

Por uma semiologia bíblica

For a biblical semiology

Eliana Branco Malanga*

Resumo: Embora a Bíblia seja um livro bastante antigo, nunca como em nossos dias, foi tão estudado. Para grande parte dos povos do Ocidente, ele representa uma obra sagrada, ligada às suas religiões. Para outros, trata-se apenas de uma obra antiga, ligada às raízes da nossa cultura. Há outras formas de ver a Bíblia: como literatura, como registro histórico e social de uma época, sob o ponto de vista da ética e tantos outros aspectos. Este artigo analisa alguns aspectos do texto bíblico a partir do instrumental teórico da semiologia.

Palavras-chave: Bíblia. Exegese. Semiologia.

Abstract: Although the Bible is a book quite old, never as in our days, been so studied. For most people in the West, it represents a sacred work, linked to their religions. For others, it's just an old work, linked to the roots of our culture. There are other ways to see the Bible as literature, such as social and historical record of an era, from the point of view of ethics and so many other aspects. This article discusses some aspects of the biblical text from theoretical instrumental of semiology.

Keywords: Bible. Exegesis. Semiology.

Introdução

Embora a Bíblia seja um livro bastante antigo, nunca como em nossos dias, foi tão estudado. Para grande parte dos povos do Ocidente, ele representa uma obra sagrada, ligada às suas religiões. Para outros, trata-se apenas de uma obra antiga, ligada às raízes da nossa cultura. Há outras formas de ver a Bíblia: como literatura, como registro histórico e social de uma época, sob o ponto de vista da ética e tantos outros aspectos. Cabe distinguir, basicamente, duas abordagens nos estudos bíblicos, sendo a primeira, mais antiga, a religiosa, e a segunda, mais recente, a científica. E, embora se costume ver oposição entre ciência e religião em muitos campos da atividade humana, nesse caso não é obrigatoriamente assim, pois, muitos religiosos costumam estudar o texto bíblico recorrendo a métodos científicos.

Tradicionalmente, o estudo científico da Bíblia costuma ser chamado de Crítica Bíblica, embora não se trate propriamente de uma crítica literária, mesmo porque envolve outras ciências. A Semiologia por ser uma ciência nova, cujas primeiras manifestações ocorrem no final do século 19 com os estudos do filósofo Charles Peirce, não ainda não se constitui numa área do estudo científico da Bíblia, embora tenha uma grande contribuição a oferecer como se discutirá neste artigo.

1 A origem dos estudos científicos sobre a Bíblia

O primeiro estudioso a buscar uma visão mais crítica do estudo bíblico foi o filósofo inglês Thomas Hobbes, em 1651, em *O leviatã*. Tratava-se de um estudo de importância secundária no todo da obra, mas ele levantou questões que se sustentam até hoje, como a intervenção de Esdras na forma final de alguns livros bíblicos.

Pouco depois, Spinoza, que era judeu e possuía conhecimentos aprofundados da religião e dos métodos rabínicos de análise do texto bíblico, conseguiu extrair do próprio texto as provas de

que o autor da Torá (ou Pentateuco) não poderia ser o próprio Moisés, e sim alguém que teria vivido em época bastante posterior, e que também ele acreditava que fosse Esdras.

Em 1678, um padre francês de nome Richard Simons desenvolveu o estudo das diferenças de estilo do Pentateuco, verificando a hipótese da origem múltipla ou autoria múltipla.

Na França, quase um século depois, em 1753, Jean Astruc, médico da corte de Luís XV, prosseguiu esse trabalho investigativo e estabeleceu duas fontes básicas para o texto da Torá: a fonte javista, que designa a Deus pelo tetragrama sagrado, e que corresponderia à redação original das tribos do sul que vieram a formar o reino de Judá, e a fonte eloísta, que designa a Deus pelo substantivo plural *Elohim*, e cujo texto teria sido produzido pelas tribos do norte, o reino de Israel.

Com a destruição do reino do norte pelos assírios em 722 antes da era cristã, sacerdotes teriam fugido para o sul trazendo a versão eloísta das tradições religiosas, que mais tarde teriam sido fundidas num único texto com a versão redigida pelo reino do sul.

Os primeiros estudiosos não religiosos da Bíblia tinham medo de perseguições, que realmente podiam acontecer, de modo que Astruc só publicou seus estudos quando já tinha setenta anos de idade e o fez anonimamente em Bruxelas e, secretamente, em Paris.

Já em 1711, o alemão Henning Bernhard Witter observara a possibilidade das duas fontes em razão do nome de Deus, mas não chegou a desenvolver uma teoria conhecida e ficou esquecido até que sua obra fosse redescoberta em 1924.

Johann G. Eichhorn, acadêmico alemão e filho de um pastor protestante, publicou um estudo em 1780, denominando as duas fontes como “E” e “J”, ou seja, eloísta e javista, respectivamente. Outros estudiosos descobriram então que havia uma terceira fonte do Pentateuco, e a denominaram de sacerdotal, do alemão *priest* (sacerdote) conhecida como fonte “P”. Em seguida, o alemão W.M.L. De Wette, um jovem doutorando observou que o quinto livro do Pentateuco, o Deuterônomo, o último dos cinco cuja autoria costuma ser atribuída a Moisés “era impressionantemente diferente na sua linguagem dos quatro livros que o precediam”. Como nenhuma das outras três fontes já conhecidas — eloísta, javista e sacerdotal — tinha continuidade de estilo, “De Wette levantou a hipótese de que o Deuterônomo era uma fonte separada, a quarta.”(FRIEDMANN, 1989, p. 23.)

No século 19, Karl Heinrich, Graf e Wilhem Vatke estudaram a questão da datação dos livros do Pentateuco. Julius Wellhausen, que viveu entre 1844 e 1918, fez a síntese das pesquisas anteriores, tornando-se um marco na crítica bíblica. Ele aceitou a divisão histórica que Vatke fizera da religião de Israel em três estágios, e, comparando-os às fontes bíblicas, concluiu que haveria uma correlação entre estas e as fases da religião. A primeira fase, ligada às histórias e às leis da J e E refletiria um tipo de vida ligado à natureza e à fertilidade. Uma segunda fase teria produzido as leis do Deuterônomo e seria ligada à religião ética e espiritual. A redação de P corresponderia ao terceiro estágio da religião, quando esta se tornou sacerdotal e legalista. O modelo de Wellhausen inovou no sentido de começar a buscar uma razão para a existência de várias fontes. A partir de seus estudos, a crítica bíblica parte das posições de Wellhausen para concordar ou discordar delas.

Naturalmente, essas descobertas despertaram reações apaixonadas de grupos religiosos. Até o século 20, perduraram julgamentos religiosos, condenações, proibições de publicar as obras de Wellhausen e dos que nele se baseassem. Mas, a partir da metade do século 20, tanto cristãos

(incluindo os católicos) como os judeus reformistas aceitaram a crítica bíblica. Hoje, a maioria dos grupos religiosos, embora nem todos vejam, ainda, a pesquisa de autoria e de datação dos livros bíblicos como uma importante e útil fonte de conhecimento.

Estudos mais recentes colocam a fonte sacerdotal como anterior à fonte deuteronomista e incluem um quinto elemento, um editor ou compilador final, que teria sido Esdras, um sacerdote e líder do povo judeu que retornou do exílio da Babilônia. Esse retorno teria sido autorizado pelo rei da Pérsia, a nova potência dominadora da região, que destituiu o poder babilônico, libertando os judeus exilados e autorizando seu retorno e a reconstrução do templo de Jerusalém. Esdras foi também autor de um livro bíblico que leva seu nome.

2 A Bíblia e as bíblias

Quando dizemos “A Bíblia” podemos estar nos referindo a três diferentes coletâneas de textos sagrados. Isso, é claro, se levarmos em conta apenas as edições contemporâneas e não contarmos as versões da Antiguidade e suas variações nos livros que seriam ou não incluídos no cânone bíblico.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que os livros antigos não se assemelhavam aos atuais, no que se refere à sua forma física. Foi somente a partir da descoberta dos tipos móveis metálicos por Gutenberg, na metade do século 15, e com a popularização do uso do papel, que surgiram as primeiras edições impressas da Bíblia, chamadas de “bíblia dos pobres”. Até então, elas eram manuscritas, copiadas à mão, individualmente, por monges, sobre pergaminhos, o que tornava seu custo proibitivo.

O pergaminho, sobretudo em forma de rolos, era usado desde a Antiguidade como suporte para a escrita. Anteriormente, usou-se o papiro, originário do Egito, que era menos duradouro, bem como placas metálicas, pedras e argila. Durante muitos séculos, os livros da Bíblia eram escritos em separado. A Tora, por exemplo, recebeu o nome de Pentateuco porque ocupava cinco rolos (embora hoje seja escrita em um só) ou seja, cinco livros. Os doze profetas “menores” (em extensão do texto e não, obrigatoriamente, em importância) – Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias – por terem textos mais curtos, eram escritos em um único rolo.

Em razão de todas essas dificuldades, existem hoje três tipos de edições de Bíblia: a Bíblia Hebraica, a Bíblia Cristã na versão católica e a Bíblia Cristã na versão reformada. A Bíblia Hebraica corresponde ao Antigo Testamento das Bíblias cristãs das Igrejas reformadas, embora a ordem dos livros seja diferente. Nas bíblias católicas, existem outros livros, que são de redação anterior ao período cristão, considerados apócrifos pelos judeus, e que foram incluídos pela Igreja, no início do cristianismo. Muitos séculos depois, quando as Igrejas reformadas foram organizar sua Bíblia, e traduzi-la, já se sabia que os judeus não consideram parte da sua Bíblia os seguintes livros: Judite, Tobias, Macabeus 1 e 2, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc, além de acréscimos aos livros de Ester e Daniel. Assim sendo, adotaram a seleção da Bíblia Hebraica, mas, não sua organização, que seria uma ordem cronológica de redação, ou, pelo menos, o que os antigos acreditavam que fosse a ordem cronológica, influenciada também pelo grau de sacralidade dos livros. Já os conceitos para organização dos livros das bíblias cristãs são outros.

O que interessa particularmente é saber que a Bíblia (seja qual for a edição) é uma coletânea de livros escritos ao longo de aproximadamente mil anos e não um único livro escrito de uma só vez. Isto é muito importante para que se compreenda a importância da crítica bíblica.

3 A contribuição da história, da arqueologia, da antropologia, dos estudos literários e da linguística histórica

É por intermédio do estudo do texto nas línguas originais (hebraico para a maior parte, grego para o Novo Testamento e aramaico para o livro de Daniel) que os linguistas podem datar a redação dos mesmos, podendo assim fazer a contextualização histórica do conteúdo.

As pesquisas arqueológicas vão permitir a confirmação de alguns dos fatos citados na Bíblia, quer como acontecimentos específicos, quer apenas como costumes dos habitantes da região de Canaã em épocas correspondentes aos períodos mencionados em alguns textos bíblicos, em especial aqueles que pretendem ser um registro histórico.

É preciso ressaltar que o sentido de história do homem antigo é muito diferente do nosso. Nada parecido com objetividade, métodos científicos, distanciamento do objeto de estudo passava pela mente desses autores. O que pretendiam era registrar os grandes feitos dos reis e dos reinos.

No caso da Bíblia, há uma característica muito especial, que é a leitura da história a partir da visão monoteísta já estabelecida por ocasião da redação dos livros chamados históricos, em especial Reis, Crônicas e Esdras e Neemias. O autor bíblico julga os reis a partir de sua fidelidade (real ou atribuída) ao Deus de Israel. É em função dessa fidelidade, que o seu reinado terá ou não sucesso. Nem sempre o que se afirma na Bíblia é confirmado pelas fontes extrabíblicas. A dinastia de Omri, assim, era respeitada fora de Israel, mas o autor bíblico desmerece esses reis como idólatras e mercedores da ira divina.

A antropologia tem auxiliado a compreensão sobre o modo de vida das pessoas no longo período de aproximadamente dez séculos que durou a redação da Bíblia Hebraica, em especial nos períodos mais antigos, a respeito dos quais existe menos documentação extrabíblica. Os próprios textos bíblicos, outros textos da mesma época e os achados arqueológicos veem permitindo recriar o ambiente social em que teria sido redigida a Bíblia.

Mais recentemente, os estudos literários têm buscado dar uma contribuição aos estudos bíblicos, já que se trata, sem sombra de dúvida, de um texto literário. Cabe então perguntar, como poderia a Semiologia dar sua contribuição. Para tal, inicialmente, é necessário melhor compreender o que seja a Semiologia e qual a sua relação com a Linguística.

4 O que é semiologia?

A relação entre Semiologia e Linguística poderia ser entendida como uma dupla dominação. Enquanto Pierce (1995) e Saussure (1970) entendem que a Linguística é uma parte da Semiologia, a qual seria uma ciência geral abrangendo o estudo de todas as linguagens, Roland Barthes (1999) assume a posição contrária, afirmando que o único código completo e perfeito é a língua, falada e escrita, e que, portanto, esta deve ser o modelo, e a Linguística a ciência abrangente, na qual se inseriria o estudo das demais linguagens: visual, musical. Para ele: "(...) a Semiologia é que é uma parte da Linguística; mais precisamente, a parte que se encarregaria das grandes unidades significantes do discurso". (BARTHES, 1999, p. 13.)

Em comum as duas linhas apresentam a definição do objeto de estudo: enquanto a Linguística se dedica exclusivamente ao estudo da linguagem verbal, oral e escrita, a Semiologia abrange também as demais linguagens. Entretanto, dentro da Linguística existiria uma área específica da Semiologia que seria o estudo dos processos de significação. (BORBA, 1991, p. 313-314;

BLIKSTEIN, 1983.) Não obstante, exista quem conteste ser do campo da Semiologia e da Linguística o estudo do significado, que estaria no âmbito da Psicologia, da Física ou da Filosofia, conforme o caso, há uma tendência a aceitar que embora o objeto representado possa estar fora do objeto de estudo da Semiologia, a representação mental faz parte da mesma. (BARTHES, 1999, p. 46-47; BLISKTEIN, 1983; Eco, 1999.)

Na Semiologia existe uma diversidade de nomenclaturas para as mesmas funções. Para Peirce, “símbolo” designa aquilo que Saussure chama de “signo”, ou seja, quando a relação entre o significado e o significante (na linguagem saussuriana) é arbitrária, distinguindo-se do ícone que apresenta uma relação de semelhança entre o que é representado e o que o substitui, e do índice, que possui uma relação causal entre o objeto e o signo: Um Símbolo é um Representâmen cujo caráter representativo consiste exatamente em ser uma regra que determinará seu Interpretante. Todas as palavras, frases, livros e outros signos convencionais são Símbolos. (PEIRCE, 1995, p. 71)

Na semiótica de Peirce, o signo é aquilo que representa outra coisa, e não o conjunto do que é representado e daquilo que o representa, como para Saussure. Não cabe aqui entrar em detalhes sobre a teoria dos signos, pois fugiria ao objeto de estudo deste trabalho, mas é importante ressaltar que, o termo “símbolo” pode ser entendido de outra maneira do que o emprego que lhe dá Peirce, e, embora Eco seja um semiologista de linha peirciana, ele utiliza o termo “signo” para designar a função de significado na linguagem:

Um signo não é uma entidade semiótica fixa, mas antes o local de encontro de elementos mutuamente independentes, oriundos de dois sistemas diferentes e associados por uma correlação codificante. (...) Assim, os signos são o resultado provisório de regras de codificação que estabelecem correlações transitórias em que cada elemento é, por assim dizer, autorizado a associar-se com outro elemento e a formar um signo somente em certas circunstâncias previstas pelo código. (ECO, 1991, p. 40)

Quando dentro do universo da linguagem verbal, a linguagem simbólica costuma ser classificada a partir dos recursos utilizados em cada segmento do texto: alegoria, metáfora, metonímia, parábola, hipérbole, personificação. Essa lista, contudo, não dá conta de explicar a linguagem simbólica, pois os símbolos possuem uma grande carga emocional, eles ultrapassam as fronteiras do racional. E aí se encontra sua especificidade, pois permitem a expressão de realidades humanas que não podem ser comunicadas pela linguagem referencial. É importante a relação entre a estrutura da linguagem poética e da obra de arte em geral e o símbolo, embora um não possa ser usado como sinônimo do outro. Mesmo porque, o símbolo pode ser usado em mensagem que não sejam artísticas. Esse uso, contudo, tende a desgastá-lo, esvaziá-lo de sua riqueza, na medida em que procura limitar seus significados. Já a linguagem poética tende a criar permanentemente novos símbolos.

Epstein (1997, p. 68) considera que os símbolos sejam um subgrupo dos signos. Um símbolo não seria “nunca completamente ‘esclarecido’ explicitamente, isto é, sempre há um resíduo implícito”. E existiria entre ele e o que representa um certo grau de semelhança, contudo essa iconicidade ou semelhança que existe entre o símbolo e a coisa simbolizada seria fruto de uma maneira comum de refletir e que subsiste nas duas coisas”. Sendo assim,

Os símbolos são concentrações de idéias expressas taquigraficamente, numa imagem, numa expressão. Sua característica mais geral é que

envolvem sempre uma operação semelhante à metáfora, pois os símbolos são objetos sensíveis que são aplicáveis a entidades abstratas e não sensíveis. (...) Expandir um símbolo, interpretá-lo, tornar explícitos os seus significados equivale, no entanto, a descaracterizá-lo como símbolo. O pensamento simbólico, ao contrário do pensamento científico, não é analítico, mas condensa em um significante um punhado de significados. Ao contrário dos signos da ciência, que demarcam um campo contínuo e claro, os símbolos pressupõem uma ruptura de plano, uma descontinuidade, uma passagem a uma outra ordem. O paradoxo do símbolo consiste em que para interpretarmos o sentido do símbolo precisamos expandi-lo, e isto é feito em termos de sentenças literais. Aí perdemos o sentido do símbolo enquanto símbolo. (EPSTEIN, 1997, p. 70-71)

Essa impossibilidade de esclarecer e explicitar completamente um símbolo decorre da sua riqueza de significados. Para explicar uma relação simbólica em linguagem referencial, faz-se necessário um texto muito longo, o qual, por sua vez, não tem o poder de representação do original. Uma das características do símbolo é, pois, a densidade de significados, ou, visto de outro modo, seu poder de síntese.

Neste artigo utilizamos o termo “símbolo” como um signo ou grupo de signos que adquiriram uma amplitude e uma quantidade de significados muito acima do padrão normal. Um símbolo acumula tal carga de significados num processo social e histórico, no qual também influi nossa vida psíquica. Os símbolos estão ligados ao conhecimento dos conteúdos do inconsciente, mas também ao estudo das culturas, da arte, e, das religiões. “Signo” designaria, (de acordo com a teoria de Saussure), a união entre um significante (forma sonora ou gráfica) e um significado (representação mental daquilo que está sendo representado).

4 Funções da linguagem

A função referencial e a função emotiva da comunicação relacionam-se, respectivamente, com a função denotativa e conotativa do código linguístico. A conotação consiste numa ampliação dos significados. Na Bíblia, por exemplo, a designação geográfica “Monte Sião” tem alto valor conotativo, porque ali se está no alto e no centro da cidade de Jerusalém, a qual adquiriu uma conotação de sacralidade porque, historicamente, a religião centralizou-se nas práticas do templo, o qual significava também independência política (ou pelo menos, autonomia) e a presença do povo judeu na terra identificada como sua por dádiva divina. Mas, antes de adquirir todos esses significados, essas conotações, o termo “Monte Sião” designou um acidente geográfico, uma elevação situada no deserto da Judeia.

A conotação só pode existir a partir da existência da denotação e nela estando apoiada. Não se pode pensar em um sentido figurado para uma palavra antes que ela possua um sentido próprio, a denotação. “O que constitui a conotação enquanto tal é o fato de que ela se institui parasitariamente.”(ECO, 1991, p. 46.) Por outro lado, é preciso reconhecer que, em alguns casos, os usos conotativos de uma palavra ou expressão se ampliam tanto que ela passa a ser muito mais utilizada com esses sentidos do que com o original.

Na mensagem estética, categoria em que se inclui a linguagem poética (a qual tem certamente também uma função emotiva) as conotações se organizam como um sistema, determinado pela estrutura da mensagem. Nesse caso, existe uma intenção do emissor da mensagem de que haja uma ambivalência de significados e que se estabeleça a função emotiva da linguagem.

A função conotativa também pode se estabelecer a partir do contexto de decodificação do receptor: seu ambiente cultural, experiências pessoais, interesses. Eco usa o exemplo de uma cidade do Iraque, cuja menção a um habitante do país levará a mensagem para uma decodificação denotativa. (ECO, 1991, p. 77-78) Entretanto, para um europeu que ouve o nome pela primeira vez, podem surgir conotações de mistério, de viagens e aventuras ou outros elementos que o receptor relacione à ideia de Oriente. Entra-se no campo da sugestão, da evocação. Muitos textos bíblicos, tal como ocorre em outros textos de poesia ou de prosa poética, utilizam esse campo de sugestão. A função conotativa do código linguístico também está presente com frequência. Entretanto, é um erro pensar na Bíblia como uma coletânea de conotações, sem nenhum texto de uso puramente referencial. Embora a Bíblia Hebraica contenha numerosos textos poéticos (ou de prosa poética), também utiliza a função referencial da linguagem em livros inteiros e em partes de livros, como nas descrições sobre o tempo e as funções sacerdotais, por exemplo. Não por acaso, esses trechos são os menos lidos fora do contexto específico da sinagoga, pois não apresentam uma grande possibilidade de interpretações, na medida em que não utilizam linguagem poética.

5 A estrutura da linguagem poética

A mensagem poética organiza-se em função de si própria. Embora pretenda atingir o receptor ou destinatário, seu objetivo não é meramente de transmitir um conteúdo, mas, tem como elemento essencial o como transmitir esse conteúdo. Assim, se na função referencial, o emissor busca organizar sua mensagem da maneira mais unívoca possível para que não haja ruídos na sua comunicação, a mensagem poética “surge, ao contrário, caracterizada por uma ambigüidade fundamental.” (ECO, 1993, p. 95) Essa ambigüidade nasce da organização inusitada da mensagem, de modo que não foi previsto pelo código. Assim, o receptor, colocado diante de uma mensagem que foge às regras conhecidas, vê-se na posição de decifrador, concentra-se na mensagem propriamente dita e não apenas em seu conteúdo:

(...) o decodificador, ante a mensagem poética, coloca-se na característica situação de tensão interpretativa, justamente porque a ambigüidade, realizando-se como ofensa ao código, gera uma surpresa. A obra de arte propõe-se-nos como uma mensagem cuja decodificação implica uma aventura, precisamente porque nos atinge através de um modo de organizar os signos que o código consuetudo não previa. Desse ponto em diante, no empenho de descobrir o novo código (típico, pela primeira vez, daquela obra — e todavia ligado ao código consuetudo, que, em parte, viola e, em parte, enriquece), o receptor introduz-se, por assim dizer, na mensagem, fazendo convergir para ela toda a série de hipóteses consentidas pela sua particular disposição psicológica e intelectual; à falta de um código externo a que recorrer globalmente, elege como código hipotético o sistema e inteligência. A compreensão da obra nasce dessa interação. (ECO, 1993, p. 98-99)

A mensagem referencial busca ser transparente, conduzindo à compreensão dos significados, enquanto que a mensagem poética é opaca, obrigando o receptor a concentrar-se nela, pois ela não consiste somente num sistema de significados, mas, os significantes também importam em si mesmo, constituindo matéria que permite a provocação de estímulos. A poesia é uma forma de uso inusitado da linguagem. Ao formar estruturas de significado inusitadas, o poema apresenta um sentido aberto, pois, dentre seus múltiplos significados possíveis, ainda não foi

estabelecido, naquele momento, quais os significados serão adotados por aquela cultura. Possivelmente nunca se dê um sentido usual àquela estrutura de significado.

O poeta utiliza palavras conhecidas (embora também possa criá-las) de um modo tal que cria novas conotações que não as já usuais no seu meio social.¹ Esse é o ponto fundamental, pois como o poeta usa uma estrutura de significado pela primeira vez, “o destinatário deve inferir do contexto o uso conotativo proposto”. (ECO, 1991, p. 118)

Dentro de uma determinada cultura, em momento específico, é possível que as conotações gerassem uma decodificação aproximadamente uniforme. Mas, isso raramente acontece com a obra de arte. Normalmente ela provoca, confunde, choca, alerta, abre perspectivas, desperta amores e ódios. Isto porque, ao apresentar novas possibilidades, quebra o arranjo socialmente montado de um modelo perceptivo para aqueles significantes.

A poesia e arte existem porque nem tudo pode ser manifesto num discurso organizado.² Se assim não fosse, nada explicaria sua existência após o desenvolvimento do pensamento racional e científico. O ser humano não é apenas racional. Defini-lo com tal, já se compreendeu, não corresponde à realidade. Para Cassirer, o homem é um ser simbólico. A ciência, assim como a arte também é um pensamento simbólico. Mas, enquanto a ciência busca o máximo de univocidade na relação entre significado e significante, a arte, ao contrário, busca o máximo de significados para cada significante. (CASSIRER, 1977, p. 49)

Se considerarmos que tanto a arte quanto a religião lidam com realidades do inconsciente, poderíamos dizer que elas desenvolvem linguagens que se referem aos conteúdos do inconsciente. Eco, na sua obra teórica sobre a estrutura da linguagem e a semiologia menciona essa inexplicável relação entre a obra artística e o fruidor. Estruturando-se ambigualmente em relação ao código e transformando continuamente suas denotações em conotações, a mensagem estética compele-nos a experimentar sobre si léxicos e códigos sempre diferentes. Nesse sentido, fazemos continuamente, confluir para dentro da sua forma vazia novos significados, controlados por uma lógica dos significantes que mantém tensa uma dialética entre a liberdade da interpretação e a fidelidade ao contexto estruturado da mensagem. E só assim se compreende por que, em todo o caso, a contemplação da obra de arte suscita em nós aquela impressão de riqueza emotiva, de conhecimento sempre novo e aprofundado, que impelia Croce a falar em cosmicidade. (ECO, 1991, p. 68)

Embora discorde da afirmação de que a fruição artística se encontre num nível intuitivo, Eco considera que o prazer estético pode ser entendido a partir da estrutura da obra, a qual é complexa.

5 A riqueza simbólica da Bíblia como objeto de estudo para a Semiologia

Jung estudou longamente os símbolos como construções mentais, enquanto Cassirer e Malinowski buscaram entender a construção simbólica e religiosa de determinadas culturas. São também caminhos produtivos para a análise das elaborações simbólicas. Finalmente, pode-se dizer que a riqueza dos símbolos de uma obra contribui para seu grau de abertura. Essa seria uma característica da literatura contemporânea, no entender de Eco, que utiliza “o símbolo como comunicação do indefinido, aberta a reações e compreensões sempre novas”. (ECO, 1991, p. 46) Sob esse prisma, a Bíblia Hebraica tornou-se uma obra com características bastante atuais, pois, perdidas ao longo da história as primeiras “chaves simbólicas” que levariam a uma interpretação mais exata da sua linguagem simbólica, cada época viu-se diante da possibilidade de reinterpretá-los, decodificando-os a partir de sua ótica. A inesgotável capacidade do texto

bíblico de sobreviver ao longo do tempo tem permitido que novas leituras sejam acrescentadas às anteriores, enriquecendo seu valor simbólico, em vez de esgotá-lo.

6 Bíblia e Linguagem Simbólica

Girard estudou os símbolos da Bíblia cristã-católica, a qual inclui toda a Bíblia Hebraica. Ele dividiu a simbologia da Bíblia em quatro grandes grupos “ancorados cada um numa experiência humana fundamental e universal (manifestação divina, relação com o útero materno, hostilidade das forças do mal, aspiração à transcendência)”. (GIRARD, 1997, p. 789)

A figura simbólica, de acordo com seu estudo, pode ser interpretada diferentemente, de acordo com o contexto em que aparecem. O fogo, a chama, tanto pode ser um símbolo teofânico, uma manifestação de Deus, como um símbolo matricial. A água também pode ser um símbolo matricial, mas igualmente pode representar as forças do mal. O mesmo ocorreria com as trevas, que, embora costumem estar associadas ao mal, aparecem na Bíblia ligadas ao momento anterior à criação. O vento geralmente está presente como símbolo teofânico, entretanto, podem ocasionalmente aparecer como sinal de punição divina ou purificação. A imagem da nuvem estaria presente como um símbolo teofânico, mas também de verticalidade cósmica. Já a pedra, que aparece como verticalidade cósmica, também pode ser um símbolo matricial, o mesmo acontecendo com a madeira. O trovão e o sismo são símbolos teofânicos. A terra, naturalmente, é um símbolo matricial, mas igualmente seria o peixe. Os animais aparecem em simbolizações de hostilidade, mas também de reprodução e proteção. Contudo, no entender de Girard, a simbologia animal ocupa na Bíblia um lugar de importância relativa. Como símbolos de verticalidade cósmica, estão presentes as asas, o arco-íris e a escada (os dois últimos seriam “pontes cósmicas entre o céu e a terra”). Já os anjos, apresentariam diversas funções simbólicas podendo representar a presença divina, a verticalidade cósmica, ou forças terríveis, destruidoras.

Essa classificação não é, naturalmente definitiva, mas, talvez seja a primeira tentativa de se buscar uma unidade simbólica nos textos bíblicos. Pelo menos, o autor tem essa intenção. De fato, embora o povo hebreu² tenha herdado e utilizado símbolos das culturas com as quais convivia, ele sempre reelaborou esse simbolismo numa perspectiva monoteísta, sendo esta o grande fator de unidade de toda a Bíblia.

4.2 Alguns estudiosos da simbologia e da linguagem da Bíblia

Chabrol aborda exclusivamente os evangelhos,³ analisando algumas passagens dos mesmos; o trabalho de Marc Girard sobre a simbologia da Bíblia, emprega uma abordagem antropológica,⁴ sendo considerado teologia por seu autor e editores; a obra do biblista Schökel⁵ é uma obra de cunho teológico que utiliza a linguística em alguns de seus capítulos. Nenhum desses trabalhos apresenta uma análise da Bíblia Hebraica tendo como referencial teórico alguma linha da semiologia. Tosaurus Abadia faz um levantamento das linhas da linguística e da semiologia e sua aplicação aos estudos bíblicos. (ABADIA, 2000, p. 101-148) Com relação ao estruturalismo ou análise estrutural (p. 147-148) afirma que a teoria mais utilizada até hoje para a análise bíblica é a de Greimas e faz a crítica dos estudos resultantes da mesma. Ressalte-se que estes estudos são escassos e ainda pouco difundidos.

Umberto Eco desde a década de 1960 estuda a estrutura da linguagem poética e das linguagens artísticas em geral, tomando por base as obras de Peirce, Saussure, Jakobson e Abraham Moles. Ele desenvolveu o conceito de “obra aberta” para designar a obra de arte, que resiste ao tempo

porque sua estrutura linguística ou simbólica é extremamente rica e inovadora, de modo que permite sempre novas decodificações e interpretações:

Nesse sentido, o autor produz uma forma acabada em si, desejando que a forma em questão seja compreendida e fruída tal com a produziu; todavia, no ato de reação à teia dos estímulos e de compreensão de suas relações, cada fruidor traz uma situação existencial concreta, uma sensibilidade particularmente condicionada, uma determinada cultura, gostos, tendências, preconceitos pessoais, de modo que a compreensão da forma originária se verifica segundo uma determinada perspectiva individual. (...) No fundo, a forma torna-se esteticamente válida na medida em que pode ser vista e compreendida segundo múltiplas perspectivas, manifestando riqueza de aspectos e ressonâncias, sem jamais deixar de ser ela própria. (ECO, 1991, p. 40)

A Bíblia tem sido através dos séculos um texto que desperta o interesse de leitores sempre numerosos. Essa capacidade de comunicação do texto bíblico justificaria seu estudo à luz da teoria da “obra aberta”, o que permitira analisar sua riqueza estrutural, sobretudo nas partes poéticas e simbólicas, todas aquelas que utilizem a estrutura da linguagem poética e a função poética da linguagem.

Conclusão

É cabível, portanto, propor o estudo da Bíblia tendo por instrumento a Semiologia, tal como se faz com a Teoria Literária, a História, a Sociologia, a Linguística Histórica e as disciplinas específicas do estudo bíblico, a Exegese e a Teologia. Não se pretende, é claro, substituir a contribuição de nenhuma das áreas citadas (nem de outras igualmente importantes que tenham sido esquecidas), mas simplesmente, propor mais um instrumento válido e importante para o estudo científico da Bíblia.

* **Eliana Branco Malanga** é Doutora em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, e pós-doutoranda em Análise do Discurso no Programa de Pós-Graduação em Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. É coordenadora geral dos cursos de pós-graduação da Faculdade Paulista de Artes, em São Paulo.

Notas

1 ECO (1991, p. 113) esclarece que “Em alguns sistemas semânticos indica-se como denotação de um símbolo a classe das coisas reais à qual se estende o uso do símbolo (...) e como conotação o conjunto das propriedades que devem ser atribuídas ao conceito indicado pelo símbolo. (...) Nesse sentido, a denotação identifica-se com a extensionalidade e conotação com a intencionalidade do conceito”. PEIRCE (1995, p. 146) prefere os termos significação e aplicação, por considerar que o uso do termo conotar havia sido distorcido. Para ele: “a aplicação de um termo é a coleção de objetos com os quais ele se refere; a aplicação de uma proposição é os casos em que ela se mantém válida. A significação de um termo são todas as qualidades que são por ele indicadas; a significação de uma proposição são todas as suas diferentes implicações”.

2 Neste trabalho se utilizará “hebreu” ou “povo de Israel” para designar a nação resultante da união das tribos que saíram do Egito e formaram um país unificado durante o reinado de Davi.

A religião que se forma anteriormente a esse período e que nele se solidifica será geralmente designada como monoteísmo hebreu ou religião bíblica. O termo “judeu” será reservado para o habitante da nação do sul após a divisão, o reino de Judá, e para o povo que retornou do exílio da Babilônia (embora entre estes pudesse haver alguns indivíduos ou famílias que fugiram do norte, do reino de Israel, por ocasião da destruição do mesmo pelos assírios), bem como para o seguidor da religião que se formou a partir de então e que existe até a atualidade, o judaísmo.

3 CHABROL, 1980.

4 GIRARD, 1997.

5 SCHÖKEL, 1992.

Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1989.

ALTER, Robert. Introduction to the Old Testament. In: ALTER, Robert, KERMODE, Frank. (ed.) *The literary guide to the Bible*. London: Fontana Press, 1987, p. 11-35.

AMIT, Yaira. Sefer divrei haiamim (O livro das Crônicas). In: _____. *Haistoria veideologia bamicrá*. (História e ideologia na Bíblia.) Israel: Universitas Meshudarat (Universidade Difundida), [s.d.]. p. 69-83.

AVI- YONAH, Michael. *Ancient scrolls: introduction to archaeology*. Jerusalém: The Jerusalem Publishing House; Herzlia: Palphot, 1994.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Tradução de Izidoro Blikstein. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

BENJAMIM, Walter. O narrador. In: _____. HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

CASPER, Bernard M. (Rabbi). *An introduction to Jewish Bible commentary*. New York: Thomas Yoseloff, 1960.

CASSIRER, Ernest. *Antropologia filosófica*. Ensaio sobre o homem. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CHABROL, Claude et alii. *Semiótica narrativa dos textos bíblicos*. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1980.

CHABROL, C. *Semiótica narrativa dos textos bíblicos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.

ECO, Umberto. *Obra aberta*. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 1991. (Série Debates, n. 4).

ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 1991(b). (Série Estudos n. 6).

ECO, Umberto. *As formas do conteúdo*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999. (Estética, n. 25).

ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991(c). (Série Estudos n. 73).

EPSTEIN, Isaac. *O signo*. 5.ed. São Paulo: Ática, 1997.

FRIEDMAN, Richard Elliott. *Who wrote the Bible?* New York: Harper and Row, 1989. (Perennial Books).

GABEL, John B., WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 1993.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 1997.

HADAS-LEBEL, Mireille. *L'Hebreu: 3000 ans d'histoire*. Paris: Albin Michel, 1992. (Présences du judaïsme).

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1969.

JUNG, Karl et al. *O homem e seus símbolos*. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2005.

MOLES, Abraham. *Teoria da informação e percepção estética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

REHFELD, Walter I. *Tempo e religião*. São Paulo: Perspectiva: EDUSP, 1988. (Coleção Estudos, n. 106).

RUTHVEN, K.K. *O mito*. São Paulo: Perspectiva, 1997. (Debates, n. 270).
SCHÖKEL, Luís Alonso. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1993. (Bíblica Loyola,9).
SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística geral*. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 1970.
TOSAUS ABADIA, José Pedro. *A Bíblia como literatura*. Petrópolis: Vozes, 2000.
WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the history of Israel*. Atlanta: Scholars Press, 1994. (Introduction, p. 10; 28-37; 46-60).