuses vendem quando dão.
 Compra-se a glória com desgraça.
 Ai dos felizes, porque são
 Só o que passa!

Baste a quem baste o que lhe basta
 O bastante de lhe bastar!
 A vida é breve, a alma é vasta:
 Ter é tardar.

Foi com desgraça e com vileza
 Que Deus ao Cristo definiu:
 Assim o opôs à Natureza
 E Filho o ungiu.
 (PESSOA, 2010, p. 20)

Esse poema resalta o valor do sofrimento, tido como uma marca de eleição de uma triagem transcendente. Esteia-se, além disso, num simulacro de contrato entre o destinador Deus e um sujeito tido como eleito: a doação pelo primeiro implica um *dever* para o segundo (“Os deuses vendem quando dão”), sem o qual não se tem direito à retribuição (“Compra-se a glória com desgraça”). Há, por isso, a ideia de uma espécie de prova que implica suportar o sofrimento para merecer a sanção aguardada. Os versos finais evocam o exemplo prototípico do Cristo para reafirmar o sistema de valores do contrato de que Portugal é também partícipe (“Foi com desgraça e com vileza / Que Deus ao Cristo definiu / Assim o opôs à Natureza / E Filho o ungiu”).

O simulacro de contrato entre o destinador (manipulador) Deus e o sujeito Portugal, ligado à operação de triagem na sintaxe extensiva, perpassa a obra como um todo. Esse é o caso de vários poemas da primeira parte (*Brasão*), que, como vimos no capítulo anterior, ressaltam a atuação divina na constituição e na consolidação do Império Português, isto é, a doação divina que procede à triagem e estabelece o contrato com esse povo.

No poema *O Conde D. Henrique* (PESSOA, 2010, p. 25), poema que tematiza as ações do fundador e primeiro Rei de Portugal, encontramos o verso: “Deus é o agente”, atribuindo ao destinador a origem de Portugal. O poema *D. Tareja* vai no mesmo sentido, como se vê no verso: “O que, imprevisto, Deus fadou”, numa referência à criação do seu filho Afonso Henriques, aqui representando metonimicamente o Império Português. Outro exemplo pode ser encontrado no poema *D. João O Primeiro*, chamado em determinados versos: “Mestre sem o saber, do Templo / Que Portugal foi feito ser”. Esses são casos, entre outros contidos na coletânea, que apontam para uma origem

singular, resultado de uma triagem operada por um destinador transcendente que estabelece, com isso, um contrato com o sujeito Portugal.

3.3.2 Messianidade de Portugal e o /dever fazer/ do sujeito

É esse simulacro de contrato que leva o sujeito, alvo da doação divina (sua origem e consolidação como império), a assumir um *dever fazer*. Isso é o que destaca, por exemplo, o poema que segue:

SEGUNDA
D. FERNANDO
INFANTE DE PORTUGAL

Deu-me Deus o seu gládio porque eu faça
A sua santa guerra.
Sagrou-me seu em honra e em desgraça,
Às horas em que um frio vento passa
Por sobre a fria terra.

Pôs-me as mãos sobre os ombros e doirou-me
A fronte com o olhar;
E esta febre de Além, que me consome,
E este querer grandeza são seu nome
Dentro em mim a vibrar.

E eu vou, e a luz do gládio erguido dá
Em minha face calma.
Cheio de Deus, não temo o que virá,
Pois, venha o que vier, nunca será
Maior do que a minha alma.
(PESSOA, 2010, p. 34)

Já dissemos no capítulo anterior que nesse poema ocorre, sobretudo, uma doação ao sujeito de competência modal para a realização de uma *performance*, doação essa concretizada como um ritual de sagração (“Sagrou-me; Pôs-me as mãos sobre os ombros e doirou-me / A fronte com o olhar”). A doação modal (“Deu-me Deus o seu gládio ...”) está ligada a um *dever fazer* (“...porque [para que] eu faça /A sua santa guerra”), que o sujeito assume como *querer* (“E esta febre de Além; este querer grandeza”).

O percurso do sujeito está, assim, ligado a um contrato com um destinador divino, contrato que implica desgraça e honra (“Sagrou-me seu em honra e em desgraça”). Essa organização narrativa está, assim, na base da tematização da partida

para a batalha contra os árabes por Fernando, infante de Portugal, também chamado de *Infante Santo*, justamente por cair em cativo e morrer nas mãos dos inimigos.

3.3.3 Proeminência política e messianismo pragmático

O que podemos notar até aqui é que o sujeito Portugal assume, com base no simulacro de contrato com o destinador (manipulador), um *dever fazer*, entendido como atuação enquanto representante de Deus na Terra. Trata-se de um messianismo pragmático, semelhante ao que *História do futuro* busca promover ao manipular os governantes católicos, mostrando-os como instrumentos da promoção do reino universal do Cristo.

Assim como a guerra santa (a luta contra os árabes), as descobertas da navegação de Portugal também integram o percurso narrativo do sujeito, ligado ao contrato que explicitamos. Isso é o que se pode ver no poema *Ocidente*, que dialoga com o poema que abre a coletânea: *O dos castelos*:

O DOS CASTELOS

A Europa jaz, posta nos cotovelos:
De Oriente a Ocidente jaz, fitando,
E toldam-lhe românticos cabelos
Olhos gregos, lembrando.

O cotovelo esquerdo é recuado;
O direito é em ângulo disposto.
Aquele diz Itália onde é pousado;
Este diz Inglaterra onde, afastado,
A mão sustenta, em que se apoia o rosto.

Fita, com olhar esfíngico e fatal,
O Ocidente, futuro do passado.

O rosto com que fita é Portugal.
(PESSOA, 2010, p. 19)

VII OCIDENTE

Com duas mãos — o Acto e o Destino —
Desvendamos. No mesmo gesto, ao céu
Uma ergue o facho trêmulo e divino
E a outra afasta o véu.

Fosse a hora que haver ou a que havia
A mão que ao Ocidente o véu rasgou,
Foi alma a Ciência e corpo a Ousadia

Da mão que desvendou.

Fosse Acaso, ou Vontade, ou Temporal
A mão que ergueu o facho que luziu,
Foi Deus a alma e o corpo Portugal
Da mão que o conduziu.
(PESSOA, 2010, p. 62)

O primeiro poema descreve a Europa e tematiza seu desconhecimento em relação ao Ocidente, que ela “Fita, com olhar ‘sfíngico e fatal’” antes da expansão ultramarina. Nesse corpo-Europa, cabe ao rosto-Portugal a atitude de inclinação para o Ocidente (“O rosto com que fita é Portugal”), o que parece antecipar, na abertura do conjunto de poemas de *Mensagem*, aquilo que se destaca na segunda parte (*Mar Português*): a proeminência do país no período de expansão ultramarina. No segundo poema, o Ocidente já está desvendado, numa *performance* realizada pelo sujeito portugueses (o nós, em *Desvendamos*), em função do já citado simulacro de contrato que os coloca como representantes de Deus na terra (“Foi Deus a alma e o corpo Portugal”).

Os poemas apresentam ainda um quê de fatalismo: em *O dos Castelos* no “olhar ‘sfíngico e fatal’” em direção ao Ocidente que se desvendaria depois; em *Ocidente*, na referência ao Destino, no primeiro verso. Isso revela um sujeito cujo percurso narrativo está relacionado a um projeto de um destinador divino (“Foi Deus a alma e o corpo Portugal”).

Já dissemos anteriormente que o programa narrativo (PN de *performance*) de desvendamento do Ocidente corresponde a uma passagem da /opressão/ à /liberdade/ pela liberação da Europa das amarras da natureza impostas pelo mar. Isso é ressaltado no poema *Mar Português*.

X
MAR PORTUGUÊS

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!
Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!

Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,

Mas nele é que espelhou o céu.
(PESSOA, 2010, p. 66)

Esse poema relaciona o PN de conquistas da navegação portuguesa ao contrato com a instância divina. Esse contrato, que se inicia com uma presumida triagem (seleção) dos portugueses como representantes de Deus na terra, é retomado por uma autossanção. Aqui o narrador, na sua condição de destinador-julgador-delegado reconhece a realização da *performance* (“Para que fosses nosso, ó mar!”) em conformidade com os valores do contrato estabelecido com o destinador-manipulador (instância divina), o que implica um resultado conquistado com sofrimento (“lágrimas de Portugal”; “mães que choraram”; “filhos em vão rezaram”; “noivas ficaram por casar”).

Dialoga-se aqui com os versos-máximas do já examinado poema *O das Quinas*: “Os Deuses vendem quando dão/ Compra-se a glória com desgraça”. No poema anterior, os versos são: “Deus ao mar o perigo e o abismo deu/ Mas nele é que espelhou o céu”. A *performance* do sujeito, por isso, exige um suportar (figurativizado como “passar além da dor”), sem o qual não se pode ter a glória (figurativizada como “passar além do Bojador”). Todos esses elementos evocam um contrato entre o sujeito Portugal e o destinador Deus, contrato no qual este doa uma competência modal àquele, que deve, por isso, levar a cabo o PN esperado (realizar grandes feitos) e que leve à sanção.

Um poema que expressa bastante bem o que explicitamos é “O Infante”:

I
O INFANTE

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.
Deus quis que a terra fosse toda uma,
Que o mar unisse, já não separasse.
Sagrou-te, e foste desvendando a espuma.

E a orla branca foi de ilha em continente,
Clareou, correndo, até ao fim do mundo,
E viu-se a terra inteira, de repente,
Surgir, redonda, do azul profundo.

Quem te sagrou criou-te português.
Do mar e nós em ti nos deu sinal.
Cumpru-se o Mar, e o Império se desfez.
Senhor, falta cumprir-se Portugal!
(PESSOA, 2010, p. 55)

Nesse poema, fica claro o papel de destinador concretizado na instância divina, que, com a finalidade de realizar um PN (“...que a terra fosse toda uma / Que o mar

unisse, já não separasse”), manipula o sujeito Portugal (por metonímia, o Infante) e doa-lhe a competência modal, concretizada como ritual religioso (“Sagrou-te”). A manipulação que estabelece o contrato é ainda concretizada em versos como: “Quem te sagrou criou-te português/ Do mar e nós em ti nos deu sinal”. O PN de descobertas e de superação dos limites da navegação, que, como já dissemos, libera o homem europeu das amarras da natureza, compreende, assim, uma *performance* que o sujeito realiza como instrumento divino na Terra e com vistas a um pretense benefício de toda a humanidade.

A *performance* se revela no poema *O Infante* de duas maneiras. Uma delas como processo gradual de desvendamento do mar (metonimicamente a espuma das ondas) seja pelo uso da forma verbal no gerúndio (“desvendando”), seja pelos programas de uso⁷⁵ que compõem a gradação ascendente observada na segunda estrofe: “orla”, “ilha”, “continente”, “fim do mundo”, culminando com a “terra inteira”. A outra está ligada a uma ideia de fatalismo, como uma ação pontual e acabada: “Cumpriu-se o Mar”. Esta última parece ligada a um fazer persuasivo do sujeito, que, dirigindo-se ao destinador, busca convencê-lo de que cumpriu sua parte no contrato (realizou a *performance* esperada) e, por isso, merece uma sanção positiva (“Senhor, falta cumprir-se Portugal”).

3.3.4 Sanção negativa dos “Colombos”, triagem e reafirmação de valores

Se as descobertas da navegação portuguesa estão ligadas a uma messianidade de Portugal, o mesmo não se dá com outras nações, diminuídas pelo fato de não participarem do contrato com a divindade. Voltamos aqui à questão da operação da triagem social pela crença messiânica numa eleição promovida pela instância divina. É disso que trata o poema que segue:

VI
OS COLOMBOS

Outros haverão de ter
O que houvermos de perder.
Outros poderão achar
O que, no nosso encontrar,

⁷⁵ Por programas de uso, a Semiótica entende as transformações mais simples que constituem uma transformação maior, mais complexa ou, na metalinguagem da teoria, um programa de base (cf. GREIMAS & COURTÉS, 2008, p. 388-390). É o caso do desvendamento pelos portugueses, programa que envolve a gradação indicada.

Foi achado, ou não achado,
Segundo o destino dado.

Mas o que a eles não toca
É a Magia que evoca
O Longe e faz dele história.
E por isso a sua glória
É justa auréola dada
Por uma luz emprestada.
(PESSOA, 2010, p. 61)

Nesse poema, o processo de triagem se dá pela separação entre um *nós/portugueses* e um desvalorizado *outros*: os Colombos, ao mesmo tempo uma referência ao navegador espanhol e uma generalização, por metonímia, para navegantes/reinos (“Outros haverão de ter/ O que houvermos de perder /... auréola dada /Por uma luz emprestada”). Dá-se no poema igualmente o PN da sanção: os demais navegadores são reconhecidos como antissujeito, já que a *performance* (descobertas da navegação) que realizam não está ligada a um contrato com o destinador transcendente (“...o que a eles não toca / É a Magia que evoca/ O Longe e faz dele história”).

O fazer interpretativo que leva a essa sanção remete às modalidades veridictórias, promovendo um desvelamento de um estado ilusório (*parecer + não ser*): no nível do *parecer*, o sujeito parece sancionado positivamente pelo destinador divino, algo concretizado como “glória” e “auréola dada”; no nível do *ser*, no entanto, a glória e a auréola não são reconhecidas como autênticas: “são justa auréola dada /Por uma luz emprestada”.

Essa sanção do outro e as operações de triagem em busca de uma pureza social estão, assim, ligadas a um simulacro de contrato entre o sujeito e um destinador divino, como se viu. Esse simulacro de contrato leva o sujeito a tomar seu percurso como a expressão da intenção divina, o que o torna merecedor de uma sanção positiva concretizada como proeminência política.

3.3.5 O sujeito em busca de retribuição

Observamos anteriormente que, em *Mensagem*, os poemas das duas primeiras partes – *Brasão* e *Mar Português* – realizam respectivamente a afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/. Quanto ao nível narrativo, essas partes se constroem, de um lado, sobre o estabelecimento do contrato observado e sobre a operação de triagem

social, ambos ligados à doação modal do destinador divino ao sujeito Portugal, que se funda e se consolida pela intervenção do primeiro; de outro, sobre o PN (*performance*) que esse contrato implica para o sujeito: conquistar o mar.

Já nos últimos poemas da segunda parte e na terceira parte como um todo, observamos, no nível fundamental, a afirmação da /profanidade/ e da /opressão/, quando se ressalta a espera do *Encoberto*. No nível narrativo, isso implica seja um intervalo de espera pela sanção positiva, como se viu no poema *O Infante* (“Cumpriu-se o Mar, e o império se desfez / Senhor, falta cumprir-se Portugal!”), seja uma manipulação dirigida à instância divina por uma retomada do contrato, como se pode ver no já analisado poema *Prece*:

XII
PRECE

Senhor, a noite veio e a alma é vil.
Tanta foi a tormenta e a vontade!
Restam-nos hoje, no silêncio hostil,
O mar universal e a saudade.

Mas a chama, que a vida em nós criou,
Se ainda há vida ainda não é finda.
O frio morto em cinzas a ocultou:
A mão do vento pode erguê-la ainda.

Dá o sopro, a aragem — ou desgraça ou ânsia —,
Com que a chama do esforço se remoça,
E outra vez conquistemos a Distância —
Do mar ou outra, mas que seja nossa!
(PESSOA, 2010, p. 69)

A manipulação ocorre como súplica que lembra o PN já realizado (“Tanta foi a tormenta e a vontade! Restam-nos hoje... O mar universal”) e solicita o restabelecimento do contrato: figurativamente reacender a “chama”. A possível doação modal é figurativizada como “sopro” e “aragem” (“Dá o sopro, a aragem... Com que a chama do esforço se remoça”), o que permitiria ao sujeito novamente retomar o seu percurso (“E outra vez conquistemos a Distância”). Paralelamente a essa manipulação, observamos na *prece* o pedido de uma nova operação de triagem, que estabeleça de volta a oposição entre um *nós*/Portugal e um *todos*. A mistura se expressa na sua forma máxima, sobretudo pela referência ao “mar universal” (de todos), que leva a um desejo de triagem (“... Conquistemos a Distância – /Do mar ou outra, mas que seja nossa”).

Como buscamos enfatizar, do ponto de vista narrativo, o conjunto de poemas de *Mensagem* esteia-se nos programas narrativos que explicitam um sistema de valores: a

manipulação e a sanção. Há, com efeito, um simulacro de contrato que toma o percurso do sujeito Portugal como ligado a um destinador divino, doador de sua competência modal. Ao mesmo tempo, esse contrato implica uma forma de triagem, na medida em que o *nós* se separa do *outro*, tido como inferior porque não partícipe do mesmo sistema de valores.

A espera messiânica, como vimos, sobretudo, nesta seção, pressupõe uma mistura da triagem social, mistura que influi na pureza desse *nós*, que aguarda, por isso, uma nova triagem que o separe do *outro*.

3.4 As Teses: conflito de valores, luta de classes e messianismo pragmático

Passamos a analisar agora a dimensão narrativa do discurso messiânico das *Teses*, de W. Benjamin. Como nos demais textos examinados, constamos uma organização que aponta para um contrato entre sujeitos: a classe oprimida e um destinador ligado a valores de uma espécie de comunismo primitivo.

Esse contrato ganha forma, sobretudo, com a sanção negativa do antissujeito: tanto o historiador que pratica o historicismo, quanto os políticos da social-democracia, cujos programas são considerados ligados aos interesses do antidestinador: a classe dominante. Essa sanção aponta, assim, para dois sistemas de valores em conflito, enquanto busca reafirmar os valores do destinador, que exige um programa de intervenção na história, uma espécie de messianismo pragmático.

3.4.1 A sanção do historicista e os modos de articular o passado

O conflito de valores de que falamos é explicitado no texto graças à ocorrência do PN de sanção, etapa em que os valores do destinador são considerados verdadeiros e os do antidestinador reconhecidos como falsos. Destacaremos, inicialmente, o conflito entre dois modos de articular o passado, o que está relacionado à sanção do “historicista”. Esse conflito pode ser observado na tese VI:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] O perigo ameaça tanto a existência da

tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 1987, p. 224).

O conflito já se revela no primeiro período pelo efeito de polifonia desencadeado pela negação (*não significa*), período esse seguido de um desenvolvimento que pode ser entendido como retificação (*significa...*). Essa retificação não é senão, no que diz respeito às modalidades veridictórias, a realização de um fazer interpretativo que reconhece a falsidade (*não parecer + não ser*) do PN do sujeito que pratica o historicismo, sujeito cuja *performance* é reconhecida como produtora de um passado ilusório, mentiroso (*parecer + não ser*): o entre aspas passado como ele de fato foi. Trata-se, na verdade, de um contraprograma realizado por um antissujeito, ambos ligados aos valores do antidefinidor, a classe dominante/o Anticristo.

A isso se opõe o programa de “apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de perigo”, que, como temos visto, evoca as rupturas na história pelas sublevações e revoltas contra a classe dominante. Explorando esse jogo de veridicção, em vários momentos o narrador, ao longo das *Teses*, faz referência a essas rupturas como uma imagem de passado verdadeira (*parecer + ser*), resultado do programa do historiador consciente da luta de classes. Esse é o caso da tese V – “A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz” (BENJAMIN, 1987, p. 224; grifo nosso) – e da VII – “verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz” (BENJAMIN, 1987, p. 225; grifo nosso).

Nessa sanção, a imagem de passado verdadeira decorre de uma *performance* contrária àquela avaliada como negativa, *performance* regida por um *dever*: “arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela, e despertar no passado as centelhas da esperança”. Em outros termos, isso significa articular o passado de modo que ele não atenda aos interesses da classe dominante, “inimigo que não tem cessado de vencer”.

Na tese XVI, reproduzida a seguir, os dois programas conflitantes são novamente explicitados, havendo nova sanção do antissujeito: o historiador partidário do historicismo ou, como é chamado aqui, o “historicista”:

[...] O historicista apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialist

a histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz “era uma vez”. Ele fica senhor das suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o continuum da história (BENJAMIN, 1987, p. 224).

Nesse texto, o antissujeito é alvo de uma sanção negativa que ganha uma figurativização ligada à isotopia sexual. A sua *performance* é sancionada negativamente por banalizar a história (vide o “era uma vez”), torná-la vulgar (“se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz ‘era uma vez’”). Ele, ao apresentar a imagem “eterna” do passado, ignora as pontuais rupturas na história, em oposição ao PN esperado do sujeito, o materialismo histórico, que “faz desse passado uma experiência única”, preservando-se (“fica senhor das suas forças, suficientemente viril”) para aquilo que se orienta para a revolução, a ruptura da história de dominação de classe (“fazer saltar pelos ares o continuum da história”), finalidade de seu programa narrativo.

3.4.2 Contrato, tarefa e messianismo pragmático

Essas ideias explicitam elementos do sistema de valores e crenças implicados no contrato entre destinador e sujeito, elementos já sugeridos na primeira tese examinada na seção anterior. Trata-se da negação de um pretense programa de transformações sociais positivas que estaria em curso graças ao progresso como razão histórica, progresso tido também como falso. A realização do PN (*performance*) pelo sujeito passa por *crer* na falsidade dessa ideia (ideia tratada na tese VI como conformismo) e, paralelamente, *crer* que são verdadeiros os valores do destinador, que indicam a necessidade de estimular/realizar a revolução (“despertar no passado as centelhas da esperança”, na tese VI; “fazer saltar pelos ares o continuum da história”, na tese XVI), já que nem os mortos “estarão em segurança se o inimigo vencer”. Só assim ele se deixará manipular e seguirá o percurso esperado.

O contrato entre o sujeito e o destinador reveste-se ainda, como nos demais casos, de uma ideia de eleição, o que imbui o sujeito de uma missão, entendida narrativamente como um *querer* assumido como *dever*. Isso pode ser observado na análise feita até aqui: na tese VI pelos termos “dom”, “privilégio” e, na tese XVI, pela referência a uma castidade preservada (“...fica senhor das suas forças, suficientemente

viril...”). A tese II, reproduzida a seguir, reforça essa ideia, indicando como PN de um sujeito *nós* uma redenção/encontro com gerações anteriores:

[...] O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso (BENJAMIN, 1987, p. 223).

Nesse fragmento, indicam-se valores do contrato do sujeito com o destinador: valores de solidariedade que impõem a uma intervenção na história como restituição/redenção das gerações já vencidas, aqui “um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa”. Na tese seguinte, esse encontro/redenção é indicado como “apropriar-se totalmente do seu passado. [...] esse dia é justamente o do juízo final” (BENJAMIN, 1987, p. 223).

Se, como vimos anteriormente, o contraprograma do antissujeito é, na sanção do historicista, reconhecido como falso (*não parecer + não ser*), pelo desvelamento de uma ilusão/mentira (*parecer + não ser*), o programa do sujeito é um segredo (*não parecer + ser*) – um “encontro secreto” – a ser revelado como verdade (*parecer + ser*). A ideia de missão por esse sujeito coletivo (o *nós*) se revela ainda nas palavras: “Alguém na terra está à nossa espera”, apelo que não pode ser rejeitado impunemente e para o qual o sujeito detém uma competência modal que torna possível, mas não assegura a realização da *performance* (“frágil força messiânica”).

3.4.3 Valores do contrato e a ótica dos vencidos

Na tese VIII, que faz referência direta ao fascismo que ascendia na Europa, reafirma-se o sistema de valores do destinador. Nela, como se pode ver a seguir, nega-se a crença no progresso, tido como ligado ao contraprograma suscitado pelo antidestinador (“Este [o fascismo] se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica”):

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que *nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção*; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos nos séculos XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1987, p. 226; grifos nossos).

Nesse fragmento da tese VIII, percebemos uma sanção negativa de um antissujeito que, no nível do discurso, não aparece determinado, mas que é partidário da crença no progresso. O texto parece direcionado àqueles que, com base nessa crença, subestimaram a ascensão do fascismo. A sanção se dá justamente em função do “assombro” com o fascismo (tido como estado de exceção), assombro que não é “filosófico” e não “gera nenhum conhecimento”. Isso vai contra o sistema de valores que leva em conta a tradição dos oprimidos (a solidariedade com os vencidos de gerações anteriores, como já dissemos), sistema esse que implica um *querer* assumido como *dever*: “nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção”, diz o narrador.

Há aqui, mais uma vez, o uso das modalidades veridictórias: no nível do *parecer*, o fascismo se apresenta como um estado de exceção, mas, no nível do *ser* (se olhamos a tradição dos vencidos), ele é, pelo contrário, a regra. Trata-se de outra ilusão/mentira (*parecer* + não ser) que se desvela, promovendo uma reafirmação dos valores do destinador e a necessidade do PN (*performance*) que ele solicita (realizar a revolução/redenção).

A solidariedade com as gerações passadas da classe oprimida, reforçada pela recusa da crença no progresso, se opõe à empatia com os vencedores, como se vê na tese VII. Nela, como mostra o fragmento que segue, essa vinculação ao antidestinador – a classe dominante – é o que leva o investigador historicista a ser sancionado como antissujeito (“A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores”):

[...] Esse método [o do historicismo] é o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a acedia, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz. [...] se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico (BENJAMIN, 1987, p.225).

3.4.4 A sanção dos políticos da social-democracia

Os valores de solidariedade com gerações anteriores da classe oprimida também levam à sanção que toma os políticos da social-democracia como antissujeito, políticos que se voltam para as gerações futuras, a partir de uma crença no progresso. Isso é o que expressam as teses XI e XII, como comprovam os seguintes trechos:

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consome a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados. Essa consciência [...] foi sempre inaceitável para a social-democracia. [Ela] Preferiu atribuir à classe operária o papel de salvar gerações futuras. Com isso, ela a privou das suas melhores forças. A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados (BENJAMIN, 1987, p. 228-229).

[...]

A teoria e, mais ainda, a prática da social-democracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade (BENJAMIN, 1987, p. 229).

Como sujeito, a social-democracia é vinculada aqui aos valores do antidestinator, que a levou a crer no ilusório progresso (“sem qualquer vínculo com a realidade”) como norma histórica. Ela atua, assim, como antissujeito, na medida em que se contrapõe ao programa de liberação/revolução que deve ser realizado pelo sujeito, a classe oprimida.

Além disso, especificamente ao “atribuir à classe operária o papel de salvar gerações futuras”, ela mina a competência modal do sujeito (“privou das suas melhores forças; A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício”), que deve “consuma[r] a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados”. Por isso, assim como ocorre com o historicista, o sujeito que atua na social-democracia é, em sua sanção, ligado ao conformismo (BENJAMIN, 1987, p. 227).

3.4.5 As operações de triagem e mistura e os estilos de promoção da igualdade social

Quanto às operações da sintaxe extensiva, observamos também uma oposição entre, em termos de tensividade, dois *estilos* de promoção da justiça e da igualdade⁷⁶: 1) a perspectiva ligada à crença no progresso humano como norma histórica se esteia em operações de mistura e valores universais, na medida em que se volta para uma (pretensa) difusão progressiva de bens em uma sociedade cada vez mais agregadora, sem exclusões; 2) a perspectiva de uma intervenção pela classe historicamente oprimida se constrói sobre operações de triagem e valores absolutos, já que se liga a um ideal de sociedade ligado a um grupo específico.

O primeiro estilo é negado porque é negada a própria mistura progressiva, que, em realidade, acoberta uma dominação que se prolonga na história, como já explicamos. O segundo implica, como em outros casos, uma triagem transcendente, a ideia de grupo escolhido, selecionado entre outros grupos e cujo objetivo último é outra triagem, pela eliminação da opressiva classe dominante.

A tese XI indica a preferência pela mistura do primeiro estilo, tido como falso na sanção negativa vista anteriormente:

O conformismo, que sempre esteve em seu elemento na social-democracia, não condiciona apenas suas táticas políticas, mas também suas idéias econômicas. E uma das causas do seu colapso posterior. Nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política [...] (BENJAMIN, 1987, p. 227).

A falsa inclusão/mistura se revela, sobretudo, nos seguintes fragmentos: “a opinião de que ela nadava com a corrente” e “crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política”. A tese XIII vai na mesma direção, negando que a solução para as injustiças sociais seja resultado de misturas operadas pela razão histórica. Aí a extensão máxima da operação de mistura, o universal (gênero humano/ humanidade), é explicitamente negada, como se vê em:

⁷⁶ Por *estilo*, compreendemos aqui o modo como as propostas em jogo operam com as categorias da tensividade, tendo por base as ideias de estilo ascendente e estilo descendente da reflexão de Zilberberg (2011a), em quem nos apoiamos aqui.

[...] Segundo os social-democratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não das suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, idéia correspondente à da perfectibilidade infinita do *gênero humano*. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou em espiral. Cada um desses atributos é controvertido e poderia ser criticado. Mas, para ser rigorosa, a crítica precisa ir além deles e concentrar-se no que lhes é comum. *A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo* [...] (BENJAMIN, 1987, p. 229; grifos nossos).

A isso se opõe a preferência pela triagem, como dissemos. Nos fragmentos a seguir (retirados, respectivamente, das teses XII e XV), observamos, como nos demais textos estudados, uma espécie de triagem transcendente (a eleição): a classe oprimida é aquela que deve promover os valores do absoluto, valores concentrados no interior dessa classe, numa redenção que é também uma triagem, já que representa a eliminação do outro/a classe dominante (Anticristo):

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados (BENJAMIN, 1987, p. 228).

[...]

A consciência de fazer explodir o continuum da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação (BENJAMIN, 1987, p. 230).

3.4.6 A redenção como acontecimento

O conflito entre as preferências pela mistura e pela triagem desemboca em uma oposição entre os dois regimes de sentido da semiótica tensiva: acontecimento e rotina. A social-democracia nasce, como se sabe, de uma busca de continuada universalização dos bens sociais gerados no sistema capitalista, o que pressupõe, em termos de operações da sintaxe extensiva, reiteradas misturas, processos ligados à atonia e à difusão, que pressupõem o andamento lento e a lógica implicativa da ordem da rotina. A proposta de redenção observada nas *Teses* vai em sentido contrário, manifestando a preferência pela triagem, que se volta para o impacto e a concentração, dialogando com a ordem do acontecimento.

Isso está no cerne da crítica de Benjamin à social-democracia, que estabelecia uma duração indefinida na consecução da plenitude. Isso fica mais evidente numa tese

que não consta na versão que utilizamos aqui, mas que integra uma versão do texto descoberta mais recentemente. Vamos recorrer a essa tese, considerando que, de acordo com Löwy (2005, p. 38), há indícios de que Benjamin pretendia incluí-la na versão final do documento.

Na tese XVIIa, nega-se o modo de concretização da plenitude na ordem da rotina, o que se vê explicitamente na seguinte crítica: “uma vez definida a sociedade sem classes como uma tarefa infinita [ideal a ser perseguido], o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma antessala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada da situação revolucionária” (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 134). Diferentemente disso, a proposta das *Teses* é a de uma intervenção que interrompe o curso da história, de modo geral como nos demais textos analisados (algo embutido nas ideias de Dia do Senhor; o Império do Cristo na Terra; a ressurreição/volta do Encoberto).

Por isso, o tempo valorizado é o breve: no passado, as rupturas pontuais que os oprimidos infligiram ao contínuo da opressão; no futuro, a ruptura do tempo histórico pela revolução/redenção. Essa revolução está sempre relacionada ao aspecto pontual, expresso em diferentes momentos pela figura da explosão – “[Robespierre] ele fez explodir do continuum da história” (BENJAMIN, 1987, p. 229-230); “fazer saltar pelos ares o continuum da história” (BENJAMIN, 1987, p. 231) – ou do salto – “o mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução” (BENJAMIN, 1987, p. 230).

O discurso messiânico das *Teses*, portanto, rejeita o modo de realização da plenitude ligado à ideologia do progresso, ligada a uma lógica implicativa, a um andamento lento e a uma duração longa. Rejeita, em suma, a utopia, como o estabelecimento da plenitude na ordem da rotina, como algo a ser gradualmente conquistado pela humanidade. O seu modo de realização deve dar-se, pelo contrário, sob a forma de uma ruptura da história, ou seja, na lógica concessiva do acontecimento.

3.5. Sistematização dos dados das análises individuais

A análise da dimensão narrativa do *corpus* nos revela traços importantes que parecem configurar o discurso messiânico. Todos os textos analisados se esteiam sobre um simulacro de contrato, que dá sentido ao percurso do sujeito e em nome do qual o

outro é sancionado negativamente. Além disso, os textos expressam operações de triagem: a que distingue o grupo em relação ao *outro* (a ideia de eleição) e a esperada eliminação definitiva do outro (ou sua assimilação ao grupo).

O simulacro de contrato emerge nos textos, notadamente, graças a uma sanção negativa. Com efeito, essa sanção explícita reafirma os valores de um contrato com um destinador transcendente, ao mesmo tempo em que revela aqueles que lhes são opostos. Isso se dá na medida em que ocorre o reconhecimento de um contraprograma por um antissujeito, ligado aos valores de um antidefinidor.

Em Isaías, o antissujeito é figurativizado como classe infiel, que se desvia do pacto de santidade com o destinador divino; na *História do futuro*, do Padre Vieira, tendo em vista o duplo messianismo do texto, trata-se, de um lado, do turco/islã, quando relacionado aos valores cristãos, e da Espanha, quando ligado aos valores do nacionalismo português; em *Mensagem*, de Fernando Pessoa, o antissujeito é um *outro* (os Colombos) que, não participando do contrato com a instância divina, é reconhecido como falso, sanção cognitiva figurativizada pela auréola formada por uma luz emprestada; enfim, nas *Teses*, de Walter Benjamin, são os políticos da social-democracia e o historicista, cujos programas não se voltam para a necessária revolução/redenção, atendendo antes aos interesses do antidefinidor: a classe dominante.

A manipulação também ocorre, mas na forma de reafirmação dos valores do destinador e do contrato. Ela direciona o sujeito para dois tipos de programas narrativos, que podemos ligar aqui a duas formas de messianismo.

O primeiro caso é o do PN que podemos compreender como cognitivo: *crer*, sendo a redenção uma sanção pragmática que decorre do reconhecimento desse engajamento pelo sujeito, sujeito esse modalizado/manipulado por um *dever* num *messianismo de espera*. Esse tipo tem lugar no texto de Isaías, no de Pessoa e, em parte, no de Vieira.

O segundo caso, mais complexo, envolve um PN que torne real a ordem messiânica num *messianismo pragmático*. O simulacro de contrato dá sentido ao percurso do sujeito, que assume um *querer* como *dever* (missão) em relação a um confronto com o antissujeito. Na *História* de Vieira, caberia aos príncipes católicos eliminar o turco/islamismo para estabelecer o reino universal do Cristo na Terra. Em Benjamin, a reparação dos vencidos de gerações do passado estaria a cargo da classe oprimida do presente.

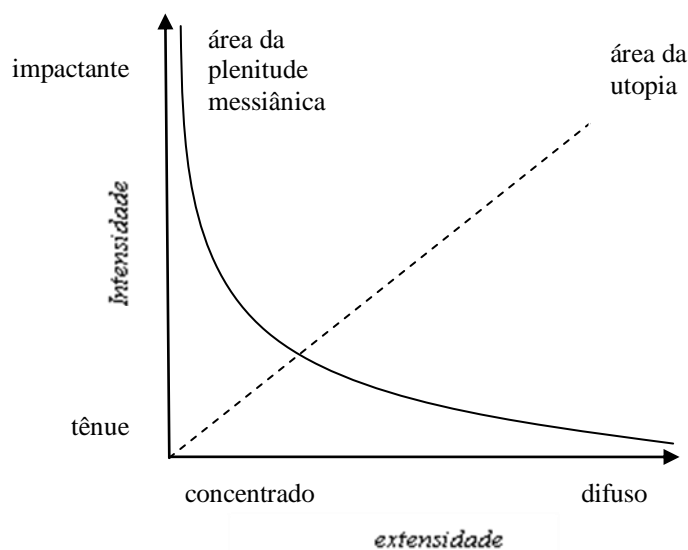
Quanto aos elementos da abordagem tensiva, observamos operações de triagem. Uma ocorre pela noção de eleição (contrato com um destinador divino, transcendente), que distingue, separa um *nós* de um *eles/outros*. A outra se dá pelo que se toma como redenção: uma triagem que elimina definitivamente o *outro*, seja pela exclusão, seja pela assimilação, produzindo uma unicidade, um grupo puro.

Em Isaías, a redenção messiânica implica a eliminação dos infiéis no interior de um grupo tido como corrompido. Uma ordem mundial renovada se fundaria, então, a partir do grupo remanescente (a santa semente), que promoveria uma assimilação dos estrangeiros numa conversão global à religião dos hebreus. Em Viera, algo similar ocorre, na medida em que o Império do Cristo na Terra se liga a uma eliminação dos turcos/do Islamismo e uma posterior assimilação dos demais povos, numa conversão universal à fé católica. Em Pessoa, a redenção é uma triagem da mistura, que devolve ao grupo sua proeminência no cenário mundial, distinguindo, novamente, um *nós/Portugal* de um *outros*. Já em Benjamin, a redenção/revolução é uma triagem que elimina igualmente o *outro*: a classe dominante.

Em todos esses casos, vê-se que o futuro de plenitude está voltado para valores de um *nós* que se opõe aos de um *eles/outros*. Há, assim, uma condição idealizada que se opõe à utopia, representada por Zilberberg (2011a, p. 69) como realização que implica uma soma de impacto e de difusão. A plenitude messiânica está voltada, graças às operações de triagem, para valores do exclusivo, valores marcados pelo impacto, quanto à tonicidade, e pela concentração, quanto à distribuição.

Considerando a mencionada representação de Zilberberg para a utopia e as nossas considerações a respeito da plenitude messiânica, podemos representar a oposição entre essas metas, respectivamente dos discursos utópico-progressistas e do discurso messiânico, da seguinte forma:

Esquema 12
Plenitude messiânica *versus* utopia



Fonte: Zilberberg (2011a, p. 69; adaptado)

Em relação às considerações anteriores, constatamos que o modo de concretização da plenitude também distingue, como foi observado especialmente nas *Teses*, a utopia-progressista e o messianismo. Na primeira, ela deve dar-se de forma implicativa e lenta na ordem da rotina, ao passo que, no segundo, ela deve ocorrer na forma mítica e concessiva do acontecimento, num andamento rápido e num tempo breve.

Esses dois regimes de sentido, como vimos no Capítulo 2, são ligados por Zilberberg (2007b) a dois grandes direcionamentos discursivos: 1) o da história, ligado à rotina pelo uso da lógica implicativa, que confere duração aos processos históricos compreendidos como uma sucessão concatenada de fatos⁷⁷; 2) e o do mito, orientado por uma lógica concessiva, que abrevia o processo e transmite o acontecimento.

Se considerarmos as propostas debatidas nas *Teses* como duas formas de *narrar* o futuro, em oposição ao *mito* e à *história*, voltados ambos para o passado, podemos tomar essas duas perspectivas, a retrospectção e a prospecção, e propor uma descrição que desdobre as duas orientações discursivas indicadas por Zilberberg (2007b)⁷⁸.

⁷⁷ Para Zilberberg (2007b, p. 16), o fato pode ser compreendido como resultado do “enfraquecimento das valências paroxísticas de andamento e de tonicidade”, que constituem marcas do acontecimento. Se, quanto à intensidade, o fato é menos intenso que o acontecimento, quanto à extensidade, ele se revela numeroso, sendo a sua carga tímica dividida, enquanto o acontecimento caracteriza-se pela sua raridade e pela carga tímica concentrada.

⁷⁸ Lembramos que Zilberberg explica que o regime do acontecimento compreende um sentido construído retrospectivamente, ao passo que o regime da rotina implica um sentido produzido prospectivamente. Nós

Assim, num mesmo eixo, que denominaremos eixo do *logos*, podemos ligar a história e a utopia-progressista, reservando para o que chamaremos de eixo do *mythos* o mito e o messianismo, o que resultaria no seguinte quadro:

Quadro 11
Orientações discursivas do *Mythos* e do *logos*

Perspectivas ↓	Eixos →	<i>Mythos</i>	<i>Logos</i>
Retrospecção		Mito	História
Prospecção		Messianismo	Utopia-progressista
↑ Perspectivas	Regimes de sentido →	Acontecimento	Rotina

Fonte: Elaboração própria

Isso ajuda a demonstrar que, além do que foi explicado no Capítulo 1 sobre a forma mítica de compreender a história, o discurso messiânico apresenta um caráter mítico pelo valor que atribui ao acontecimento, compreendido como o modo de concretização de uma plenitude esperada.

Trata-se, no entanto, como vimos, de um acontecimento desejado (e mesmo aguardado) em benefício de um dado grupo. Por isso, cabe ressaltar que, se o discurso messiânico se volta para uma aparente busca de igualdade e justiça social (notadamente em Isaías e Benjamin), no mais das vezes ele está ligado a uma ampla rejeição do *outro*, rejeição atribuída à instância redentora. Ele se funda sobre um projeto social que envolve uma forte triagem, como vimos, e uma sanção do *outro*, ambas baseadas num ideal de pureza e unidade em torno dos valores do *nós*, valores do exclusivo.

Contemporaneamente, a mobilização de elementos como esses pode servir para dar azo ou sustentação a projetos de sociedade baseados na intolerância e no fundamentalismo, conceitos que emergiram mais recentemente e que estão ligados a uma problematização das noções de pureza e dos seus riscos. Lembramos aqui a pesquisa de Barros (2015, p. 70), para a qual “a intolerância e o preconceito decorrem de operações de triagem e buscam os valores do absoluto, ou seja, de unicidade e pureza”. Elementos do discurso messiânico podem, a nosso ver, combinar-se com os de discursos intolerantes, numa sacralização de ações intolerantes e de seu projeto de sociedade.

nos apoiamos aqui, porém, especificamente sobre a oposição relativa às orientações discursivas, a do mito e a da história, duas maneiras de reconstruir o passado, isto é, duas formas de retrospecção. Por essa razão acrescentamos aí duas orientações concernentes ao futuro (a prospecção).

CAPÍTULO 4: ESTRUTURAS DISCURSIVAS E A RETÓRICA DO DISCURSO MESSIÂNICO

Neste capítulo, vamos examinar o componente argumentativo do discurso messiânico com base na discussão que fizemos no Capítulo 1 sobre os elementos que podem compor o que chamamos de retórica⁷⁹ do discurso messiânico. Ali, considerando reflexões de Charaudeau (2006; 2013), Maingueneau (2006; 2008c; 2014) e Brandt (2002), respectivamente sobre o chefe-profético, a *paratopia* e o messianismo como modo enunciativo, chegamos a algumas ideias convergentes.

O enunciador mostra-se voltado para o futuro, mas guiado por valores instalados no passado e ainda marcado por uma transcendência (no sentido da paratopia de Maingueneau) que lhe confere autoridade e, paralelamente, sugere um dever⁸⁰. O discurso-enunciado evoca um absoluto e contém uma mensagem de algum modo mobilizadora, porque tida como salvadora e, nesse sentido, voltada para o futuro. O enunciatário, por sua vez, é marcado por uma situação (sensação) de vulnerabilidade e de angústia em relação a uma realidade tida como opressora.

Temos, assim, uma possível configuração da dimensão argumentativa ou uma retórica do discurso messiânico, que pode ser sintetizada um pouco mais. É possível observar, na relação entre enunciador e enunciatário pelo discurso, em sintonia com o que diz Brandt sobre a enunciação messiânica, que essa configuração implica uma promessa de liberação e felicidade plena. Não se trata, porém, a nosso ver, do sentido performático de prometer (ao menos não no sentido direto), isto é, “obrigar-se verbalmente ou por escrito a (fazer ou dar alguma coisa); compromete-se”. Prometer, nesse caso, deve ser entendido como “pressagiar”, “anunciar”, “dar esperanças de bom futuro”, “asseverar ou assegurar de antemão” (FERREIRA, 1999).

Esse é, a nosso ver, o ponto central das relações entre enunciador e enunciatário no discurso messiânico e aquilo em torno do qual os demais recursos persuasivos giram. Trata-se, em outros termos, do emprego de uma lógica preditiva pelo enunciador (dizer

⁷⁹ Lembramos que, embora utilizemos, no presente capítulo, categorias próprias da Retórica – como é o caso da tríade *éthos, páthos e logos* –, tomamos aqui retórica como o conjunto de procedimentos recorrentes ligados ao “fazer crer” que identificam o discurso messiânico.

⁸⁰ Poderíamos também dizer que o enunciador fala em nome de (é porta-voz de) uma instância maior – o *hiperenunciador* (Deus, a Ciência etc) – como propõe Maingueneau (2008c).

antes), enunciador que deve se apresentar assim como sujeito competente e dotado de um *saber* sobre o futuro dirigindo-se a um enunciatário marcado pela incerteza (um não saber) e cuja aceitação do discurso preditivo como verdadeiro (o *crer*) passa por um julgamento epistêmico em relação à competência do enunciador e sua predição.

Belloso (1984) parte dessa mesma compreensão da persuasão na sua análise do discurso de adivinhação, discurso esse que emprega a linguagem preditiva ou prospectiva. De acordo com o autor, essa linguagem abrange variados discursos (entre eles, poderíamos colocar o messiânico) que têm em comum uma base (uma *doxa*, em termos argumentativos) mágico-religiosa (BELLOSO, 1984, p. 33). Além disso, tomando as crenças (*crer*) como parte do universo cognitivo dos sujeitos, ao lado do saber, em sintonia com os postulados da semiótica⁸¹, Belloso (1984, p. 34) defende que todo ato preditivo se baseia em uma racionalidade e uma lógica de persuasão construída sobre argumentos.

Levando isso em consideração, entendemos que cabe ao discurso messiânico uma previsão sobre o *quando* da plenitude. Acreditamos que as análises dos capítulos anteriores, que indicam um simulacro de contrato que embasa a crença numa eleição e numa intervenção ligada ao sagrado, tenham mostrado que a ideia de plenitude futura é parte da *doxa*⁸², cabendo ao enunciador do discurso messiânico indicar *quando* ela virá⁸³. Além disso, ao produzir uma previsão indicando o *quando* da intervenção pelo sagrado, o discurso messiânico parece se constituir paradoxalmente como uma espera do inesperado, buscando prever algo cujo modo de realização, como vimos anteriormente, é da ordem do acontecimento, que apreende (surpreende) o sujeito por sobrevir numa lógica concessiva. Pode-se dizer, por isso, que o discurso messiânico é aquele cuja previsão do enunciador procura, em última análise, atenuar a concessão em favor de implicação.

Torna-se, por isso, ainda mais relevante uma coerência interna que favoreça o fazer *crer*, o que envolve uma lógica preditiva. Em termos de encadeamento argumentativo, a lógica preditiva, a nosso ver, pode ser expressa pela fórmula

⁸¹ O próprio autor se refere diretamente ao texto de Greimas (1983), já citado neste trabalho, sobre a relação entre o *saber* e o *crer* no âmbito da fala persuasiva.

⁸² Segundo Plantin (2004, p. 176), o termo *doxa* “designa a opinião, a reputação, o que dizemos das coisas e das pessoas”, correspondendo, pois, “ao *sentido comum*, isto é, a um conjunto de representações socialmente predominantes [...]” (grifo do original).

⁸³ O caso de Vieira parece confirmar isso de modo claro, na medida em que o Padre Jesuíta foi condenado pelo Santo Ofício por, entre outros, dizer *quando* o reino do Cristo seria implantado, o que, segundo os acusadores, não cabia a ele (cf. EMERY & PEREIRA, 2015, p. 17).

implicativa *se A então B*, em que B é necessariamente o previsto – portanto, algo futuro – e A, o argumento (no sentido amplo) que sustenta o previsto no interior de uma doxa.

Em sintonia com nossos objetivos, em vez de avaliar a qualidade dos elementos mobilizados nessa lógica preditiva, cumpre identificar o que se emprega para sustentar, no discurso messiânico, a “promessa” de plenitude do enunciador ao enunciatário, isto é, sua previsão sobre o *quando* do advento messiânico. Em termos semióticos, isso implica determinar a competência do enunciador para tornar verdadeiro o discurso prospectivo que oferece ao enunciatário ou, em termos de AD, o que está ligado à credibilidade desse discurso.

Nesse sentido, procuraremos apontar por meio das análises a seguir os elementos persuasivos ligados ao que chamamos de retórica do discurso messiânico, voltada, como defendemos anteriormente, para uma promessa (no sentido de dizer antes) de plenitude baseada numa lógica persuasiva preditiva. Atendo-nos à articulação dos três partícipes da enunciação ou, em termos retóricos, da tríade *éthos-logos-páthos*, contemplaremos as seguintes questões: 1) as formas de legitimação do enunciador que prevê; 2) os modos de sustentação do discurso que manifesta o previsto (*logos*); e 3) a representação do enunciatário e as formas de apelo ao *páthos*.

Às análises individuais, seguir-se-á, como nos Capítulos 2 e 3, um cotejo final, para que se chegue aos aspectos discursivos/argumentativos comuns do messianismo no *corpus* como um todo.

4.1 O livro do profeta Isaías: previsão, *éthos*⁸⁴ e autoridade profética

O caráter preditivo do texto de Isaías é já relativamente evidente pelo fato de se tratar de um texto profético. Além disso, os dados das análises anteriores já indicam isso

⁸⁴ Fiorin (2008, p. 56), entre outros autores, considera que “não se pode apreender o *ethos* do enunciador numa obra individual, porque, nesse caso, estar-se-ia captando uma imagem que seria a do narrador” e que “as representações dessas duas instâncias enunciativas podem diferir radicalmente uma da outra”. Esta é certamente uma posição adequada para o exame de textos centrados num dado autor e nos quais o narrador é parte da elaboração estética do dizer, como é o caso da literatura em geral. Um exemplo disso é o trabalho de Cruz (2009), centrado na imagem do enunciador (no *éthos*) que atravessa a obra de Machado de Assis. Não é, porém, o nosso caso. Conforme foi explicado na seção 1.2.4.5, interessa-nos aqui o *éthos* do enunciador como inscrição numa forma de *mundo ético* estereotipado, inscrição essa que, atravessando os textos que compõem o *corpus*, pode mostrar a imagem de enunciador própria do discurso messiânico ou, numa perspectiva próxima, a imagem que o locutor deve assumir na produção de um discurso messiânico. Assumiremos, assim, em consonância com Maingueneau (2008a; 2008d), que falar de *éthos* é falar da imagem que o enunciador dá de si mesmo ao outro/enunciatário (e não da imagem do narrador), ainda que o objeto de análise seja uma única obra.

em alguma medida, motivo pelo qual vamos retomá-los de forma breve. Como vimos ao longo dos Capítulos 2 e 3, o livro de Isaías se caracteriza por relacionar a redenção messiânica (ligada à afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/) e a intervenção da instância divina na história (negação da /profanidade/ e da /opressão/), sendo esta uma forma de reparação (e triagem) que permitiria a concretização da referida redenção, reservada a um grupo menor, mais restrito, que permaneceria após a intervenção da instância divina. O fragmento a seguir resume o que dissemos:

2 Naquele dia o renovo do Senhor será cheio de beleza e de glória, e o fruto da terra excelente e formoso para os que escaparem de Israel.[...]
 21 Um resto voltará; sim, o resto de Jacó voltará para o Deus forte.
 22 Porque ainda que o teu povo, ó Israel, seja como a areia do mar, só um resto dele voltará. Uma destruição está determinada, transbordando de justiça.
 23 Pois uma destruição, e essa já determinada, o Senhor Deus dos exércitos executará no meio de toda esta terra. (ISAÍAS 4:2 e 10:21-23)

Veja-se que há uma dupla referência ao futuro: 1) relacionada a uma destruição já determinada, mas ainda não executada (vide a forma de futuro: “executará”) pela instância divina; 2) ligada ao início de uma nova ordem (vide a metáfora do *renovo*) marcada por uma condição de plenitude (“será cheio de beleza e de glória, e o fruto da terra excelente e formoso”). A destruição determinada é, assim, uma prevista forma de purificação, de triagem de um grupo sancionado negativamente (“transbordando de justiça”) pela instância divina, o que resultaria no grupo de indivíduos que experimentaria a condição de plenitude.

No âmbito do exame das estruturas fundamentais, explicamos que os dois momentos futuros de que fala o narrador podem ser entendidos como: 1) uma negação do presente (/não presente/), quando se daria a negação também da /profanidade/ e da /opressão/ pela intervenção da instância divina; 2) o futuro messiânico propriamente dito, quando se daria a afirmação da /sacralidade/ e da /liberdade/, o que corresponderia a uma condição de plenitude e perfeição. Temos, assim, um discurso prospectivo, voltado para o futuro.

4.1.1 Autoridade profética e sustentação do discurso prospectivo

O discurso prospectivo de Isaías é do tipo profético, sobre o qual não é necessário ir muito longe. Como nos explica Corrarello (2012, p. 121), com base em

Charpentier, o profeta é aquele que, por ter sido integrado ao plano divino, vê tudo com seus próprios olhos, podendo por isso *interpretar* os fatos, *anunciar* os acontecimentos, *denunciar* injustiças e desvios e, paralelamente, *doutrinar* os indivíduos. Podemos dizer, assim, que, do ponto de vista da autoridade e da legitimidade enunciativa, o profeta é aquele que, em razão de uma experiência mística, sabe porque viu ou vê.

Podemos compreender, com isso, que, em Isaías, o que sustenta o previsto (*se a, ...*) não é uma proposição ou uma ideia, mas a própria autoridade do enunciador ou, em termos retóricos, o que podemos compreender como sendo um *éthos* de conhecimento ligado a uma fonte legitimadora transcendente (a paratopia, de que fala Maingueneau). Isso pode ser constatado no fragmento a seguir, já examinado no âmbito das estruturas narrativas:

- 1 No ano em que morreu o rei Uzias, eu vi o Senhor assentado sobre um alto e sublime trono, e as orlas do seu manto enchiam o templo.
- 2 Ao seu redor havia serafins; cada um tinha seis asas; com duas cobria o rosto, e com duas cobria os pés e com duas voava.
- 3 E clamavam uns para os outros, dizendo: Santo, santo, santo é o Senhor dos exércitos; a terra toda está cheia da sua glória.
- 4 E as bases dos limiares moveram-se à voz do que clamava, e a casa se enchia de fumaça.
- 5 Então disse eu: Ai de mim! pois estou perdido; porque sou homem de lábios impuros, e habito no meio dum povo de impuros lábios; e os meus olhos viram o rei, o Senhor dos exércitos!
- 6 Então voou para mim um dos serafins, trazendo na mão uma brasa viva, que tirara do altar com uma tenaz;
- 7 e com a brasa tocou-me a boca, e disse: Eis que isto tocou os teus lábios; e a tua iniquidade foi tirada, e perdoado o teu pecado.
- 8 Depois disto ouvi a voz do Senhor, que dizia: A quem enviarei, e quem irá por nós? Então disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim (ISAÍAS 6, 1-8).

Nele, como se vê, há o relato de uma experiência mística (“eu vi o Senhor assentado sobre um alto e sublime trono [...] / ao seu redor havia serafins [...]”) de chamamento para falar em nome da instância divina (“A quem enviarei e quem irá por nós?”). Isso é possível após uma espécie de rito de purificação (“6 Então voou para mim um dos serafins, trazendo na mão uma brasa viva, que tirara do altar com uma tenaz; 7 e com a brasa tocou-me a boca”), que, no âmbito das estruturas narrativas, como vimos, corresponde à aquisição da competência modal do sujeito para a *performance* de profetizar⁸⁵. É possível inferir ainda uma modalização deôntica (*dever fazer*) no

⁸⁵ O mesmo narrador aparece como destinador-julgador delegado, que sanciona cognitivamente o grupo em nome dos valores da instância divina, que é o destinador por excelência no discurso religioso.

engajamento do profeta, que se prontifica após o chamamento (“Então disse eu: Eis-me aqui, envia-me a mim”).

Até aqui vimos que o texto em exame se caracteriza como um discurso prospectivo de tipo profético, sustentado pela figura paratópica do enunciador. Esses elementos não são, porém, suficientes para descrever a dimensão argumentativa do discurso messiânico (apesar de integrá-la). Ser profético não faz necessariamente do texto uma realização do discurso messiânico, que se caracteriza, de modo geral, por dar voz à crença messiânica ou por fazer alusão ao quadro do messianismo, como temos explicado.

4.1.2 A dêixis enunciativa e o apelo ao *páthos*

Para além do que explicitamos anteriormente, convém examinar outro elemento que, ligado à legitimação da própria enunciação, parece determinante na configuração do discurso messiânico. Trata-se daquilo que Maingueneau (2008b, p. 89) chama de dêixis enunciativa, um aqui/agora não de surgimento efetivo do enunciado, mas de legitimação da própria enunciação (vide seção 1.2.3.1.). No caso do discurso messiânico, a dêixis enunciativa que legitima a enunciação não pode ser outra senão aquela que dá ao aqui/agora o aspecto de véspera da redenção.

Trata-se, assim, de um tempo (e um lugar) de uma iminente passagem de uma ordem de coisas negativa – o da sociedade julgada corrupta, injusta e infiel – para uma ordem de coisas renovada e marcada pela plenitude. Dos dois componentes da dêixis, o tempo (o agora) parece ter nítida preponderância em relação ao espaço, em geral um *aqui* amplo e sem muitas especificações, talvez porque o messianismo fala de transformações que se pretendem globais, como vimos.

No caso de Isaías, a metáfora do *renovo*, “Ramo novo que cresce do toco de uma árvore recém cortada, e do qual se origina uma nova árvore” (FERREIRA, 1999), explicita bastante bem essa transição/renovação prometida no discurso messiânico. Além disso, essa transição é próxima, iminente, como se pode observar no trecho em discurso relatado por meio do qual se transmitem as palavras da instância divina: “[...] porque *daqui a bem pouco* se cumprirá a minha indignação, e a minha ira servirá para os consumir” (ISAÍAS 10:25; grifos nossos). Assim, a legitimação da enunciação messiânica dá-se por uma dêixis que situa essa enunciação na véspera da redenção

prometida, que, no caso de Isaías, decorre da intervenção divina contra a classe representada como injusta, infiel e opressora e em favor dos oprimidos e injustiçados.

Ao mesmo tempo, essa dêixis enunciativa que legitima a enunciação messiânica tem ligação com o *páthos*, que remete à imagem do enunciatário do discurso. Como dissemos, havia uma crença dos hebreus numa intervenção divina na história em benefício desse grupo, o que era parte da doxa explorada pelo enunciador. Além disso, uma enunciação que constrói um aqui/agora de iminência de realização dessa esperança certamente incide sobre o aspecto emocional do enunciatário ligado a essa doxa, na medida em que este é chamado a um certo estado de expectativa positiva decorrente de um ato de revelação pelo discurso, revelação ligada, como dissemos, a um *éthos* de conhecimento.

4.1.3 Vulnerabilidade social como imagem do enunciatário

Esse recurso ao *páthos* está, na realidade, ligado a uma imagem específica de enunciatário, que pode ser mais bem reconstruída no exame do texto. É possível observar, por exemplo, uma espécie de moralização que condena a classe dirigente dos hebreus e as mazelas sociais permitidas e patrocinadas por ela. O discurso revela-se, desse modo, voltado para uma camada oprimida, uma vez que, além da correção da vida religiosa, e ao mesmo tempo ligado a isso⁸⁶, há uma forte ênfase no tema do justo exercício do poder e da autoridade, sobretudo em relação aos pobres e mais vulneráveis, como se pode ver nos trechos a seguir:

- 1 Então brotará um rebento do toco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará.
- 2 E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o espírito de sabedoria e de entendimento, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de conhecimento e de temor do Senhor.
- 3 E deleitar-se-á no temor do Senhor; e não julgará segundo a vista dos seus olhos, nem decidirá segundo o ouvir dos seus ouvidos;
- 4 mas julgará com justiça os pobres, e decidirá com equidade em defesa dos mansos da terra; e ferirá a terra com a vara de sua boca, e com o sopro dos seus lábios matará o ímpio.
- 5 A justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade o cinto dos seus rins.
(ISAÍAS 11, 1-5)

⁸⁶ Como dissemos anteriormente, em Isaías, a justiça social anda de par com a correção religiosa e a fidelidade à divindade.

Esse fragmento faz referência a um futuro rei (“brotará um rebento do toco de Jessé”) que governará aqueles considerados santos após a intervenção da instância divina (“um renovo”, na metáfora vegetal). Esse rei é marcado pela proximidade com a divindade (“repousará sobre ele o Espírito do Senhor”) e por uma correção religiosa (“deleitar-se-á no temor do Senhor”), o que assegura um justo exercício do poder, sobretudo em relação aos oprimidos (“[...] julgará com justiça os pobres, e decidirá com equidade em defesa dos mansos da terra; [...] 5 A justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade o cinto dos seus rins”)⁸⁷.

Nesse sentido, a imagem de rei justo está ligada à promessa de plenitude pelo enunciador, promessa que leva em consideração um enunciatário em situação de vulnerabilidade social (questão ligada ao *páthos*), o que explica a recorrência do tema da justiça no exercício do poder pela classe dirigente de modo geral. Como já foi dito, a intervenção da instância divina está relacionada à má atuação dessa classe, responsabilizada pela opressão dos pobres (“os necessitados”). No trecho a seguir, a referência a essa classe se dá pela menção a “anciãos”, “príncipes”, “os que decretam leis (injustas)”, “escrivães”, acusados de explorar o pobre:

14 O Senhor entra em juízo contra os anciãos do seu povo, e contra os seus príncipes; sois vós que consumistes a vinha; o espólio do pobre está em vossas casas.

15 Que quereis vós, que esmagais o meu povo e moeis o rosto do pobre? diz o Senhor Deus dos exércitos

[...]

1 Ai dos que decretam leis injustas, e dos escrivães que escrevem perversidades;

2 para privarem da justiça os necessitados, e arrebatarem o direito aos aflitos do meu povo; para despojarem as viúvas e roubarem os órfãos!

(ISAÍAS, 3:14-15 e 10:1-2)

Tudo isso indica que a intervenção divina prevista para atingir os poderosos opressores é parte da promessa de plenitude à camada excluída da sociedade, destinatária, portanto, da mensagem do profeta sobre o futuro. Mas, no discurso de Isaías, a intervenção da instância divina não se relaciona apenas à referência constante ao tema da justiça social, não tendo, portanto, apenas um caráter corretivo. Trata-se também (e talvez principalmente) de uma espécie de vingança contra essa sociedade representada como imperfeita, opressora, contra a classe dirigente corrupta e injusta, de tal forma que a realidade futura inverta a situação do presente.

⁸⁷ Conforme já foi mencionado no Capítulo 2, a condição de plenitude no discurso messiânico corresponde a uma afirmação da /liberdade/ concomitantemente com a da /sacralidade/.

4.1.4 Ressentimento, plenitude e desejo de hegemonia

A constatação anterior nos remete ao estudo de Nietzsche sobre o ressentimento na moral religiosa judaico-cristã. O filósofo, na sua *Genealogia da Moral* (s.d.), parte da premissa de que as desigualdades são naturais e que essa moral religiosa constitui uma forma de resistência a esse estado. Pressupõe um período em que os valores estariam ligados a uma condição social objetiva, em que bom era relativo a nobre, aristocrático, ao passo que mau, por oposição, ligava-se a comum, plebeu, baixo. Nietzsche fala da substituição dessa moral objetiva, real, especialmente pela lógica judaica, por um conceito psicológico e metafísico, por meio do qual os valores passaram a indicar disposições da alma. Trata-se de uma moral que opera, segundo o filósofo, uma verdadeira inversão em que o bom passa a estar associado ao baixo, ao pobre, ao miserável.

Comparada, por exemplo, à concepção de Rousseau, para quem o estado de natureza é o da igualdade, que se desfaz ao longo do processo civilizatório, a de Nietzsche é certamente pouco simpática, mas tem o mérito de apreender e explicar uma concepção de mundo baseada numa moral cuja dinâmica converte a necessidade em virtude a ser retribuída a partir de uma ordem sobrenatural projetada no futuro.

Essa dinâmica tem repercussões no discurso. Como explica Angenot (2008, p. 84), no sentido filosófico e sócio-histórico do termo, o ressentimento está ligado a valores morais e ideologias, bem como à produção de discursos e a uma visão de mundo. A lógica do ressentimento é marcada por uma inversão da realidade em que a condição de vítima é em si tida como positiva, elevada, motivo pelo qual ocorre uma rejeição da ordem de coisas presente em favor de outra invocada no futuro em benefício dos que sofrem (ANGENOT, 2008, p. 86). O ressentimento, por isso, engendra uma argumentação de protesto e de emancipação, mas radicalmente alienada, como explica Angenot (2008, p. 86).

Muitos desses elementos parecem ligados ao discurso messiânico de Isaías. Este não se limita a empregar expressões metafóricas de forte apelo emocional na reparação das injustiças da sociedade (vide a forma expressiva “[...] vós, que esmagais o meu povo, moeis o rosto do pobre”), criando o estatuto de vítima. O enunciador faz uso dos mesmos recursos também em relação à previsão de eliminação futura dos poderosos.

Estes são figurativizados de diferentes maneiras: “cedros do Líbano”, “carvalhos de Basã”, “montes altos”, “torre alta”, “muro fortificado”, “navios de Tárzis”, “nau vistosa”, o que explora a afetividade do enunciatário. Contra eles, a instância divina traria o “corte” e o “abate”, como se vê nos versos finais:

12 Pois o Senhor dos exércitos tem um dia contra todo soberbo e altivo, e contra todo o que se exalta, para que seja abatido;
 13 contra todos os cedros do Líbano, altos e sublimes; e contra todos os carvalhos de Basã;
 14 contra todos os montes altos, e contra todos os outeiros elevados;
 15 contra toda torre alta, e contra todo muro fortificado;
 16 e contra todos os navios de Tárzis, e contra toda a nau vistosa.
 17 E a altivez do homem será humilhada, e o orgulho dos varões se abaterá, e só o Senhor será exaltado naquele dia. [...]
 33 Eis que o Senhor Deus dos exércitos cortará os ramos com violência; e os de alta estatura serão cortados, e os elevados serão abatidos (ISAÍAS, 2:12-17 e 10:33)

As referências ao instrumento da ação divina contra Judá, que seria castigado graças à ação militar do reino da Assíria (“[...] fará vir o rei da Assíria” - Isaías 7:17), também são expressivas e revelam o apelo ao *páthos* numa lógica do ressentimento (que justificaria/sustentaria a vingança). Esse reino é chamado, por exemplo, de “navalha alugada” (ISAÍAS 7, 20), com a qual se cortariam os cabelos, pelos e barba da classe infiel, e de “vara da minha ira” (ISAÍAS 10:5), ambos indicando uma humilhação tida como exemplar da classe dirigente.

O tom moralizador do texto é ainda mais forte em relação às mulheres ligadas à classe dos poderosos, que são marcadas pela opulência, figurativizada pela “veste luxuosa” e pelos inúmeros adornos. A essas mulheres, destina-se uma condição rebaixada e indigna, como se vê nas transformações profetizadas (perfume → mau cheiro; cinto → corda; encrespadura de cabelos → calvície; veste luxuosa → cinto de cilício; formosura → queimadura), em especial nas últimas linhas do seguinte fragmento:

18 Naquele dia tirará o Senhor os seus enfeites: os anéis dos artelhos, as toucas, os colares em forma de meia lua,
 19 os pendentes, e os braceletes, e os véus;
 20 os diademas, as cadeias dos artelhos, os cintos, as caixinhas de perfumes e os amuletos;
 21 os anéis, e as jóias pendentes do nariz;
 22 os vestidos de festa, e os mantos, e os xales, e os bolsos;
 23 os vestidos diáfanos, e as capinhas de linho, e os turbantes, e os véus.
 24 E será que em lugar de perfume haverá mau cheiro, e por cinto, uma corda; em lugar de encrespadura de cabelos, calvície; e em lugar de veste luxuosa, cinto de cilício; e queimadura em lugar de formosura.

(ISAÍAS 3, 17-24)

A promessa de plenitude em Isaías configura-se, pois, como uma projeção de uma ordem futura que inverte a ordem atual, uma ordem de coisas que se estabelecerá em proveito dos que são tidos como oprimidos no presente. Essa promessa corresponde não apenas à eliminação das mazelas sociais e do sofrimento, mas também à exclusão, eliminação da classe dirigente e dos ricos, representada como corrupta e injusta. O apelo ao *páthos* se dá, assim, pela via do ressentimento, que dá à condição de vítima um *status* positivo, digna de uma reparação futura numa outra ordem de coisas.

Isso implica um claro projeto/desejo de hegemonia prioritariamente dos mais fracos, dos mais vulneráveis. Com efeito, em Isaías, o que se expressa finalmente, sob a forma de visões proféticas, é um desejo de hegemonia tanto religiosa quanto política de um grupo oprimido. Essa hegemonia futura é apresentada sob a forma de uma visão profética, como se vê em:

1 A visão que teve Isaías, filho de Amoz, a respeito de Judá e de Jerusalém.

2 Acontecerá nos últimos dias que se firmará o monte da casa do Senhor, será estabelecido como o mais alto dos montes e se elevará por cima dos outeiros; e concorrerão a ele todas as nações.

3 Irão muitos povos, e dirão: Vinde, e subamos ao monte do Senhor, à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos nas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém a palavra do Senhor.

4 E ele julgará entre as nações, e repreenderá a muitos povos; e estes converterão as suas espadas em relhas de arado, e as suas lanças em foices; uma nação não levantará espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra. [...]

10 Naquele dia a raiz de Jessé será posta por estandarte dos povos, à qual recorrerão as nações; gloriosas lhe serão as suas moradas.

11 Naquele dia o Senhor tornará a estender a sua mão para adquirir outra vez e resto do seu povo, que for deixado, da Assíria, do Egito, de Patros, da Etiópia, de Elão, de Sinar, de Hamate, e das ilhas de mar.

12 Levantará um pendão entre as nações e ajuntará os desterrados de Israel, e os dispersos de Judá congregará desde os quatro confins da terra.

13 Também se esvaecerá a inveja de Efraim, e os vexadores de Judá serão desarraigados; Efraim não invejará a Judá e Judá não vexará a Efraim.

(ISAÍAS 2:1- 4 e 11: 10-13)

Esse fragmento indica que a paz prometida está relacionada a uma espécie de conversão coletiva e voluntária à fé pregada pelo profeta (“3 Irão muitos povos, e dirão: Vinde, e subamos ao monte do Senhor, à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos nas suas veredas [...]”), ou seja, uma assimilação do estrangeiro, como dissemos no Capítulo 3. A unidade religiosa em torno da instância divina de que é porta-voz o profeta é, assim, uma condição para essa visionária

pacificação global (“4 [...uma nação não levantará espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra”).

Em suma, observamos, em Isaías, um discurso prospectivo que prevê um futuro de plenitude que é, em última análise, a expressão de um projeto de hegemonia dos oprimidos. A visionária paz global prometida pelo enunciador ao enunciatário no seu discurso preditivo traz no bojo uma proposta de eliminação do *outro*, de seu modo de ser e de sua fé.

4.2 História do futuro: previsão cristã e nacionalismo português

É já conhecida a retórica de Padre Vieira, sobretudo em seus célebres sermões. Nesse sentido, convém lembrar que a presente análise não contempla a retórica de Vieira como um todo, mas apenas os elementos da dimensão retórico-argumentativa que, observados no texto do padre jesuíta, dizem respeito ao discurso messiânico. Vamos nos ater aqui, como no caso anterior, aos recursos ligados ao caráter prospectivo do discurso, isto é, ao fato de o enunciador nele indicar uma plenitude instalada no futuro, devendo persuadir o enunciatário a aceitá-lo como verdadeiro.

4.2.1 O ato preditivo do enunciador

Na *História do futuro*, sobretudo no livro Antepimeiro, que apresenta e contextualiza o trabalho, há várias referências ao caráter prospectivo, preditivo do texto, como se pode ver em:

Nenhuma cousa se pode *prometer* à natureza humana mais conforme ao seu maior apetite, nem mais superior a toda a sua capacidade, que *a notícia dos tempos e sucessos futuros*; e isto é o que oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo esta nova e nunca vista *história*. [...]

Para satisfazer, pois, à maior ânsia deste apetite [de saber o futuro] e para *correr a cortina aos maiores e mais ocultos segredos deste mistério*, pomos hoje no teatro do Mundo esta nossa *História*, por isso chamada do Futuro. (VIEIRA, s. d., vol. I, p. 02 e 04; grifos nossos).

[A História do Futuro] Mede os tempos vindouros antes de virem, conta os sucessos futuros antes de sucederem, e descreve feitos heróicos e famosos, antes de a fama os publicar e de serem feitos. (VIEIRA, s. d., vol. I, p. 04)

O conteúdo do texto é, como se vê, apresentado como um ato de revelação (“correr a cortina aos maiores e mais ocultos segredos deste mistério [o futuro]”) ou como um ato preditivo (“prometer [...]a notícia dos tempos e sucessos futuros”), isto é, que se propõe a dizer antes o que se realizará (“antes de virem”; “antes de sucederem”; “antes de a fama os publicar e de serem feitos”), ato esse ainda relacionado ao fazer da história. O fazer preditivo do texto é atrelado ao relato do historiador, com a diferença de que, nesse caso, os fatos contemplados são futuros, justificativa, aliás, que sustenta o título atribuído à obra.

Nesse sentido, há uma dualidade em relação ao fazer preditivo do enunciador, apresentado tanto como uma revelação, quanto como uma compreensão decorrente do exame de fatos. Essa dualidade é intrínseca ao texto em exame, razão pela qual voltaremos a ela mais à frente, buscando explorá-la e compreendê-la melhor.

A previsão do enunciador oferecida ao enunciatário, como já vimos, diz respeito a uma condição de plenitude trazida pelo advento do Quinto Império, um império global do Cristo na Terra, como comprovam os trechos a seguir:

[...] chamamos Império Quinto ao novo e futuro [império] que mostrará o discurso desta nossa História (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 3).

Este é o sujeito da nossa História [o mundo inteiro], e este o império que prometemos do Mundo. [...] Todos os reinos se unirão em um centro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em uma (sic) só diadema, e esta será a peanha da cruz de Cristo.[...] a paz lhe tirará o receio, a união lhe desfará a inveja, e Deus (que é fortuna sem inconstância) lhe conservará a grandeza (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 11)

[...] há-de ter [o Quinto Império] outro estado mais perfeito, completo e consumado (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 64)

O anúncio do Quinto Império, nesse sentido, configura a promessa (anúncio) de plenitude do enunciador para o enunciatário. O caráter preditivo é, assim, expressamente o objetivo do texto, de acordo com o narrador, isto é, a pessoa instalada no enunciado (*nós*). Para compreender melhor, porém, o ato preditivo, é preciso examinar as imagens do destinador e do destinatário desse “objeto” que é o discurso prospectivo.

4.2.2 A imagem do enunciador: entre autoridade profética e discurso racional

Já pudemos perceber que o contrato veridictório do discurso da *História do futuro* é atravessado por uma dualidade. Conforme dissemos em 4.2.1., o ato preditivo é relacionado, no próprio enunciado, tanto à revelação quanto à história, o que aponta para duas formas diferentes de construção da verdade discursiva ou dois diferentes regimes veridictórios. Por isso, a competência para o discurso preditivo em Vieira está ligada a um *éthos* de conhecimento que se desdobra em dois *éthé* principais: de um lado, um *éthos* de profeta que, embora negado no enunciado (nível do *éthos* dito, de acordo com Maingueneau), mostra-se na enunciação; de outro, um *éthos* de racionalidade, pela busca de uma sustentação racional do discurso preditivo, sendo o gerenciamento dessa tensão pelo enunciador extremamente complexo, como explicaremos.

Além da referência ao projeto discursivo como revelação, o que remete ao discurso profético, há um tom em determinadas passagens do texto que pode ser compreendido como relativo ao *éthos* de profeta. Essas passagens apresentam uma carga emocional, um estilo assertivo e ao mesmo tempo dramático num relato futuro, à maneira de alguém que experimenta uma visão:

Hão-se de ler nesta História, para exaltação da Fé, para triunfo da Igreja, para glória de Cristo, para felicidade e paz universal do Mundo, altos conselhos, animosas resoluções, religiosas empresas, heróicas façanhas, maravilhosas vitórias, portentosas conquistas, estranhas e espantosas mudanças de estados, de tempos, de gentes, de costumes, de governos, de leis; mas leis novas, governos novos, costumes novos, gentes novas, tempos novos, estados novos, conselhos e resoluções novas, empresas e façanhas novas, conquistas, vitórias, paz, triunfos e felicidades novas; e não só novas, porque são futuras, mas porque não terão semelhança com elas nenhuma das passadas. Ouvirá o Mundo o que nunca viu, lerá o que nunca ouviu, admirará o que nunca leu, e pasmará assombrado do que nunca imaginou (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 4-5)

Ó gentes, ó reis, ó reinos! Quanto arrancar, quanto destruir, quanto perder, quanto dissipar se verá em vossas terras, campos e cidades, antes que Deus vos replante e reedifique, e se veja restaurado o Universo! (VIEIRA, s.d., vol. I, p.17)

Soma-se a isso o fato de a previsão apresentada instaurar um *dever* em relação à instância divina e em relação ao ato preditivo, o que nos leva à questão da modalização deôntica vista igualmente no caso do profeta Isaías. Aqui invocando em diferentes trechos um elemento da doxa cristã sobre a providência divina e dirigindo-se a

enunciatórios expressamente cristãos, o texto fala em instrumento divino e numa liberação de um saber sobre o futuro. O *saber* do enunciador é apresentado, assim, como parte dessa providência divina, o que transforma esse saber em um *dever fazer saber*, um *dever* revelar o futuro ao enunciatário, como se vê em:

Em conseqüência desta verdade e em consideração das cousas que tenho disposto escrever, digo, leitor cristão, que todos aqueles fins que sabemos teve a Providência Divina em diversos tempos, lugares e nações para lhes revelar antecedentemente o sucesso das cousas que estavam por vir, concorrem com particular influxo nesta nossa História e se acham juntos nela. Esta é não só a principal razão, mas a única e total, por que nos sujeitamos ao trabalho de tão molesto gênero de escritura, esperando que será grato e aceito a Deus, a quem só pretende nos servir (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 12)

Por outro lado, se esses elementos sugerem um *éthos* de profeta e uma sustentação do dizer preditivo baseada numa experiência mística de um porta-voz da divindade, o texto-enunciado busca justamente desconstruir essa imagem. No nível do *éthos* dito, como sugere Maingueneau (2008c, p. 71), negam-se o *éthos* de profeta e a experiência mística, como se pode ver no excerto a seguir:

[...] Por isso os Profetas na Sagrada Escritura se chamam por antonomásia Videntes, porque com o lume da profecia entravam nos lugares escuríssimos e secretíssimos dos futuros e viam neles claramente aquelas cousas para que todos os outros homens são cegos, e ninguém as pode ver senão alumiado da mesma luz.

Eu conheço e confesso que a não tenho [...]. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 51).

Na falta dessa luz mística dos profetas, propõe-se um ato preditivo baseado em outra “iluminação”, desta vez no âmbito da racional exegese religiosa, claramente influenciada pelo discurso de saber da filosofia: “Por este modo entraremos também nós pelo escuro e intricado labirinto dos futuros. As profecias e os Doutores nos servirão de tochas; o entendimento e o discurso de fio” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 54). Propõe-se, desse modo, uma interpretação cuja validade passa por uma coerência interna. A competência do enunciador para tornar verdadeiro o seu discurso prospectivo passa, no nível do enunciado, por um saber ligado à racionalidade (“o entendimento” e “o discurso”) no manuseio de informações já dadas (“as profecias e os Doutores”, isto é, os autores consagrados da Igreja), o que leva a um *éthos* de conhecimento que apela a uma fonte legitimadora transcendente (ou paratópica, a exemplo dos discursos constituintes

filosóficos): a própria razão. Com efeito, o discurso tem pretensão de ser porta-voz da razão, uma razão ligada evidentemente a uma doxa religiosa, cristã e católica.

Por isso, há uma referência constante a termos da ciência (“ciência dos futuros”; “ciências divinas”; “teologia”; “princípios”; “conclusões científicas”; “história”) e do modo de sustentação baseado no *logos*. O texto afirma “observar religiosa e pontualmente todas as leis da história”, respeitando “a ordem e sucessão das cousas”, as quais são “acompanhadas das suas circunstâncias” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 5). A tese do Quinto Império é, no *dispositio* do enunciador, dividida em questões que seriam abordadas em sete partes ou livros (não conclusos(as), como já explicamos) livros nos quais, de acordo com o narrador, “há-de examinar, resolver e provar a nova História que escrevemos” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 9)

A argumentação de defesa da tese do Quinto Império, por isso, é baseada em raciocínios que buscam construir uma interpretação racional, como se pode ver em trechos como:

Daquela pedra que representava a Cristo e seu Império, diz [a profecia de] Daniel, na primeira visão, que cresceu e se fez um monte tão grande que ocupou e encheu toda a terra [...].

Logo, não é império do Céu nem depois de acabado o Mundo; porque o Reino e Império de Cristo, depois de acabado o Mundo, de nenhum modo há-de crescer nem pode crescer. [...] Logo, se o Reino de Cristo e dos Cristãos há-de crescer depois daquele tempo, e crescer a uma grandeza tão imensa, segue-se que esse crescimento há-de ser neste Mundo e não no outro (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 20-21)

Nas palavras que se seguem a estas declara mais em particular Daniel (ou o Anjo por ele) quem hão-de ser os súbditos deste Império, e diz em nova confirmação do que dizemos, que serão todos os reis do Mundo, os quais o hão-de servir e lhe hão-de obedecer: *et omnes reges servient ei et obedient*.

Se os reis hão-de servir e obedecer a este Império, bem se colhe que há-de ser Império da Terra e não do Céu, porque no Céu não se serve, nem se obedece, nem se merece, e só se goza o prêmio do que se obedeceu, do que se serviu e do que se mereceu na Terra. Da Terra é logo este Império, e na Terra é que há-de ser servido e obedecido e reconhecida de todos os reis dela [...] (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 21)

Porque, se é certo (como é de fé) que aqueles quatro metais significavam quatro impérios sucessivos, e impérios verdadeiramente temporais, bem se segue que a pedra que os derrubou e desfez, figura do Reino e Império de Cristo, não só significa Império espiritual, senão também temporal, porque só impérios temporais se derrubam, arruinam e desfazem uns aos outros, o que não faz nem pode fazer o Império espiritual.

Para um império derrubar e desfazer a outro, é necessário que tenha oposição e contrariedade com ele acerca das mesmas cousas, e esta oposição e contrariedade só se acha nos impérios temporais entre si, e não entre o império espiritual e temporal [...] (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 29).

No primeiro trecho, a defesa de que o iminente império do Cristo seria na Terra se dá pelo recurso à identidade (A é A e não pode ser *não* A ao mesmo tempo): o império não pode ser do Céu se há de crescer na Terra. Além disso, explora-se a lógica aspectual: o aspecto progressivo contido no verbo *crescer* não pode se aplicar ao domínio do Cristo no Céu, que é perfectivo (“porque o Reino e Império de Cristo, depois de acabado o Mundo, de nenhum modo há-de crescer nem pode crescer”). Já no segundo e no terceiro trecho, observa-se o mesmo princípio de identidade: os reinos terrenos só podem se submeter concretamente a um reino terreno, do mesmo modo que apenas reinos terrenos podem se derrubar mutuamente. Esses são exemplos de inferências lógicas no exame do texto profético de Daniel com as quais se busca defender que o futuro Império do Cristo seria um império terrestre.

Esse discurso da razão, de que se quer porta-voz o enunciador, se expressa inclusive pela ideia de que mesmo aos inimigos de Portugal não lhes caberia senão curvar-se à verdade demonstrada racionalmente no texto. Essa é a tônica dos capítulos VII e VIII do livro Antepimeiro, direcionados à Espanha (voltaremos a isso mais à frente), a quem também se oferece a “história do futuro”: “Tal é este livro, ó Espanha, que também a ti dedico e ofereço” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 37).

Veja-se, a título de exemplo, o fragmento a seguir que fala de “promessas e decretos divinos”, cuja verdade pode ser constatada (“provada a verdade”) pelos “vizinhos e confinantes” de Portugal desde que esses usem apenas de racionalidade, de objetividade (“se quiserem abrir os olhos”; tenham “os olhos limpos e de toda paixão e afeto”):

Lerão aqui nossos vizinhos e confinantes [...] as promessas e decretos divinos, provada a verdade dos futuros com a experiência dos passados: e verão, se quiserem abrir os olhos, um manifesto desengano de sua profecia, conhecendo que na guerra que continuam contra Portugal, pelejam contra as disposições do supremo poder e combatem contra a firmeza de sua palavra. Oh quantos danos, quantas despesas, quantos trabalhos, quanto sangue e perda devidas, quantas lágrimas e opressão de naturais e estrangeiros podia escusar Espanha, se, com os olhos limpos de toda a paixão e afeto, quisesse ler esta História do Futuro, e com tanto zelo e desejo de acertar com os caminhos de seu maior bem, como é o animo com que ele se escreve! (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 29-30)

Cabe observar que o fragmento, afirmando uma previsão objetiva e verdadeira, demonstra, por outro lado, uma tentativa de dissuadir a Espanha de lutar contra Portugal, o que revela um *éthos* nacionalista. Como já dissemos, a tese do Quinto Império na Terra é também a tese de uma volta da projeção de Portugal, que teria papel

primordial no futuro império universal do Cristo. Voltaremos a essa questão mais à frente.

4.2.3 A busca de sustentação racional do ato preditivo

Ainda relacionado ao *éthos* de racionalidade, cumpre examinar a interpretação construída com o uso do material profético e da doutrina dos doutores. Além desses elementos, o discurso manipula dados da realidade, elaborando uma compreensão do presente que visa a sustentar a previsão. Nesse caso, compreender o presente é prever o futuro, observando-se que se cumpre no agora uma série de exigências (se A...) de uma dinâmica que leva à realidade prometida no futuro: o advento do império cristão na Terra (...então B).

Esse método é o que dá à interpretação a sua coerência interna e faz, em termos semióticos, *parecer verdadeira* a previsão. Por isso, fala-se numa “interpretação sólida e verdadeira”, em que se vê “combinação”, “consonância”, “harmonia” entre dados das profecias (as figuras) e os fatos da realidade, tal como se vê em:

De toda esta *combinação* das histórias com a profecia, e da *consonância* e *harmonia* dos tempos, lugares, nações, princípios, fins e todos os sucessos desses Impérios tão *ajustados* com as propriedades das figuras que as representavam, se faz certo e evidente argumento de que esta interpretação é a *sólida* e *verdadeira*, e que isto foi o que Deus e o Anjo quiseram significar ao Profeta (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 15; grifos nossos)

O enunciador, nesse sentido, retira do presente a previsão do futuro que anuncia. Como já dissemos, a base bíblica da crença no Quinto Império provém do cotejo de dois textos proféticos de Daniel e de um do profeta Zacarias. O enunciador promove uma homologação entre profecias sobre feras e carroças e sobre compostos de uma estátua (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 5-6), o que simbolizaria os diferentes e sucessivos impérios humanos no mundo: Assírio, Persa, Grego e Romano, que, de acordo com a *História do futuro*, seriam substituídos pelo império universal do Cristo.

O fragmento que segue explicita esse raciocínio, indicando ainda que a sucessão que levaria a esse último império já se encontra no fim.

[...] chamamos Império Quinto ao novo e futuro [império] que mostrará o discurso desta nossa História; o qual se há-de seguir ao Império Romano na

mesma forma de sucessão em que o Romano se seguiu ao Grego, o Grego ao Persa e o Persa ao Assírio. [...] porque dos quatro impérios já passaram totalmente os três, que são o dos Assírios, o dos Persas e o dos Gregos, e o quarto, que é o Romano, também está na última declinação (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 3 e 13)

O Império Romano, como se vê, é tido como o último até o advento do Império do Cristo, sendo que ele “está na última declinação”, de acordo com o texto. Na realidade, ele apenas subsiste, na interpretação de Vieira, sob a forma dos reinos da Europa do século XVII, que isolados não voltam a compor um império unido (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 7). Essa desunião seria representada na principal profecia examinada no texto de Vieira como os pés de barro da estátua, o que corresponderia ainda ao estágio final de império fragmentado e decadente (“está na última declinação”), que seria substituído pelo Império do Cristo, como se vê a seguir:

[...] o barro dos pés dá estátua significava a debilidade e fraqueza a que o Império Romano, depois de tanta potência, havia de descair, principalmente na sua última idade e declinação, que é o estado em que o vemos.[...] Significam os dedos dos pés da estátua as últimas extremidades do Império Romano e a sua duração, e, se eu me não engano, no mesmo dia em que isto estou escrevendo se está cumprindo esta profecia (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 8-9).

O texto toma os conflitos existentes na Europa do séc. XVII como o cumprimento da profecia sobre o fim do que restou do Império Romano. Esse estágio anterior ao advento do Quinto Império é marcado ainda pela presença do Anticristo, considerado como o Império Turco (e o Islã) em seu avanço sobre as nações cristãs na Europa:

[...] Considere agora o Mundo o estado em que o mesmo Imperador se achou no ano passado e em que se acha no presente, com os poderosos exércitos do Turco metidos dentro na Áustria, e quase batendo às portas de Praga, corte do Império, os campos talados, as cidades destruídas, os homens barbaramente mortos a sangue-frio, as mulheres e meninos cativos e transmigrados para a Turquia, os templos e pessoas dedicadas ao templo em abomináveis sacrilégios profanados, e, depois de profanados, abrasados e feitos em cinzas; e neste mesmo tempo em que o ferro de Espanha se havia de unir todo ao ferro do Império, vemo-lo todo infelizmente convertido contra Portugal, mas por isso mesmo infelizmente! Se este ferro se unira ao Império contra o Turco, fora ferro, mas, porque se desune dele em tal ocasião e se converte contra Portugal, é barro (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 8-9).

Se no Capítulo I de Daniel é significado o Império do Anticristo na figura do chamado_ Cornuparvulum? ou o do Anticristo, ou o do Turco? Resp. afirm (sic) (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 63)⁸⁸

A leitura do presente pelo enunciador (se A...), assim, é o que faz prever o advento do Quinto Império (... então B) como algo iminente. A homologação das figuras dos textos proféticos às figuras da realidade vivida busca *fazer crer* no cumprimento das profecias sobre o declínio do último dos quatro impérios humanos (o Império Romano, que ainda subsiste na forma de diferentes e desunidos reinos europeus) e sobre a ascensão do Anticristo (o Império Turco e o Islã), o que leva a ter como próximo o advento do Quinto Império.

Em outros termos, envolvendo necessariamente uma doxa cristã sobre a veracidade das profecias e sua coerência interna, que pressupõe que uma parte observada torna a outra necessária, o ato preditivo do enunciador indica ao enunciatário como certo um futuro de plenitude. A forma de sustentação do previsto baseia-se, assim, numa racionalidade que cria coerência entre os fatos históricos e as profecias. Toda essa fundamentação cria um *étos* de conhecimento ligado a uma paratopia em que o enunciador se pretende porta-voz de uma razão que permite revelar o futuro.

4.2.4 A dêixis enunciativa em Vieira

A leitura do presente que faz prever o futuro de redenção como vizinho está ligada à dêixis enunciativa que legitima o discurso messiânico e sua enunciação. No texto em exame, o aqui/agora é, como no anterior, o de véspera da redenção/plenitude, situando-se na transição entre a ordem de coisas atual (a dos impérios humanos) e a do Império do Cristo na Terra. Essa dêixis de iminência da ordem redentora, que legitima a enunciação messiânica, seria mais bem defendida no não concluído quinto livro da obra, como se pode constatar em: “[...] quando há-de ver Portugal essas esperanças? Ponto é este que depois se há-de tratar muito de propósito, e em que a nossa História há-de empregar todo o quinto livro” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 07).

De todo modo, há vários trechos em que a dêixis indicada se revela, como no fragmento abaixo:

⁸⁸ A citação corresponde ao esboço de livros não concluídos que comporiam o texto integral da *História do futuro*, esboço esse que conta com problemas formulados como perguntas que deveriam ser desenvolvidos como respostas afirmativas ou negativas.

[...] Por agora só digo que me não atrevera eu a prometer esperanças, se não foram *esperanças breves*. [...] Prometer o Céu para ir esperar por ele ao Limbo, são promessas em que por então se dá o contrário do que se promete. Tais são as *esperanças dilatadas*. [...] Não me tenha a minha Pátria por tão cruel, que lhe houvesse de prometer *martírios* com nome de esperanças. Para se avaliar a esperança, há-se de medir o futuro, e não é este o futuro da minha História (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 07; grifos nossos)

Nesse trecho, distinguem-se previsões que se cumprem muito à frente (“esperanças dilatadas”) e aquelas cujo cumprimento é iminente (“esperanças breves”), afirmando o texto que as suas promessas (as previsões sobre o Quinto Império aos Portugueses, seus maiores beneficiários) não são do primeiro tipo, que pela demora mostram-se negativas: em vez de esperança, são “martírios”. A plenitude prevista no discurso do enunciador ao enunciatário realiza-se, assim, num futuro que se avizinha.

Isso é indicado ainda no fragmento que segue, no qual se opõem duas formas de futuro no interior de um recurso de ilustração típico da retórica didática de Vieira. Veja-se que um dos futuros está longe, há de vir e demora em ser futuro, enquanto o outro, o da plenitude prometida, está perto, já vem e brevemente será presente.

São Paulo, aquele filósofo do terceiro Céu, desafiando todas as criaturas, e entre elas os tempos, dividiu os futuros em dois futuros: Neque instantia, neque futura. Um futuro que está longe e outro futuro que está perto; um futuro que há-de vir e outro futuro que já vem; um futuro que muito tempo há-de ser futuro — Neque futura — e outro futuro que brevemente há-de ser presente: Neque instantia.

Este segundo futuro é o da minha História, e estas as breves e deleitosas esperanças que a Portugal ofereço. Esperanças que hão-de ver os que vivem, ainda que não vivam muitos anos, mas viverão muitos anos os que as virem. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 07-08)

A dêixis enunciativa de iminência de redenção/plenitude é ainda associada ao *éthos* de conhecimento. Já afirmamos que há um *éthos* de profeta que o enunciador tenta negar no nível do *éthos* dito, buscando, com isso, legitimar uma interpretação junto à Igreja como exegese racional e legítima. Por isso, o aqui/agora da *História do futuro* é, no nível do enunciado, um tempo e um espaço de acúmulo de um *saber* que permite o ato preditivo. No fragmento que segue, por exemplo, isso é indicado na analogia entre o saber da Igreja e o curso de um rio:

[...] o rio que nasce da fonte, quanto mais caminha e mais se aparta de seu princípio, tanto mais se engrossa, porque vai recebendo novas correntes e novas águas, com que se faz mais largo, mais profundo, mais caudaloso. Tal é a sabedoria da Igreja, entrando sempre nela as puríssimas correntes da doutrina de tantos Doutores católicos e sapientíssimos, que cada dia a

umentam com novos e tão excelentes escritos em uma e outra teologia, de que o nosso século tem sido mais fecundo e abundante que todos até hoje. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 76).

A interpretação que faz prever o futuro de plenitude é, por isso, atribuída à própria temporalidade. É ela que cria, cada vez mais, uma proximidade com a realidade futura, que pode, em razão disso, ser observada no horizonte. Esse desvelamento gradual que envolve o conhecimento das intenções da instância divina é ainda explicado graças a outra analogia, agora com a arte cômica, que suspende o entendimento encobrindo o fim da história até determinado ponto, como se vê em:

E assim como o primor e subtileza da arte cômica consiste principalmente daquela suspensão de entendimento e doce enleio dos sentidos, com que o enredo os vai levando após si, pendentes sempre de um sucesso para outro sucesso, encobrindo-se de indústria o fim da história, sem que se possa entender onde irá parar, senão quando já vai chegando e se descobre subitamente entre a expectativa e o aplauso, assim Meus, soberano Autor e Governador do Mundo e perfeitíssimo exemplar de toda a natureza e arte para manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria, de tal maneira nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, que nos não deixa compreender nem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já tem chegado ou vêm chegando os fins deles, para nos ter sempre suspensos na expectativa e pendentes de sua providência. E é esta regra (com pouca exceção de casos) tão comum em Deus e seus decretos [...] (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 61).

A enunciação está ancorada, assim, numa dêixis de pré-redenção, de iminência da ordem de plenitude, o que visa a legitimar o discurso preditivo do enunciador. No âmbito do enunciado, há uma referência a um aqui/agora como um tempo e espaço de acúmulo do saber, o que permitiria antever a realidade futura. Isso está ligado ao *éthos* de conhecimento, na medida em que a proximidade temporal com o advento da redenção torna o enunciador competente para realizar o discurso preditivo.

4.2.5 O recurso ao *éthos* dito

Os recursos argumentativos explicitados buscam, em última análise, combater um possível *éthos* de profeta, cujo discurso seria tomado como temeridade. O argumento da proximidade do desenlace final do que foi previsto pelos autores do cânone da Igreja é, com efeito, uma estratégia de legitimação do enunciador, que busca associar a isso a sua competência para o ato preditivo. Esses recursos, por isso, se ligam

a outras manifestações de *éthos* dito, que visam afastar a ideia de *éthos* profético em proveito de um *éthos* de conhecimento baseado na racionalidade, como se vê em:

[...] mostra-se que o melhor comentador das profecias é o tempo. [...] se pode dizer e argüir contra nós, que esta mesma candeia e luz das profecias há muitos centos de anos que está acesa, e não sub modio, senão supra candelabrum, e que ninguém contudo se atreveu atêgora (sic.) a entrar com ela por estes abismos e escundades do futuro, como nós prometemos fazer, empresa e ousadia, que mais merece nome de temeridade que de confiança; aos quais (que sempre serão mais de um) responderemos facilmente com o seu mesmo argumento. Os futuros, quanto mais vão correndo, tanto mais se vão chegando para nós, e nós para eles; e como há tantos centos de anos que estão escritas estas profecias, também há outros centos de anos que os futuros se vão chegando para elas, e elas para os futuros; e por isso nós nos atrevemos a fazer hoje o que os Antigos não fizeram, ainda que tivessem acesa a mesma candeia; porque a candeia de mais perto alumeia melhor).[...] Esta é a diferença que não nós, senão os nossos tempos, fazem aos antigos: nos antigos reconhecemos a vantagem da sabedoria, nos nossos a fortuna da vizinhança. Se estamos mais perto dos futuros com igual luz (ainda que não seja com igual vista), porque os não veremos melhor? [...].Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele. Pigmeus nos conhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós podemos ver sem eles; mas nós, como vivemos depois deles, e sobre eles por benefício do tempo, vemos hoje o que eles viram, e um pouco mais. O último degrau da escada não é maior que os outros, antes pode ser menor; mas basta ser o último, e estar em cima dos mais, para que dele se possa alcançar o que de outros se não alcança (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 57)

Nesse longo fragmento, assim como em muitos outros, o *éthos* dito entra em jogo, buscando combater uma possível rejeição ao discurso prospectivo, que poderia ser tido como temerário, e ao enunciador, que poderia ser tomado como presunçoso (porque profético). O *éthos* dito procura, assim, minimizar a figura do enunciador na previsão, em proveito das circunstâncias, sobretudo a temporal, em que ela ocorre (“a candeia de mais perto alumeia melhor”). É o acúmulo do tempo e de conhecimento (“gigante” e “os degraus da escada”) – não seu, mas da Igreja e do homem moderno – que permite ao enunciador, alguém sem excepcionalidade, modesto (“pigmeu” e “último e menor degrau”) no nível do *éthos* dito, realizar o ato preditivo sobre a iminência do advento do Quinto Império.

Resumindo os dados até aqui, observamos que o discurso preditivo do enunciador para o enunciatário está sustentado, em especial no nível do enunciado, por uma argumentação ligada ao *logos*. Com efeito, cria-se no discurso uma lógica implicativa do tipo *se A, então B*, em que a compreensão do presente (A) permite inferir uma proximidade de uma ordem de plenitude (B).

Essa fundamentação, ao mesmo tempo, cria um *éthos* de conhecimento ligado à ilustração, à erudição e à perspicácia do intérprete, o que visa a legitimar o dizer como conforme à exegese racional praticada na Igreja. Ainda no nível do enunciado, busca-se justificar o discurso e o ato preditivo, combatendo um possível *éthos* de profeta e buscando construir, de modo predominante, um *éthos* de conhecimento ligado à racionalidade.

4.2.5 A imagem do enunciatário: entre o cristão e português cristão

Vamos nos ater agora à imagem do enunciatário, questão não menos complexa. De modo geral, o ato preditivo, como já foi explicado, pressupõe do enunciatário um *não saber* (uma incerteza) em relação ao futuro. Com efeito, o *não saber* chega a ser expresso, por exemplo, em: “A novidade da nossa História há-de ser mais dos leitores que dela” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 70). Como ao final tudo está previsto nas profecias, o *não saber* do enunciatário é o que torna a *História* nova, há pouco não conhecida, razão por que o discurso preditivo, nesse sentido, apresenta-se como revelação, como se viu anteriormente.

Além disso, o ato preditivo do enunciador é relacionado não apenas ao *não saber*, mas a um estado afetivo ligado à ignorância: a curiosidade. Essa curiosidade humana, que remete ao *páthos*, recebe intensificação, entre outros, em lexemas como *ânsia*, *apetite*, *anelar* (*ao negado*) em relação a querer saber o futuro, como se vê no trecho que segue:

Declara-se a primeira parte do titulo desta História, e quão própria é da curiosidade humana a sua matéria.

Nenhuma cousa se pode prometer à natureza humana mais conforme ao seu maior appetite, nem mais superior a toda a sua capacidade, que a notícia dos tempos e sucessos futuros; e isto é o que oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo esta nova e nunca vista história (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 01)

[...] inclinação natural no homem apetecer o proibido e anelar ao negado [as ciências do futuro, restritas à divindade] [...]

Tanto foi em todas as idades do Mundo, e tanto é hoje, na curiosidade humana, o appetite de conhecer o futuro!

(VIEIRA, s.d., vol. I, p. 02 e 03)

Ao mesmo tempo, o discurso visa a um *páthos* ligado à insegurança, à vulnerabilidade, o que parece ser um dos traços da retórica do discurso messiânico, isto

é, dos elementos ligados ao *fazer crer* desse discurso. Isso guarda relação com a disforização do presente pela afirmação dos termos negativos /opressão/ e /profanidade/, como foi explicado no Capítulo 2. Assim, no capítulo V do livro Antepimeiro, apresenta-se o que seria uma das finalidades do livro: o consolo aos aflitos. Crer no discurso preditivo oferecido é o que permitiria suportar o presente (necessariamente negativo) até a chegada da redenção:

[...] nenhuma cousa poderão ter os homens de maior consolação, alívio, nem remédio para o sofrimento e constante firmeza de tão fortes calamidades, do que a lição e condição desta História do Futuro, não pelo que ela tem de nossa, mas pelas escrituras originais de que foi tirada. [...]

Para esta ocasião, e tão apertada sai a luz e se oferece ao Mundo este livro santo, no qual acharão os aflitos alívio, os tristes consolação, os atribulados esperança, paciência, constância e fortaleza, tudo por meio da lição e fé das divinas promessas e consolação dos felicíssimos fins a que todos estes trabalhos e tribulações pela providência do Altíssimo são ordenadas (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 18)

O presente de sofrimento é, assim, algo a ser suportado até a redenção, o que se pode fazer graças ao *saber* sobre o futuro que o discurso do enunciador oferece ao enunciatário. Essas ideias já foram explicitadas quando tratamos das estruturas fundamentais do discurso messiânico, bem como, no exame deste capítulo, da dêixis enunciativa e da lógica implicativa que o discurso apresenta.

Esses elementos são atualizados na argumentação por analogia, que relaciona o fazer divino ao fazer do lavrador e do arquiteto, explicitando uma dinâmica que dá sentido ao presente como uma véspera de plenitude. Vejam-se tais analogias no fragmento que segue:

Quando o lavrador quer plantar de novo em mata brava, mete primeiro o machado, corta, derriba, queima, arranca, alimpa, cava, e depois planta e semeia. Quando o arquiteto quer fabricar de novo sobre edifício velho e arruinado, também começa derribando, desfazendo, arrasando e arrancando até os fundamentos, e depois sobre o novo alicerce levanta nova traça e novo edifício. Assim o faz e fez sempre o supremo Criador e Artífice do Mundo, quando quis plantar e edificar de novo. [...]

Costuma a Providência Divina começar suas maravilhas por efeitos contrários, ou para provar nossa fé, ou para mais exaltar sua onipotência. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 17 e 21)

O enunciatário construído pelo discurso parece à primeira vista o que Perelman & Olbrechts-Tyteca (2005) chamam de auditório universal, tendo em vista a fundamentação racional, o alcance da previsão e a disposição afetiva não particular, mas geral: a forte curiosidade humana em relação ao futuro. Percebe-se, no entanto, que a

argumentação racional baseia-se no universo de crenças cristão, restringindo, assim, o enunciatário a um cristão aparentemente indiferenciado, capaz de julgar racionalmente como verdadeiro o discurso preditivo recebido. A própria referência ao estado de insegurança, o que parece ser um dos traços do enunciatário construído pelo discurso messiânico de modo geral, pode remeter a esse cristão racional que se vê num contexto de conflitos na Europa do séc. XVII, sobretudo pelo avanço do Império Turco.

Esse enunciatário cristão de modo geral é sugerido em algumas passagens, justamente as que apelam à universalidade (pretensão ampla da previsão e *páthos* de curiosidade) e, ao mesmo tempo, às bases das crenças cristãs. Esse é o caso dos fragmentos a seguir, nos quais se enfatiza o alcance universal das previsões – e, por isso, o texto se dirige a leitores gerais (*leitores, gentes, reis, reinos*) –, mas que também fazem referência à Providência Divina como elementos atuantes na revelação defendida pelo enunciador:

Antes de abrir as velas ao vento (oh faça Deus que não seja tempestade!), em lugar da benevolência que se costuma pedir aos leitores, só lhes quero pedir justiça (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 5).

Ó gentes, ó reis, ó reinos! Quanto arrancar, quanto destruir, quanto perder, quanto dissipar se verá em vossas terras, campos e cidades, antes que Deus vos replante e reedifique, e se veja restaurado o Universo! (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 17)

Em conseqüência desta verdade e em consideração das cousas que tenho disposto escrever, digo, leitor cristão, que todos aqueles fins que sabemos teve a Providência Divina em diversos tempos, lugares e nações para lhes revelar antecedentemente o sucesso das cousas que estavam por vir, concorrem com particular influxo nesta nossa História e se acham juntos nela (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 8)

A nosso ver, o enunciador joga com essa perspectiva mais geral, mas – sobretudo se nos lembrarmos da noção de leitor modelo de Umberto Eco –, seu discurso constrói como enunciatário final o povo Português. O enunciador da *História do futuro*, embora apresente um projeto com pretensões universais, revela um *éthos* nacionalista, de que falamos anteriormente, construindo o seu discurso sobre valores e crenças que constroem não um enunciatário cristão de modo geral, mas, sobretudo, o português-cristão.

Não por acaso, quando da apresentação da obra, os leitores aos quais o texto se dirige são hierarquizados com Portugal à frente: “isso é que oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo esta nova e nunca vista história” (VIEIRA, s. d., vol. 1, p. 02). Além disso, o ato preditivo do enunciador recebe, em vários momentos, o nome de novo

descobrimento, algo relativo ao universo de valores e ao imaginário português e que é retomado com evidente entusiasmo em fragmentos como o que segue:

Portentosas foram antigamente aquelas façanhas, ó Portugueses, com que descobristes novos mares e novas terras, e destes a conhecer o Mundo ao mesmo Mundo. Assim como lêis então aquelas vossas histórias, lede agora esta minha, que também é toda vossa. Vós descobristes ao Mundo o que ele era, e eu vos descubro a vós o que haveis de ser. Em nada é segundo e menor este meu descobrimento, senão maior em tudo. Maior cabo, maior esperança, maior império.

Naqueles ditos tempos (mas menos ditos que os futuros) nenhuma cousa se lia no Mundo senão as navegações e conquistas de Portugueses. Esta história era o silêncio de todas as historias. Os inimigos liam nela suas ruínas, os êmulos suas invejas e só Portugal suas glórias. Tal é a História, Portugueses, que vos presento, e por isso na língua vossa (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 8 e 9).

A relação estabelecida entre os descobrimentos da navegação portuguesa e a revelação do enunciador recupera a crença de uma messianidade do povo português, tido como instrumento divino na Terra, algo de que tratamos no capítulo anterior. Há, assim, um paralelismo entre as descobertas da navegação portuguesa, que ocorrem por ação dos portugueses quando a divindade assim permite e deseja, e o saber atingido pelo enunciador, como se pode ver em:

E verdadeiramente é assim: enquanto não chega a hora determinada por Deus, nem os Aníbares de Cartago, nem os Cipiões e Júlios de Roma, nem os Bacos, Lusos, Gedeões e Hércules de Espanha se atrevem a imaginar, que pode o Bojador ser vencido, e param suas empresas e ainda seus pensamentos no cabo de Não. Mas quando chega a hora precisa do limite que Deus tem posto às cousas humanas, basta Gil Eanes em uma barca para vencer todas essas dificuldades, para atalhar todos esses receios, para pisar todos esses impossíveis e para navegar segura e venturosamente os mares nunca de antes navegados. Ali donde chega o presente e começa o futuro, era até agora o cabo de Não; não havia historiador que de ali adiantasse um momento a conta de seus anos e dias. Não havia pensamento que ainda com imaginação (que a tudo se atreve) desse um passo seguro mais adiante naquele tão desusado caminho; o que confusamente se representava adiante ao longo deste cabo, era a carranca medonha, o temerosíssimo Bojador do futuro, coberto de névoas, de sombras, de nuvens espessas, de escuridade, de cegueira, de medos, de horrores, de impossíveis. Mas se agora virmos desfeitas estas névoas, desvanecido este escuro, facilitada esta passagem, dobrado este cabo, sondado este fundo e navegável e navegada a imensidade de mares que depois dele se seguem, e isto por um piloto de tão pouco nome e uma tão pequena barquinha como a do seu limitado talento, demos os louvores a Deus e às disposições de sua Providência, e entendamos que se passou o cabo, porque chegou a hora (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 59- 60)

Essa retomada do período glorioso da navegação portuguesa aponta para valores lusitanos, valores que nos remetem a um enunciatário português-cristão. Por isso, há, por exemplo, uma analogia entre o ato preditivo do discurso e a navegação, revelando

uma identificação com valores de um passado caro aos portugueses, como no seguinte excerto: “O mar é imenso, as ondas confusas, as nuvens espessas, a noite escuríssima; mas esperamos no Pai dos lumes (a cuja glória e de seu Filho servimos), tirará a salvamento a frágil barquinha” (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 5)

Esses mesmos valores são também explicitados numa longa interlocução com a Espanha/espanhóis, nos capítulos VII e VIII do livro Antepimeiro. Revela-se aí uma clara rivalidade com a Espanha assumida pelo enunciador, que apresenta sua previsão não apenas em proveito de Portugal como também, e principalmente, com base em crenças e valores portugueses, como se pode ver a seguir:

Tal é este livro, ó Espanha, que também a ti dedico e ofereço. Aqui verás os futuros de Portugal, e tudo o que podes esperar dele em sua conquista. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 37)

Desengano, Senhores meus; falemos e ouçamos como católicos. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 46).

Ó poderosíssimo monarca Filipe IV, o Grande! Dai licença para que tenham entrada a vossos ouvidos os ecos destas últimas cláusulas, não de meu discurso, senão de meu desejo.[...]

Ouvi, Senhor, a voz de um estrangeiro, desinteressado vassalo que foi já vosso por sujeição, e hoje é também vosso (posto que não vassalo) por afeto. Ouvi a voz de um homem que nem das felicidades de Portugal espera, nem das vossas teme; porque vive fora da jurisdição da fortuna, por estado muito abaixo da sua roda, e por coração muito acima dela. Com todo este desinteresse me atrevo, Senhor, a vos dizer de longe o que pode ser não tendes ouvido de mais perto. (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 49 e 50).

Nesses fragmentos, há o que temos considerado, com base em Maingueneau (2008c, p. 71), como um *éthos* dito. Reclama-se aqui, textualmente, uma objetividade, um não envolvimento em relação ao ato preditivo (“Ouvi, Senhor, a voz de um estrangeiro, desinteressado”). Trata-se de uma (pretensa) neutralidade, objetividade, manifestada no nível do *éthos* dito, que busca aqui combater um *éthos* nacionalista, expondo o complexo jogo de veridicção do discurso e a tensão entre enunciado e enunciação.

Outras referências à Espanha também explicitam essa rivalidade assumida pelo enunciador. Esse é o caso da interpretação da profecia de Zacarias, interpretação essa que, com o propósito de defender a iminência do advento do Quinto Império, revela uma compreensão enviesada pelo nacionalismo. No trecho em questão, numa polêmica explícita, contesta-se a posição de um bispo espanhol que defendia como sendo uma

referência aos espanhóis a figura de fortíssimos cavalos que desbravam o mundo, referência que, de acordo com o texto, caberia a Portugal:

[...] Mas [...] diz que aqueles robustíssimos [cavalos] de que fala o Anjo são os Espanhóis, verdadeiramente valentíssimos, audacíssimos e fortíssimos, pois conquistaram estas regiões novas e incógnitas [América e as Índias] [...] Contudo, porque esta glória que Sanchez dá aos Espanhóis toca pela maior e melhor parte aos Portugueses, pelas vitórias do Oriente a que o mesmo Cornélio chama ad miraculum usque illustres, por não deixar perder a nossa, nação um título tão honrado como serem chamados por boca de um anjo os mais fortes de todos os Romanos, digo que os Portugueses e todos os Espanhóis se podem e devem entender debaixo do nome de Romanos, no sentido desta profecia, porque Espanha e Portugal foram colônias dos Romanos, e parte não só do Império, senão do povo romano, e verdadeiros cidadãos romanos.[...]

Estes [os cavalos fortíssimos da profecia] foram os Espanhóis, e entre os Espanhóis muito particularmente os Portugueses; porque a conquista dos mares e terras do Oriente, pela distancia remotíssima das terras, pela dificuldade de navegações, pela diferença dos climas, pelo valor e potência das nações que se conquistaram, foi empresa de muito maior valor, resolução e esforço que a dos Castelhanos. Assim que, considerando todo o corpo do Império Romano e todas suas empresas, os fortes dos Romanos foram os Cipiões, os Pompeus, os Césares, os Augustos; os fortíssimos foram os Espanhóis, e entre esses Espanhóis os fortíssimos dos fortíssimos foram os Portugueses. (VIEIRA, s.d., vol. II, p. 15-17)

Tudo isso indica, em suma, que, à semelhança de Isaías, a *História do futuro* compreende um projeto amplo de plenitude universal, mas sob uma perspectiva estrita. Com efeito, o ato preditivo, apresentado como verdade num discurso de racionalidade cristã e voltado a um aparente enunciatório cristão racional, então oprimido por guerras e, em especial, pela ascensão do Império Turco (e com ele o Islã), revela-se conformado aos valores do imaginário do nacionalismo religioso português. Esses valores ligam um enunciador marcado principalmente por um *éthos* nacionalista e um enunciatório português-cristão, oprimido em especial pelas investidas do Império Espanhol e pelo ostracismo político de Portugal na Europa de então.

O viés nacionalista fica claro no tom de entusiasmo observado em trechos que se dirigem aos portugueses/Portugal na apresentação da obra, como se vê em:

[...] tudo o que leio de ti são grandezas, tudo que descubro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto é o que deves esperar, e isto o que te espera; por isso em nome segundo e mais declarado chamo a esta mesma escritura Esperanças de Portugal, e este é o comento breve de toda a História do Futuro.

[...] a melhor parte dos venturosos futuros que se esperam, e a mais gloriosa deles, será não só própria da Nação portuguesa, senão única e singularmente sua. Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e fim destas maravilhas; e os instrumentos prodigiosos delas os Portugueses (VIEIRA, s.d., vol. I, p. 06 e 08)

4.2.6 Tensão entre o enunciado e a enunciação

O problema da veridicção na *História do futuro* revela-se de tal modo complexo, que mereceria um estudo à parte. Não faz parte do escopo do presente trabalho tratar de todos os elementos que envolvem esse problema, mas sim examiná-lo com o objetivo de explicitar a configuração do discurso messiânico quanto ao componente retórico-argumentativo. Por isso, cabe-nos constatar que há uma tensão entre enunciado e enunciação: aquele busca adequar-se à forma de exegese racional e à lógica do discurso da Igreja; esta, a enunciação, por outro lado, faz emergir um discurso preditivo inscrito no messianismo nacionalista português que remete a um *éthos* profético e nacionalista, que, como vimos, defende um futuro de proeminência de Portugal no mundo.

Assim, sobretudo no nível enunciado, defende-se um trabalho objetivo, neutro e racional, o que, em termos de *éthos* dito, aponta para alguém desinteressado (sem envolvimento) na matéria de que trata, mesmo que em vários momentos mostre claro envolvimento com Portugal. Há uma ampla exploração do discurso racional, com múltiplas referências à ciência e à verdade argumentada, provada. O nível do enunciado, nesse sentido, constrói a objetividade do *dizer verdadeiro* sobre o futuro, que é racionalmente previsto e, por isso, de valor pretensamente universal. Na enunciação, por outro lado, emerge um tom profético de claro envolvimento emocional que explicita uma identificação do enunciador com valores do nacionalismo messiânico de Portugal.

O gerenciamento dessa tensão pelo enunciador se revela inclusive no fato de o texto dirigir-se a três grupos de leitores explícitos: 1) leitores de modo geral ou cristãos; 2) Portugal/portugueses; 3) e Espanha/Espanhóis. O primeiro grupo está ligado à pretensão de universalidade e objetividade reclamada para o ato preditivo, ao passo que os dois últimos estão relacionados, como vimos, ao envolvimento do enunciador com o universo de crenças do messianismo português, o que, no caso da Espanha/espanhóis, se mostra na rivalidade aí assumida. Isso reforça o que dissemos anteriormente sobre o enunciatário construído pelo discurso da *História do futuro*. Trata-se, em última análise, de um português-cristão que crê na messianidade do povo português e encontra-se oprimido pelas investidas em especial do Império Espanhol e pela condição rebaixada de então, quando comparada à da época da expansão ultramarina.

A tensão examinada nos permite constatar, em suma, que, na obra em foco, por trás de um projeto amplo, há, na realidade, uma perspectiva estreita, explicitando que o discurso messiânico, sob a forma de projeto divino, dá voz a um desejo de hegemonia de um dado grupo oprimido. O discurso messiânico de Vieira apresenta, sob uma interpretação que busca ser tomada como conforme à racionalidade da exegese cristã, o que podemos compreender como um projeto nacional de hegemonia ao mesmo tempo política e religiosa.

4.3 *Mensagem*: ato preditivo e comunhão de valores

O exame da argumentação no discurso poético de *Mensagem* merece alguns esclarecimentos, mesmo quando consideramos a argumentação no sentido amplo. Convém lembrar que a obra pode ser considerada do ponto de vista dos gêneros literários um épico moderno, o resultado de uma elaboração estética sobre um conjunto prévio de dados que reúne história e mito e que é marcada, entre outros, por uma radicalização da instância lírica (QUESADO, 1999, p. 22-23). Já do ponto de vista dos gêneros da retórica, a obra, na condição de épico, integra o chamado gênero epidítico ou demonstrativo, gênero que tem sua especificidade no que diz respeito à argumentação.

Na sua *Retórica*, Aristóteles explica que o gênero epidítico, que se divide em elogio e censura, tem por interesse o par virtude/vício, privilegiando o tempo presente, enquanto retoma, não raramente, o passado e faz conjecturas sobre o futuro⁸⁹ (I, III, 1358b). Esse gênero não foge às implicações ligadas aos partícipes da comunicação: enunciador (*éthos*), enunciatário (*páthos*) e discurso-enunciado (*logos*). O próprio Aristóteles lembra que aí incide a questão do *éthos* e do *páthos*, já que, na abordagem conferida à matéria do gênero epidítico, “damos esta ou aquela ideia de nosso caráter moral, o que é, como se viu, a segunda espécie de prova” (I, IX, 1366a) e que, além disso, “é preciso também ter em vista o que é honrado diante de cada auditório” (I, IX, 1367b). Além disso, no gênero epidítico (no caso do elogio), o discurso (o *logos*) torna-se um lugar de amplificação (I, IX, 1368a), que busca tocar o auditório com relação à exemplaridade de certas ações que reforçam um acordo sobre dados valores.

⁸⁹ Ele se opõe, assim, ao deliberativo, que se volta para o futuro e analisa o que é útil, oportuno, e ao judiciário, que se dirige para o passado para definir o justo e o injusto (cf. ARISTÓTELES, I, III, 1358b).

Perelman & Olbrechts-Tyteca (2005) veem nessa especificidade do gênero epidítico a sua importância para a argumentação, o que, de acordo com os autores, nem sempre é compreendido. Para eles, esse gênero, que tem claramente relação mais direta com a literatura, assume o valor argumentativo de “reforçar uma disposição para a ação ao aumentar a adesão aos valores que exalta” (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 55 e 56). Enquanto nos demais gêneros o que se busca é a adesão a uma tese: sobre a verdade ou a falsidade de algo do passado (no caso do gênero judiciário) ou sobre sua conveniência futura (no caso do gênero deliberativo), a proposta do epidítico é “criar uma comunhão em torno de valores reconhecidos pelo auditório”, intensificando, portanto, uma adesão prévia (*op. cit.*, p. 55 e 56).

Essa intensificação, como se pode prever, está ligada à questão da amplificação das virtudes pelo discurso, o que, não raro, leva ao apelo “a uma ordem universal, a uma natureza, a uma divindade que seriam fiadores dos valores incontestes e que são julgados incontestáveis” (*op. cit.*, p. 57). As palavras de Perelman & Olbrechts-Tyteca (2005) remetem à questão da paratopia inscrita na AD de Maingueneau: o fato de alguns discursos – os discursos ditos constituintes – se pretenderem porta-vozes de um absoluto, de uma transcendência (ou de um hiperenunciador), como já foi explicado.

Ao mesmo tempo, observamos uma identificação de valores que une enunciador e enunciatário, na medida em que os valores defendidos no gênero epidítico, como ressaltam os autores do *Tratado*, são não do orador, mas do próprio auditório (*op. cit.*, p. 58). Disso resulta que os valores mobilizados nesse gênero retórico remetem diretamente ao enunciatário, cuja imagem pode ser apreendida, e, não menos importante, que a competência do enunciador está ligada, sobretudo, à mobilização desses valores e à sua amplificação.

Nessa perspectiva, no caso de *Mensagem*, em vez de um enunciador que oferece uma previsão que busca a adesão do enunciatário, o que há é um discurso prospectivo que, assumido pelo próprio destinatário do texto, é elaborado e amplificado pelo enunciador, que revela, com isso, sua competência e promove uma intensificação de uma adesão prévia aos valores do imaginário messiânico português. Reboul (1995, p. 58) lembra inclusive que o gênero epidítico, pelo elogio dos heróis, reforça sentimentos cívicos, patrióticos e, de modo geral, de pertencimento a uma cultura. A nosso ver, a atualização da previsão messiânica em *Mensagem* participa dessa busca de comunhão de valores que une o destinador do objeto-discurso e seu destinatário.

4.3.1 Atualização do discurso prospectivo messiânico

Começando a análise propriamente dita, observamos que, se as duas primeiras partes da obra revisitam o passado de Portugal, fazendo emergir uma nação marcada por uma singularidade relativa tanto a sua fundação/constituição mítica quanto a seus feitos gloriosos durante a expansão ultramarina, a terceira parte, *O Encoberto*, é a que privilegia o presente (tempo visado pelo gênero epidítico), caracterizado principalmente pela espera messiânica.

A própria organização dessa última parte parece, por isso, ligada ao ato preditivo que caracteriza o discurso messiânico. Os poemas são organizados em três subgrupos, cada qual abordando um elemento importante a esse respeito. O primeiro, *Os símbolos*, reúne poemas centrados na instância messiânica: *D. Sebastião*; *O desejado*; *O Encoberto*, cuja volta/ressurreição é ressaltada. No segundo, *Os avisos*, os poemas contemplam aqueles que anunciaram a volta do Encoberto e o advento do império mundial sob a liderança de Portugal: Bandarra e Vieira. Além do “aviso” a eles associado, há um “poema-aviso” que, sem referência a nenhum personagem, remete a uma figura profética do presente que pode ser associada ao próprio sujeito da enunciação. Já a terceira parte, *Os tempos*, é composta de poemas ligados aos indícios do quando se daria a redenção messiânica.

De todo modo, em vez de seguir a própria linearidade da obra, julgamos mais produtivo examinar alguns poemas que tematizam o futuro ressurgimento de Portugal no cenário mundial e/ou mais especificamente a própria proximidade do advento da redenção, o que guarda relação com a dêixis enunciativa do discurso messiânico apreendida nos textos anteriormente analisados. Esse é o caso do poema *A última nau*, o penúltimo poema de *Mar Português*. Nele tematiza-se o declínio e o ressurgimento do império português, figurativizado como uma nau que parte e não retorna, perde-se⁹⁰, podendo, no entanto, ser recuperada no plano onírico:

⁹⁰Assim como nesse poema, o ostracismo do império português é figurativizado no poema *Noite*, da terceira parte de *Mensagem (O Encoberto)*, pelas naus retidas/perdidas (O Poder e o Renome) no mar indefinido. O eu-lírico expressa uma profunda ânsia em relação à tentativa de resgate das naus perdidas e uma resignação fatalista, dizendo ao final: “Mas Deus não dá licença que partamos” (PESSOA, 2010, p. 91 e 92).

XI
A ÚLTIMA NAU

Levando a bordo El-Rei D. Sebastião,
E erguendo, como um nome, alto o pendão
Do Império,
Foi-se a última nau, ao sol aziago
Erma, e entre choros de ânsia e de pressago
Mistério.

Não voltou mais. A que ilha indescoberta
Aportou? Voltará da sorte incerta
Que teve?
Deus guarda o corpo e a forma do futuro,
Mas Sua luz projecta-o, sonho escuro
E breve.

Ah, quanto mais ao povo a alma falta,
Mais a minha alma atlântica se exalta
E entorna,
E em mim, num mar que não tem tempo ou espaço.
Vejo entre a cerração teu vulto baço
Que torna.

Não sei a hora, mas sei que há a hora,
Demore-a Deus, chame-lhe a alma embora
Mistério.
Surges ao sol em mim, e a névoa finda:
A mesma, e trazes o pendão ainda
Do Império.
(PESSOA, 2010, p. 67-68)

Veja-se que a nau leva D. Sebastião, personagem/ator tido como a própria instância messiânica, além de um símbolo nacional: o pendão do império. O não regresso da nau (“Não voltou mais”) é da ordem do fatalismo: ela parte “ao sol aziago, entre choros de ânsia e de pressago mistério”. Com o declínio do império assim representado, o momento da enunciação é marcado pela espera e por uma incerteza no plano real (“A que ilha indescoberta/ Aportou? Voltará da sorte incerta/ Que teve?”) que se torna certeza no plano onírico (“Não sei a hora, mas sei que há a hora”).

A espera é, assim, o tempo do sonho que se volta para o futuro, sonho que se intensifica (“Mais a minha alma atlântica se exalta/ E entorna”) na mesma proporção que o ostracismo (“Ah, quanto mais ao povo a alma falta”). Assim, se no plano real “Deus guarda o corpo (de D. Sebastião) e forma do futuro” (o elevado pendão do império), no plano onírico (“num mar que não tem tempo ou 'spaço”), o retorno ocorre: pode-se ver “entre a cerração teu vulto baço / Que torna”.

Já o ostracismo se converte, como se vê, num intervalo finito, determinado pela instância divina. Além do fatalismo da estrofe inicial e do verso: “Deus guarda o corpo

e a forma do futuro”, atribui-se a Deus a origem da própria matéria onírica (“Mas Sua luz projeta-o, sonho escuro / E breve”). O projeto divino, o “mistério” da última estrofe, inclui, assim, esse intervalo de ostracismo (“Demore-a [a hora] Deus, chame-lhe a alma embora / Mistério”), que, no plano onírico, finda figurativamente com o regresso da mesma nau (“Surges ao sol em mim, e a névoa finda/ A mesma, e trazes o pendão ainda / Do império”).

O regresso da nau é também o regresso messiânico de D. Sebastião, cujo corpo “Deus guarda” e cujo vulto já era percebido entre a cerração. É a essa instância messiânica que parece se dirigir o narrador por meio da interlocução (“surges”, “trazes”) observada nos versos finais do poema, dando voz ao sebastianismo português que marca toda a terceira parte de *Mensagem*, como veremos. O retorno da instância messiânica dá fim ao intervalo de ostracismo, figurativizado pela retenção da última nau, o que não é senão a tematização da previsão de redenção que caracteriza a dimensão argumentativa do discurso messiânico.

O poema analisado justifica, assim, nossas afirmações anteriores. O enunciador, em vez de oferecer e sustentar uma previsão que busca a adesão do enunciatário, assume um discurso preditivo ligado ao universo de crenças do próprio enunciatário (do qual ele próprio participa), discurso que é elaborado e amplificado no texto. Cabe dizer ainda que a previsão assegurada no poema, em especial pelo verso: “Não sei a hora, mas sei que há a hora”, ganha mais precisão à medida que a obra avança para o fim, como se verá à frente, intensificando-se também a ansiedade daquele que enuncia.

Isso pode ser visto principalmente no terceiro poema do subgrupo *Os avisos*, poema que remete aos autores que “profetizaram” o futuro glorioso de Portugal. Após os poemas dedicados a Bandarra e Vieira, encontramos o poema a seguir, no qual, falando de um ressurgimento certo, o enunciador expressa sua ansiedade quanto à ocorrência desse fato:

Terceiro

Escrevo meu livro à beira-mágoa.
Meu coração não tem que ter.
Tenho meus olhos quentes de água.
Só tu, Senhor, me dás viver.

Só te sentir e te pensar
Meus dias vácuos enche e doura.
Mas quando quiserás voltar?
Quando é o Rei? Quando é a Hora?

Quando virás a ser o Cristo
De a quem morreu o falso Deus,
E a despertar do mal que existo
A Nova Terra e os Novos Céus?

Quando virás, ó Encoberto,
Sonho das eras português,
Tornar-me mais que o sopro incerto
De um grande anseio que Deus fez?

Ah, quando quiserás, voltando,
Fazer minha esperança amor?
Da névoa e da saudade quando?
Quando, meu Sonho e meu Senhor?
(PESSOA, 2010, p. 87)

Nesse poema a espera do retorno messiânico do Encoberto se revela como um estado marcado por uma vacuidade (“Meu coração não tem que ter”; “Meus dias vácuos”; “mal que existo”) decorrente do ostracismo de Portugal e pela ansiedade em relação à volta messiânica do Encoberto, observada, sobretudo, na série de perguntas que, a ele dirigidas, interrogam sobre quando se dará a sua volta. Como no poema anterior, atribui-se aqui a Deus o sonho de ressurgimento português (“o sopro incerto / De um grande anseio que Deus fez”). Do mesmo modo, mais uma vez (ainda), revela-se uma incerteza em relação à hora desse retorno (“Quando é a Hora?”), retorno esse relacionado à *parousia* do Cristo (“Quando virás a ser o Cristo [...]?”), que, no cristianismo, implica a abolição da atual ordem de coisas em proveito de um universo renovado e pleno (“A Nova Terra e os Novos Céus”).

Esses elementos são recorrentes, sendo retomados em diferentes poemas, como se verá melhor no final da análise. Antes disso, porém, seguindo nossa linha de raciocínio, vamos destacar outros poemas que, reatualizando a previsão messiânica, tematizam o ressurgimento de Portugal. Esse é o caso do primeiro poema da terceira parte (*O Encoberto*) e do subgrupo que recebe o nome de *Os Símbolos*, seção inteiramente dedicada à instância messiânica:

Primeiro
D. SEBASTIÃO

Esperai! Caí no areal e na hora adversa
Que Deus concede aos seus
Para o intervalo em que esteja a alma imersa
Em sonhos que são Deus.

Que importa o areal e a morte e a desventura
Se com Deus me guardei?

É O que eu me sonhei que eterno dura,
 É Esse que regressarei.
 (PESSOA, 2010, p. 77)

Aqui a tematização do ressurgimento de Portugal está novamente ligada à figura de D. Sebastião, que, assumindo-se como narrador, promete retornar não na condição de sua queda (“caí no areal”, referência ao local da batalha em Alcácer-Quibir), mas naquela elaborada pelo sonho: “É O que eu me sonhei que eterno dura/ É esse que regressarei”. Assim como no poema *A última nau*, aqui a condição decaída de Portugal, metonimicamente atrelada a D. Sebastião, é relacionada ao fatalismo (“na hora adversa/ Que Deus concede aos seus”) e considerada um intervalo finito (“Para o intervalo em que esteja a alma imersa/Em sonhos que são Deus”), razão pela qual, atualizando o discurso prospectivo próprio do messianismo, o narrador é assertivo (“Espera!”; “Regressarei”) em relação ao que pode ser considerada uma retomada no futuro de um passado glorioso interrompido.

Outro poema que tematiza essa retomada é *O Quinto Império*, que faz referência à tese já cantada nas *Trovas* de Bandarra e defendida na *História do futuro*, de Vieira:

Segundo
 O QUINTO IMPÉRIO

Triste de quem vive em casa,
 Contento com o seu lar,
 Sem que um sonho, no erguer de asa,
 Faça até mais rubra a brasa
 Da lareira a abandonar!

Triste de quem é feliz!
 Vive porque a vida dura.
 Nada na alma lhe diz
 Mais que a lição da raiz —
 Ter por vida a sepultura.

Eras sobre eras se somem
 No tempo que em eras vem.
 Ser descontente é ser homem.
 Que as forças cegas se domem
 Pela visão que a alma tem!

E assim, passados os quatro
 Tempos do ser que sonhou,
 A terra será teatro
 Do dia claro, que no atro
 Da erma noite começou.

Grécia, Roma, Cristandade,
 Europa — os quatro se vão
 Para onde vai toda idade.

Quem vem viver a verdade
 Que morreu D. Sebastião?
 (PESSOA, 2010, p. 78 e 79)

Nesse poema, o advento da redenção pelo Quinto Império é o produto do plano onírico, sem o qual a vida se esvazia (“Vive porque a vida dura”). É “triste” e tem “por vida a sepultura” aquele que não sonha, aquele que é feliz com o prosaico e o real (“quem vive em casa/ Contente com o seu lar”). É nesse contexto que se tematiza o ressurgimento messiânico de Portugal pelo Quinto Império, cujo advento é descrito de forma figurativa e em tom profético na penúltima estrofe do poema: “E assim, passados os quatro / Tempos do ser que sonhou / A terra será teatro /Do dia claro, que no atro/ Da erma noite começou”.

Outro poema que tematiza, em tom profético, o ressurgimento de Portugal é *Tormenta*, do subgrupo de poemas que recebe o nome de *Os tempos*, poema no qual esse tema é figurativizado principalmente como um avesso do naufrágio, por um soerguimento do que antes estava submerso no fundo do mar (“Que jaz no abismo sob o mar que se ergue?”).

Segundo
 TORMENTA

Que jaz no abismo sob o mar que se ergue?
 Nós, Portugal, o poder ser.
 Que inquietação do fundo nos soergue?
 O desejar poder querer.

Isto, e o mistério de que a noite é o fausto...
 Mas súbito, onde o vento ruge,
 O relâmpago, farol de Deus, um hausto
 Brilha, e o mar escuro estruge.
 (PESSOA, 2010, p. 93)

4.3.2 A trajetória do Cristo e a sustentação do discurso prospectivo

Como temos visto, os poemas, tratando de um presente negativo, marcado pelo decaimento e pelo ostracismo da nação portuguesa, voltam-se para um futuro em que se dará o ressurgimento da proeminência de Portugal, principal tematização da última parte da obra. Essa tematização de *Mensagem* se explica pela atualização do ato preditivo próprio do discurso messiânico (... , *então b*), que envolve uma necessária sustentação (*se a, ...*).

No messianismo português, a crença numa condição de nação eleita é o que sustenta a previsão de retomada de uma proeminência análoga à do passado. Em última análise, os poemas que tematizam a constituição de Portugal (sobretudo na parte 1, *Brasão*) e seus feitos gloriosos durante a expansão ultramarina (notadamente na parte 2, *Mar Português*) constituem uma forma de busca de comunhão em torno da crença nessa eleição.

Mais concretamente, porém, há poemas que permitem observar uma sustentação do discurso preditivo na homologação da história de Portugal com a do Cristo. Essa aproximação, que atravessa diferentes poemas da obra, aparece no segundo poema, *O das quinas*, no qual se apresenta a “verso-máxima”: “Compra-se a glória com desgraça”. Ressalta-se aí o valor do sofrimento, tido como uma marca de eleição num processo de espiritualização associado a Portugal, como se viu, por exemplo, no poema “O Quinto Império”, já analisado. A confirmação dessa máxima se dá a partir do exemplo prototípico do Cristo: “Foi com desgraça e com vileza / Que deus ao Cristo definiu / Assim o opôs à Natureza / E Filho o ungiu”. Graças a esse poema, a trajetória de sofrimento (e de posterior glória) do Cristo associa-se à trajetória de Portugal, relação evocada em diferentes poemas de *Mensagem*.

Além do já analisado poema (*Terceiro*) que identifica o retorno do Encoberto com a *parousia* do Cristo, o poema *D. Felipa de Lencastre* (PESSOA, 2010, p. 30), por exemplo, remete à homologação de que falamos. A personagem histórica, chamada no poema de “Humano ventre do Império”, por ter sido mãe de vários membros da corte portuguesa e mesmo de monarcas, é associada à Virgem Maria (“Que arcanjo teus sonhos veio /Velar, maternos, um dia?”).

Já na parte 3 de *Mensagem*, a relação volta no símbolo maior do messianismo português: a figura do *Encoberto*:

Quinto
O ENCOBERTO

Que símbolo fecundo
Vem na aurora ansiosa?
Na Cruz Morta do Mundo
A Vida, que é a Rosa.

Que símbolo divino
Traz o dia já visto?
Na Cruz, que é o Destino,
A Rosa, que é o Cristo.

Que símbolo final

Mostra o sol já desperto?
 Na Cruz morta e fatal
 A Rosa do Encoberto.
 (PESSOA, 2010, p. 82)

Nesse poema, a identificação do Encoberto com o Cristo se dá graças à figura da Rosa, que, de acordo com Quesado (1999, p. 148), é um símbolo esotérico para a vida. Com efeito, vai-se da *Vida que é Rosa*, passa-se pela *Rosa que é o Cristo* e chega-se à *Rosa do Encoberto*, numa espécie de transferência (doação do objeto de valor vida, em termos narrativos) que sugere a ressurreição gloriosa do *Encoberto*, como a do Cristo. A cruz parece ser utilizada, no poema, como o símbolo ambíguo que é na simbologia cristã, indicando a morte salvadora do Cristo e, ao mesmo tempo, seu martírio necessário (“Na Cruz, que é o Destino/ A Rosa, que é o Cristo”).

Esses símbolos retomam, assim, a história de sacrifício do Cristo, trazendo do passado (“Que símbolo divino/ Traz o dia já visto?”) o exemplo que faz crer no ressurgimento de Portugal pelas mãos do Encoberto. Aqui ecoa o verso-máxima do já citado poema *O das quinas*: “compra-se a glória com desgraça”. A eleição implica, como no caso do Cristo, o necessário sofrimento (o destino) que antecede e assegura a vida gloriosa. Essa lógica é o que permite a geração do “símbolo final” (*A Rosa do Encoberto*), que já é possível observar no presente (“mostra o sol já desperto”), marcado, como no caso do Cristo, por um sofrimento fatalista (*Na Cruz morta e fatal*).

A nosso ver, os poemas analisados evidenciam que, de forma mais ampla, a crença numa eleição divina para um destino que mescla desgraça e glória e, de forma mais restrita, a homologação da história de Portugal à do Cristo são elementos que, retomados e reelaborados poeticamente pelo enunciador, remetem a um argumento de base para o discurso prospectivo. A explicitação da fórmula argumentativa resultaria num encadeamento como: *se somos eleitos como foi o Cristo, então, como o Cristo, aguarda-nos uma ressurreição gloriosa*, aqui atualizado num contexto de adesão prévia, como é próprio do gênero epidítico.

4.3.3 A dêixis enunciativa em *Mensagem*

O advento da redenção, pelo exame realizado até aqui, é configurado como certo, mas, do ponto de vista temporal, como um incerto “ainda não”, já observado no

poema *A última nau*. Isso nos remete à dêixis enunciativa do discurso messiânico, que se constitui, conforme vimos nas análises anteriores, como um aqui/agora de véspera de plenitude, de iminência de redenção. Sobre o *quando* se dará o ressurgimento glorioso de Portugal, observamos que, no último poema da obra (*Nevoeiro*), anuncia-se a iminência desse ressurgimento:

Quinto
NEVOEIRO

Nem rei nem lei, nem paz nem guerra,
Define com perfil e ser
Este fulgor baço da terra
Que é Portugal a entristecer —
Brilho sem luz e sem arder
Como o que o fogo-fátuo encerra.

Ninguém sabe que coisa quer.
Ninguém conhece que alma tem,
Nem o que é mal nem o que é bem.
(Que ânsia distante perto chora?)
Tudo é incerto e derradeiro.
Tudo é disperso, nada é inteiro.
Ó Portugal, hoje és nevoeiro...
É a hora!

Valete, Fratres.

(Pessoa, 2010, p. 96)

Essas ideias, a nosso ver, confirmam a constatação de que a intervenção mítica na história em proveito do grupo é algo doxal, cabendo ao enunciador dizer e sustentar a previsão sobre o *quando*. É possível notar que a identificação da hora decorre da percepção de uma espécie de ápice do ostracismo português (“Portugal a entristecer – /Brilho sem luz e sem arder”). Esse auge negativo leva a um estado sem forma que, caracterizado de modo intenso em diferentes versos (“Ninguém sabe que coisa quer/ Ninguém conhece a alma que tem/ Nem o que é mal nem o que é bem [...] / Tudo é incerto e derradeiro/ Tudo é disperso, nada é inteiro/ Ó Portugal, hoje és nevoeiro ...”), revela-se análogo ao caos que precede a cosmogonia, como bem observa Quesado (1999, p. 176). O mesmo autor define com propriedade os últimos poemas dessa obra de Pessoa como voltados para o desvelamento que faz surgir, de forma mítica, a instância messiânica do Encoberto (*op. cit.*, p. 177).

Isso, a nosso ver, configura um tratamento poético para aquilo que, em última análise, é o que compreendemos como a dêixis enunciativa do discurso messiânico, aqui atualizado no quadro do messianismo português. Como os demais textos examinados nos permitem concluir, o discurso messiânico não pode se dar senão no quadro de uma

enunciação que, para legitimar-se, constitui um aqui/agora de pré-redenção e de iminência de plenitude. Os poemas que finalizam *Mensagem* remetem justamente a essa proximidade com o advento da redenção; são a forma pela qual o enunciador trabalha esteticamente esse aspecto enunciativo do discurso messiânico.

Ao mesmo tempo, podemos observar, nesse último poema em especial, a atualização do que parece ser próprio da imagem do enunciador do discurso messiânico: seu *éthos* de conhecimento ligado a uma fonte transcendente, o que lhe permite dizer o *quando* da redenção. Como afirmamos anteriormente, os poemas, conforme avançam para o final da obra, parecem ganhar mais precisão sobre esse *quando*, sendo o ponto culminante o poema em análise, o último da obra. Nele, podemos observar uma atualização da imagem do enunciador do discurso messiânico pelo eu-lírico, que interpreta o caos presente, depreendendo dele uma aproximação certa com a plenitude, como se vê no verso final: “É a hora!”.

O discurso poético de *Mensagem*, desse modo, (re)atualiza elementos constitutivos da dimensão argumentativa do discurso messiânico⁹¹. Nele atualiza-se um ato preditivo que indica uma plenitude futura, o que está ligado a valores que integram previamente o universo de crenças do destinatário e que são retrabalhados esteticamente pelo enunciador. Pode-se dizer que a revisitação poética da história de Portugal em *Mensagem* configura, da parte do enunciador, uma amplificação da “virtude” da nação em busca de uma comunhão tanto espiritual, quanto poética, ao mesmo tempo em que expressa uma vulnerabilidade realizada de modo geral como rebaixamento, como ostracismo político.

4.4 As Teses: messianismo como contraprevisão

As *Teses*, de Benjamin, também apresentam um discurso prospectivo de caráter explicitamente polêmico. Como já foi indicado, há uma compreensão de que as *Teses*, de maneira geral, constituem, do ponto de vista do conteúdo, uma crítica a determinadas vertentes do marxismo, vertentes que viam, no progresso e no desenvolvimento técnico do trabalho, um controle crescente sobre a natureza e uma condição para o fim da luta de classes (TACKELS 1992, p. 120). Ressaltamos com Pérez (2007), Benjamin

⁹¹ No dizer de Quesado (1999, p. 29), trata-se de uma “narrativa épica de fundamento místico-messiânico”, em que o mito messiânico constitui uma “metáfora estruturante do sentido” de *Mensagem*.

polemizou não com a obra de Marx, mas com uma concepção determinista, teleológica e fatalista do marxismo, chamado por certos comentadores de “marxismo vulgar”.

Essa vertente aderiu a uma concepção de história guiada pela ideologia do progresso, que fazia prever uma dinâmica histórica, guiada pela razão, que conduziria a humanidade cada vez mais à liberdade e à democracia. É polemizando com essa ideologia que as *Teses* vão apresentar um discurso prospectivo, constituindo o que consideramos uma contraprevisão, em que a dinâmica positiva do progresso é recusada. É, assim, na relação de polêmica direta com essa vertente que o caráter prospectivo do discurso de Benjamin ganha sentido.

4.4.1 Discurso prospectivo e contraprevisão do enunciador

A polêmica com outras vertentes marxistas já se faz presente na Tese I, a seguir, que problematiza a “previsão” do marxismo dito vulgar, previsão guiada pelas leis da história:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” *ganhará sempre*. Ele pode enfrentar qualquer desafio, *desde que* tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se. (BENJAMIN, 1987, p. 222; grifos nossos)

Veja-se que a vitória do materialismo histórico é problematizada pela inclusão de uma condicional: ele “ganhará sempre”, podendo “enfrentar qualquer desafio”, mas com a condição (“desde que”) de ter a seu serviço a teologia. Em outros termos, a vitória na luta de classes não se daria de forma mecânica (vide a analogia), como consequência de leis da história, do progresso econômico e do desenvolvimento das leis produtivas. Ela está condicionada à atuação invisível – mas vital – da teologia, que pode dar alma ao fantoche sem vida que é esse materialismo vulgar.

No Capítulo 2, vimos que a teologia nas *Teses* é, entre outros, aquilo que confere as disposições de espírito à classe proletária para uma redenção que deve ser

conquistada pela intervenção na história. O que o enunciador realiza, assim, é uma contraprevisão que nega o ponto final da dinâmica do progresso contínuo ou a meta das leis racionais da história. Ele nega, em outras palavras, o termo “b” (não b), relativo ao futuro, da fórmula *se a, então b*, isto é, aquilo que o marxismo dito vulgar previu: a vitória mecânica da classe proletária.

Mas a contraprevisão compreende também a negação da própria dinâmica. É justamente isso que faz, em diferentes momentos, o enunciador das *Teses*: refutar a ideologia do progresso. A tese IX é a que parece expor de forma mais evidente a rejeição à ideologia do progresso, graças a uma figuratividade que já analisamos no Capítulo 2:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1987, p. 226).

A passagem do tempo não está ligada, como se vê, a uma dinâmica positiva, direcionada para o fim da opressão, como quer fazer crer a ideologia do progresso. Antes, o progresso/tempestade representa o afastamento progressivo do domínio da liberdade (“o paraíso”) e a manutenção da opressão (“uma única catástrofe”) que leva a um acúmulo crescente de sofrimento (“acumula incansavelmente ruína sobre ruína / o amontoado de ruínas cresce até o céu”).

Logo, o enunciador realiza um ato preditivo que se opõe explicitamente a uma outra previsão. Essa contraprevisão nega um estado previsto – o fim da opressão ligada à luta de classes – pela negação da dinâmica que levaria a esse estado – a do progresso contínuo. Do ponto de vista argumentativo, há uma implicação realizada pelo enunciador que pode ser formalmente expressa como *se não a, então não b*, o que dá coerência ao ato preditivo realizado.

4.4.2 As imagens de enunciador e enunciatário

A contraprevisão se baseia ainda numa inversão de perspectiva na compreensão da história, o que responde pelo *éthos* de conhecimento, de perspicácia do enunciador para compreender a realidade e a necessidade de intervir na história. Isso fica bem nítido na Tese VIII:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1987, p. 226)

A adoção da perspectiva dos oprimidos evidencia a falsidade da previsão do marxismo vulgar e da ideologia do progresso⁹². Nessa perspectiva, o fascismo que começava a tomar conta da Europa não era algo que devesse surpreender ou ser visto como anacrônico, como muitos o fizeram à época⁹³. Pelo contrário, ele é, na ótica dos oprimidos, parte do estado de exceção permanente, isto é, a dominação dos vencedores ao longo da história.

Convém notar que, nas *Teses*, se a referência ao fascismo atualiza a insegurança, sentimento ligado ao *páthos* que parece típico do discurso messiânico, isso não é senão parte de uma insegurança continuada, durativa que vem do passado e chega ao presente. Como diz na tese VI, “o inimigo não tem cessado de vencer”. A ideologia do progresso, nesse sentido, encobre a realidade que o enunciador busca “revelar” como forma de implicar o enunciatário num projeto coletivo, como se vê pelo emprego de um *nós* inclusivo (eu + vocês).

Aqui o *saber não ser* (não plenitude na dinâmica mecânica) que decorre da adoção da perspectiva dos oprimidos é algo que favorece a luta contra o fascismo, o que implica um *dever*: “originar um verdadeiro estado de exceção”. A contraprevisão do enunciador, em outros termos, visa promover a revolução política de modo ativo.

⁹² Vide análise das modalidades veridictórias no Capítulo 3.

⁹³ De acordo com Löwy (2005, p. 84), essa era a postura da social-democracia e do movimento comunista, que, por isso mesmo, subestimaram o Fascismo e o Nazismo, tomando-os como algo efêmero.

Isso revela ainda o enunciatário visado pelo discurso: aquele afinado com as classes oprimidas. Daí a constatação de Pérez (2007) de que Benjamin não polemiza com o marxismo em si, mas com o marxismo dito vulgar e com a visão determinista ligada à crença no progresso. É no interior do marxismo que o enunciador constrói o seu *fazer persuasivo*, voltado para um enunciatário implicado com o problema da luta de classes. Sua contraprevisão visa, em última análise, negar que o estado de plenitude no futuro, isto é, uma sociedade sem classes, venha como consequência de leis da história, devendo, pelo contrário, ser conquistada pela intervenção política e a ruptura da história.

4.4.3 A dêixis enunciativa e a urgência do agora

A perspectiva explicitada implica uma dupla forma de retomar o passado: uma como historiador e outra como político. Como historiador marxista, retomar o passado significa não reproduzir a história oficial (falsa na perspectiva dos oprimidos), que apresenta os acontecimentos na ótica dos vencedores e serve à classe dominante (o Anticristo) – trata-se de um contraprograma narrativo, como vimos no capítulo anterior. Significa, pelo contrário, extrair do passado aquilo que se orienta para a revolução/redenção. Já como político, significa lutar por uma reparação daqueles que em gerações passadas foram oprimidos. As duas ações podem ser compreendidas na ideia de “apreender a verdadeira imagem do passado” ou de “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987, p.225).

O passado deixa de ser, com isso, algo perdido em proveito do futuro, como quer fazer crer a ideologia do progresso e da razão histórica. Como a dinâmica do progresso é falsa, o passado não corresponde a progressivas conquistas e vitórias da humanidade, mas a um acúmulo constante de tragédias, como já se disse. Isso torna necessário desvelar “a verdadeira imagem do passado”, formada pelas rupturas na continuidade da trágica história humana: “A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1987, p. 224).

Essas rupturas são aquilo que compõe o tempo messiânico, como nomeia o próprio enunciador, “um tempo saturado de '*agoras*'” (BENJAMIN, 1987, p. 229), isto é, um tempo que é marcado pela pontualidade da quebra da continuidade histórica e, por

isso, cheio de sentido. Ele se opõe à temporalidade histórica: marcada pela duração, tomada como continuidade vazia. O passado visado, assim, é aquele das sublevações e das derrotas dos oprimidos, o que configura um apelo às gerações do presente em relação à redenção/restituição:

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. [...] existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. [...] foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente (BENJAMIN, 1987, p. 223).

[...] o passado, graças a um secreto heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história (BENJAMIN, 1987, p. 224).

A eleição da temporalidade messiânica é o que, nas *Teses*, distingue o historiador marxista e o investigador historicista, de cuja sanção falamos no capítulo anterior. Enquanto este tem como prática “desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário” (BENJAMIN, 1987, p. 232), aquele tem “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança” (BENJAMIN, 1987, p. 224), isto é, construir uma imagem do passado que corresponda ao apelo à redenção: “ele funda um conceito de presente como um ‘agora’ no qual se infiltram estilhaços do messiânico” (BENJAMIN, 1987, p. 232).

Esse encontro do passado com o presente faz, assim, do agora da enunciação a véspera de redenção/revolução, na medida em que se direciona para esta. Com efeito, a desconstrução da ideologia do progresso e da razão histórica leva à necessidade de intervir na realidade, de romper a continuidade da opressão, o que projeta no horizonte a revolução/redenção. Isso fica mais evidente na última tese da obra:

Certamente, os adivinhos que interrogavam o tempo para saber o que ele ocultava em seu seio não o experimentavam nem como vazio nem como homogêneo. Quem tem em mente esse fato, poderá talvez ter uma idéia de como o tempo passado é vivido na rememoração: nem como vazio, nem como homogêneo. Sabe-se que era proibido aos judeus investigar o futuro. Ao contrário, a Torá e a prece se ensinam na rememoração. Para os discípulos, a rememoração desencantava o futuro, ao qual sucumbiam os que interrogavam os adivinhos. Mas nem por isso o futuro se converteu para os judeus num tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias (BENJAMIN, 1987, p. 232).

A referência a *adivinhos* no primeiro período dessa tese parece retomar a polêmica com a previsão fatalista de plenitude do marxismo vulgar e da concepção moderna de história. Essas perspectivas, na medida em que preveem uma sociedade sem

classes (a ideologia do comunismo) ou uma sociedade mais igualitária (no caso da perspectiva da social-democracia) como o ponto culminante (meta) de uma dinâmica no tempo vazio e homogêneo (o da história), levam a uma atitude negativa no presente: a de sucumbir ao futuro, como “sucumbiam os que interrogavam os adivinhos”. Sucumbir aqui pode significar “aceitar passivamente a previsão”, razão por que “era proibido aos judeus investigar o futuro”.

A prática de voltar-se para o passado, a rememoração tal como praticada pelos judeus, é o que faz aparecer no presente um horizonte de redenção/revolução. Na tese VII, “a classe combatente e oprimida” é “a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações de derrotados” (BENJAMIN, 1987, p. 225). O futuro deixa de ser, assim, parte de um tempo homogêneo e vazio, para ser um tempo aberto à revolução/redenção (“Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias”). Isso envolve uma dêixis enunciativa de pré-redenção: o aqui/agora da enunciação se apresenta, como de resto o presente de modo geral, como a véspera de uma possível intervenção na história, de uma necessária ruptura com o tempo histórico.

4.4.4 O messianismo como cenografia

Cabe observar aqui algo que, no cotejo com os demais textos, nos permite realizar uma reflexão sobre o messianismo como cenografia, reflexão que pode responder em boa medida pelo fato de o discurso messiânico ocorrer de forma esparsa, dispersa, como dissemos no início deste trabalho. O caso do texto de Benjamin promove, como foi explicado anteriormente, uma espécie de sacralização das ações da classe oprimida, sacralização essa que visa mobilizar essa classe no quadro da luta de classes. Trata-se de uma questão que, a nosso ver, passa pela noção de cenografia.

Os demais textos implicam ou um quadro cênico religioso, como o de Isaías e o de Vieira, ou gêneros suscetíveis de apresentar cenografias variadas, entre as quais as religiosas, como é caso dos poemas de *Mensagem*, nos quais observamos, por exemplo, poemas com encenação de preces. No caso dos textos que, no quadro cênico religioso, veiculam o discurso messiânico, observamos que o enunciador atualiza a crença messiânica, procurando validá-la ao instalar uma redenção proveniente do sagrado num horizonte próximo. No caso das *Teses*, no entanto, o messianismo não se dá como discurso que atualiza a crença messiânica propriamente dita, mas como cenografia para

um texto político-filosófico sobre a luta de classes, uma aposta do discurso que prove uma homologação entre o quadro do messianismo e a opressão no contexto de luta de classes. Ou, em outras palavras, um discurso que, como afirma Maingueneau (2001, p. 92), apoia-se numa cena validada, isto é, já instalada na memória coletiva (a do messianismo) para se legitimar.

É o messianismo como cenografia que leva o enunciador, em seu projeto persuasivo, a relacionar, de um lado, a ideia de intervenção na história por uma instância sagrada e, de outro, a possível atuação revolucionária da classe oprimida, sacralizando suas ações como dissemos. Por isso também, observa-se uma perspectiva negativa de futuro na dinâmica do progresso histórico, que é contrária a compreensão mítica do messianismo. Nessa perspectiva, numa polêmica explícita com o discurso do progresso e da racionalidade das leis da história, realiza-se a contraprevisão que nega a condição de plenitude no futuro (... , *então não b*) como consequência de uma (falsa) dinâmica positiva da história humana (*se não a,...*).

A cenografia, como sabemos, implica uma atribuição de imagens aos co-enunciadores. O quadro do messianismo como cenografia leva, como vimos, a uma contraprevisão ligada ao *éthos* de conhecimento do enunciador, que se volta para o futuro, reinterpretando a história a partir da perspectiva dos oprimidos, vencidos, para quem a história é marcada por um acúmulo crescente de tragédias a serem vingadas.

A mesma cenografia atribui ao enunciatário uma imagem marcada pela vulnerabilidade, algo que contraria a ideologia do progresso e a previsão determinista do “marxismo mecânico”. Essa contraposição fica clara na já observada crítica ao assombro com o fascismo, na tese VIII (BENJAMIN, 1987, p. 226), e na crítica à social-democracia, na tese XI (BENJAMIN, 1987, p. 227-228), especialmente ao que fazia crer que ela “nadava com a corrente”. É a homologação com o quadro messiânico por meio da cenografia empregada nas *Teses* que serve de gesto de advertência em relação a uma aparente segurança. A imagem atribuída ao enunciatário, nesse sentido, é aquela própria do quadro do messianismo: alguém marcado pela vulnerabilidade, nesse caso não apenas imediata (pela ascensão do fascismo), mas estabelecida e intensificada no próprio curso da história, o que se resolve apenas pela ação revolucionária.

Em suma, o discurso das *Teses*, em vez de configurar uma promessa de plenitude ao enunciatário, configura, por meio de um apelo ligado ao messianismo como cenografia, um chamamento à ação revolucionária para uma interrupção do curso negativo da história. A crítica à compreensão moderna da história (dominada pelo

logos) é feita graças a essa cenografia, que evoca uma concepção primitiva/metafísica da história, história essa que, portanto, tal como sustenta Eliade (1969 e 2007), precisa ser abolida.

4.5. Sistematização dos dados das análises individuais

As análises feitas neste capítulo permitem que se verifiquem os elementos que configuram o discurso messiânico do ponto de vista do componente retórico-argumentativo, elementos que estruturam o que chamamos de retórica do discurso messiânico. O exame das relações mantidas entre os co-enunciadores por meio do objeto-discurso nos revela um conjunto de recorrências que envolvem, no *logos*-discurso, um ato preditivo e sua sustentação, além de imagens de enunciador (*éthos*) e enunciatário (*páthos*) específicas.

O ato preditivo está no cerne do discurso messiânico, anunciando a chegada de uma desejada (e, portanto, doxal) intervenção na história e uma realidade futura de plenitude: em Isaías, trata-se da eliminação da opressora e corrupta classe dirigente e o advento de um reino justo, fiel à divindade e, por isso, capaz de promover uma paz global, levando a uma espécie de conversão universal à fé dos hebreus; em Vieira, dá-se algo semelhante: o enunciador prevê a unidade política e religiosa, pela eliminação dos turcos (O Império Turco) e da religião Islâmica e a assimilação religiosa dos demais à fé católica, cabendo a Portugal a liderança do reino universal do Cristo na Terra; em Pessoa, representa o ressurgimento de uma proeminência do país homóloga à da época dos descobrimentos; em Benjamin, por fim, a plenitude antevista se confunde com uma sociedade sem classes.

Essas diferentes previsões guardam em comum o fato de implicarem, em última análise, um projeto de hegemonia que mescla religiosidade e política. Isso determina o *éthos* do enunciador, um *éthos* de conhecimento que se ampara justamente numa transcendência como origem do seu *saber*, origem que varia conforme o gênero: a palavra divina; a verdade; a razão etc. Dizer que o discurso prospectivo do enunciador se ampara numa fonte legitimadora transcendente implica assumir que ele (o enunciador), pelo que nos mostram as análises, parece não poder apoiar o seu discurso em meios comuns, ordinários. Daí porque associamos essa transcendência à noção de

paratopia de que fala Maingueneau (2014, p. 152), noção que aponta para uma forma de inscrição na sociedade, estabelecida paradoxalmente por um não pertencimento a ela.

Assim, graças a essa transcendência de que se faz porta-voz, o enunciador é marcado, sobretudo, por um *éthos* de conhecimento. Isso não apenas responde pela sua competência para realizar o ato preditivo, mas também parece lhe conferir um *dever fazer saber*, modalização deôntica observada de forma mais explícita em alguns dos textos analisados.

A imagem do enunciador e seu ato preditivo são, por outro lado, a outra face de um *páthos* que compreendemos como sendo de vulnerabilidade. Esse *páthos*, que compreende estados patêmicos como insegurança, incerteza, medo, pode ainda, como vimos anteriormente, relacionar-se com paixões como o rancor e a malevolência próprios do ressentimento. Como se promete (se anuncia) uma hegemonia desejada por um grupo tido como oprimido por outros grupos, pode implicar, inclusive, atos de vingança contra o *outro*.

Além do *éthos* de conhecimento, ligado a uma transcendência como fonte legitimadora, o ato preditivo do enunciador é sustentado, não raro, por uma coerência interna do texto, que pode ser expressa pelo encadeamento: *se a, então b*, sendo *b* a previsão propriamente dita e *a* aquilo que sustenta essa previsão. Parece ser essa construção de uma coerência interna baseada nessa lógica implicativa aquilo de que se vale o enunciador, no *logos*-discurso, para legitimar a previsão ou, em outros termos, para *fazer parecer verdadeiro* o seu ato preditivo.

Em Isaías, a previsão profética (... , então *b*) se sustenta fundamentalmente na própria autoridade do enunciador (se *a*, ...), autoridade profética que é expressa no relato do chamamento pela instância divina que o habilita a anunciar, profetizar. Em Vieira, o futuro previsto, ou seja, a instalação do reino universal do Cristo na Terra sob a liderança de Portugal (... , então *b*), deriva de uma dinâmica (se *a*, ...) exposta pelo enunciador e cujos desdobramentos se dirigem para o advento da redenção. Em Benjamin, por meio de um discurso que claramente polemiza com uma previsão anterior, aquela do marxismo dito vulgar, o encadeamento *se a, então b* ganha uma forma negativa: *se não a; então não b*, com a qual o enunciador, assumindo a perspectiva dos oprimidos, nega a dinâmica positiva do progresso contínuo (não *a*, ...) que levaria a uma sociedade sem classes (... , não *b*). Já em Pessoa, trata-se, de modo mais amplo, da crença numa eleição divina e, de modo mais restrito, da homologação da

figura do Cristo à de Portugal (se a, ...), o que visa fazer crer num retorno glorioso desse país no cenário mundial (... , então b).

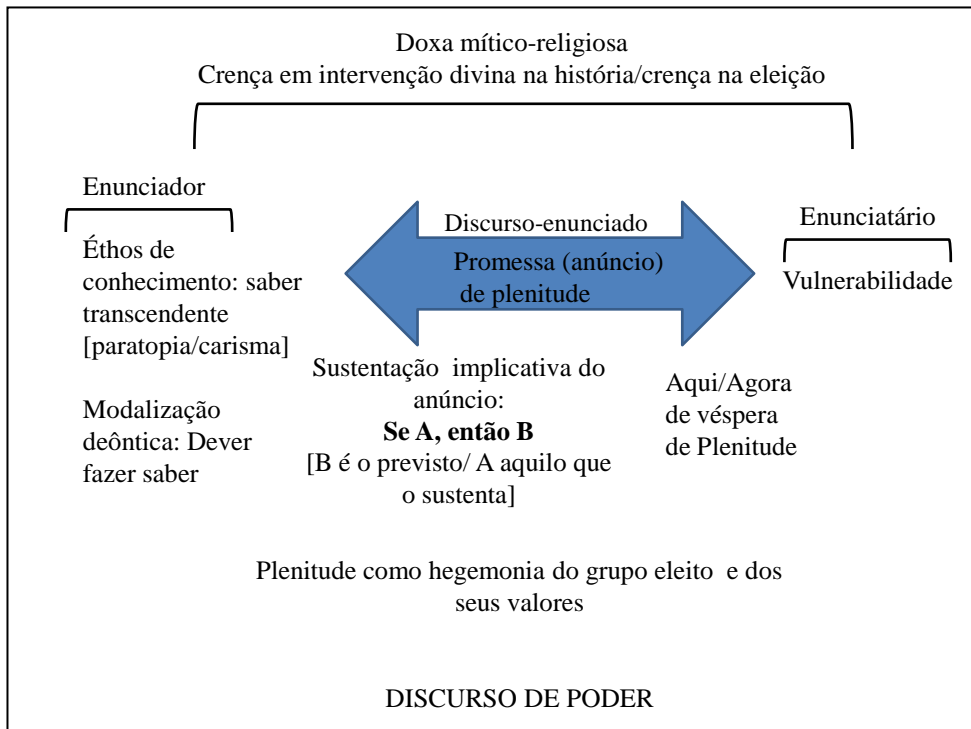
Todos esses elementos parecem constituir uma retórica do discurso messiânico, que se vale ainda de um aqui/agora (a dêixis enunciativa, no sentido dado por Maingueneau) de véspera de redenção, de iminência da plenitude. O discurso messiânico é aquele que anuncia não necessariamente um *o quê*, que parece ser, em geral, algo da doxa que une os parceiros da comunicação, mas um *quando*. No ato preditivo do discurso messiânico, por isso, anuncia-se mais precisamente a chegada iminente da instância redentora e da conseqüente plenitude.

Cabe dizer, ainda, que os elementos explicitados podem ser atualizados de, pelo menos, duas formas: 1) como um discurso que atualiza e busca validar a crença messiânica, instalando num horizonte próximo a chegada da ordem redentora, como é o caso dos três primeiros textos examinados; 2) ou, valendo-se da cenografia messiânica e do seu evidente apelo emocional, como um discurso cujo principal efeito de sentido é a sacralização de um projeto político- social, como acontece nas *Teses*, de Benjamin. Essa segunda forma permite explicar o fato de produções discursivas diversas poderem configurar-se como discursos messiânicos ou, principalmente, discursos de caráter ou de tom messiânicos, como os exemplos mencionados na Introdução.

A partir do que foi dito, podemos, então, tecer alguns breves apontamentos sobre o que a retórica do discurso messiânico parece implicar. A lógica preditiva desse tipo de discurso, ao que tudo indica, fundamenta-se numa relação em que o presente compreendido leva a um futuro desvendado. O enunciador surge, assim, como aquele capaz de, estando voltado para o futuro, dar sentido a um presente negativo. Com efeito, ele se apresenta, ao mesmo tempo, como intérprete do caos e como anunciador da plenitude, levando o enunciatário da incerteza à certeza, da insegurança à confiança no futuro com base numa lógica segundo a qual o religioso deve corrigir o político e o social, ou seja, com base em valores primitivos, valores míticos.

O discurso messiânico pode, então, do ponto de vista da sua organização argumentativa, ser entendido, em última análise, como um discurso de poder preferencialmente dos sem poder. Com efeito, os anúncios de plenitude se confundem com projetos de poder, projetos esses que, acalentados por grupos fracos (algo durativo) ou fragilizados (algo mais pontual), são colocados no futuro e atribuídos a uma instância transcendente/sagrada. Todos os dados levantados aqui podem ser representados no esquema que segue, com o qual fechamos este capítulo:

Esquema 13:
Retórica do discurso messiânico



Fonte: Elaboração própria

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou explicitar a configuração do discurso messiânico, tomado em sentido amplo e, portanto, para além do domínio religioso, procurando compreender, assim, a relação entre discursos que se manifestam de forma muito diferente na superfície textual, mas que são suscetíveis de receber essa mesma designação. Para estas últimas linhas, reservamos, por isso, algumas retomadas que permitem passar em revista os elementos que observamos como pertencentes à configuração do discurso messiânico, destacando ainda as contribuições que podem ficar do trajeto realizado aqui.

O fato de termos procurado abordar o discurso messiânico de forma mais ampla levou ao desafio de examinar um *corpus* bem diversificado. Uma das contribuições que este trabalho deixa, assim, é a de lançar luz sobre os diferentes textos contemplados, textos esses que se caracterizam seja por se manterem abertos à leitura, como é o caso em especial da poesia de *Mensagem*, de Fernando Pessoa; seja por gerarem intensos debates, como é o caso das *Teses* de Walter Benjamin; seja ainda por serem até o momento objetos de pouco exame, como é o caso da *História do Futuro*, de Padre Vieira, sobretudo quando comparada com os seus conhecidos sermões.

Nesse sentido, uma outra contribuição que julgamos importante é o fato de termos examinado esses textos a partir de um olhar diferente (daquele que se volta para análises – digamos – mais tradicionais): o do discurso messiânico, cuja configuração buscamos apreender ao longo de toda a pesquisa. Essa configuração, que não tem a pretensão de esgotar o problema, abre uma via para a compreensão desse tipo de produção discursiva mítica, que busca sair do ordinário e parece ter forte impacto no outro, o que se pode ver tanto por reações negativas (vide a condenação de Vieira) quanto pela mobilização que ela promove em muitos casos.

Isso ocorre em grande medida, já retomando os elementos da configuração do discurso messiânico, porque ele se volta para a história e para as relações conflituosas entre os diferentes grupos e seus valores. Por isso, de modo geral, o discurso messiânico realiza uma crítica social e política, denunciando situações de opressão e defendendo uma ordem renovada, marcada pelo justo exercício do poder e pela unidade/harmonia

social (incluindo a unidade religiosa). Esses temas maiores que dão sentido à desejada plenitude messiânica, por sua vez, concretizam oposições fundamentais que segmentam e interpretam a história.

Esta é representada, fundamentalmente, a partir de duas oposições semânticas ligadas à visão mítico-religiosa: /liberdade/ *versus* /opressão/ e /sacralidade/ *versus* /profanidade/. Marcado pela /opressão/ e pela /profanidade/, o presente é um tempo definido de modo duplamente negativo: um *não mais* em relação ao passado; um *ainda não* comparado ao futuro. Esses tempos confrontados com o presente – ou seja, o passado e o futuro – são, por outro lado, tempos ligados, no sistema axiológico do discurso messiânico, à afirmação dos termos eufóricos: /liberdade/ e /sacralidade/. Nessa concepção, por isso, projeta-se uma realização da plenitude que é, ao mesmo tempo, horizonte (futuro) e “retrovisor” (passado): o futuro de plenitude é uma forma de resgate de um passado mítico ou mitizado.

Essa realização não se confunde com uma construção tida como humana, o que vimos com a oposição do discurso messiânico aos discursos que chamamos de utópico-progressistas. Ela deve ocorrer como intervenção na história por uma instância sagrada ou, eventualmente, sacralizada, instância que deve interceder em favor de um determinado grupo (eleito) em detrimento de outros, cujos valores são, conseqüentemente, desconsiderados ou mesmo anulados. Preza-se, nesse caso, uma solução de conflitos pela triagem social, que se dá virtualmente pela futura eliminação e/ou assimilação dos diferentes, processo que se baseia num simulacro de contrato entre o sujeito e um destinador transcendente.

Com essa preferência pela triagem social, o discurso messiânico, sobretudo quando observamos sua dimensão retórico-argumentativa, revela-se um discurso de poder, voltado preferencialmente para os sem poder, a quem é prometida (anunciada) a hegemonia num futuro breve. Nesse sentido, os temas maiores do discurso messiânico que apontamos anteriormente se realizariam concretamente como uma sociedade futura marcada pela prevalência dos valores do grupo eleito sobre os dos demais, o que se vê inclusive pelo fato de o messianismo, como vimos nas análises, relacionar-se fortemente a posições nacionalistas. Nessa perspectiva, a ideia de uma sociedade perfeita se confunde com a de uma sociedade pura, homogênea do ponto de vista religioso e moral pela eliminação e/ou assimilação do *outro*.

Configura-se, pois, um discurso prospectivo sustentado, para além de uma coerência interna, por um *éthos* de conhecimento ligado a uma fonte legitimadora

transcendente e por uma dêixis enunciativa de véspera de plenitude, num claro apelo ao *páthos*. O enunciador do discurso messiânico, por isso, é aquele que faz uma espécie de exegese de uma trama histórica da qual o fim desejado torna-se sabido e iminente, mas necessária e constitutivamente por vir, já que a enunciação do discurso messiânico é aquela que ocorre no sempre reatualizado aqui/agora de véspera de plenitude, no tenso *ainda não* que precede à plenitude anunciada (*o já*).

Se tomarmos o discurso messiânico, numa perspectiva mais estreita, como o resultado da colocação em discurso da crença religiosa messiânica, temos, então, nos elementos indicados, sobretudo no parágrafo anterior, aquilo que confere um lugar, uma delimitação a esse discurso no interior do domínio religioso. Tratar-se-ia, de todo modo, de um lugar marginal, na medida em que ele, não raramente, é rejeitado no próprio domínio religioso, como o demonstra, por exemplo, a condenação de Vieira pelo Santo Ofício pelo fato de colocar como iminente, no texto aqui examinado, o advento do Império do Cristo na Terra.

Nossa preocupação nesta investigação, no entanto, sempre foi a de compreender o discurso messiânico de forma mais ampla, para além de uma vinculação mais evidente com o domínio religioso. Como vimos no capítulo anterior, os elementos que caracterizam o discurso messiânico são observados em duas situações: de um lado, a crença messiânica é convertida em discursos que buscam validá-la e *fazer crer* em sua iminente realização numa situação (o presente) tida como severamente negativa; por outro, textos não ligados ao quadro cênico religioso se valem da cenografia messiânica e do apelo emocional que ela engendra para sacralizar algum projeto de futuro ou perspectiva de mudança. No primeiro caso o discurso se configura como messiânico num quadro cênico religioso ou num quadro cênico que, permitindo cenografias variadas, seja suscetível de veicular crenças mítico-religiosas, como é caso da poesia (aqui a de *Mensagem*, de Fernando Pessoa). Os do segundo caso, por outro lado, ao tratarem de uma possível transformação, atuação ou projeto, retiram grande parte de sua força persuasiva da relação que passam a ter, numa cenografia instituída pelo próprio discurso, com textos que se encaixam no primeiro caso.

A constatação dessa dupla possibilidade é outra contribuição que, a nosso ver, a presente pesquisa deixa aos estudos do discurso. Com efeito, acreditamos estar aí a explicação para a ampla ocorrência do discurso tido como messiânico e, inclusive, para referências mais modalizadas ou mais vagas como *tom* ou *caráter* messiânicos, algo de que falamos já na Introdução. De fato, a crença messiânica, por seu incontestável apelo

emocional, é convertida em discursos que buscam validá-la e fazer crer em sua iminente realização, mas também se converte numa cenografia que sacraliza algum projeto de futuro ou perspectiva de mudança com implicações inclusive pragmáticas.

Lembramos que o messianismo pode orientar-se para uma ação (em vez de espera), ação essa que passa, então, a ser legitimada simbolicamente por uma ideia de missão ligada ao sagrado. Este é, no que diz respeito ao *corpus* estudado, o caso das *Teses* de Benjamin, as quais, ao mesmo tempo em que promovem uma crítica à ideia de espera determinista baseada na crença no progresso, sacralizam a possível ação revolucionária do proletariado.

Esse recurso discursivo, a nosso ver, é o que está na base de realizações discursivas que, ligados ao que chamamos de messianismo pragmático, se valem de uma aproximação do quadro social imediato com o quadro do messianismo. Parece ser isso o que explica, por exemplo, a já comentada retórica messiânica dos Estados Unidos (FATH, 2010, p. 716-717), que, na ótica da mobilização da cenografia messiânica, buscam internamente legitimar de modo simbólico sua atuação externa como missão ligada ao sagrado, sobretudo em contextos de crise, como no início da “luta contra o terror” após os atentados do 11 de setembro.

Em suma, o exame de casos sensivelmente diferentes como os que contemplamos, bem como sua relação com aqueles aos quais nos referimos pontualmente como exemplo, permite observar tanto o poder de mobilização quanto a plasticidade do discurso messiânico. As regularidades que apontamos como configurando o discurso messiânico parecem capazes de ajustar-se a contextos os mais diversos, permitindo, com vistas às mais diversas finalidades, seja a sacralização de possíveis transformações, seja a sacralização da atuação de determinados grupos na sua relação com outros grupos, seja ainda a sacralização de projetos de poder, o que demonstra a importância dos dados aqui apontados para efeito de recepção crítica das enunciações que fazem apelo ao sagrado.

REFERÊNCIAS

AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso – a construção do éthos*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz *et al.* São Paulo: Contexto, 2005.

_____. *L'argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin, 2006.

_____. As modalidades argumentativas do discurso. In: LARA, Glaucia M. P.; MACHADO, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (orgs.). *Análises do discurso hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1, p. 231-254.

ANGENOT, Marc. Le ressentiment: raisonnement, pathos et idéologie. In: RINN, Michael (dir.). *Émotions et discours*. L'usage des passions dans la langue. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2008, p. 83-97.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Jr. *et al.* Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

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

_____. *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática, 1990.

_____. A identidade do intolerante no discurso separatista. *Filologia e Linguística Portuguesa* (FFLCH/USP), n. 9, p. 147-167, 2007.

_____. Intolerância, preconceito e exclusão. In: LARA, Glaucia Muniz P.; LIMBERTI, Rita Pacheco (orgs.). *Discurso e (des)igualdade social*. São Paulo: Contexto, 2015, p. 61-78.

BELLOSO, Ivan Avila. Le discours divinatoire. In: HAMMAD, Manar; BELLOSO, Ivan Avila (dir.) *Semiótica et prospectivité. Actes Sémiotique*. v. 2, n. 32, déc. 1984, p. 33-38.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas* V. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. Fragment théologique-politique. In: _____. *Œuvres I: Mythe et violence*. Paris: Denoël, 1971, p. 149-150.

BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Trad. Grupo Casa. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

BORGEAUD, Philippe. Mythes. In: AZRIA, Régine; HERVIEU-LÉGER, Danièle (dir.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF, 2010, p. 779-785.

BRANDÃO, Helena Nagamini. Enunciação e construção do sentido. In: FIGARO, ROSELI (org.). *Comunicação e Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 19-43.

BRANDT, Aage. Qu'est-ce que l'énonciation. In: HÉNAULT, Anne (dir.). *Questions de sémiotique*. Paris: PUF, 2002, p. 667-679.

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*. Paris: Ed. Hispano-Americanas, 1960.

CANTINHO, Maria João. Walter Benjamin e a história messiânica: contra a visão histórica do progresso. *Revista Cadernos Benjaminianos*, v. 2, nº 2, 2010. Disponível em:

<http://www.lettras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/01%20Maria%20Jo%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2014.

CAZELLES, Henri. Messianisme. In: POUPARD, Paul (dir.). *Dictionnaire des religions*. Paris: PUF, 1984, p. 1312-1313.

CHARAUDEAU, Patrick. *O discurso político*. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Uma teoria dos sujeitos da linguagem. In: LARA, Glaucia M. P.; MACHADO, Ida Lúcia; EMEDIATO, Wander (orgs.). *Análises do Discurso Hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008a. v. 1, p. 11-30.

_____. *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2008b.

_____. *La conquête du pouvoir: opinion, persuasion, valeur. Les discours d'une nouvelle donnée politique*. Paris: L'Harmattan, 2013.

COPPENS, J. *La prophétie de la Almah*. Bruges-Paris: Ed. J. Duculot, S.A., Gembloux., 1952.

CORRARELLO, Ana María. *Fidel Castro. Fundação de la memória revolucionaria: Una aproximación retórico-discursiva de los comienzos (1959-1962)*. Buenos Aires: Aditorial Académica Española, 2012.

COUTO, José Geraldo. *O discurso messiânico*. Disponível em: <<http://sergyovitro.blogspot.com/2010/05/jose-geraldo-couto-o-discurso.html>>. Acesso em: 16 ago. 2010.

CRUZ, Dilson Ferreira da. *O ethos dos romances de Machado de Assis*. São Paulo: Nankin/EDUSP, 2009.

DELUMEAU, Jean. *La peur en occident: XIV-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*. Paris: Fayard, 1978.

EGGS, Ekkehard. Éthos aristotélico, convicção e pragmática moderna. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso – a construção do éthos*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz et al. São Paulo: Contexto, 2005, p. 29-56.

- ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Ed. Gallimard, 1969.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- EMEDIATO, Wander ; LARA, Glaucia M. P. (orgs.). *Análises do discurso hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. v. 4.
- EMERY, Bernard; PEREIRA, Brigitte. L'aura messianique d'un petit peuple intrépide (texto de introdução). In: VIEYRA, Antoine. *Histoire du futur*. Grenoble : Ellug/Université Stendhal, 2015, p. 18-26.
- FATH, Sébastien. Messianisme. In: AZRIA, Régine; HERVIEU-LÉGER, Danièle (dir.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF, 2010, p. 714-718.
- FERRAZ, Heitor. Vida e Obra (Texto complementar). In: PESSOA, Fernando. *Mensagem*. São Paulo: Abril, 2010, p. 99-112.
- FERREIRA, Aurélio B.H. *Dicionário Aurélio Eletrônico: Século XXI*. Lexikon Informática Ltda. Versão integral de FERREIRA, Aurélio B.H. *Dicionário Aurélio: Século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FIORIN, José Luiz. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. A noção de texto em Semiótica. *Organon*, v.9, p.163-173, 1995.
- _____. O éthos do enunciador. In: CORTINA, Arnaldo; MARCHEZAN, Renata. C. (orgs.). *Razões e sensibilidades: a semiótica em foco*. Araraquara: Laboratório Editorial/FCL/ UNESP/ São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004a. p. 117-138.
- _____. O páthos do enunciatário. *Revista Alfa*, vol. 48, nº 2, p. 69-78, 2004b.
- _____. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. A multiplicação dos ethe: a questão da heteronímia. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (orgs.). *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 55-69.
- _____. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2015.
- FLOCH, Jean-Marie. *Petits Mitologies de l'oeil et de l'esprit: pour une sémiotique plastique*. Paris/Amsterdã: Hadès/Benjamins, 1985.
- _____. Introduction: quelques concepts fondamentaux en sémiotique général. In: HÉNAULT, Anne (dir.) *Questions de sémiotique*. Paris: PUF, 2002, p.103-119.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens: essais sémiotiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1970
- _____. *Du sens II : Essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. *Sémantique structurale*. Paris: PUF, 2012.

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008.

GREIMAS, Algirdas Julien; RASTIER, François. Les jeux des contraintes sémiotiques. In: GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens*. Paris: Seuil, 1970, p. 135-155.

GRIZE, Jean-Blaise. Le point de vue de la logique naturelle: démontrer, prouver, argumenter. In: DOURY, Marianne; MOIRAND Sophie (dir.). *L'Argumentation aujourd'hui*. Positions théoriques en confrontation. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004, p. 35-44.

HARAN, Alexandre. *Messianisme politique et rêve imperial en France aix XVIe et XVIIe siècles*. 1995. Tome I e II, 642f. Thèse de doctorat en Histoire, Université Paris IV-Sorbonne, Paris, 1995.

HÉNAULT, Anne. *Les enjeux de la sémiotique*. Paris: PUF, 2012.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Trad. J. Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HRUBY, Kurt. Messianisme juif. In: POUPARD, Paul (org.). *Dictionnaire des religions*. Paris: PUF, 1984. p. 1314-1316.

ISAÍAS. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/is>. Acesso em 20 dez 2014.

JANION, Maria. Souffrance et mort dans la pensée messianique. In: *Actes du colloque Le prophétisme et le messianisme dans les lettres polonaises et françaises à l'époque romantique*. Varsovie: Ed. Université de Varsovie, 1986, p. 27-35.

KATZ, David S.; POPKIN, Richard H. *Messianic revolution: radical religious politics to the end of the second millennium*. New York: Hill and Wang, 1999.

KHOURY, Fauzy. *Le messianisme dans les trois religions monothéistes: Judaïsme, Christianisme, Islam*, 1986, Tome I: 334f; Tome II: 316f. Thèse de doctorat en Sciences des religions, Université de Paris IV-Sorbonne, Paris, 1986.

LANDOWSKI, E. *Presenças do outro: ensaios de sociosemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LARA, Gláucia M. P. *A imagem da língua portuguesa no discurso de sujeitos escolarizados e não escolarizados*. 1999. 290f. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas, São Paulo, 1999.

LARA, Gláucia M. P.; MACHADO, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (orgs.). *Análises do discurso hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1 e 2.

LARA, Glauca M. P.; MATTE, Ana Cristina Fricke. *Ensaio de semiótica: aprendendo com o texto*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

LÖWY, Michael. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Ed. Boitempo, 2005.

ŁUKASZYK, Ewa. *O tempo, a transgressão e o conhecimento na História do Futuro do Pe. Antônio Vieira*. Disponível em: [http://www.academia.edu/311070/O tempo a transgressao e o conhecimento na História do Futuro do Pe Antonio Vieira](http://www.academia.edu/311070/O_tempo_a_transgressao_e_o_conhecimento_na_Historia_do_Futuro_do_Pe_Antonio_Vieira). Acesso em: 28 mar. 2014.

MACHADO, Ida Lucia; MELLO, Renato de (orgs.). *Análises do discurso hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010. v. 3.

MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Trad. Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *Éthos, cenografia, incorporação*. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso – a construção do éthos*. Trad. Dilson Ferreira da Cruz et al. São Paulo: Contexto, 2005, p. 69-92.

_____. *Discurso literário*. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *Análise do Discurso* (trad. Maria do Rosário Gregolin). In: CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique (orgs.). *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2008a, 43-46.

_____. *Gênese dos discursos*. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008b.

_____. *Cenas da enunciação*. Trad. Sírio Possenti e Cecília P. de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola, 2008c.

_____. *A propósito do ethos*. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (orgs.). *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008d, p. 11-29.

_____. *Discours et analyse du discours*. Paris: Armand Colin, 2014.

MELATTI, Júlio César. *O messianismo krahô*. São Paulo: Herder/USP, 1972.

MEYER, Michel. *Principia Rhetorica: une théorie générale de l’argumentation*. Paris: PUF, 2010.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2012

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação. A Nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PÉREZ, Dante. Las lecturas marxistas de Walter Benjamín en sus estudios sobre la experiencia de la temporalidad moderna. *AdVersus*, Año IV , n. 8 -9 , abr.-ago. 2007. Disponível em: http://www.adversus.org/indice/nro8-9/articulos/articulo_perez.htm#publicado. Acesso em: 28 abr. 2014.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. São Paulo: Abril, 2010.

PIETROFORTE, Antonio Vicente S.; LOPES, Ivã Carlos. A semântica lexical. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à Linguística II*. Princípios de análise. São Paulo: Contexto, 2003, p. 111-135.

PINTO, Júlio. *1,2,3 semiótica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995.

PLANTIN, C. Doxa. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. (org.). *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

_____. *A argumentação*. São Paulo: Parábola, 2008.

POSSENTI, Sírio. Apresentação da Análise do Discurso. *Glotta*, S. J. do Rio Preto, n. 12, p. 45-59, 1990

PROPP, Vladimir I. *Morfologia do conto maravilhoso*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

QUESADO, Clécio. *Labirintos de um livro à beira-mágoa: análise de Mensagem de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Elo, 1999.

REBOUL, Olivier. *Introduction à la rhétorique: théorie et pratique*. Paris: PUF, 1995.

RONDELEUX, L.-J. *Isaïe et le prophétisme*. Paris: Seuil, 1960.

RÖSEL, Martin. *Panorama do antigo testamento: história, contexto e teologia*. Trad. Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

ROUVILLOIS, Frédéric. *L'Utopie*. Paris: Flammarion, 1998.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SANTOS, Suely Xavier dos. *Para uma paz sem fim: um estudo, sócio-político e teológico, da tipologia messiânica nas perícopes de Isaías 7,10-17 e 8,23-9,6*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2005, 121p.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blickstein. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin et son ange*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1995.

SÉGUY, Jean. Messianisme et millénarisme. In: BORLANDI, Massimo *et al.* (dir.). *Dictionnaire de la pensée sociologique*. Paris: PUF, 2005, p. 451-453.

SILVESTRE, Aglaé. *O sujeito e o páthos na mídia: uma análise do discurso sobre saúde nas matérias de capa das revistas Veja e Época*. 2007. 361f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, São Paulo, 2007.

STEINMANN, Jean. *Le prophète Isaïe: sa vie et son temps*. Paris: Ed. Du CERF, 1955.

TACKELS, Bruno. *Walter Benjamin: une introduction*. Strasbourg: Presses Universitaire de Strasbourg, 1992.

TATIT, Luiz. A abordagem do texto. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à Linguística I: Objetos teóricos*. São Paulo: Contexto, 2002, p. 187-209.

TAVARES, Olga. *Fernando Collor: o discurso messiânico – o clamor ao sagrado*. São Paulo: Annablume, 1998.

TEIXEIRA, Lúcia. Achados e perdidos: análise semiótica de cartazes de cinema. In: LARA, Gláucia M. P.; MACHADO, Ida Lúcia; EMEDIATO, Wander (orgs.). *Análises do Discurso Hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. v. 1, p. 121-144.

TOULMIN, S. *Os usos do argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VANDERLINDE, Tarcísio. A peregrinação por um novo território. *GEOgraphia* (UFF), v. 10, p. 84-102, 2008.

VIEIRA, Antonio. *História do futuro I*. Editora da Universidade da Amazônia. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000253.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2012.

_____. *História do futuro II*. Editora da Universidade da Amazônia. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000254.pdf>. Acesso em 20 ago. 2012.

ZILBERBERG, Claude. Síntese da gramática tensiva. Trad. Ivã Lopes e Luiz Tatit. *Significação: Revista Brasileira de Semiótica*. São Paulo: Annablume, n.25, p. 163-204, 2006.

_____. *De la Consistance*. 2007a. Disponível em: www.claudezilberberg.net/pdfs/De%20la%20consistance.pdf. Acesso em: 23 nov. 2009.

_____. Louvando o acontecimento. Trad. Maria Lúcia Vissotto Paiva Diniz. *Revista Galáxia*, São Paulo, n. 13, p. 13-28, 2007b.

_____. *Elementos de semiótica tensiva*. Trad. Ivã Carlos Lopes, Luiz Tatit e Waldir Beividas. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011a.

_____. *Des formes de vies aux valeurs*. Paris: PUF, 2011b.

ZMIGRODZKA, Maria. La motivation mystique du messianisme polonais. In: Actes du colloque *Le prophétisme et le messianisme dans les lettres polonaises et françaises à l'époque romantique*. Varsovie: Ed: Université de Varsovie, 1986, p. 225-236.