

**Teorias da linguagem e leitura bíblica:
provocações pós-metafísicas a partir de Eleazar
Meletinski e Northrop Frye**

**Language theories and biblical reading:
metaphysical Provocations from Eleazar
Meletinski and Northrop Frye**

*Abdruschin Schaeffer Rocha*¹

*Kenner R. C. Terra*²

RESUMO

Texto é toda unidade semiótica, cujas tramas internas produzem sentido. Para a exegese bíblica a Escritura é o campo de disputa de interpretação e lugar de trabalho. Durante muito tempo, as ciências bíblicas preocupavam-se especialmente com questões relacionadas à autoria, significado histórico, contexto social, genealogia de tradições e outros horizontes através dos quais perguntas voltadas para o além-texto eram priorizadas. Com a derrocada do paradigma do sujeito e a crítica às ingenuidades metodológicas em torno da relação direta entre linguagem e realidade, novas propostas conquistaram espaço. Mudanças epistemológicas a partir da *Linguist Turn*, por exemplo, foram fundamentais nas ciências, dando-lhes contornos pós-metafísicos. Neste ensaio, serão evocadas no âmbito dessa discussão epistemológica algumas das principais ideias advogadas pelos críticos literários e filósofos da linguagem Northrop Frye e Eleazar Meletinski, pretendendo, à luz de suas intuições

¹ Professor na graduação em Teologia e no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida. Doutor em Teologia pela PUC-Rio.

² Doutor em Ciências da Religião (UMESP), membro do Grupo de Pesquisa Oracula, coordenador da FTL-ES, membro da ABIB e do RELEP. Professora da Graduação em Teologia e no Programa de Pós-graduação (Mestrado profissional) em Ciências das Religiões na Faculdade Unida

e propostas, perceber contribuições para a exegese bíblica. Inicialmente, contextualizaremos a discussão apresentando a *Virada Linguística* e depois apresentaremos as teorias da linguagem de Frey e o conceito arquétipo literário postulado por Meletinski, o que possibilitará intuições metodológicas nas ciências bíblicas.

PALAVRAS-CHAVE

Linguagem. Texto. Bíblia. Arquétipo Literário. Exegese.

ABSTRACT

Text is every semiotic unit whose internal plots produce meaning. For bible exegesis Scripture the text is field of dispute of interpretation and place of work. For a long time, the biblical sciences were especially concerned with issues related to authorship, historical significance, social context, genealogy of traditions, and other horizons through which questions directed to the beyond-text were prioritized. With the collapse of Paradigm of Modernity and the criticism of methodological ingenuity around the direct relationship between language and reality, new proposals have gained space. Epistemological changes from Linguist Turn, for example, were fundamental to sciences, giving them post-metaphysical contours. In this essay, some of the main ideas advocated by literary critics and philosophers of the language Northrop Frye and Eleazar Meletinski will be considered in the context of this epistemological discussion. Initially, we will contextualize the discussion by presenting the linguistic turn and then exposing Frey's language theories and Meletinski's mythical literary archetype concept, which will provoke methodological insights in the biblical sciences.

KEYWORDS

Language. Text. Bible. Literary Archetype. Exegesis.

Introdução

As ciências bíblicas compõem um conjunto de ferramentas cuja função é compreender o texto a partir de suas dinâmicas e possibilidades

de sentido. Há muito, essa tarefa tem passado por renovações. Atualmente não podemos pensar determinados métodos, como, por exemplo, o histórico-crítico, sem levar em consideração as contribuições das ciências da linguagem.

A interdisciplinaridade – tema tão caro considerando o caráter epistemológico das ciências – gerou profundas e renovadoras mudanças nas perguntas feitas aos textos, que giravam sempre em torno da autoria, fundo histórico e genealogia de tradições. Além disso, mudanças paradigmáticas, como as verificadas a partir da *Linguist Turn*, questionaram a longa tradição ocidental cuja compreensão filosófica do conhecimento se inicia em Platão e culmina na metafísica moderna. Da mesma maneira, essa reviravolta tem paulatinamente alcançado as metodologias de interpretação dos textos sagrados, significando renovação capaz de produzir novas perspectivas de acesso às escrituras judaico-cristãs. Concomitantemente, outras ciências preocupadas com o texto parecem se adequar melhor a esses hodiernos horizontes hermenêuticos.

Neste trabalho, serão evocadas no contexto dessa discussão epistemológica algumas das principais ideias advogadas pelos críticos literários e filósofos da linguagem Northrop Frye e Eleazar Meletinski. A simples afirmação de Frye de que muitos não compreendem a literatura moderna por não conhecerem a Bíblia³, já é um bom sinal de como esse crítico trata o livro judaico-cristão, proporcionando o diálogo produtivo entre críticos literários, teóricos da linguagem e exegetas. Na introdução do *The Great Code: the Bible in Literature*, Frye preserva sua valoração anterior ao dizer que o seu objetivo seria investigar indutivamente a narrativa e imagética bíblicas a fim de encontrar estrutura imaginativa, uma espécie de universo mitológico, no qual a literatura ocidental haveria operado até o séc. XVIII, e dentro do qual ainda opera em grande parte.⁴ Mostrar-se-á como Northrop Frye desenvolve a história da linguagem e as consequências disso para a leitura de textos antigos e sua relação como as teorias da linguagem. Observar-se-á, também, um conceito utilizado pelo crítico canadense, e aprimorado por Eleazar M. Meletinski,

³ FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Cultrix, 1957.

⁴ FRYE, N. *Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 9.

que suscita interessantes perguntas aos textos, a saber, o arquétipo literário. Nossa questão, mesmo que em caráter ensaístico, é saber em que sentido esses conceitos podem servir à exegese.

A Linguistic Turn e a concepção pós-metafísica da linguagem

A crise do pensamento metafísico coincide com a própria crise da Modernidade, cujas principais bases para a sua superação foram estabelecidas por muitos pensadores, como, por exemplo, Nietzsche e Heidegger. Estes, de fato, podem ser vistos como pensadores que realizaram uma efetiva revolução paradigmática que veio para durar, pois não produziram críticas apenas de caráter pontual, direcionadas a alguma filosofia específica ou circunscrita a determinado período histórico. Na verdade, ao questionarem as bases mais fundamentais da filosofia ocidental, eles proporcionaram o caminho para uma mudança radical das matrizes teóricas que a sustentaram até aquele momento. Nesse sentido, uma nova tradição paulatinamente se instaura, sendo drenada para várias instâncias do pensamento gerando, também, uma multiplicidade de interpretações que se ancoram num novo paradigma. Há, portanto, um processo de desconstrução em curso, mas que não se configura apenas como o desmoronar de certa tradição, antes se manifesta também como categoria através da qual o mundo passará a ser interpretado.

A desconstrução empreendida é profunda na medida em que questiona o verdadeiro alcance da metafísica.⁵ Muitos, inclusive, referem-se à Pós-Modernidade como “um movimento de desconstrução [...] e desmascaramento da razão ilustrada como resposta ao projeto modernista e seu conseqüente fracasso”.⁶ Autores como Simon Marchán-Fiz, George Balandier e Patxi Lanceros ressaltam que a atitude pós-moderna aponta não tanto para uma negação radical do paradigma moderno, mas, para a sua desconstrução.⁷

⁵ Cf. STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 53, 57.

⁶ TEIXEIRA, E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 91.

⁷ Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 92.

Na Filosofia contemporânea, o tema da desconstrução ganha importância e também causa desconforto a partir da formulação da diferença ontológica proposta por Heidegger.⁸ Apesar desse caráter inaugural do pensamento heideggeriano, o discurso da diferença se difundiu para além das fronteiras da filosofia, sendo exportado para outras áreas do saber humano. Quanto a isso, esclarece Ernildo Stein:

O discurso da diferença, entretanto, expandiu-se historicamente, de maneira surpreendente na recepção que tiveram Heidegger e outros filósofos no contexto do pensamento francês, na segunda metade do século 20. O conjunto de temas que aí se passou a discutir ocupou praticamente todo o espaço público, não apenas na Filosofia, mas também nas ciências humanas. A expressão “diferença” tornou-se um lugar-comum para onde foram drenados temas epistemológicos da Filosofia e das ciências humanas, sobretudo no contexto do estruturalismo, como pode ser observado na Psicanálise, na Antropologia, na Sociologia, na literatura e na crítica à Filosofia clássica.⁹

Portanto, nesse contexto, o discurso da diferença se apresenta como principal crítica à tradição metafísica. E, a metafísica em questão é – no conceito que Heidegger importa de Nietzsche – a filosofia platônica e a filosofia cristã.¹⁰ Portanto, frente a essa tradição e potencializada pelas questões da diferença é que se impõe a chamada desconstrução. Quando Heidegger elabora o seu conceito de destruição (*Destruktion*), no parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, sua intenção não é aniquilar por completo a tradição metafísica, mas, propor uma fragilização em face de sua “rigidez e enrijecimento”; em suas palavras: remover os “entulhos acumulados”. Segundo Heidegger, na medida em que procura transmitir o seu legado, a tradição também obstrui o acesso às “fontes originais”, encobrendo, portanto, a experiência originária do Ser.¹¹ Não obstante Heidegger construa esse conceito imbuído de uma crítica à tradição metafísica, a apropriação

⁸ Cf. STEIN, 2008, p. 23.

⁹ STEIN, 2008, p. 23.

¹⁰ Cf. FERRARIS, M. Desconstrução. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 281.

¹¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2007, p. 59-61.

do tema feita por Derrida sofre alterações significativas, o que resulta em pelo menos dois conceitos distintos de desconstrução. Gadamer chama a atenção para essa distinção:

O que me parece totalmente decisivo aqui é o fato de a “destruição”, tal como o jovem Heidegger a apresentou para nós enquanto a grande mensagem, nunca ter tido para aqueles que realmente têm no ouvido a língua alemã desses anos o tom negativo de “dizimação”, como acontece com o uso da palavra em outras línguas. Quando pensamos em dizimação, nós não utilizamos a palavra de origem latina *Destruktion*, mas *Zerstörung*. Assim, a palavra “destruição” (*Destruktion*) foi introduzida por Heidegger nos anos de 1920 e eu suponho que Derrida não estava realmente familiarizado com esse uso terminológico, e, por isso, escolheu uma construção vocabular estranha e redundante para o meu sentimento linguístico – com certeza, porém, porque ele só ouviu em “destruição”, “dizimação”.¹²

Embora a discussão seja interessante, não interessa aqui aprofundá-la em torno dos dois conceitos de desconstrução.¹³ O que se destaca, porém, é o fato de que essas distinções semânticas deram origem a distintos efeitos históricos. Por exemplo, “Freud, Derrida e Heidegger nos põem diante do problema do eu, da desconstrução do eu, da desmontagem do eu, ou da destruição do eu, com dois tipos de crítica que não se equivalem”.¹⁴

O que aqui interessa, portanto, não é destacar o “verdadeiro” sentido da expressão, tal qual proposta por Heidegger – caso isso seja possível, deixemos para os especialistas em Heidegger –, mas acusar os efeitos históricos que a descrição ou mesmo a reinterpretação do conceito provocou e as mudanças paradigmáticas que daí decorreu, afinal, “Mesmo uma apropriação ingênua da tradição é um ‘passar adiante o dito’ [...]”¹⁵. Para além das distinções semânticas, a desconstrução legou a ideia de

¹² GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 76.

¹³ Para um aprofundamento maior em torno dos dois sentidos de “desconstrução”, tais como foram elaborados por Heidegger e Derrida, ver a obra de Ernildo Stein, sobretudo sua primeira parte – Cf. STEIN, 2008, p. 29ss.

¹⁴ STEIN, 2008, p. 23.

¹⁵ GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 23.

que o sentido do texto não reside no próprio texto, mas emerge à medida que o intérprete dialoga com o texto, como se pode inferir, por exemplo, da obra de Gadamer (*Verdade e Método*¹⁶). E, uma vez que o sentido não é mais uma propriedade do texto, então o seu significado – e por extensão, o significado da própria realidade, vista como “texto” – não poderá prescindir da interação dos seus intérpretes, o que inevitavelmente produz polissemia. Não há mais lugar, portanto, para qualquer reificação do sentido, que se manifeste num texto que pareça estar à espera de ser desvendado em seu “verdadeiro” significado. Tais mudanças, obviamente, também indicam o tipo de hermenêutica que se espera daí: uma hermenêutica que resulte da conversação, em que se fundem o “horizonte” do autor, expresso no texto, e o “horizonte” do intérprete – aquilo que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”¹⁷. Obviamente, estamos falando de efeitos que se produziram, também, nos estudos linguísticos da religião, incluindo os estudos das escrituras judaico-cristãs.

No contexto de tais transformações, verifica-se que essa mudança de paradigmas se associa diretamente ao tema da linguagem. Vale destacar, portanto, as diferentes problemáticas que contribuem para que a partir do século XX a linguagem se torne a questão central da filosofia. Manfredo Araújo de Oliveira sintetiza:

[...] na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação entre forma da linguagem e visão do mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas. Com razão se pode afirmar, com K.-O. Apel, que a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade.¹⁸

¹⁶ Propõe-se aqui considerar a obra de Gadamer também na perspectiva da edição de 2003 – Cf. GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

¹⁷ Cf. GADAMER, 1999, p. 555.

¹⁸ OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 11.

Há, portanto, uma “virada” filosófica na direção da linguagem, mas isso não significa predominantemente o surgimento de um novo campo da realidade que deva ser trabalhado filosoficamente, mas uma guinada na própria maneira de se compreender a filosofia. A princípio, diferentemente da pergunta pela essência da causalidade ou mesmo pelo conteúdo do conceito “causalidade”, tal qual se constituía o interesse da filosofia no passado, agora o que ocupa sua atenção é a pergunta pelo “uso da palavra” causalidade. Ou seja, os novos tempos, marcados pelo deslocamento da filosofia transcendental para uma semântica formal, não se interessarão mais em perguntar pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável, mas pelas condições de possibilidade de sentenças que sejam intersubjetivamente válidas. Instaura-se, portanto, o que veio a se denominar “*Linguistic Turn*”, paradigma no qual a linguagem deixa de ser objeto da reflexão filosófica e passa a ser a própria reflexão filosófica de todo o pensar. A filosofia da linguagem, então, assume o status de “filosofia primeira”. Oliveira, citando K.-O. Apel, sintetiza:

[...] a Filosofia Primeira não é mais a pesquisa a respeito da natureza ou das essências das coisas ou dos entes (ontologia), nem tampouco a reflexão sobre as representações ou conceitos da consciência ou da razão (teoria do conhecimento), mas reflexão sobre a significação ou o sentido das expressões linguísticas (análise da linguagem).¹⁹

Instaura-se, portanto, uma nova tradição na qual toda e qualquer questão filosófica deve ser precedida pelo esclarecimento sobre a questão da linguagem. Ou seja, o novo paradigma pressupõe não mais existir “mundo” independente da linguagem, que não seja por ela exprimível. Toda inteligibilidade e expressividade do mundo encontram-se, agora, reféns de seus limites – a linguagem, portanto, torna-se constitutiva de qualquer saber humano.²⁰

¹⁹ APEL, K.-O. *apud* OLIVEIRA, 1996, p. 13.

²⁰ Cf. OLIVEIRA, 1996, p. 12-13.

Wittgenstein e a relação entre mundo e linguagem

O paradigma instaurado pela *Virada Linguística* conta com muitos protagonistas. Destaca-se aqui a indiscutível influência de Ludwig Wittgenstein. Embora sua produção se limite a duas obras – o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, de 1922, e *Investigações Filosóficas*, publicada postumamente em 1953 –, o filósofo austríaco foi um dos mais influentes do século XX. Quando consideramos as profundas e conflitantes diferenças apresentadas em suas duas obras, no que respeita à linguagem, pode-se dizer que Wittgenstein encarna a própria “virada”. Embora haja uma continuidade temática, não se podem ignorar as substanciais distinções que marcam ambas as obras, o que acaba por deflagrar as próprias diferenças entre a semântica tradicional e a semântica pós-“virada”. Ele representa, sem dúvida, a passagem de uma perspectiva metafísica da linguagem para uma pós-metafísica.

O pressuposto de que a linguagem figura o mundo (teoria da figuração) à respeito do qual se pronuncia e nos informa consiste na tese fundamental desenvolvida no *Tractatus*²¹. A figuração, que é um dos principais temas assumidos pelo primeiro Wittgenstein, ainda se encontra preso à teoria da correspondência, mesmo que se constitua uma variação desta.²² Busca-se ainda uma relação de adequação entre o pensamento e a realidade. Nesse sentido, pressupondo que haja uma correspondência entre essas duas realidades, Wittgenstein interessa-se por saber como se dá essa correspondência entre as objetividades reais e as objetividades pensadas. São as questões em torno dessa relação que engendram a teoria da figuração.

Quando se considera a segunda fase do pensamento de Wittgenstein, percebe-se que a problemática é a mesma. Entretanto, muda-se radicalmente a perspectiva segunda a qual ela é considerada. Pode-se dizer que

²¹ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [introdução de Bertrand Russell]. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

²² A teoria da figuração pressupõe uma correspondência estrutural entre a frase e o estado de coisas. Parte-se, portanto, do princípio de que exista um mundo *em-si*, independente da linguagem, mas em relação ao qual a linguagem constitui reflexo e expressão. Ou seja, uma “estrutura linguística” que reproduz uma “estrutura ontológica”.

o *Tractatus* representa a expressão última da tradição filosófica ocidental da linguagem. Por outro lado, ao “novo” Wittgenstein interessa desferir duros golpes a essa tradição – sobretudo no que respeita à isomorfia entre realidade e linguagem –, e tal atitude o torna crítico de si mesmo nessa segunda fase.²³

Para ele, a linguagem não deveria ser compreendida como mero instrumento de comunicação do estado de coisas, como pressupunha a tradição, já que é possível se fazer muito mais coisas com ela do que apenas designar o mundo. Além disso, não há conhecimento possível fora dos limites da linguagem desde que também não há um mundo *em-si*, nem consciência que exista para além dela – só o são na linguagem! A linguagem, então, não é mero instrumento de comunicação do conhecimento, mas, sua condição de possibilidade. Ademais, a reunião metonímica de várias coisas sob uma mesma palavra não indicaria uma essência que as subjazam, mas, apenas semelhanças familiares entre conceitos. Trata-se de semelhanças entre os diversos “jogos”²⁴ mesmo que para cada um deles se exija regras próprias.

A significação dos conceitos também não é unitária, não se estabelece de forma definitiva. Novos sentidos podem derivar das mesmas palavras, e isso difere das pressuposições sobre as quais se firma o *Tractatus*. Na concepção do segundo Wittgenstein – para além de qualquer relativismo linguístico –, as palavras possuem sentido, embora isso não signifique determiná-lo com exatidão, razão pela qual a linguagem é sempre, de certo modo, ambígua. O ideal de exatidão da linguagem deve então

²³ Essa ruptura se verifica não apenas em relação aos conteúdos propostos, mas também na forma com que são apresentados nas duas obras. *Investigações Filosóficas* constitui-se numa obra essencialmente antissistemática, diferentemente do *Tractatus Lógico-Philosophicus*, em que se verifica uma concatenação e ordem rigorosa dos argumentos expostos. Nas palavras de Wittgenstein, as *Investigações* constituem “apenas um álbum” (Cf. WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Coleção Os Pensadores. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 25.).

²⁴ A teoria dos “jogos de linguagem”, na obra wittgensteiniana, pressupõe que toda linguagem se constitui num jogo regido por determinadas regras, relativas aos distintos contextos. Para ele, todos os jogos se equiparam em termos de validade, o que significa, então, que o único critério para se avaliar a interpretação e plausibilidade de um jogo é o uso que se faz dele. Ou seja, os contextos determinam as regras que regerão o sentido das expressões linguísticas.

ser abandonado e as significações assumidas como provisórias. Entender o que a linguagem é, portanto, exige que se abandone as especulações *a priori* e se preste atenção nos seus diferentes usos, já que se constitui parte inerente da atividade humana, uma forma de vida do ser humano.²⁵ A significação das palavras deve ser encontrada no exame das formas de vida e dos contextos em que aparecem, desde que é o seu uso no “espaço da vida” que define sua significação. Segue-se daí que compreender o sentido de uma frase não significa, necessariamente, captar o significado pretendido por seu autor, afinal, a compreensão é refém da *situação histórica* na qual a frase é usada, e não da intenção de seu proponente. Nesse sentido, também é arbitrário pretender dar sentido a uma palavra que jamais tenha sido utilizada com esse propósito. Então, a compreensão constitui-se elemento de uma forma de vida e só é possível a partir de determinado contexto sócio histórico, o que indica certo caráter inaugural na proposta wittgensteiniana.²⁶

Para Wittgenstein, então, há um vínculo entre compreensão e práxis, na medida em que compreender é um processo de inserção em determinada forma de vida. A linguagem deve ser vista como atividade humana e, sendo assim, deve ser compreendida à luz do agir humano, como ação. Ou seja, os contextos de ação humana (as “formas de vida”) constituem-se no horizonte a partir do qual a linguagem se realiza. A linguagem, nesse sentido, seria apenas um elemento constitutivo, entre outros, de determinada forma de vida, e sua função determina-se por esses contextos aos quais se vincula. Nas palavras de Wittgenstein, a linguagem “é uma maneira segundo a qual os homens interagem, ela é a expressão de práxis comunicativa interpessoal”²⁷. A teoria da significação no pensamento tradicional, portanto, encontra-se criticada na perspectiva wittgensteiniana, na medida em que palavras e frases são essencialmente abstratas – e, portanto, não cumprem sua vocação humana – se não se explicitam a partir de contextos pragmáticos. O segundo Wittgenstein, assim, supera

²⁵ Percebe-se que Wittgenstein acaba por contribuir para certa “humanização da linguagem”, mesmo que essa não tenha sido sua intenção de fundo. Uma linguagem que se constitui parte inerente da atividade humana certamente depõe contra toda perspectiva metafísica da linguagem.

²⁶ Cf. OLIVEIRA, 1996, p. 126-135.

²⁷ OLIVEIRA, 1996, p. 138.

a semântica tradicional (o realismo linguístico) e contribui para uma importante reviravolta no campo da linguagem, mas deixa muitas questões abertas que serão objetos de reflexão e sistematização na obra de outros pensadores.

Em termos gerais, pode-se dizer que a *Virada Linguística*, em sua fase inicial, manteve-se restrita a um semanticismo, embora, mesmo assim, possibilitasse a superação de quatro problemas referentes ao paradigma do sujeito: reificação da consciência; distinção sujeito-objeto; dualismo mente-corpo; linguagem como representação. A superação do semanticismo acontece mediante a construção de uma visão da linguagem, em seu caráter pragmático-comunicativo, centrado nos “atos de fala” e nos “jogos de linguagem”. A adoção plena da dimensão pragmático-comunicativa da linguagem consolida a “virada”, ao instituir o paradigma da intersubjetividade, o que significa que inclui os corpos, as ações e interações humanas no contexto das sociedades, superando, assim, a teoria em seu sentido forte, expressa no logocentrismo, tal qual se revelou ao longo da história do Ocidente.

A *Virada Linguística* também possibilita uma mudança na noção de racionalidade. Racional não é mais “a ordem das coisas encontrada no próprio mundo ou concebida pelo sujeito [...], mas somente a solução de problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto”²⁸. O racional também não é mais uma propriedade do ente humano, algo pertencente à sua mente, alma ou espírito, nem parte constituinte de seu cérebro, mas diz respeito a uma propriedade da linguagem usada na comunicação intersubjetiva. Nesse sentido, tanto a religião deixa de ser considerada simplesmente irracional – na verdade, passa a ser vista como entidade adepta de práticas concretas de religião – quanto o *sensus communis* recebe nova valoração, passando a ser visto como matéria-prima para o desenvolvimento do discurso. Por outro lado, mesmo a objetividade das ciências da natureza (física e biologia) não pode mais servir como modelo do pensar, afinal, a partir de então, passa a figurar como igualmente argumentativa.

²⁸ HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 44.

Segundo Habermas, o pensamento metafísico – que segundo ele vigorou até Hegel – pode ser visto como o “*pensamento da unidade* ou da *identidade*”, como o “*pensamento da abstração (idealismo)*” e finalmente como o “*pensamento da teoria*”. Na sequência de sua argumentação, Habermas destaca o progressivo acúmulo de fatos que tornaram problemática essa matriz. Em primeiro lugar, o novo tipo de racionalidade processual – que gradativamente se impõe a partir do século XVII com o método experimental assumido pelas ciências naturais e, posteriormente, a partir do século XVIII com o formalismo na teoria moral e jurídica bem como nas instituições do Estado constitucional – coloca em xeque o pensamento totalizante, que se orienta para o uno e o todo. Segundo Habermas, tanto a Filosofia da natureza quanto o direito natural se vêm confrontados com as novas exigências de fundamentação, abalando o privilégio até então gozado pelo conhecimento filosófico. Em segundo lugar, a partir do século XIX, surgem as ciências histórico-hermenêuticas que passam a refletir “as novas experiências temporais e de contingência”^{NR} no contexto de complexidade da sociedade economicista moderna. A irrupção da consciência histórica contribui para que as dimensões de finitude se tornem mais convincentes do que a razão idealista não situada, o que acaba por facilitar a *destranscendentalização* dos conceitos fundamentais legados pela tradição. Em terceiro lugar, Habermas destaca a crítica da *reificação e da funcionalização de formas de vida e de relacionamento*, bem como a crítica da auto-compreensão objetivista verificada na ciência e na técnica, ambas divulgadas ao longo do século XIX. Ademais, esses temas também provocam uma crítica à própria Filosofia, que se acostumou a impor a todas as coisas o modelo baseado no esquema sujeito-objeto. É digno de nota que a mudança de paradigma da Filosofia da consciência para a Filosofia da linguagem se insere nesse contexto. Em quarto lugar, destaca-se a falência da primazia clássica da teoria sobre a prática, na medida em que não resiste às interdependências que se insinuam e se estabelecem cada vez mais. A compreensão de que articulações teóricas devem ser interpretadas a partir de seus contextos práticos de formação e aplicação aponta para a relevância dos contextos cotidianos do agir e da comunicação.²⁹

²⁹ Cf. HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004, p. 58-59.

Embora se possam sugerir outros elementos que deflagram o pensamento pós-metafísico, os propostos por Habermas são suficientes para uma boa compreensão dessa nova lógica que se estabelece paulatinamente e se confunde com a própria *Linguistic Turn*. Ou seja, o pensamento pós-metafísico se constitui numa espécie de “ambiência teórica” derivada do novo paradigma instaurado pela *Virada Linguística*. Mas, quais suas principais características?

Uma pequena síntese do pensamento pós-metafísico ou pós-fundacional deve incluir os seguintes aspectos:

- 1) Um pensamento que abriu mão de descobrir a essência do *ser* dos entes e, assim, objetivá-lo. Não se pressupõe mais uma substância que exista para além de suas manifestações fenomênicas, o que, de certo modo, inviabiliza qualquer dualismo essência-aparência;
- 2) Um pensamento que desistiu de ser fundacional para os outros tipos de saber humano; desistiu, portanto, de se situar fora ou acima da história e finitude humanas e de oferecer uma descrição objetiva dos fatos, o que significa também uma espécie de “abertura” em termos de interpretação;
- 3) Um pensamento caracterizado por uma reflexão em torno do *ser*, “não em termos de objeto ou estado de coisas, mas em termos de ‘evento’, como diz Heidegger”³⁰;
- 4) Um pensamento que desistiu de buscar um “sentido” supra-histórico, centrado no sujeito-que-pensa, e instituiu o paradigma da intersubjetividade, pressupondo que a interpretação da realidade não prescindia das interações humanas.

A crítica que gera o pensamento pós-metafísico se faz na contrapartida a uma longa tradição filosófica que sempre esteve preocupada em construir sistemas linguísticos que pudessem traduzir fielmente o mundo e o estado de coisas. Ou seja, o cenário que se buscou foi aquele no qual o componente semântico pudesse descrever completa e apropriadamente o mundo, estabelecendo, assim, a verdade. A resposta negativa à questão

³⁰ VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995, p. 49.

de se é possível um sistema linguístico que revele ou desvele a realidade em sua essência inaugura um novo modo de pensar o mundo: o modo pós-metafísico ou pós-fundacional. A partir de então, qualquer área do saber que queira se legitimar de modo pós-fundacional – mesmo a teologia –, necessariamente deve permitir que o diálogo seja o único guia e que a comunicação intersubjetiva assuma o lugar do pensamento individual e especulativo.

Assim, as teorias literárias com os pressupostos e perspectivas dos autores citados neste trabalho podem ser inseridas no horizonte pós-metafísico e, por sua vez, servem como provocação aos estudos bíblicos, sendo esse o principal objetivo do presente trabalho.

Northrop Frye, história da linguagem e a Leitura da Bíblia

O exegeta tem um documento como objeto principal de pesquisa. Esse é materializado em texto³¹ e segue uma dinâmica própria da linguagem. Northrop Frye, seguindo as pesquisas de Vico, traça uma história da *Lingage*, ou linguagem, para localizar os textos. Como ele mesmo diz, trata-se de uma “sequência modal de estruturas postas em palavras mais ou menos traduzíveis”³². Esses modos, que não são excludentes, atravessariam a variedade das *langues* em uso e seriam afeiçãoados e condicionados – embora não determinados – por elas. Nessa perspectiva, há três momentos ou fases no ciclo histórico da linguagem: a fase *hieroglífica*, *hierática* e a *demótica*.

A fase hieroglífica é também conhecida como metafórica ou poética, na qual há pouca separação entre sujeito e objeto. Estes estão ligados por um tipo de energia comum a ambos. Nesse momento da história da linguagem, acreditava-se na potencialidade da palavra, como se a sua correta articulação pudesse dar corpo a esse potencial comum³³, com se carregasse um poder mágico de manipulação e intervenção na realidade.

³¹ Para uma investigação sobre a importância da materialização ou do suporte dos textos para sua leitura, ver: CHARTIER, R.; CAVALLO, G. *História da leitura do mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1994.

³² FRYE, 2004, p. 27.

³³ FRYE, 2004, p. 28.

Um bom exemplo para essa fase são os *Papiros Mágicos Gregos*, um corpo greco-romano e egípcio de papiros achados em língua grega, mas com origens egípcias. Esses textos são fórmulas, rituais e magias datados entre os séculos II a.C e V d.C que mostram a religiosidade mágica helenista.³⁴ Nesses, percebemos claramente o poder da palavra no mundo antigo.

Na fase hierática, também chamada de metonímica, estamos no período da linguagem que remonta a Platão, e está bem presente na escolástica medieval, na qual as palavras são exteriorizações de pensamentos e estão *no lugar* das coisas.³⁵ Diferente da fase metafórica da linguagem, esta valoriza a lógica e estruturação coerente das palavras, por isso há supervalorização dos silogismos.

Leiamos a descrição e diferenciação fryeriana das duas fases:

A base da expressão aqui está se movimentando da metáfora, com seu sentimento de identidade entre homem e natureza em termos de vida, poder ou natureza (“isto é aquilo”), para uma relação muito mais metonímica (“isto está no lugar daquilo). Especificamente, palavras “estão no lugar” de pensamentos, e são a expressão exterior de uma realidade interior.³⁶

[...]

Falamos de magia verbal na fase metafórica, de uma magia que surge da recepção de uma energia comum às palavras e às coisas, embora ela esteja encarnada nas palavras e por elas possa ser controlada. Na fase metonímica esta percepção é sublimada numa quase-magia inerente ao sentido de sequência (*sic*), ou de ordenação linear.³⁷

A última fase, a demótica, também conhecida como descritiva, está ligada à linguagem científica, fruto da observação e expressão do fato que descreve. Ela pode ser situada no séc. XVI e chega ao seu ápice no século XVIII. Diferentemente das anteriores, nessa fase há uma clara separação entre sujeito e objeto.³⁸ Como explica Frye,

³⁴ BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation: including the demotic spell*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

³⁵ FRYE, 2004, p. 30.

³⁶ FRYE, 2004, p. 30.

³⁷ FRYE, 2004, p. 34.

³⁸ FRYE, 2004, p. 36.

Aqui partimos de uma separação muito clara entre sujeito e objeto, onde o sujeito se expõe, através da experiência dos sentidos, ao impacto de um mundo objetivo. O mundo objetivo é a ordem da natureza; o pensamento ou a reflexão seguem as sugestões da experiência dos sentidos e as palavras são o servomecanismo da reflexão. Prossegue o uso da prosa contínua, mas todos os procedimentos dedutivos se vêem (*sic*) cada vez mais subordinados a um processo prévio indutivo e de coleta de material – de fatos.³⁹

Em sua opinião, a Bíblia pertence à fase metafórica, com algumas partes situadas na segunda fase.⁴⁰ Tanto o Novo como o Antigo Testamento se encaixam melhor na fase demótica, mesmo que contenham racionalidade interna. No entanto, ele admite que a Bíblia se enquadre naquilo que ele chama de *kerygma*, (proclamação).⁴¹ Essa expressão teológica usada pelo crítico tenta explicar que a Bíblia, em termos gerais, tem caráter de revelação e não intentou ser simplesmente poética, como também não o é descritiva, desejando literalidade.⁴² Contudo, é impossível, segundo Frye, ler a Bíblia como se ela tivesse uma correspondência satisfatória com a realidade que descreve, ou o mundo no qual instala suas informações, como exige a terceira fase da linguagem, porque há um predomínio de metáforas e de outras figuras de linguagem.⁴³

Por isso, por mais que procuremos um sentido para fora de suas próprias interrelações textuais, que Frye chama de sentido *centrífugo*, como se houvesse um mundo histórico-social a se descobrir por trás do texto, esse não é o desejo de textos dessa fase. Consequentemente, dá-se primazia à tessitura interna do próprio texto, ou seja, seu sentido *centrípeto*.

Além das nítidas testemunhas textuais de caráter metafórico da Bíblia, e a própria primordialidade da linguagem poética em relação à prosa, Frye mostra como a linguagem em si é, em algum nível, sempre metafórica, mesmo em suas mais descritivas/científicas tentativas:

³⁹ FRYE, 2004, p. 36.

⁴⁰ FRYE, 2004, p. 52.

⁴¹ FRYE, 2004, p. 53.

⁴² FRYE, 2004, p. 55.

⁴³ FRYE, 2004, p. 86.

A única coisa que as palavras podem fazer com uma precisão e acuracidade reais é permanecerem juntas. A partir de certo ponto a linguagem começa a perder acuracidade na descrição: o relato mais fielmente descritivo de qualquer coisa terminará por abandonar o que descreve em direção a suas ficções gramaticais autocontidas como sujeito, predicado e objeto. Os eventos descritos na Bíblia são, no dizer de alguns eruditos, “eventos de linguagem”, trazidos até nós apenas por palavras; e são as próprias palavras que guardam o sentido de autoridade, não os eventos que descrevem⁴⁴.

Neste sentido, as perguntas centrífugas aos textos metafóricos/poéticos, como a Bíblia, perdem seu valor, pois o que temos é uma ficção gramatical, único mundo que com o qual podemos trabalhar. E, por mais que achemos a necessidade de relação com a realidade além-texto, Frye diria:

Podemos observar que todo o discurso contém uma dose muito grande de significados inconsciente, adicional ou implícito, que procede da proximidade das palavras umas com as outras e que isso provoca muitas relações que não precisam ou mesmo não podem se explicar.⁴⁵

Nesse sentido, aqui Frye faz uma crítica indireta aos pressupostos do método histórico-crítico, que acredita, por meio de uma leitura crítica dos textos, chegar aos mundos histórico-sociais. O método nega a fidedignidade dos textos, mas como tem o objetivo de estudar a história da sua formação⁴⁶, com grande débito à historiografia positivista⁴⁷, carrega a ingênua valorização da perspectiva centrífuga. O exegeta moderno até admite o caráter poético de alguns textos, mas logo pergunta por seu

⁴⁴ FRYE, 2004, p. 86.

⁴⁵ FRYE, 2004, p. 89.

⁴⁶ KRÜGER, R.; CROATTO, J. S. *Métodos exegeticos*. Buenos Aires: EDUCAB, 1996.

⁴⁷ Por historiografia positivista penso a perspectiva tradicional das escolas historiográficas de autores como Leopold Von Ranke, a qual se preocupava com fatos historiográficos descritos por documentos e com narrativa como exposição objetiva da realidade histórica, ou como realmente aconteceu. Para uma crítica a esse modelo de pensar o papel do historiador, ver: BURKE, Peter. Abertura: A Nova História, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 7-38.

lugar vivencial, *Sitz im Leben*, ou onde foi usado ou originado. Por outro lado, há a leitura fundamentalista, que afirma o texto como se fosse reflexo claro do mundo descrito. Tanto em um quanto no outro há uma ênfase na realidade além-texto. Se o método histórico-crítico tenta fazer do texto um instrumento de descrição de alguma realidade, o fundamentalista já encontra no próprio texto tal realidade. Tanto um quanto o outro acabam tratando demoticamente um texto cheio de indícios poético-metafóricos, como é natural aos textos hieroglíficos.

Então, o que a Crítica Literária deseja com a leitura de textos? Frye responderia: “A Bíblia significa literalmente aquilo que ela diz, nada mais, nada menos”. Mas ele acrescenta: “A Bíblia significa literalmente o que ela diz, nada mais, nada menos, mas pode significar o que diz apenas sem nenhuma referência primordial com algo de fora do que diz”⁴⁸. Para determinar o que ela diz sobre si mesma, o crítico literário canadense usa um termo em desuso: tipologia. Mas o que seria essa tipologia?

A Bíblia como espelhos frente a frente

Para falar em tipologia, por mais que à primeira vista pareça o contrário, Frye não cai em antigos conservadorismos. Para ele, o Novo Testamento torna o Antigo em um esboço, ou seja, tipifica-o, intencionalmente, tornando-se seu *antitypos*. Como bem entendeu Flávio Aguilár, os eventos do Novo Testamento traduziram as imagens anunciadas no Antigo Testamento, tornando a Bíblia um grande *Mithos*, ou narrativa, congelada, onde as imagens são retomadas, e relidas com intenções claramente doutrinárias.⁴⁹

Por isso, não foram os fatos que preocuparam os escribas, redatores ou comunidades geradoras de textos, mas os possíveis *links* imagéticos e metafóricos das imagens, em um jogo de espelhos. Nesta perspectiva, quando vemos nos mitos cosmogônicos presentes em Gênesis, Isaías e Salmos o mar como ambiente de caos, cheio de monstros primordiais

⁴⁸ FRYE, 2004, p.87.

⁴⁹ AGUILAR, Flávio. Ressonâncias da Bíblia na Literatura. In: FRYE, N. *Código dos Códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 274.

comuns nas narrativas do Mundo Antigo, as imagens de Jesus acalmando o mar revolto ou o apocalipse falando do fim do mar recebem novos significados.

Desta forma, a retaliação e separação dos textos, tal como faz a crítica histórica, individualizando-os, recebe um golpe quase mortal, porquanto, desta forma, não leva em consideração a própria estrutura de linguagem da Bíblia. As imagens tornam-se estrutura de significado que são revitalizadas e abrem as imagens anteriores, como uma chave de leitura. Pelo que parece, essa relação tipo-antitipo também está relacionada à ideia de anterioridade e posterioridade, na qual o anterior é retomado e ligeiramente resignificado, mesmo que não o faça claramente. Neste ponto, as pesquisas com respeito aos cristianismos originários, de certa forma, tentam ler o Novo Testamento como (re)apropriação de imagens e ideias previstas nos judaísmos do segundo templo. Um exemplo disso está na afirmação de C. Rowland e Christopher R. Morray-Jones de que “o Cristianismo Antigo nasceu como um movimento apocalíptico no Judaísmo”⁵⁰. É consenso, como as atuais pesquisas reconhecem, que o imaginário religioso da apocalíptica judaica serviu símbolos, temas, motivos literários e códigos para várias práticas e textos do movimento inaugurado por Jesus. Desta forma, podemos interpretar que de alguma maneira as pesquisas leem as imagens neotestamentárias como um conjunto, mesmo que no âmbito imaginário, interligado de anterior-posterior/tipo-antitipo, não somente em um sentido cronológico, mas de significado.

Outro ponto digno de avaliação é que a crítica literária, ao ler os textos bíblicos unitariamente, desafia a exegese a deixar de lado seu historicismo e liberalismo, por uma leitura de aproximação de imagens de textos, sincronicamente. Como explicou Flávio Aguilar, Frye amplia a perspectiva de Aubarch e para além de uma tradução na linha do tempo que organiza um complexo de imagens que vão se resolvendo na Bíblia, ele apresenta ao leitor uma visão de imagens apocalípticas situadas no plano positivo da revelação, as quais são completadas por uma visão de imagens demoníacas – essas tratadas como negativas.⁵¹

⁵⁰ ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery of God: early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden: Brill Academic, 2009, p. 11.

⁵¹ AGUILAR, p. 276.

Além desses pressupostos para a leitura, outro conceito conhecido como Arquétipo Literário também pode servir de instrumento heurístico de reflexão sobre linguagem e leitura de textos.

Arquétipo Mítico Literário e a leitura bíblica

Um assunto que preocupou os críticos literários Northrop Frye e E. Meletinski foi a questão do Mito. Superando a perspectiva negativista do mundo moderno, eles tratam o mito como regulador e intérprete da realidade, como também campo fértil para filosofia e arte. Ao falarem em arquétipos literários, cada um, com ênfases diferentes, afirmam que existem temas essenciais na linguagem mítico-literária que se unem gerando diversas e novas imagens.⁵²

Meletinski, para chegar ao conceito de arquétipo literário, em sua principal obra⁵³ faz uma exaustiva história da pesquisa sobre a leitura do mito nas ciências. O crítico russo inicia sua exposição mostrando as várias escolas que desenvolveram as teorias modernas sobre o mito. A que mais interessa, pelo que parece, é de origem frazer-jungiana, conhecida como mitológico-ritual, na qual se localiza N. Frye, com quem dialoga profundamente. Essa escola, em suma, segue a lógica da anterioridade do rito em relação ao mito, a saber, toda narrativa mítica, desde Homero, tem raízes nas dramatizações originárias.⁵⁴ Nesse sentido, a escola mitológico-ritual, preocupa-se em (des)cobrir, encontrar e decodificar as estruturas míticas na literatura, como se esta carregasse no bojo de seu conteúdo indícios e peças daquelas. Ou seja, Frye avaliou a importância do complexo de mitos e rituais na gênese da arte literária, particularmente a importância da mitologia como sistema simbólico e arsenal de símbolos para a literatura; ele fez uma análise da simbólica bíblica e cristã enquanto gramática arquetípica para algumas tradições literárias.⁵⁵

⁵² MELETINSKI, Eleazar M. *Os Arquétipos Literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

⁵³ MELETINSKI, Eleazar M. *El Mito*. Literatura e folclore. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

⁵⁴ MELETINSKI, p. 170.

⁵⁵ MELETINSKI, 2001, p.177.

Esses mitos seriam arquétipos presentes na literatura em vários sentidos, desde a produção narratológica até seus temas. Como diz o próprio Meletinski,

Frye defiende La unidade absoluta entre mito y rito, por um lado, y entre mito y arquetipo por outro, y propone denominar mito a La narracion y arquetipo al significado, aunque ambos términos indican, a su juicio, La mesma cosa. La comunicacion comienza al formarse La narracion em torno a uma condicion de La conciencia definida por um deseo. El mito, para Frye, es una fuerza central y formativa que comunica um significado arquetípico al rito y a algunos momentos proféticos, epifanicos, a los cuales el estudioso canadense lês confiere um gran peso.⁵⁶

Contudo, o pensador russo tem algumas críticas a Frye, a saber, seu exagero em ver em todos os gêneros resquícios fundantes de ritos, como também seu ahistoricismo e psicologismo. Mas concorda em haver estruturas fixas, perenes, que servem de base para produção literária, como a figura do herói, tão rica para ele. Desta forma, ele fala em arquétipos literários, que são temas essenciais na linguagem mítico-literária que se unem gerando diversas e novas imagens. No entanto, esses temas não são *a priori* junguianos, mas linguísticos, que revelam a continuidade de imagens e conteúdos, quase que estruturas estruturantes, presentes na literatura, sem deixar de lado a criatividade do autor.

Assim, a crítica literária procura demonstrar como as produções literárias recuperam diversas imagens e símbolos através dos quais se revelam experiências, intuições e comportamentos provenientes de modelos primitivos e de arquétipos frequentes em *mitos* de outras culturas e épocas. Ora, esta concepção intuitiva e mítica do homem e os seus complexos comportamentos, segundo modelos e mitos universais, estão patentes em obras e personagens da literatura.

Nesse ponto, tanto Frye como Meletinski, podem falar que a Bíblia é uma grande fornecedora de arquétipos míticos literários para a literatura moderna, a ponto de Frye dizer que é impossível conhecer a literatura moderna se não conhecermos a literatura bíblica, como citamos no início.

⁵⁶ MELETINSKI, 2001, p. 178

Por exemplo, seria impossível compreender Machado de Assis (1839-1908), em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, no capítulo VII/O delírio, falar de uma viagem celestial de Brás Cubas enquanto estava de cama⁵⁷, se não se pensar em arquétipos míticos de *viagem além-mundo*, comum nas sociedades antigas, especialmente na judaico-cristã.⁵⁸

Para a pesquisa bíblica, isso se torna um campo fértil, pois além de pensarmos na história da recepção de arquétipos míticos literários da Bíblia na arte em geral, também devemos perguntar por estruturas e imagens perenizadas na literatura bíblica, tanto em sua relação canônica, apócrifa, pseudepígrafa, como em outras culturas antigas. Seria uma superação do historicismo documental da Crítica e História das Formas, que faz, entre outras coisas, comparações de formas, gêneros e textos literários similares do mundo bíblico.⁵⁹ Mais do que recepção de tradições, os textos bíblicos, nessa perspectiva, articulam-se a partir ou sobre estruturas e gramática míticas, as quais estão no nível arquetípico da literatura. Neste sentido, não se desfaz da comparação, mas identificam-se relações em outro nível. Por isso, o exegeta precisa pensar, por exemplo, que temas como árvore, água, minerais, heróis, fogo, caos, mundo inferior, mundo superior etc. são (re)apropriados e preservados em vários níveis na literatura bíblica e podem ser identificados à luz desses pressupostos arquetípicos, sem suprimi-los do nível literário.

⁵⁷ Cf. DE ASSIS, Machado. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

⁵⁸ As viagens para céus, infernos e também sobre as extremidades da Terra, são bem comuns no imaginário helenista, mesopotâmico, egípcio e judaico-cristão. Na apocalíptica judaica temos um gênero (ou subgênero) conhecido pelos pesquisadores como *viagem além-mundo*. Para melhores informação e classificação dos textos deste tipo nestas diversas culturas, os trabalhos de James Tabor e Adela Collins são esclarecedores – Cf. TABOR, James D. *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*. Studies in Judaism. Lanham, MD: University Press of America, 1986; TABOR, James D. Returning to the Divinity: Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses. *Journal of Biblical Literature*, v. 108, n. 2, 1989, p. 224-36; COLLINS, Adela. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden/New York/Koln: Brill, 1996.

⁵⁹ KRÜGER; CROATTO, 1996, p. 15.

Considerações Finais

A *Virada Linguística* provocou e ainda provoca mudanças estruturais nas ciências humanas. Isso pode ser aplicado, mesmo que pouco explorado na exegese latino-americana, às pesquisas bíblicas, o que exigiria a utilização de novas ferramentas, metodologias e referenciais teóricos de acesso aos textos sagrados. Algumas dessas opções seriam as teorias literárias. Neste trabalho, apresentamos as intuições heurísticas e suas consequências para os estudos bíblicos dos críticos literários Northrop Frye e Eleazar Meletinski.

A crítica literária a partir desses dois teóricos levanta-nos as seguintes questões: o que sobra da exegese histórico-social ao priorizarmos uma perspectiva centrípeta? Quais perguntas faríamos aos textos a partir dessa sinceridade diante da leitura? Como tornar em engajamento ficções gramaticais? Quais critérios para uma leitura congelada de uma obra tão plural como a Bíblia sem se cair em imprecisões do passado, tais como a Bíblia interpreta a própria Bíblia? Seria essa hipótese de aproximação ao(s) texto(s) um avanço hermenêutico ou um retrocesso? A relação da Bíblia com as outras culturas já é uma realidade percebida pela história das religiões há muito, mas, será que o pressuposto do arquétipo mítico literário aprofundaria ainda mais essa pesquisa?

Quaisquer que sejam as perguntas levantadas pela crítica literária só serão frutíferas a partir da tentativa do diálogo e apropriação equilibrada de suas intuições. Pelo menos nos pontos aqui analisados, a crítica sinalizou alguns problemas da exegese tradicional. Um deles é a supervalorização do mundo além-texto. Para superar esse positivismo historicista, tem-se buscado a utilização de métodos que levem em consideração a realidade sincrônica dos textos, tais como a Narratologia, análise retórica, a *reder-response criticism*, análise do discurso e a própria semiologia.

A grande contribuição da pesquisa sobre os arquétipos literários está na questão levantada pela análise do discurso: o que se deve observar no texto quando o lemos?⁶⁰. Por sua vez, para a exegese tradicional, caso

⁶⁰ FIORIN, José Luiz. *Elementos de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 1989, p. 9.

se preocupe com questões originais ou com a intenção do passado, não bastaria perguntar-se pelas relações documentais; seria necessário olhar para outros processos sógnicos de intertextualidades ou discursividades.

Referências

- AGUILAR, Flávio. Ressonâncias da Bíblia na Literatura. In: FRYE, N. *Código dos Códigos. A Bíblia e Literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 273-280.
- BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation: including the demotic spell*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- BURKE, Peter. Abertura: A Nova História, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, 7-38.
- CHARTIER, Roger & CAVALLO, G. *História da Leitura do Mundo Ocidental*. São Paul: Ática, 1994.
- COLLINS, Adela. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden/New York/Koln: Brill, 1996.
- DE ASSIS, Machado. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Porto Alegre: L&PM, 2009
- FRYE, N. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: Cultrix, 1957.
- _____. *Código dos Códigos: a Bíblia e a Literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- GADAMER, H.-G. *Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Coimbra: Almedina, 2004.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

- KRÜGER, René, CROATTO, J. S. *Métodos exegeticos*. Buenos Aires: EDUCAB, 1996.
- MELETINSKI, Eleazar M. *El Mito*. Literatura e folclore. Madrid: Ediciones Akal, 2001.
- _____. *Os Arquétipos Literários*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The Mystery of God*. Early Jewish Mysticism and the New Testament. Leiden: Brill Academic, 2009.
- STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Unijuí, 2008.
- TABOR, James D. Returning to the Divinity: Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses. *Journal of Biblical Literature*, v. 108, n. 2, 1989, p. 224-36.
- _____. *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*. Studies in Judaism. Lanham, MD: University Press of America, 1986.
- TEIXEIRA, E. B. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005.
- VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

Submetido em: 30/08/2019

Aceito em: 04/06/2020