

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JONAS SOMMER

NA FORÇA DO ESPÍRITO: UMA ANÁLISE INTERTEXTUAL DE
JOEL 2.28-32 E ATOS 2.14-21

São Leopoldo

2015

JONAS SOMMER

NA FORÇA DO ESPÍRITO: UMA ANÁLISE INTERTEXTUAL DE
JOEL 2.28-32 E ATOS 2.14-21

Trabalho Final de Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de Mestre em Teologia.
Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação.
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino da Bíblia.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S697n Sommer, Jonas

Na força do espírito: uma análise intertextual de Joel 2.28-32 e Atos 2.14-21 / Jonas Sommer ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2015.
96 p. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2015.

1. Bíblia. Joel 2 – Crítica, interpretação, etc. 2. Bíblia. Atos 2 – Crítica, interpretação, etc. 3. Bíblia. Novo Testamento – Relação com o Antigo Testamento. 4. Escatologia – Ensino bíblico. 5. Espírito Santo – Ensino bíblico. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

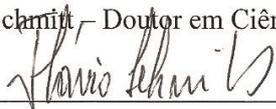
JONAS SOMMER

**NA FORÇA DO ESPÍRITO: UMA ANÁLISE INTERTEXTUAL DE JOEL 2.28-32 E
ATOS 2:14-21**

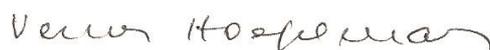
Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino da Bíblia

Data de Aprovação: 15 de julho de 2015

Flávio Schmitt – Doutor em Ciências da Religião – EST (Presidente)



Verner Hoefelmann – Mestre em Teologia – EST



AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, motivo pelo qual tenho me empenhado no estudo da Teologia. Obrigado por me amar incondicionalmente e por abrir as portas para a realização deste sonho. Grato sou por seres meu refúgio e fortaleza.

Ao maior de todos os Mestres, Jesus Cristo, mestre do amor e graça do Pai, do verbo encarnado entre nós, da doação partilhada na cruz, do sentido novo da vida ressurreta e do Emanuel conosco.

À minha esposa Clarice, fiel companheira, grande encorajadora, e aos meus filhos, Marcos Paulo e Paula Hadassa por terem suportado os momentos difíceis que passamos nesta caminhada. Muito obrigado por entenderem a minha ausência, quer nos momentos de aula em São Leopoldo/RS, quer em casa nas leituras, e pelo apoio constante a mim concedido.

Aos meus sogros, Adilário e Noemia, por cuidarem da minha família nas minhas ausências.

À Igreja Batista do Sétimo Dia de União da Vitória, minha comunidade de fé, que me incentivou constantemente no decorrer da pesquisa.

À Sociedade Missionária Batista do Sétimo Dia dos Estados Unidos, por ter acreditado em mim e possibilitado, por meio de uma bolsa de estudos, a conclusão deste mestrado.

Aos pastores David Taylor, Andrew Samuels, Dale Thorngate, dos Estados Unidos por terem me munido de boas referências bibliográficas, não encontradas no Brasil. Obrigado também pelos conselhos, encorajamento e orações.

Ao querido prof. Dr. Antônio Renato Gusso, exemplo de sabedoria e conhecimento conjugados com humildade. Obrigado por ser meu professor e mentor desde os tempos da FTBP.

Aos amados Amaury e Daisy Moitinho, por terem estado comigo na Banca de Defesa. Também sou grato ao Pastor Bernardino de Vargas e a Lúcia Vargas pela leitura crítica e pelo apoio recebido.

Ao Instituto de Pós-Graduação da Faculdades EST, à Direção e todos os funcionários pelo ótimo atendimento dispensado.

Ao prof. Dr. Flávio Schmitt, meu orientador, pelas leituras e orientações críticas, sem as quais este trabalho não teria sido realizado.

Aos demais familiares e amigos que indiretamente me animaram nesta caminhada.

Dedico este trabalho ao meu saudoso pai, Pedro Sommer, que descansou no Senhor justamente na minha primeira semana de aula do Mestrado. Ele foi meu primeiro professor de Hermenêutica Bíblica. Ainda reverbera em minha mente aquela conversa, enquanto trabalhávamos numa construção, sobre o prumo de Deus (Amós 7.8). Minha primeira aula de hermenêutica bíblica, muito bem ilustrada.

“Uma imagem vale por mil palavras, um sentimento por mil imagens. Mas quando tudo o que temos para definir um sentimento são palavras, podemos falar muito e não dizer nada.” (Anônimo)

RESUMO

A tradição escatológica cristã funda suas raízes em antigas concepções judaico-helenistas de perspectivas proféticas. A noção de dia final como julgamento de Deus sobre a vida do mundo habitado é uma das características dessa concepção religiosa, sendo a fé cristã marcadamente influenciada por este viés bíblico-teológico, haja vista a história de inclusividade presente na organização das comunidades do cristianismo primitivo, ainda que intermitentes períodos de exclusivismos identitários tenham sido presenciados ao longo da história da Igreja Cristã.

Nesse diapasão é que o presente Trabalho Final de Mestrado Profissional (TFMP) busca analisar o discurso petrino de Atos 2.14-21, o qual estabelece sua textualidade numa intertextualidade presente no contexto linguístico do mundo contemporâneo ao apóstolo, tentando identificar aportes relevantes a uma atualização teológica que abarque elementos inclusivistas presentes na tradição profética joelina e nas práticas comunitárias.

O trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro aborda o conceito da intertextualidade, sua origem, seus principais defensores, os diferentes aspectos e níveis da intertextualidade e seu uso no campo da teologia. No segundo capítulo far-se-á a análise dos textos de Joel e Atos dos Apóstolos, partindo da tradução interlinear do texto na língua original para o nosso vernáculo, sua contextualização histórica e abordagem de termos e temas-chaves. Por fim, será visto as marcas da intertextualidade nos dois textos e abordado a importância do derramamento do Espírito e do fenômeno do empoderamento e sua importância para uma igreja inclusivista.

Palavras-Chave: Intertextualidade. Escatologia. Inclusividade. Força do Espírito.

ABSTRACT

The Christian eschatological tradition finds its roots in ancient judeo-hellenist conceptions of prophetic perspectives. The notion of the final day as the judgment of God on the life of the inhabited world is one of the characteristics of this religious conception, with the Christian faith being markedly influenced by this biblical theological point of view, considering the history of inclusivity present in the organization of the communities of primitive Christianity, albeit the presence of intermittent periods of identitarian exclusivisms occurring throughout the history of the Christian Church.

It is within this understanding that this Final Paper of the Professional Master's Program seeks to analyze the Petrine discourse of Acts 2.14-21, which establishes its textuality within an intertextuality that is present in the linguistic context of the apostle's contemporary world, trying to identify the relevant sources of support for a theological actualization which takes into account the inclusivist elements present in the Joeline prophetic tradition and in the community practices.

The work is structured in three chapters. The first deals with the concept of intertextuality, its origin, its main defenders, the different aspects and levels of intertextuality and its use in the field of theology. In the second chapter, an analysis is made of the texts of Joel and the Acts of the Apostles, based on the interlinear translation of the text from the original language to our vernacular language, its historical contextualization and dealing with key terms and themes. Finally, the marks of intertextuality will be visualized in both texts and the importance of the pouring of the Spirit and the empowerment phenomenon and its importance for an inclusive church will be dealt with.

Keywords: Intertextuality. Eschatology. Inclusivity. Strength of the Spirit.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 INTERTEXTUALIDADE	17
Exórdio capitular	17
1.1 Conceitualização.....	17
1.2 A Intertextualidade e suas categorias	27
1.3 A Intertextualidade em diversas expressões culturais	30
1.4 Intertextualidade e Teologia	34
Adendo capitular.....	39
2 CONSIDERAÇÃO DOS TEXTOS DE JOEL E ATOS	41
Exórdio capitular	41
2.1 Horizonte de significância compartilhado.....	41
2.2 Tradução interlinear do texto de Joel 2.28-32	45
2.2.1 Considerações sobre o Livro do Profeta Joel.....	47
2.2.2 A unidade escatológica do Livro de Joel	53
2.2.3 A narrativa escatológica do Livro de Joel.....	55
2.3 Considerações socioliterárias de horizontalidade.....	57
2.3.1 Tradução interlinear de Atos dos Apóstolos 2.14-21	57
2.3.2 Considerações sobre o Livro de Atos.....	59
2.4 O texto de Joel e notas comparativas.....	63
Adendo capitular.....	65
3 RELAÇÕES INTERTEXTUAIS ENTRE O LIVRO DE JOEL E ATOS	67
Exórdio capitular	67
3.1 Uma proposta de análise de gênero	67
3.2 A prática social e a Força do Espírito.....	68
3.3 A Força do Espírito como prática social de inclusão do “outro”	73
3.4 Relações intertextuais entre Joel e Atos dos Apóstolos	74
Adendo capitular.....	82
CONCLUSÃO.....	85
REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO

O objeto de pesquisa deste Trabalho Final de Mestrado Profissional (TFMP) é a existência de relações intertextuais entre as passagens de Joel 2.28-32¹ e Atos 2.14-21, quanto apresentar e demonstrar como se manifesta essa intertextualidade. Com este trabalho, pretende-se realizar uma pesquisa bibliográfica sobre os conceitos e aplicações da intertextualidade, tanto na teoria literária como nos estudos bíblicos, e, à luz dessas considerações, analisar textos do Antigo e do Novo Testamento.

Intenciona-se, também, contribuir para o estudo das relações intertextuais estabelecidas em textos bíblicos, apresentando uma conceituação de intertextualidade, descrevendo seus critérios de classificação e verificando a existência de relações intertextuais específicas entre Joel 2.28-32 e Atos 2.14-21. Desta forma, tem-se como objetivo analisar, por meio da aplicação da abordagem intertextual entre os textos supramencionados, estabelecendo a inter-relação entre esses textos e focalizando de modo particular a releitura cristã do Antigo Testamento, privilegiando o aspecto teológico e hermenêutico. Outrossim, também visa examinar a estrutura literária dos textos, mediante a análise do discurso e sucessão temporal e buscar o sentido dos textos bíblicos em estudo, verificando suas unidades, estabelecendo comparações e decodificando as mensagens de ambos.

A intertextualidade é uma forma de diálogo entre textos, que pode se dar de forma mais implícita ou mais explícita e em diversos gêneros textuais. O intertexto serve para ilustrar a importância do conhecimento de mundo e como este interfere no nível de compreensão do texto. Ao relacionar um texto com outro, o leitor entenderá que a intertextualidade é uma das estratégias utilizadas para a construção dos mesmos.

É possível observar que os métodos de utilização de textos antigos em novos, pelos autores sagrados, possuem características próprias oriundas de uma maior ou menor fidelidade ao contexto do texto antecedente. Este grau de fidelidade, contudo, não retira do autor sagrado a liberdade de fazer referência a textos antigos em um novo texto. Daí o interesse em analisar o texto de Joel 2.28-32 e a sua citação por Pedro, no discurso registrado em Atos 2.14-21, sob a perspectiva intertextual. Nesse sentido, surgiu o desejo de identificar marcas nos textos em

¹ Há uma diferença de capítulos entre as versões de cunho católico e as de cunho protestante. Nas versões protestantes o Livro do Profeta Joel está dividido em três capítulos. As versões católicas seguem a divisão da Bíblia Hebraica com quatro capítulos, pois o trecho de Joel 2.28-32 equivale ao capítulo três, com cinco versículos, e o conteúdo do capítulo quatro é exatamente o mesmo do capítulo três das versões protestantes.

estudo que permitam reconhecer e compreender sentidos neles instituídos a partir do seu diálogo com outros textos.

A intertextualidade pode ser entendida como um diálogo entre textos. De acordo com Julia Kristeva, crítica literária búlgara, “todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto”.² O teórico russo Bakhtin advoga que um texto “conversa” com outros escritos na produção do seu texto e o significado do novo é influenciado por este diálogo.³ Kristeva é a responsável por levar as teorias de Bakhtin a um novo patamar. Segundo ela, Bakhtin compreendeu o texto principalmente como o resultado de um processo dialogal em que duas “vozes” participam de sua produção. Kristeva ampliou esta teoria dialogal para incluir uma pluralidade de vozes, todas participando do diálogo. Ela comparou o papel do autor com o de alguém que se coloque num cruzamento de uma “pluralidade de textos” nos seus diferentes níveis.⁴

Sendo assim, todas as questões ligadas à intertextualidade influenciam tanto no processo de produção quanto na compreensão de textos, e é por isso que, às vezes, estamos lendo sobre determinado assunto e temos a sensação de já termos lido a respeito antes em algum lugar.

No tocante à Bíblia, Bollela defende que, não obstante os avanços no tocante aos campos hermenêuticos e linguísticos, no que tange à leitura do texto bíblico, é muito comum perceber-se, hodiernamente, interpretações que se apegam à imanência do texto. Desta forma, são desconsiderados completamente alguns aspectos importantes, tais como a tradição literária a que ele pertence, as características do gênero textual em que se enquadra, seus aspectos históricos, sociológicos e psicanalíticos. Sem todos esses aspectos, a concepção textual baseada na imanência leva a uma leitura mais voltada ao sentido literal, gerando, não poucas vezes, uma visão fundamentalista do texto bíblico.⁵

No âmbito da hermenêutica e exegese bíblicas, a intertextualidade somente passou a ser empregada no último quarto do século XX, quando houve um grande avanço nas investigações sobre a interpretação do Antigo Testamento no próprio Antigo Testamento. Entretanto, o termo só foi introduzido na pesquisa bíblica em 1989, tendo *Intertextuality in*

² KRISTEVA, Julia. *Introdução à semântica*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 72.

³ BAKHTIN, Mikhail. Discourse in the novel. In.: *The dialogic imagination*. Four Essays. Austin: University of Texas, 1981, p. 279.

⁴ KRISTEVA, Julia. *Kristeva and intertextuality*. Disponível em: <<https://www.msu.edu/user/chrenkal/980/intexint.htm>>. Acesso em: 4 set. 2012.

⁵ BOLLELA, Maria Flávia de Figueiredo Pereira. A intertextualidade no texto bíblico. In: CARMELINO, Ana Cristina (Org.). *Nos caminhos do texto: atos de leitura*. Franca/SP: UNIFRAN, 2007, p. 131-132.

Biblical Writings, editada por S. Draisma, e *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, produzida por Richard B. Hays, como obras pioneiras.⁶

A história das comunidades cristãs dos primeiros séculos é repleta de exemplos de práticas sociais inclusivistas que se alicerçam em elementos teológicos importantes como é possível ser verificado no discurso de Pedro em Atos 2.14-21. Essas práticas dizem respeito à inclusão na comunidade de fé de todos aqueles grupos sociais excluídos das sinagogas e do Templo de Jerusalém, a saber, os grupos não pertencentes ao gênero normativo da tradição judaica, o pai de família judeu estabelecido nas regras da religião. Esse modelo tão vivo nas descrições familiares do Antigo Testamento engendrou, por sua vez, situações não ideais como é o caso de Rute (Rute 3) ou mesmo Tamar (Gênesis 38) que precisaram recorrer a dispositivos artificiosos para terem seu direito reconhecido, indicando assim a presença de uma idealidade criticada pela própria organização religioso-literária somada ao Cânone normativo. A essa condição social identificada e estabelecida pela normatividade irrompe a tradição profética, em vários momentos, para requerer o direito dos pobres, estrangeiros e das viúvas, tendo no profeta Joel seu ápice escatológico, uma vez que neste discurso textual é possível identificar a inclusão de todo o povo de Deus como recebedores do derramar do Espírito de Deus.

No primeiro capítulo far-se-á uma conceitualização do termo “intertextualidade” e dos principais aspectos teóricos. Será abordada a construção histórica do conceito a partir dos seus principais expoentes. Também será analisada as categorias e seus elementos fundamentais da concepção intertextual, buscando perceber a importância da cultura e da linguagem como constructo englobante e arbitrário no que diz respeito ao uso dos sintagmas pelos falantes, bem como considerar a importância que tem o conceito de intertextualidade para a teologia. Neste capítulo também será apresentado os diferentes níveis e classificações da intertextualidade, dando destaque para as várias nuances conceituais imbricadas na organização socioliterária. Além disso, procurar-se-á vincular aspectos da intertextualidade a um alinhamento teológico que tome a Bíblia como um intertexto fundamental para a história da Igreja Cristã.

No segundo capítulo, buscar-se-á considerar as necessárias informações a respeito do Livro do Profeta Joel e do Livro de Atos dos Apóstolos, justificando dessa forma a vinculação intertextual das narrativas organizadas dentro de um ambiente calcado em formas específicas de produção literária e de práticas religiosas nada homogêneas. Para tanto, será necessário recorrer à tradução do texto hebraico de Joel e do grego de Atos dos Apóstolos na intenção de

⁶ COELHO, Lázara Divina et. al. A intertextualidade no processo hermenêutico da Bíblia: uma abordagem inicial. *Vox Faifae*, Goiânia, v. 3, n. 2, 2011.

compreender as relações entre as tradições mediadas pelo texto grego existente à época da construção literária de Atos, a saber, a Septuaginta. A intenção contida nesta parte do trabalho será de situar a profecia joelina em seu contexto original, buscando compreender o significado dela para o profeta Joel e sua audiência original. Ao analisar o texto grego de Atos dos Apóstolos e compará-lo com a Septuaginta, pretende-se verificar qual foi o texto utilizado pelo Apóstolo Pedro no seu discurso no Pentecoste. Desta forma, tenciona-se mostrar que a narrativa petrina funda-se numa ambientação ampla de intertextos movidos social e culturalmente num contexto epocal.

Por fim, no terceiro capítulo, pretende-se demonstrar as marcas intertextuais na citação de Pedro da profecia de Joel, demonstrando a assimilação e ressignificação por parte do Apóstolo de um texto anterior para interpretar eventos que estavam acontecendo no Pentecoste e conceder autoridade ao seu discurso. Outrossim, buscar-se-á atualizar o texto a partir de sua intertextualidade e vincular os aspectos fundamentais do discurso petrino a respeito da alteridade e seu efeito cultural, qual seja, a inclusão social como forma de conceber a ação da Força do Espírito na história da comunidade cristã. Essa tradição, no entanto, é emoldurada por uma textualidade engolfada numa ambientação socioliterária que permitiu aos primeiros cristãos entenderem que sob o derramar do Espírito estavam incluídas todas as pessoas que formam, de fato, a comunidade humana, quais sejam, além dos homens, as crianças, os velhos e os servos e servas. Essa emolduração inclusivista é tanto literária quanto social, daí ser o presente trabalho de pesquisa fulcrado naquilo que é designado por Júlia Kristeva de intertextualidade, o diálogo entre textos somatizados em corpos textuais ou falados e organizados em tradições perpetuadas nas muitas linguagens cotidianas. Sabendo assim que a intertextualidade é a relação dialogal entre textos, ainda que não sistematizada por interlocutores conscientes das narrativas comungadas, a necessidade de compreender a vinculação entre os textos de Joel e Atos, os quais postulam o derramar inclusivista do Espírito de Deus sobre toda a carne, o trabalho agora apresentado tem por objetivo analisar as possíveis implicações de uma intertextualidade constatada na narrativa lucana de Atos 2.14-21, na qual o apóstolo Pedro faz menção explícita ao texto de Joel 2.28-32.

1 INTERTEXTUALIDADE

Exórdio capitular

Neste capítulo trataremos do conceito de intertextualidade e seus aspectos teóricos. Discutiremos a construção histórica do conceito a partir de autores relacionados ao tema como Julia Kristeva e Mikhail Bakhtin, bem como alguns de seus intérpretes e pesquisadores. A intertextualidade será analisada considerando-se as suas categorias e seus elementos fundamentais, buscando perceber a importância da cultura e da linguagem como constructo englobante e arbitrário no que diz respeito ao uso dos sintagmas pelos falantes, bem como considerar a importância que tem o conceito de intertextualidade para a teologia.

1.1 Conceitualização

A linguística textual é um importante elemento para que se possa entender o processo significativo de que as obras literárias são emolduradas, além de permitir a percepção de elementos intertextuais imprescindíveis para a organização e estruturação de um novo texto.⁷ E isso porque a produção e a interpretação de um texto não consistem em um processo unilateral, no qual um determinado autor transmite uma mensagem a um leitor que a assimila segundo as reais intenções do primeiro. Antes, a leitura é um processo muito mais complexo; é uma prática que mobiliza todo o sistema sociocultural que envolve o leitor e a comunidade na qual está inserido, isto é, seu *ethos* com todas as suas possibilidades significativas, tanto espirituais quanto materiais.

A intertextualidade é um dos grandes temas de cujo estudo se tem ocupado tanto a linguística quanto a teoria literária, sob perspectivas teóricas distintas.⁸ Ela é uma forma de diálogo entre textos, e que pode se dar de forma implícita ou explícita a partir de diversos gêneros textuais em relação. O intertexto serve para ilustrar a importância do conhecimento de mundo e como este interfere no nível de compreensão do texto. Ao relacionar um texto com outro, o leitor entenderá que a intertextualidade é uma das estratégias utilizadas para a construção de entendimento dos próprios textos. O que objetiva a linguística textual, nesse

⁷ BONIFÁCIO, Carla Alecsandra de Melo; MACIEL, João Wandemberg Gonçalves. *Linguística textual*. João Pessoa: UFPB, 2010. Disponível em: <http://portal.virtual.ufpb.br/biblioteca-virtual/files/linguastica_textual_1360183766.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2014.

⁸ KOCH, Ingedore Villaça; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. *Intertextualidade: diálogos possíveis*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2012. p. 9.

sentido, não é a palavra ou a frase, antes o texto como forma da linguagem, concebendo assim o texto como interação dentro de um determinado contexto com suas dinâmicas específicas e condicionadas na temporalidade.⁹

A intertextualidade pode ser entendida como um diálogo entre textos. De acordo com Kristeva, todo texto é construído como um mosaico de citações, sendo, portanto, a absorção e transformação de outro texto preexistente.¹⁰ Assim, toda leitura que fazemos é necessariamente intertextual, pois no ato de ler o próprio leitor está, ao mesmo tempo, realizando associações a outras leituras. Um mesmo texto lido, em épocas distintas, torna-se outro, uma vez que no intervalo de tempo o repertório de leitura já foi alterado.

Segundo Maria da Costa Val, a intertextualidade é formada pela textualidade que exige certas condições para que um texto seja considerado um texto. Ela afirma sobre isso o seguinte:

Chama-se textualidade ao conjunto de características que fazem com que um texto seja um texto, e não apenas uma sequência de frases. Beaugrande e Dressler (1983) apontam sete fatores responsáveis pela textualidade de um discurso qualquer: a coerência e a coesão, que se relacionam com o material conceitual e linguístico do texto, e a intencionalidade, a aceitabilidade, a situacionalidade, a informatividade e a intertextualidade, que têm a ver com os fatores pragmáticos envolvidos no processo sociocomunicativo.¹¹

Essa textualidade necessita ainda estar localizada dentro de uma estrutura que conceda coerência e coesão às ideias elaboradas e encontradas num determinado texto. A coerência é estabelecida pela configuração de esquemas significativos subjacentes ao modo de organização do texto. A coerência concede sentido ao texto. Permite-lhe desenvolver aspectos cognitivos e simbólicos compartilhados por interlocutores. O texto precisa remeter algo significativo ao leitor, para tanto, a coerência faz a vez de organizar os aspectos de sentido contidos nos elementos semânticos dos termos e suas relações dentro da sintaxe. É exigido do texto uma lógica compartilhada pelo produtor do texto e seus interlocutores. O texto por si só não diz nada caso não compartilhe da lógica daqueles que o irão decodificar.

Da mesma maneira, a coesão textual expressa as relações subjacentes à superfície textual. Ela é "responsável pela unidade formal do texto, constrói-se através de mecanismos gramaticais e lexicais".¹² A coesão seria, por assim dizer, a manifestação da coerência transformada linguisticamente. Ela permite estabelecer relações de substituição lexical por

⁹ BONIFÁCIO; MACIEL, 2010, p. 5.

¹⁰ KRISTEVA, Julia, 1974, p. 60.

¹¹ COSTA VAL, Maria da Graça. *Redação e textualidade*. 2 ed. São Paulo, Martins, 2004. p. 5.

¹² COSTA VAL, 2004, p. 6.

sinonímia, a antonímia, hiponímia e a hiperonímia, cujo valor está em possibilitar a relação de termos que são próximos e que fazem parte de uma mesma ambientação sintagmática (quando usamos o termo aniversário podemos fazer, em seguida, uso de termos associados do tipo: velinha, bolo, parabéns, música, etc).

A coerência e a coesão têm em comum a característica de promover a inter-relação semântica entre os elementos do discurso, respondendo pelo que se pode chamar de conectividade textual. A coerência diz respeito ao nexa entre os conceitos e a coesão, à expressão desse nexa no plano linguístico. É importante registrar que o nexa é indispensável para que uma sequência de frases possa ser reconhecida como texto.¹³

A relação e o nexa necessário entre as frases é, principalmente, construído não ao nível da gramática, mas ao nível semântico-cognitivo. Somente respeitando-se a relação coerente entre as ideias é que surgirá a textualidade como fenômeno linguístico. E isso requer a percepção da coerência e coesão textual subjacentes às superfícies textuais de textos em diálogo, permitindo assim a vinculação de noções e conceitos sobre determinadas realidades sobrepostas em intertextualidade.

Nesse sentido, a intertextualidade implica à leitura de vários outros textos concomitantes perpassados pelas mesmas noções de lógica interna, o que significa "perceber que ao lermos um texto (A) estamos lendo também um texto (B), e, este entrecruzamento de 'vozes' percebidas ou levemente transparentes é algo que perpassa a escrita, e em especial a literatura, ao longo de todos os tempos",¹⁴ ainda que no fenômeno da intertextualidade haja sentidos intercambiáveis.

Nesta linha de raciocínio, Greimas afirma que:

O texto redistribui a língua. Uma das vias dessa reconstrução é a de permutar textos, fragmentos de textos que existem em redor do texto considerado, e, por fim, dentro dele mesmo; todo o texto é um intertexto; outros textos estão presentes nele, em níveis variáveis, sob formas mais ou menos reconhecíveis.¹⁵

O intertexto é constituído, bem assim, de um dos componentes decisivos das condições de produção de um texto, tendo em vista que um escrito não vem ao mundo em uma solitude inocente, sendo, não obstante, uma construção feita a partir de um *já-dito* em relação ao qual

¹³ COSTA VAL, 2004, p. 7.

¹⁴ CORRALES, Luciano. *A Intertextualidade e suas origens*. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/Xsemanadeletras/comunicacoes/Luciano-Corrales.pdf>>. Acesso em: 23 nov. 2014.

¹⁵ GREIMAS 1966 *apud* KOCH, 2012, p. 15.

toma posição.¹⁶ Constrói-se por meio de amarras significativas que se conotam e denotam dinamicamente, perfazendo nódulos constantes de novas significações. Intertexto modula o entrecruzamento de sentidos colocados e sobrepostos numa teia de textos arranjados em cenários socialmente construídos e culturalmente elaborados.

A intertextualidade é uma abordagem moderna de investigação literária que ganha espaço no meio acadêmico desde o início da segunda metade do século XX, principalmente quando surgem relações interliterárias no campo da criação e da leitura, isto é, quando se percebe um texto num horizonte mais amplo, dentro de um quadro narrativo cuja significância remete a elementos comuns. Nesse sentido, intertextualidade produz a concepção de literatura comparada como a relação entre pelo menos dois textos, ou de forma sintética, estabelece “intertextos”. A raiz latina do termo aponta para um “fazer tecido”, “entrelaçar”.¹⁷ Segundo Kristeva, foi Bakhtin quem percebeu a construção polifônica dos discursos textuais.¹⁸ Conforme Bakhtin, a visão carnavalesca do mundo otimizou a compreensão da bivocalidade da palavra, o travestimento e a ambiguidade da linguagem na transposição para a literatura de um sistema de imagens ricamente sincrético, como é o sistema de imagens moldado na cultura popular. A partir do estatuto da palavra, como uma unidade minimal da estrutura, o sujeito é deslocado de seu protagonismo enunciativo e passa a ser substituído por duas vozes sociais cuja força estrutural faz dele um sujeito histórico e ideológico. Esse dialogismo entre a palavra falada e escrita constituem-se como princípio da linguagem e a condição de sentido do discurso.¹⁹

Conforme Koch, a intertextualidade pode ser entendida da seguinte maneira:

Todo texto é um objeto heterogêneo, que revela uma relação radical de seu interior com seu exterior; e, desse exterior, evidentemente, fazem parte outros textos que lhe dão origem, que o predeterminam, com os quais dialoga, que retoma, a que alude, ou a que se opõe.²⁰

No “dialogismo” de Bakhtin, usado para descrever o intercâmbio constante entre textos, há a produção de outros textos e é, em parte, responsável pelo seu conteúdo. Ele advoga que:

¹⁶ MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. São Paulo: Cortez, 2001. p. 39.

¹⁷ CORRALES, 2014, p. 5.

¹⁸ Conjugando elementos da teoria de Ferdinand Saussure e de Mikhail Bakhtin, Julia Kristeva introduziu a palavra intertextualidade em seus estudos literários na década de 1960. KRISTEVA, Júlia. *Introdução à semanálise*. São Paulo: Debates, 1969.

¹⁹ CORRALES, 2014, p. 7.

²⁰ KOCH, Ingedore Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2000. p. 46

O texto só ganha vida em contato com outro texto (com contexto). Somente neste ponto de contato entre textos é que uma luz brilha, iluminando tanto o posterior como o anterior, juntando dado texto a um diálogo. Enfatizamos que esse contato é um contato dialógico entre textos [...] por trás desse contato está um contato de personalidades e não de coisas.²¹

Para Bakhtin, o autor de um texto “conversa” com outros escritos na produção do seu texto e o significado do novo texto é influenciado por este diálogo.²² Bakhtin defendeu a ideia de que o texto é o resultado de um processo dialógico no qual duas vozes participam e constroem sua materialidade. Kristeva partiu dessa percepção e a ampliou mostrando que no diálogo há mais de duas vozes, trata-se de uma pluralidade de vozes que tomam participação dialogal na elaboração de um texto. Kristeva compara a função de um determinado autor como a de alguém que se encontra num ambiente de múltiplas vozes em variados níveis.²³

É por isso que a intertextualidade permite ao leitor a sensação de já ter lido aquilo em algum lugar. Tanto no processo de produção quanto na compreensão de textos a dialogicidade intertextual é rica em contrastes e confrontos que reatualizam ideias e noções sobre a realidade social das personagens e dos leitores que interagem com os textos.

É uma premissa básica da intertextualidade de que textos não estão escritos em isolamento de outros textos, autores ou contextos. Autores escrevem seus textos, ou explicitamente ou implicitamente, em dependência ou sob a influência de outros textos e contextos. A premissa adotada neste trabalho é que, mesmo reconhecendo que estas influências podem ser não percebidas totalmente pelo autor, a produção de um texto é um ato intencional do autor que inclui citações, fez repetições e alusões, mesmo sendo implícitas, de outros textos. Reconhecemos que autores, tanto antigos como modernos, provavelmente leram suas produções literárias antes de enviá-las ou publicá-las. Em outras palavras, eles ou elas fizeram uma revisão (*proof read*) dos seus textos e aprovaram o seu conteúdo.²⁴

Antunes afirma que a noção de intertextualidade remete à noção de que a humanidade, ao longo de sua história, produz um discurso permanente cuja composição vai sendo completada, articulada e refeita a cada passo, de maneira que pode ser vista como uma grande linha, inteira, sem rupturas. Por isso, todos os discursos estariam conectados, e a originalidade de cada discurso residiria no fato de sua continuidade dentro de uma textualidade contínua.

²¹ BAKHTIN, Mikhail M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2006. p. 162.

²² BAKHTIN, Mikhail M. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas, 1981. p. 279.

²³ KRISTEVA, Julia, 2012, p. 1.

²⁴ JONES, Landon. *Intertextualidade e a Bíblia*. Disponível em: <<http://professorlandon.wordpress.com/artigos-2/intertextualidade-e-a-biblia/>>. Acesso em: 27 nov. 2014.

Dessa forma, todas as outras pessoas que já falaram, e que de alguma forma tiveram contato conosco, falaram também pela nossa voz e nós falamos por elas.²⁵

O texto, sob esse prisma, deveria ser compreendido como um acontecimento na história e na sociedade. De outra forma, o texto escrito é a absorção de uma multiplicidade de outros textos em contato dialógico. Uma percepção do que diz Benveniste a respeito da *enunciação*, a saber, de que o "homem está na língua".²⁶ Algo semelhante ao que percebeu Heidegger quando afirmou a língua como a morada do ser.²⁷ A escrita literária não seria outra coisa do que a releitura do *corpus* já existente. É preciso, pois, conceber o texto literário de uma forma dinâmica, entendendo-o como uma *realidade translinguística*, isto é, uma esquina que coloca em trânsito outros textos, tanto anteriores quanto contemporâneos. Nesse diapasão, qualquer texto lido isoladamente perderia sua força e contexto de sentido, uma vez que toda obra literária conecta-se à outra pela força de sua convergência temática.

A intertextualidade é utilizada nas diversas construções textuais e é “um dos mais importantes recursos para a construção do sentido de um texto”.²⁸ No entanto, Allen alerta para o fato de que “diversos guias para o conceito assinalam as muitas diferenças entre o conceito de ‘intertextualidade’ e termos mais tradicionais, como ‘influência’ e ‘alusão’, em contraste com os quais ela foi definida”.²⁹

A intertextualidade, define Tomazini, é “a presença de outros textos em determinado texto, ou seja, trata-se da possibilidade de os textos serem criados a partir de outro ou outros textos”.³⁰ Nesse sentido, Fiorin e Savioli asseveram que “todo texto é produto de criação coletiva: a voz do seu produtor se manifesta ao lado de um coro de outras vozes que já trataram do mesmo tema e com as quais se põe em acordo ou desacordo”.³¹ Determinadas obras, destarte, só se *presentificam* por meio do conhecimento de outras. No entanto, a intertextualidade distingue-se de uma simples preponderância de um determinado autor sobre outro, ou de como pegam e se apropriam, ou citam, ou ainda o plagiam.

²⁵ ANTUNES, Irandé. *Língua, texto e ensino: outra escola possível*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009. p. 163.

²⁶ FLORES Valdir do Nascimento; ENDRUWEIT, Magali Lopes. A noção de discurso na teoria enunciativa de Émile Benveniste. *Revista MOARA*, Estudos Linguísticos, n. 38, p.196-208, jul./dez., 2012. p. 200.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 6.

²⁸ RUIZ, Eliana Maria Severino Donoio; FARIA, Melissa Bortoloto. A intertextualidade no gênero resenha. *Linguagem (dis)curso*, Tubarão, v. 12, n. 1, p. 99-128, jan./abr., 2012. p. 100.

²⁹ ALLEN, Graham. A intertextualidade e sua “dupla” origem. *Revista Pátio*, Porto Alegre, v. 4, n. 15, nov. 2000/jan. 2001, p. 21.

³⁰ TOMAZINI, Sueli Aparecida da Costa. *Breve reflexão sobre o fenômeno da intertextualidade*. Disponível em: <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero43/interref.html>>. Acesso em: 20 jul. 2014. p. 2.

³¹ FIORIN, José Luiz; SAVIOLI, Francisco Platão. *Para entender o texto: leitura e redação*. 16. ed. São Paulo: Ática, 2003. p. 25.

Allen considera que a intertextualidade:

[...] tem a ver com o fato de que falar ou escrever dentro de um discurso (e não há como falar ou escrever fora de um discurso ou de outro) significa utilizar convenções e códigos de linguagem já estabelecidos e, na verdade, adotar e reiterar expressões, imagens e clichês anteriores. Tudo o que falamos ou escrevemos, de um ponto de vista intertextual, participa do *já falado* e do *já escrito*.³²

Nenhum texto existe num vácuo, considera Fewell, que destaca que o termo intertextualidade sugere que:

Todos os textos estão incorporados em uma rede maior de textos relacionados, delimitados apenas pela cultura e linguagem humana e, por isso, a leitura intertextual é inevitável. De fato não podemos entender qualquer texto sem algum apelo a outro texto.... Ficaríamos confusos não conhecendo as circunstâncias dialógicas de produção e interpretação textual. (Tradução nossa).³³

A intertextualidade, defende Beal, é a fábrica total e ilimitada de textos que constituem nosso universo linguístico.³⁴ Já Barthes prefere compreender que a intertextualidade indica justamente que os textos, embora variados, não são originais. Ele fala o seguinte:

Sabemos que um texto não é uma linha de palavras lançando um único significado “teológico”, (a “mensagem” do Autor-Deus), mas um espaço multidimensional no qual uma variedade de escritos, nenhum deles originais, se mistura e se choca. O texto é um tecido de citações extraídas de inúmeros centros de cultura. (Tradução nossa).³⁵

Kristeva, ao tratar do tema da intertextualidade como conceito teórico, revela que ela evidencia uma duplicidade na qual:

Cada palavra (texto) é uma interseção de palavras (textos) onde pelo menos uma outra palavra (texto) pode ser lida [...] qualquer texto é construído como um mosaico de citações; qualquer texto é absorção e transformação de outro. A ideia de intertextualidade substitui a intersubjetividade, e a linguagem poética é lida como no mínimo dupla.³⁶

³² ALLEN, 2001, p. 21-22.

³³ “All texts are embedded in a larger web or related texts, bounded only by human culture and language itself, so, Intertextual reading is inevitable. We cannot, in fact, understand any text without some appeal to other texts... We would be confounded not knowing the dialogic circumstances of textual production and interpretation.” Cf. FEWELL, Danna Nolan. *Written, reading and relating*. In: FEWELL, Danna Nolan (Org.). *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: John Knox Press, 1992. p. 17.

³⁴ BEAL Timothy. *Ideology and intertextuality: surplus of meaning and controlling the means of production*. In: FEWELL, 1992, p. 27.

³⁵ “We know now that a text is not a line of words releasing a single ‘theological’ meaning (the ‘message’ of the Author-God) but a multi-dimensional space in which a variety of writings, none of them original, blend and clash. The text is a tissue of quotations drawn from the innumerable centres of culture.” BARTHES, Roland. *Image, music, text*. New York: Hill & Wang, 1977. p. 146.

³⁶ KRISTEVA apud ALLEN, 2001, p. 22.

Porém, segundo Fiorin, o próprio termo intertextualidade não se encontra na obra do autor russo, nem “os termos interdiscurso, intertexto, interdiscursivo, interdiscursividade [...]”.³⁷ A autora ressalta a noção de Bakhtin de “escritura como leitura do *corpus* literário anterior e o texto como absorção e réplica a um outro texto”.³⁸ É neste momento, assevera Fiorin, que se verifica a introdução da “noção de intertextualidade como procedimento real de constituição do texto”.³⁹

Fiorin, ao estudar a obra de Bakhtin e a elaboração de Kristeva a respeito da intertextualidade, termina por definir a intertextualidade como sendo:

Qualquer referência ao Outro, tomado como posição discursiva: paródias, alusões, estilizações, citações, ressonâncias, repetições, reproduções de modelos, de situações narrativas, de personagens, variantes linguísticas, lugares comuns, etc.⁴⁰

Beal destaca que o ponto de partida para o desenvolvimento do conceito de intertextualidade por Kristeva é a noção bakhtiniana de dialogismo:

Por dialogismo, Bakhtin sugere o dialogismo como um jogo ilimitado, de vai-e-vem, entre o texto do remetente (sujeito), o texto do destinatário (objeto), e o texto da cultura. Ao fazer isso, ele introduz uma instabilidade dinâmica que é inadmissível no formalismo e estruturalismo tradicional. Inerente à própria linguagem, este vai-e-vem entre textos explode, ou dinamita, a estrutura supostamente fechada e o significado unívoco de qualquer texto particular, abrindo-o para mais futuras reapropriações, reinscrições e redescrições. (Tradução nossa).⁴¹

O vai-e-vem entre textos é mais bem definido por Fiorin quando afirma que “o dialogismo é sempre entre discursos. O interlocutor só existe enquanto discurso. Há, pois, um embate de dois discursos: o do locutor e o do interlocutor [...]”.⁴² Dois sentidos são ressaltados por Fiorin na intenção de definir dialogismo na obra de Bakhtin: “a) é o modo de funcionamento real da linguagem e, portanto, é seu princípio constitutivo; b) é uma forma particular de composição do discurso”.⁴³

³⁷ FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 162.

³⁸ KRISTEVA *apud* FIORIN, 2006, p. 163.

³⁹ FIORIN, 2006, p. 163.

⁴⁰ FIORIN, 2006, p. 165.

⁴¹ “By dialogism, Bakhtin suggests the open-ended, back-and-forth play between the text of the sender (subject), the text of the addressee (object), and the text of culture. In so doing he introduces a dynamic instability which unallowable in traditional formalisms and structuralisms. Inherent in language itself, this back-and-forth play between and among text explodes, or dynamites, the supposedly closed structure and univocal meaning of any particular text, opening it to further and further reappropriations, reinscriptions, and redescriptions.”. Cf. BEAL, 1992, p. 29.

⁴² FIORIN, 2006, p. 166.

⁴³ FIORIN, 2006, p. 167.

Considerando a ideia inicial de Bakhtin de cujo dado puro do sentido, emanado por um texto, estamos alijados, Fiorin expõe que “o real se apresenta para nós semioticamente, o que implica que nosso discurso não se relaciona diretamente com as coisas, mas com outros discursos, que semiotizam o mundo”.⁴⁴ Dito de outra forma, o dialogismo num primeiro sentido e, num segundo sentido, relacionado às diferentes vozes incorporadas no interior do discurso. “Dizemos que, nesse caso, o dialogismo é uma forma composicional”.⁴⁵

O dialogismo significa a oposição a qualquer movimento centralizador, uma vez que o dialogismo preservaria a liberdade do ser humano, desde uma relação aberta com o *outro*, cuja dialogicidade não engendra fundição, mas cada qual preserva a sua posição. “A singularidade do sujeito ocorre na interação viva das vozes sociais e, por isso, ele é social e singular”.⁴⁶

A intertextualidade, nesse sentido, aparece como lembrete de que tudo o que é dito ou escrito, ou pensado, já foi, anteriormente, dito, escrito ou pensado. Tal dinâmica perfaz a duplicidade e a comprovação da ausência de qualquer forma de procedência original. Mesmo que falada de forma específica, nenhuma palavra é falada pela primeira vez. Isso vale para o discurso também. Bakhtin afirma sobre a interação dialógica que um locutor jamais virá a ser um “Adão bíblico”. Afirma o autor:

O falante não é o Adão bíblico, lidando apenas com objetos virginais e ainda sem nome, dando-lhe nome pela primeira vez [...] qualquer expressão, além de seu próprio tema, sempre responde [...] de uma forma ou de outra, às elocuições dos outros que a precederam. O falante não é Adão, e, portanto, o assunto de sua fala em si torna-se inevitavelmente a arena onde suas opiniões encontram as opiniões de seus parceiros [...] ou outros pontos de vista, visões de mundo, tendências, pontos de vista, teorias e assim por diante [...]. Visões de mundo, tendências, pontos de vista e opiniões sempre têm uma expressão verbal. Tudo isso é a fala dos outros [...] e só pode refletir-se na expressão. A expressão é dirigida não apenas a seu objeto, mas também à fala dos outros sobre ele.⁴⁷

Em suma, o passado do *já dito* e *já escrito* está presente nas expressões, já foi secundada em outro contexto e lugar. Dessa maneira, “a duplicidade da intertextualidade só existe por causa do choque do contexto presente com palavras e elocuições de outros contextos”.⁴⁸ Segundo Bakhtin, “[...] o discurso citado é o discurso no discurso, a enunciação

⁴⁴ FIORIN, 2006, p. 167.

⁴⁵ FIORIN, 2006, p. 173.

⁴⁶ FIORIN, 2006, p. 178.

⁴⁷ BAKHTIN *apud* ALLEN, 2001, p. 23.

⁴⁸ ALLEN, 2001, p. 24.

na enunciação, mas é, ao mesmo tempo, um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação”.⁴⁹

A duplicidade do significado, segundo Tomazini, contribui para elucidar a ideia de intertextualidade:

A intertextualidade provoca um movimento entre o texto original e o texto intertextual, como se vários textos fossem sendo enxertados em um outro, mas sem que nesse processo implique a anulação de um ou de outro. Vão-se somando leituras e significados a partir do entrecruzamento dos textos.⁵⁰

A abertura de sentido é gerada por uma nova força discursiva e, dessa maneira, “a intertextualidade recusa um ponto final que poderia paralisar a obra no tempo”.⁵¹ A intertextualidade não é simplesmente dialogicidade com outros textos, mas também com a história, com a sociedade e cultura, com outras obras e com os seres humanos de tempos e lugares diversos. Compreende Tomazini que:

Por esta razão, a intertextualidade não pode ser entendida como mera citação de fontes, ela ultrapassa esta noção e eleva-se a um fator importantíssimo na construção de sentidos, na tessitura dos textos. O uso intertextual dos discursos pode ter uma infinidade de intenções, mas sempre corresponde a uma vocação crítica, lúdica e transformadora e, além disso, requer um leitor bem informado, com um repertório ou memória cultural e literária aguçada, sob risco de perder as correlações textuais. De qualquer forma, o intertexto ultrapassa os muros da enunciação, ao entrecruzar palavras, discursos e textos pré-existent, recuperando-os para fazer novas ligações, novos discursos, novos textos e novos sentidos - tece-se uma teia de relações e, com isso, processa-se a intertextualidade.⁵²

Fiorin defende a noção de que o termo intertextualidade “[...] fica reservado apenas para os casos em que a relação discursiva é materializada em textos”.⁵³ As relações dialógicas, referenciadas por Bakhtin, se dariam, pois, “entre textos e dentro do texto”.⁵⁴ Por isso, é importante que não se entenda a intertextualidade simplesmente como a identificação da fonte, mas, sim, que se procure seu sentido como uma potencialidade da leitura e da produção de textos, sobretudo que se tente mostrar a função da sua presença na construção e nos sentidos dos textos. Assim, o processo de descoberta que é o ato de ler, deve ser, pois, construído privadamente.

⁴⁹ BAKHTIN, 2006, p. 147.

⁵⁰ TOMAZINI, 2009, p. 3.

⁵¹ TOMAZINI, 2009, p. 3.

⁵² TOMAZINI, 2009, p. 3.

⁵³ FIORIN, 2006, p. 179.

⁵⁴ FIORIN, 2006, p. 179.

1.2 A Intertextualidade e suas categorias

Atinente às formas da intertextualidade, de acordo com Koch e Elias, elas podem ser *explícitas* e *implícitas*. A *intertextualidade explícita* surge no momento em que existe citação da fonte do intertexto, a exemplo das citações referenciais, nos resumos, nas resenhas, nas traduções, ou nas retomadas do texto do interlocutor para concatenar sobre ele ou mesmo questioná-lo.⁵⁵ Sendo assim, nos textos em apreço neste TFMP, a intertextualidade ocorre de forma explícita, pois no discurso petrino há uma citação direta à profecia joelina. A *Intertextualidade implícita* adquire existência no momento em que não aparece citação objetiva da fonte, cumprindo ao interlocutor resgatá-la na memória para construir o sentido do texto, como nas alusões, nas parábolas, nas paródias e em certos tipos de paráfrase e de ironias. Neste sentido, a ausência do texto-fonte torna a leitura empobrecida, sendo, pois, imperativo que o interlocutor cave na memória o intertexto, sob risco de ser a elaboração do sentido dificultada.⁵⁶

Segundo Koch, Bentes e Cavalcante, a intertextualidade pode ser classificada de acordo com as seguintes categorias:

i) *Intertextualidade temática*: é aquela que ocorre entre textos pertencentes à mesma área do saber, ou a uma corrente de pensamento idêntica, ou em relação à mesma escola que partilham de temas e terminologias próprios, já definidos no interior desta área ou corrente.⁵⁷ Como exemplos ilustrativos dessa forma de intertextualidade podem ser citados os casos do *Dilúvio* e o *Épico de Guilgamesh* e o relato da *Queda da Humanidade* (Gênesis 3) e a *Caixa de Pandora*.⁵⁸

ii) *Intertextualidade estilística*: acontece quando um autor, com objetivos variados, reproduz, parodia ou simula determinados estilos ou mesmo variações linguísticas. Essa forma de intertextualidade é comum em textos que reproduzem a linguagem bíblica, dialetos, estilos de determinados gêneros, autores ou estratos da sociedade e de culturas de referência.⁵⁹ Como exemplos podem ser citadas a *Oração do Pai Nosso* e a *Oração dos Programadores*, ou ainda *Os Dez Mandamentos* e *os Dez Mandamentos do Chimarrão*.

⁵⁵ KOCH, Ingedore Villaça; ELIAS, Vanda Maria. *Ler e compreender: os sentidos do texto*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2012. p. 87.

⁵⁶ KOCH; ELIAS, 2012, p. 92.

⁵⁷ SANTOS, Márcia Leite P. dos. A leitura na escola: o intertexto como fator de interpretabilidade. *Revista Litteris*, n. 8, set, [s.d]. Disponível em:

<http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/A_LEITURA_NA_ESCOLA_2_Marcia.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2014.

⁵⁸ KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012, p. 18.

⁵⁹ KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012, p. 19.

iii) *Intertextualidade intergenérica*: sucede-se quando um gênero exerce a função de outro, isto é, quando sob o enquadramento esquemático de um gênero se inserem conteúdos próprios de outro, como ocorre quando uma fábula é usada para narrar acontecimentos políticos atuais. Para tal, aquele que produz um determinado texto precisa contar com o conhecimento antecipado de seus leitores sobre os gêneros em questão.⁶⁰ Um bom exemplo de intertextualidade intergenérica é a “Receita para passar de ano”, em que se colocam dicas para os alunos em forma de receita culinária.

iv) *Intertextualidade tipológica*: refere-se às sequências ou tipos textuais dêiticos que permitem reconhecer um texto como pertencente à dada classe.⁶¹ É através da comparação dos textos que se expõem aos falantes, considerando o meio em que vivem, e por meio da repetição ulterior na memória de certas características, que são construídos os modelos tipológicos específicos, os quais são chamados de superestruturas, e que vão permitir construir e reconhecer as sequências de diversos tipos. As superestruturas mais conhecidas são a narrativa, a descritiva, a injuntiva, a expositiva, a preditiva, a explicativa e a argumentativa.⁶²

Conquanto seja difícil determinar com precisão em qual categoria a intertextualidade presente em Joel e Atos se enquadre, ao que nos parece, o intertexto dá-se de forma temática.

Em sua análise, Moyise propõe cinco tipos de intertextualidade: eco intertextual, narrativa intertextual, intertextualidade exegética, intertextualidade dialógica e intertextualidade pós-moderna.⁶³

O eco intertextual seria como um eco que reverbera dentro de uma sala. Os ecos atraem os leitores para o mundo simbólico da Escritura. Além disso, as alusões manifestam expressões que são anteriores ao novo texto e produzem neles valores e implicações. O eco mantém similaridades e diferenças e pode ser detectado naquelas citações nas quais se perceberia nitidamente a presença de outro texto. A menor menção é suficiente para evocar no leitor a presença de um subtexto.

Na narrativa intertextual estão presentes a continuidade e a descontinuidade nas quais antigas histórias são recuperadas e usadas de novo em situações diversas. Ao que nos parece,

⁶⁰ KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012, p. 64.

⁶¹ FARIA, Melissa Bortoloto; RUIZ, Eliana Maria Severino Donoio. A intertextualidade no gênero resenha. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, v.12, n.1, Jan./Apr., 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1518-76322012000100005&script=sci_arttext>. Acesso em: 27 nov. 2014.

⁶² KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012, p. 77.

⁶³ MOYISE, S. Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New. In: MOYISE, S. (Org.). *The Old Testament in the New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. p. 18-25.

nossos textos de estudo se enquadram dentro deste tipo de intertextualidade, na classificação de Moyise. A intertextualidade exegética tem como característica o não estar evidente no texto, porém, assumida e significando a argumentação. Na intertextualidade dialógica, a influência ocorreria de duas maneiras: o novo afetaria o antigo e o antigo afetaria o novo. Desta forma, o antigo texto iluminaria a compreensão do novo e o novo favoreceria uma maior compreensão do antigo. Por fim, na intertextualidade pós-moderna, o escritor, ao redigir o seu texto, teria atribuído significados novos para este contexto e uma inter-relação com outros textos; o leitor, por sua vez, atribuiria significado, interagindo com outros textos conhecidos; o escritor deixa o limite do texto para o leitor estabelecer suas conexões. Estabeleceria, assim, uma atualização do texto bíblico para o seu contexto vital.

Mostram-se úteis os critérios identificados por outros dois autores para avaliar as relações intertextuais.

Em seu estudo sobre as relações intertextuais, Ruiten apresenta três critérios de análise: *o nível lexical, influência lexicalmente ligada e relações temáticas*. O *nível lexical* assumiria as mudanças possíveis que um texto pode tomar de outro; a *influência lexicalmente ligada* abrangeria a relação estabelecida por um texto, juntamente com outros textos, cujo impacto seria sentido na leitura de outro texto; por sua vez, nas *relações temáticas* não estariam presentes, necessariamente, os vínculos lexicais, mas, sim, os temas abordados colocados em relação.⁶⁴

Markl propõe cinco critérios: i) referência, seria constituída no entendimento à medida que um texto reflete outro texto tendo como elemento vinculante a temática; ii) comunicação, seria identificada por meio das indicações deixadas pelo autor quando recorre a termos, expressões e construções que fazem memória a outro texto com o qual ele se comunica; iii) estrutura, quando os dois textos possuem semelhanças; iv) seletividade, indicada quanto à proporção do uso das palavras entre os textos e em relação aos demais textos; e v) diálogo, ocorreria quando da articulação semântica e de pensamento entre dois textos e o grau de relacionamento existente entre os contextos dos textos. Quanto menor é a frequência dos elementos linguísticos na Bíblia, quanto maior é seu número entre os dois textos, e quando há termos e expressões que são utilizados somente entre dois textos, maior é a relação intertextual.⁶⁵

⁶⁴ RUITEN, J. Van. The intertextual relationship between Isaiah 65.17-20 and Revelation 21.1-5b. *Estudios Biblicos*, n. 51, p. 473-510, 1993.

⁶⁵ MARKL, D. Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht. *Biblica*, n. 85, p. 99-108, 2004.

1.3 A Intertextualidade em diversas expressões culturais

As relações intertextuais são utilizadas em todas as formas de expressão cultural e acadêmica, sejam resenhas, obras literárias, cinema, arte, arquitetura, música, teatro, dança, publicidade.

Convém ressaltar que, apesar de sua grande variedade, as teorias da intertextualidade compartilham interesses do poder de reversão, conforme aponta Krause:

Tais teorias se traduzem em procedimentos metodológicos que muitas vezes são intencionais (mesmo estratégicos) sobre o efeito de se ler um texto em relacionamento com outros em vez de interpretá-lo como uma unidade isolada de significado. Em estudos bíblicos, métodos intertextuais são frequentemente usados para desafiar as reivindicações objetivistas da "Alta Crítica", e, portanto, questionar sua autoridade para produzir a interpretação de um texto específico. Enquanto uma estratégia de leitura, a intertextualidade pode ser uma faca de dois gumes: por um lado, um texto em particular é colocado em relação com os outros para produzir uma nova leitura; por outro, esta nova leitura é muitas vezes destinada a deslocar a interpretação dominante do texto de acordo com o consenso crítico. (Tradução nossa).⁶⁶

Tomazini lembra que a intertextualidade é considerada por diferentes áreas do saber, como pela Gramática, pela Linguística e pela Crítica Literária, como pela sociologia e antropologia.

[...] na gramática normativa o fenômeno da citação restringe-se aos Discurso Direto, Discurso Indireto e Indireto Livre, sendo reduzido a um efeito estilístico. As definições da Linguística Textual e Crítica Literária aproximam-se, vendo tal fenômeno como um processo polifônico e intertextual, no qual todo texto/discurso trava com outro(s) texto(s) / discurso(s) um diálogo/interação tendo seu sentido ampliado e/ou transformado.⁶⁷

É muito importante destacar que há um sentido ampliado e transformado com a intertextualidade e não simplesmente uma transcrição de um texto para outro. Atualmente, “a intertextualidade tornou-se [...] um termo importante nas descrições teóricas das novas tecnologias de informação”,⁶⁸ como em hipertextos e outros sistemas cibernéticos.

⁶⁶ “Such theories translate into methodological procedures which are often intentional (even strategic) about the broadening effect of reading texts in relationship rather than as isolated units of meaning. In biblical studies, intertextual methods are often used to challenge the objectives claims of “Higher Criticism”, and therefore to question its authority to produce the interpretation of a particular text. As such, intertextual reading strategies are often double-edged. On the one hand, a particular text is placed in relationship with others to produce a fresh reading. On the other hand, this new reading is often aimed at displacing the text’s dominant interpretation according to critical consensus.” Cf. KRAUSE, Debora. A blessing cursed: the prophet’s prayer for barren womb and dry breasts in Hosea 9. In: FEWELL, 1992, p. 191.

⁶⁷ TOMAZINI, 2009, [s.p].

⁶⁸ ALLEN, 2001, p. 23.

Para Araújo e Lobo-Sousa, “[...] no caso de hipertextos, é mais frequente ocorrer a intertextualidade explícita, já que os *hyperlinks* são estrategicamente construídos para levar o hiperleitor a lugares outros na rede”.⁶⁹ Dito de outra forma, “[...] o hipertexto é, por sua própria natureza, essencialmente intertextual, por se tratar de inúmeros textos que se fundem e se sobrepõem a inúmeros textos simultaneamente [...]”.⁷⁰ No entanto, concluem os autores que o hipertexto não garante a intertextualidade, uma vez que o fato de relacionar (*linkar*) um texto a outro não significa que ocorra o fenômeno intertextual. “Assim, podemos sugerir que o *link*, a rigor, gera a hipertextualidade e não a intertextualidade, pois o que percebemos é que a intertextualidade pode até ser explicitada em um *link*, mas não gerada por ele”.⁷¹ Entendendo a hipertextualidade como o ligamento de um texto por meio da *hyperlinkagem* a outros textos.

Entre as expressões culturais, a intertextualidade se mostra também na publicidade. Ela aparece como:

[...] uma forma de comparação, agindo coercitivamente no inconsciente do consumidor, [...]. O uso desse recurso é comum de ser verificado nas propagandas, seja de maneira direta ou indireta, o suporte de textos já existentes sendo utilizados a fim de provocar e ampliar o repertório do leitor.⁷²

Apropriamo-nos de textos já elaborados, assevera Santos, que legitimam a intertextualidade na publicidade para redimensionar outros textos. E isso se justifica com a afirmação de Barthes, que defende que “[...] todo texto é um intertexto; outros textos estão presentes neles, em níveis mais ou menos reconhecíveis [...] a intertextualidade é a maneira real da construção do texto”.⁷³

Santos conclui que a presença da intertextualidade se faz presente na publicidade, além da televisão e da literatura:

[...] em níveis mais ou menos ficcionais, numa relação dialógica entre textos, sejam por meio de citações ou de paródias. A paródia busca o riso, a ironia, [...]. O (inter) texto depende de um autor e de um leitor para dar sua existência enquanto obra e a possibilidades de desdobramentos. Desde forma, um texto não está pronto, mas está sempre a espera de uma nova leitura e uma nova enunciação.⁷⁴

⁶⁹ ARAÚJO, Júlio César; LOBO-SOUSA, Ana Cristina. Considerações sobre a intertextualidade no hipertexto. *Linguagem em (Dis)curso*, Palhoça, v. 9, n. 3, set./dez. 2009. p. 571.

⁷⁰ ARAÚJO; LOBO-SOUSA, 2009, p. 575.

⁷¹ ARAÚJO; LOBO-SOUSA, 2009, p. 580.

⁷² SANTOS, Eli Regina Nagel dos. *Intertextualidade e interdiscursividade: vestígios na literatura e na publicidade*. Disponível em: <<http://www.unifebe.edu.br/revistadaunifebe/2009/artigo019.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2014. p. 6.

⁷³ BARTHES *apud* SANTOS, 2009, p. 5-6.

⁷⁴ SANTOS, 2009, p. 8.

Merece uma menção à parte a paródia, pois enquanto a intertextualidade minimiza a importância da intencionalidade do sujeito da enunciação, a paródia:

[...] ao contrário, concebe o leitor como decodificador da mensagem, da intencionalidade do sujeito da enunciação, cujas marcas, ao serem encontradas no texto, promovem a estabilidade da significação. Vale o mesmo para as teorias da sátira, da estilização/pastiche etc.: todas se baseiam na estabilidade da significação, a partir da qual desenvolvem uma reflexão (poética, política, filosófica etc.) sobre os caracteres de cada uma dessas práticas.⁷⁵

E possível perceber que o jornalismo também faz uso da intertextualidade.

Sinais da intertextualidade do discurso epidítico, celebratório, assertivo do jornalismo (que objetivamente relata fatos, demanda verificação de várias fontes, etc.) com a ciência são: o uso sistemático de citação e relato quase que exclusivamente identificados como posições enunciativas de atores sociais de prestígio científico, como pesquisadores e entidades científicas, e a mitigação de afirmações acerca dos resultados na busca por plausibilidade científica das informações.⁷⁶

O jornalismo acaba por evidenciar os resultados da ciência e coloca o público como um espectador-leitor. Nesse sentido, se aproxima muito da resenha. Trata de passar uma informação dos que sabem para os que não sabem.

A resenha, por outro lado, é um gênero textual que é desenvolvido com o intuito de realizar uma apresentação crítica de um determinado fato cultural, ou seja, apresenta um esboço das diversas formas de expressão cultural. Para essa função, é necessário que o autor da resenha tenha conhecimento sobre o fato resenhado para que possa estabelecer comparações, avaliações e, inclusive, emitir juízos de valor.

Uma resenha objetiva fundamentalmente responder a questões básicas como: quem é o autor do objeto resenhado, qual é o seu tema, como se compara o texto em resenha com outros trabalhos do mesmo autor e/ou de outros autores e/ou do mesmo assunto e/ou da mesma área.⁷⁷

É assim que o trabalho de Ruiz e Faria buscou responder ao seguinte questionamento: como se manifestam as relações intertextuais no gênero resenha? Eles concluíram o seguinte: “no gênero resenha, as relações intertextuais são estabelecidas por meio da utilização, por parte do resenhador, de marcas linguísticas explícitas do diálogo com textos e autores”.⁷⁸ Já no que

⁷⁵ SILVA, Márcio Renato Pinheiro da. Leitura, texto, intertextualidade, paródia. *Acta Scientiarum*. Human and social sciences. Maringá, v. 25, n. 2, 2003. p. 218.

⁷⁶ MOTTA-ROTH, Désirée; SCHERER, Anelise Scotti. Expansão e contração dialógica na mídia: intertextualidade entre ciência, educação e jornalismo. *Delta*, São Paulo, v. 28, p. 639-672, 2012. p. 641.

⁷⁷ RUIZ; FARIA, 2012, p. 101.

⁷⁸ RUIZ; FARIA, 2012, p. 101.

diz respeito às manifestações artísticas, Haetinger e Rebelo observam a importância de pesquisar “[...] como uma arte pode se apropriar de elementos de outra sem perder sua especificidade, isto é, em que medida podemos identificar as ressonâncias na estrutura dos objetos em relação”.⁷⁹ O elemento incorporado por um texto é considerado um “formante intertextual”,⁸⁰ e produz novos efeitos de sentido e, desta forma, enriquece a produção artística.

É no teatro que Amorim percebe, ao estudar a intertextualidade, especificamente, que a “[...] linguagem é elaborada de maneira a convocar duplos sentidos, tendo o seu modo de construção textual baseado na ambiguidade”.⁸¹ Ele destaca que José Régio, escritor português:

[...] utilizando o procedimento da intertextualidade na construção de seus textos dramáticos, trabalha com o discurso de modo a fazer com que suas peças alcancem significados múltiplos. A intertextualidade (e suas mais variadas manifestações) faz parte do projeto artístico do autor, o qual, segundo entendemos, é baseado na problemática do duplo.⁸²

A intertextualidade traz à produção artística “uma multiplicidade de leituras, pois ela se substancializa pela absorção de vários sentidos encontrados nos textos apropriados e, confrontado contextos, a obra literária não apenas sobrepõe estes sentidos, mas modifica-os criticamente”.⁸³ Ou seja, ainda que uma forma diferente de expressão, o teatro, que tem no texto seu objeto principal antes da dramatização, também utiliza a intertextualidade para produção artística.

Independentemente da forma de expressão, a ideia de intertextualidade remete a uma revitalização de tais expressões e provoca, citando Carvalhal, um grande desafio, já que exige uma permanente “redefinição como prática de leitura que remete constantemente a outros textos, anteriores ou simultâneos, que estão presentes naquele que temos sob os nossos olhos”.⁸⁴

⁷⁹ HAETINGER, Rosiene Almeida Souza; REBELO, Lúcia Sá. Traduzindo a arte: uma leitura intertextual do poema “Visitas noturnas”, de Beatriz Viégas-Faria. *XII Congresso Internacional da ABRALIC*, Curitiba, UFPR, 18 a 22 de julho de 2011, p. 2.

⁸⁰ Termo utilizado por Carvalhal que deve ser “entendido numa relação de ‘performance’ produtora e ‘competência’ receptora do sujeito, seja ele individual ou coletivo”. CARVALHAL, Tânia Franco. *Intertextualidade: a migração de um conceito*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/69862174/Tania-Franco-Carvalhal-Intertextualidade-A-Migracao-de-Um-Conceito>>. Acesso em: 30 jun. 2014.

⁸¹ AMORIM Isabelle Regina de. *Uma poética da dualidade: identidade e intertextualidade no teatro de José Régio*. 155p. 2006. Dissertação. (Mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual de São Paulo, UNESP, Araraquara, 2006. p. 13.

⁸² AMORIM, 2006, p. 86.

⁸³ AMORIM, 2006, p. 89.

⁸⁴ CARVALHAL, [s.d], p. 135.

1.4 Intertextualidade e Teologia

O crítico literário Harold Bloom defende que a disputa (o *agon*) entre um escritor e o seu predecessor é o modo necessário dentro da literatura para que surja a originalidade⁸⁵ e toda nova grande literatura.⁸⁶ A partir do momento em que o autor supera essa disputa, alcança o sublime, isto é, torna-se um poeta forte, original.⁸⁷

Rodrigues afirma que:

Em se tratando do estudo da Bíblia como literatura, divisamos dois grupos: no primeiro estão teólogos e biblistas que utilizam a teoria literária em uma visão técnica ou mais popular, para a análise de textos bíblicos. No outro grupo estão os críticos literários que fazem incursões pela literatura bíblica utilizando seus instrumentos de análise.⁸⁸

Aliás, é preciso dizer que a Bíblia sempre exerceu grande influência em escritores, tanto crédulos e incrédulos, e:

Sabendo dessa influência, é preciso investigar qual é o verdadeiro motivo de tantas obras com citações bíblicas, bem como, pesquisar em cada caso, o que de fato o autor quis significar ao fazer uma alusão a textos bíblicos.⁸⁹

Ao escrever a respeito de crença e poesia, Bloom, por exemplo, defende que ambas “[...] vagueiam juntas e separadas, num vazio cosmológico marcado pelas fronteiras da verdade e do sentido”.⁹⁰ Na concepção de Paula, respeitante à obra de Bloom, poesia e crença estão vinculadas pelo desejo de extinguir o vazio cosmológico por meio da verdade e do sentido:

A crença não é recitação, é originalidade, pois se recria toda vez que vivificada. Em contrapartida, as recriações poéticas, quando muito boas, são originais; é justamente

⁸⁵ Quanto à questão da originalidade e da autoria, Magalhães destaca que “nada é, nem pode ser, novo ou original por não ser possível determinar a sua origem ou, por outra, por se saber que a origem está sempre em outros lugares. [...] por outro lado, que nenhum texto repete absolutamente outro, mas, ao usá-lo, carrega-o a algum outro lugar, transformando-o. [...] Nesse caso, todo texto é um novo texto”. MAGALHÃES FILHO, José Soares de. A memória da literatura: o intertexto como memória nas culturas orais e escritas. *Cadernos de Letras da UFF*, Dossiê: Palavra e Imagem, Rio de Janeiro, UFF, n. 44, 2012. p. 357-358.

⁸⁶ Carvalho enfatiza que a contribuição da intertextualidade para os estudos de literatura, especificamente para a literatura comparada, “[...] é visível e essencial, pois modificou as leituras dos modos de apropriação, de absorções e de transformações textuais, alterou o entendimento da ‘migração’ de elementos literários, revertendo as tradicionais noções de ‘fontes’ e ‘influências’”. CARVALHAL, [s.d], p. 129.

⁸⁷ BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até os nossos dias*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

⁸⁸ RODRIGUES, J. Nunes. *Ressonâncias bíblicas na obra de Machado de Assis: “Esaú e Jacó”*. Disponível em: <http://philica.com/display_article.php?article_id=358>. Acesso em: 30 jul. 2014.

⁸⁹ RODRIGUES, 2012, [s.p].

⁹⁰ BLOOM, 2012, p. 17.

essa originalidade comum que faz com que as duas vertentes se aproximem da verdade e do sentido. Essa aproximação diz respeito a cada uma em sua particularidade [...].⁹¹

Bloom cita o Javista e a criação, e o modo como tudo teria começado. O relato sobre a origem carrega a sua originalidade. “Dar forma pela modelagem, criar uma ficção, é modelar Adão da *adamah*, do barro vermelho”, assevera o autor ainda:

Tal é a história da criação dos céus e da terra. No tempo em que o Senhor Deus fez a terra e os céus, não existia ainda sobre a terra nenhum arbusto nos campos, e nenhuma erva havia ainda brotado nos campos, porque o Senhor Deus não tinha feito chover sobre a terra, nem havia homem que a cultivasse; mas subia da terra um vapor que regava toda a sua superfície. O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente (Gn 1.4-7).⁹²

Poderia ter começado de maneira diferente a narrativa da criação? Bloom compara na Bíblia Hebraica as narrativas da criação, assim como analisa outras narrativas, para confirmar sua tese de que a poesia e a crença são modos antagônicos de conhecimento:

[...] mas ambas partilham da peculiaridade de suceder entre a verdade e o sentido, ao mesmo tempo em que se encontram de algum modo apartadas tanto da verdade quanto do sentido. O sentido começa, ou advém, apenas por via de um excesso, de um transbordamento ou emanação, a que chamamos originalidade. Sem tal excesso, até mesmo a poesia, para não mencionar a crença, não passa de um modo de repetição [...].⁹³

Segundo Bloom, a originalidade do texto é derivada do excesso de sentido. Draisman expõe, ainda nessa perspectiva em relação a textos bíblicos, e com base em Bas van Iersel, que:

Exegetas divergem quanto ao modo no qual a intertextualidade deve funcionar como um modelo de inquirição quando aplicado a textos bíblicos. Isto é também claro nos autores desta antologia. Se um autor aponta para um ponto de vista diacrônico, no qual o texto-texto é central, outros argumentam em prol de uma aproximação mais sincrônica, tomando a relação texto-leitor como ponto de partida para a investigação. Para o leitor atento, a posição de Van Iersel não será difícil de ser percebida. Van Iersel pensa que na abordagem intertextual a questão do significado do texto para o leitor precisa permanecer como a verdade e o assunto central. Para isso ele também deseja que a questão sobre a relação entre o texto e a história seja feita subsidiária. A intertextualidade não tem nenhum efeito a não ser que haja um leitor que conheça um número suficiente de textos. Além disso, Van Iersel está convencido de que um texto com uma forte intertextualidade pode ser lido em mais de um sentido, mesmo que o leitor não esteja apercebido da intertextualidade do texto. (Tradução nossa).⁹⁴

⁹¹ PAULA, Adna Cândido de. Intertextualidade: poesia e crença. *Numen*, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1998. p. 143.

⁹² BLOOM, 2012, p. 20.

⁹³ BLOOM, 2012, p. 22.

⁹⁴ “Exegetes differ about the way in which intertextual should function as a model of inquiry when applied to biblical texts. This is also clear from the contributions to this anthology. If one author puts forward a

Evidencia-se assim a importância do leitor bem informado, que conheça um número significativo de textos, exigência já expressa anteriormente por Tomazini. De outra parte, o sentido do texto pode ser variado, pois, conforme Bloom, também mencionado anteriormente, o excesso de sentido dá originalidade ao texto.

Essa questão do leitor é enfatizada por Voelz, quando afirma que:

[...] a experiência de vida do leitor do texto, é um fator importante no processo interpretativo que se concentra sobre o texto a ser interpretado. [...] Ou seja, poderíamos dizer que, quando um leitor lê, lê sim os sinais de um determinado texto, mas também sua própria experiência de vida [...] para dar sentido à sua própria experiência de vida, isto é, para aplicar o texto para si mesmo. (Tradução nossa).⁹⁵

Tal consideração a respeito do leitor é significativa quando se debate a Bíblia, e seus respectivos livros, como resultado da intertextualidade. Para Delorme, considerar a Bíblia como um intertexto não significa que se trata de uma sintetização das mensagens dos livros que a compõem. Pelo contrário, significa estabelecer entre eles uma rede de semelhanças, tensões e transformações mais benéfica para o leitor do que qualquer síntese.⁹⁶ Segundo ele:

Os limites do cânon das Escrituras não se aplicam à intertextualidade dos livros bíblicos. A intertextualidade de um texto não pode ser confinada a textos anteriores ou posteriores que apresentam uma semelhança na expressão ou no conteúdo. A Bíblia não se permite ser confinada à herança cultural do Ocidente, cuja arte e literatura foram inspiradas por ele. Ela deve ser confrontada, por exemplo, com os escritos budistas. As palavras culturais não são impermeáveis e os escritos de um mundo podem ser entendidos em outro. Com o diálogo intercultural e inter-religioso, a Bíblia não pode ser prisioneira da forma e do contexto original que ela escapou há muito tempo. (Tradução nossa).⁹⁷

*diachronic viewpoint in which the text-text relation is central, another argues in favor of a more synchronic approach, taking the relation text-reader as a starting point of investigation. For the attentive reader the position of Van Iersel is this debate will not be difficult to guess. Van Iersel thinks that in the intertextual approach the question what the meaning to the text is for the reader must remain the true and central issue. To this, he also wants the question about the relation between text and history to be made subsidiary. Intertextuality has no effect unless there is a reader who knows a sufficient number of texts. Moreover, Van Iersel is convinced that a text with a strong intertextuality can be read in more ways than one, even in a way in which the reader is unaware of the text's intertextuality.” Cf. DRAISMA, Sipke. Bas van Iersel: From Minister of the Word to Minister of the Reader. In: DRAISMA, S. (Org.). *Intertextuality in biblical writings*. Essays in honours of Bas van Iersel. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok - Kampen Omslag Henk Blekkenhorst, 1989. p. 11.*

⁹⁵ “As it was indicated the reader/life-experience of the reader of a text, is an important factor in the interpretative process which focuses upon the text to be interpreted [...] It is, we would contend, really much more accurate to say that, as reader reads, he reads – yes, the signs of a given text in intertextual relationship, also with his own life-experience as sign, to life-experience [...], to make sense of his own life-experience, i. e., to apply the text to himself.” Cf. VOELZ, James W. Multiple signs and double texts: Elements of intertextuality. In: DRAISMA, 1989, p. 32.

⁹⁶ DELORME, Jean. Intertextuality about Mark. In: DRAISMA, 1989, p. 35.

⁹⁷ “The limits of Scriptural canon do not apply to intertextuality of the biblical books. Intertextuality of a text cannot be confined to previous or subsequent texts presenting a similarity in expression or content. *The Bible*

Nesse aspecto, de diálogo, cabe novamente mencionar o papel do leitor que é, consequentemente, intérprete. O leitor ou receptor de um determinado texto é bastante fundamental quando produz algum significado, com base em uma multiplicidade de sinais, escritos e não-escritos, que incidem sobre ele em seu mundo. Barthes afirma que “[...] há um espaço onde essa multiplicidade é encontrada, e esse lugar é o leitor, e não, como foi até agora dito, o autor. O leitor é o espaço em que todas as citações que compõem um escrito estão inscritas”.⁹⁸

Voelz, em relação a essa multiplicidade, defende que “[...] embora haja a presença da multiplicidade de textos, escritos e não-escritos, o significado de um texto surge na presença de um intérprete”. (Tradução nossa).⁹⁹

Osborne menciona que a intertextualidade, aplicada aos estudos bíblicos, começou a ser utilizada a partir de 1989. Segundo ele:

A intertextualidade é melhor usada quando é vista como um estudo da retomada de uma passagem do AT em um contexto do NT, considerando-se exatamente como se desenvolve o diálogo entre o significado original (contexto do AT) e o significado novo (contexto do NT).¹⁰⁰

Os autores neotestamentários, segundo Osborne, viam a realidade do Antigo Testamento a partir da vinda de Cristo. Eles conheciam a realidade e o contexto do AT, mas o percebiam a partir de Cristo.¹⁰¹

Relacionada ainda os escritos bíblicos, Vorster compara a intertextualidade com outro método que se preocupa com a composição de textos, a *Redaktionsgeschichte* (RG).¹⁰² Nesse

does not allow itself to be confined to the cultural heritage of the West whose art and literature have been inspired by it. It should be confronted for example with Buddhist writings. The cultural words are not impermeable and the writings of one world can be understood in another one. With intercultural and interreligious dialogue, the Bible cannot be a prisoner of and original context form which it escaped a long time ago.” Cf. DELORME, Jean, 1989, p. 36.

⁹⁸ “there is one space where this multiplicity is focused and that place is the reader, not, as was hitherto said, the author. The reader is the space in which all the quotations that make up a writing are inscribed.” Cf. BARTHES, 1977, p. 146.

⁹⁹ “though the presence of multiplicity of texts, both written and non-written, the meaning of a text arises in the presence of an interpreter.” Cf. VOELZ, 1989, p. 27.

¹⁰⁰ OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 423.

¹⁰¹ OSBORNE, 2009. p. 423.

¹⁰² “*Redaktionsgeschichte* (história da redação, ou história redacional) é o método que “procura determinar a motivação teológica de um autor manifestada na coleção, no arranjo e na modificação de material da tradição ou na criação de novas formas nas tradições do cristianismo primevo. Bultmann é considerado o verdadeiro pai dessa disciplina. Günther Bomkamm, Hans Conzelmann e Willi Marxsen são os primeiros que a desenvolveram plenamente com os seus trabalhos sobre Mateus, Lucas e Marcos, respectivamente. Haenchen sugeriu que a nova disciplina fosse chamada *Kompositionsgeschichte* (história da composição), sugestão razoável, já que o método trata da composição de novo material e o arranjo, em novas unidades e formas, de

caso, os redatores de cada Evangelho são considerados como pessoas preocupadas “[...] com a composição do novo material e a edição do material recém-criado em novas unidades e padrões, bem como com a redação do material que já existente”. (Tradução nossa).¹⁰³

A partir disto, Vorster conclui que:

Os praticantes da RG estão, portanto, interessados nas atividades dos redatores dos textos, que são, além disso, considerados teólogos. As intenções teológicas dos redatores são encontradas na redação de seu material e é, por isso, que a tradição deve ser distinguida da redação. É óbvio que a RG concentra sua atenção no autor, e não texto ou no leitor. (Tradução nossa).¹⁰⁴

Já em comparação com a intertextualidade, o autor defende que a diferença fundamental está no conceito de texto. Para ele:

Os dois métodos de interpretação são incompatíveis neste aspecto. Ver um texto como uma rede de fragmentos de textos que se referem indefinidamente a outros textos por causa da absorção de outros textos, é algo totalmente diferente de estudar os acordos e diferenças entre um texto e suas fontes. A influência da fonte não é o ponto central da intertextualidade. Como uma estratégia a intertextualidade tem objetivos totalmente diferentes do que a RG. Enquanto a RG se concentra no redator e suas atividades, a intertextualidade considera o fato de que os autores produzem os textos e que os leitores reagem a esses textos por meio da atribuição de significado para eles. Novamente, há uma grande diferença. Na intertextualidade, um texto não tem significado. O significado é atribuído ao texto por meio da leitura intertextual de acordo com a função dos intertextos do texto focado. (Tradução nossa).¹⁰⁵

A questão é que o texto “[...] entra no mundo dos textos com uma certa autonomia que lhe permite o diálogo com os outros, sem se permitir ser absorvido por eles ou absorvê-los em

material já redigido ou então novo, bem como com a redação de material já existente”. Cf. SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Canoas: ULBRA, 2002. Verbete: Crítica Redacional. p. 144.

¹⁰³ “with the composition of new material and the arrangements of redacted o freshly created material into new units and patterns, as well as with the redaction of exiting material.” Cf. PERRIN, Norman. *What is redaction criticism?* Philadelphia: Wipf & Stock Pub, 1970. p. 17.

¹⁰⁴ “Practitioners of RG are therefore interested in the activities of the redactors of texts, who are moreover regarded as theologians. The theological intentions of the redactors are found in the redaction of their material and that is why tradition should be distinguished from redaction. It is obvious that RG is author-and not text – or reader – oriented.” Cf. VORSTER, Williem S. *Intertextuality and redaktionsgeschichte*. In: DRAISMA, 1989, p. 16.

¹⁰⁵ “The two methods of interpretation are incompatible in this respect. Viewing a text as a network of fragments of texts, which refer endlessly to other texts because of the absorption of other texts, is something totally different from studying the agreements and differences between a focused text and its sources. Source-influence is not the focus point of intertextuality. As a strategy, intertextuality has totally different objectives than RG does. While RG focuses in the redactor and his activities, intertextuality takes the fact that authors produce texts seriously and that readers react to these texts by assigning meaning to them. Again, there is a big difference. In intertextuality a text does not have meaning. Meaning is assigned to the text by intertextual reading in accordance with the function of the intertexts of the focused text.” Cf. VORSTER, 1989, p. 26.

si”. (Tradução nossa).¹⁰⁶ Desse jeito, novos significados podem surgir a partir de seu encontro permitindo uma outra leitura e interpretações sempre novas dos textos.

Adendo capitular

Ao analisarmos a história do conceito de intertextualidade, podemos perceber que ela permite uma abordagem consideravelmente ampla da história dos termos teológicos que perpassam a construção tanto do Novo quanto do Antigo Testamento, alinhando a própria História da Igreja dentro de um paradigma da inclusão lexical. Desta forma, conceber o texto bíblico, ou a Bíblia com um tudo, como um intertexto não terá a intenção de sintetizar as mensagens dos livros que a compõem. Ao contrário, significará estabelecer entre eles uma rede de similitudes, dissemelhanças, tensões e transformações benéficas para o leitor.¹⁰⁷

Um texto profético é lido e relido, o que quer dizer interpretado, permanecendo aspectos de edições antigas e sendo vinculadas outras edições dentro de enquadramentos significativos dispostos a novas leituras.

¹⁰⁶ “*The text enters the world of texts with a certain autonomy permitting it to dialogue with others without allowing itself to be absorbed by them or absorbing them itself.*” Cf. DELORME, 1989, p. 35.

¹⁰⁷ DELORME, 1989, p. 35.

2 CONSIDERAÇÃO DOS TEXTOS DE JOEL E ATOS

Exórdio capitular

Neste capítulo, analisaremos a consideração da horizontalidade de significância pela qual os autores interagem ressignificando tradições e posturas sociais. Buscaremos verificar a importância para a compreensão textual o pano de fundo da construção textual. Por isso, realizaremos determinada abordagem concernente à fonte principal do espectro escatológico presente no enunciado petrino de Atos 2.14 a 21.

A necessidade de entendimento da horizontalidade de significância nos permitirá a percepção do enunciado pautado num dispositivo de autoridade (texto ou dito citado) que o remete à *heterogeneidade mostrada marcada*.¹⁰⁸ Essa forma de análise considera os processos enunciativos sob uma perspectiva que enfoca a presença de um “outro” na construção da enunciação, tematizada a partir do reconhecimento da língua como sistema de diferenças e como espaço de equívoco.¹⁰⁹

Nesse sentido, torna-se importante a consideração dos textos originais tanto de Atos dos Apóstolos quanto do Livro do Profeta Joel, o que permitirá avaliar como texto intermediário a tradução grega que serviu de fonte literária para o autor dos Atos, a saber, a Septuaginta.

2.1 Horizonte de significância compartilhado

O desenvolvimento da análise proposta segue a sucessão discursiva do enunciado, sua sequência expositiva e argumentativa, uma vez que o mesmo detém uma estrutura intencional e direcionada, destacando os tipos de *heterogeneidade mostrada marcada* que constituem o enunciado como um todo. O enunciado selecionado para a análise é extraído de Atos dos Apóstolos, capítulo 2, versículos de 14 a 21, conhecida a perícopé também como “a citação

¹⁰⁸ Heterogeneidade mostrada, ou enunciativa, pode ser entendida como: o discurso direto, indireto e indireto livre, a ironia, a pressuposição, nos quais um enunciador defende o posto e outro defende o pressuposto, a negação polêmica (dois enunciadores: um assume o ponto de vista rejeitado e outro a rejeição do ponto de vista), as palavras entre aspas, as glosas (parafrazação) a autoridade, o provérbio, o slogan, a imitação e o pastiche. (Cf. CARDOSO, Sílvia Helena Barbi. *Discurso e ensino*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 78).

¹⁰⁹ Para Benveniste, a enunciação supõe a conversão individual da língua em discurso, ou seja, é mister perceber como o “sentido” se forma em “palavras”, em que medida se pode distinguir entre as duas noções e em que termos descrever sua interação. Portanto, é a semantização da língua que está no centro deste aspecto da enunciação, e ela conduz à teoria do signo e à análise da significância. Cf. BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes, 1989, p. 83.

explícita mais discutida de Atos”¹¹⁰ (tradução nossa), identificada como discurso de Pedro sobre os acontecimentos do dia de Pentecostes.

O texto selecionado para análise tem características particulares, como a heterogeneidade, ou seja, seu aspecto que remete ao exterior. Todo enunciado possui um sujeito que se responsabiliza por ele, seja escrito ou falado, porém muitos “outros” enunciadorees podem ser introduzidos em um mesmo enunciado, construindo seu sentido. Uma das características da heterogeneidade mostrada é aquela constituída como marcada, ou seja, quando surgem marcadores como no caso de dispositivos que permitem destacar um trecho seja por aspas ou pelo uso de itálica, do negrito, parênteses, sublinhamento, ou qualquer outro tipo de destaque, isso em relação aos discursos relatados diretos, citações de autoridade ou ainda paráfrases. Nesses casos a “voz” de um “outro” é *marcada* no enunciado como não sendo a “voz” daquele que locuciona e sim de um outro locucionador.

Segundo Maingueneau, o tipo de discurso que faz uso de uma marcação direta é um discurso de “autoridade”, uma vez que o locucionador faz uso de um enunciado tido por autoridade, não estando presente. Caso participasse da discussão abordada, anularia sua autoridade. “O valor de autoridade ligado a toda enunciação ('é verdade, porque eu o digo') é geralmente insuficiente e cada formação discursiva deve apelar à autoridade pertinente, considerando sua posição”.¹¹¹

O conjunto de fragmentos de uma formação discursiva citada pode ser definida, de acordo com Maingueneau, como *intertexto* de uma determinada formação tomando como citação típica de discursividade imbuída de autoridade, a definição de sua legitimidade a partir de sua própria prática pode ser concebida, dessa forma, como *intertextualidade*.¹¹²

O texto de Atos possui sua heterogeneidade discursiva ligada à questão do metadiscorso do locutor, qual seja, a tradição profética relacionada com as expectativas messiânicas.

Reconhecer-se-á aí os múltiplos fenômenos que resultam das glosas que acompanham o que o locutor diz. Com efeito em um enunciado, nem tudo é produzido sobre a mesma frequência de onda: o dito é constantemente atravessável por um metadiscorso

¹¹⁰ “The most discussed explicit quotation in Acts”. Cf. MEEK, James A. *The gentile mission in Old Testament citations in Acts: text, hermeneutic and purpose*. New York; London: T&T Clark, 2008. p. 96.

¹¹¹ MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1989. p. 86.

¹¹² MAINGUENEAU, 1989, p. 80.

mais ou menos visível que manifesta um trabalho de ajustamento dos termos a um código de referência do discurso [...]"¹¹³

O locutor do discurso, por meio de seu registro, interpola comentários na construção de seu enunciado, formando assim níveis distintos no seu interior. Um "outro" locucionador é trazido ao enunciado, ainda que os enunciados usados sejam contraditórios. Trata-se de casos de negação, o que segundo Ducrot¹¹⁴ significa que existe um choque entre duas atitudes antagônicas, os enunciados se contrapõem, já que uma negação sempre pressupõe uma afirmação anterior.

Um enunciado é, quase sempre, polifônico e caracterizado pela distinção de diferentes enunciadorees na construção de um enunciado, e a construção do argumento de um enunciado analisado possui como fundamento o aspecto polifônico do mesmo. Tais conceitos dos referidos tipos de *heterogeneidade mostrada marcada* são essenciais para a consideração do tipo de intertextualidade de Atos 2.14 a 21.

No campo da análise do discurso, os enunciados contendo a conjunção adversativa *mas* constituem um material rico para a prática discursiva voltada para a leitura polifônica. Via de regra, é bem comum o membro do enunciado introduzido por *mas* não refutar o primeiro membro do enunciado, mas um pressuposto ideológico. Outrossim, também é corriqueiro o primeiro membro do enunciado (que *mas* refuta) ser a voz de uma opinião geral, ou de um posicionamento ideológico.¹¹⁵

A refutação pelo locutor indica que os seguidores de Jesus não estão embriagados, *mas* cheios do Espírito Santo. E para mostrar seu argumento ele faz uso de um dispositivo de autoridade, a saber, uma determinada tradição profética que via no profeta Joel a promessa de um derramar do Espírito de Deus por sobre todos os homens e mulheres, velhos e velhas, servos e servas, crianças e jovens. Assim, a dita embriaguez é, na verdade, a manifestação poderosa do cumprimento da profecia joelina, segundo a qual o derramamento do Espírito Santo teria como consequência a manifestação de grandes prodígios.¹¹⁶

A negação polêmica que apresenta uma refutação de um suposto enunciado afirmativo, seguida de uma justificação é distinguida como uma refutação proposicional e a negação polêmica que apresenta em sua estrutura uma relação de oposição, possivelmente intermediada

¹¹³ MAINGUENEAU, 1989, p. 80.

¹¹⁴ MAINGUENEAU, 1989, p. 80.

¹¹⁵ CARDOSO, 2003, p. 82.

¹¹⁶ McCOMISKEY, Thomas Edward (Org.). *The Minor Prophets: An exegetical and expository commentary*. Michigan: Baker Academy, 2009. p. 239.

pelo conector argumentativo *mas*, toma um sentido de retificação.¹¹⁷ Quer dizer, a retificação funciona como uma maneira de reposicionar um argumento por meio de um enunciado de autoridade, intercalando noções dentro de um mesmo horizonte.

Esses dois tipos de refutação estão presentes no enunciado e são essenciais na construção do sentido do enunciado do apóstolo Pedro, uma vez que a intenção do locutor é a de convencer seu destinatário de que ali estava se cumprindo aquela profecia anunciada no livro do profeta Joel, isto é, o derramamento do Espírito Santo por sobre toda a carne, não tratando, portanto, de um caso de bebedeira logo pela manhã.

O enunciado de Pedro constitui-se por vários “outros” autoritativos, quer dizer, Pedro – o locutor do discurso – na construção de seu enunciado, faz uso de citações de outras passagens da tradição bíblica profética, enunciadores do discurso, conhecidos pela tradição judaica e mesmo esperadas como possibilidades de realização em algum momento da história do povo judeu.

Ao longo do episódio, Pedro faz citações diretas ou textuais que constituem seu discurso. O locutor se utiliza de tais citações como citações de autoridade para autenticar seu discurso, pois os livros dos profetas da tradição bíblica possuíam “verdades” a serem cumpridas aos destinatários do enunciado, permitindo assim a veracidade da promessa como um argumento eficaz a sua realização, pois profecia “verdadeira” significava cumprimento.¹¹⁸ O locutor cita vários trechos como o livro dos Salmos, Samuel, Ezequiel e a fonte que nos interessa, o profeta Joel (2.28-32).

A citação dessa passagem profética no quadro do argumento do autor, interpolada no discurso direto de Pedro, possui um grande peso argumentativo, pois se trata de uma citação de autoridade que comprovaria não somente o cumprimento do enunciado, mas também a relevância do próprio texto como construção de um episódio histórico. Os discursos relatados diretos, presentes no discurso de Pedro, constituem citações de autoridade, pois existe um horizonte de significâncias compartilhado pelos grupos que perfazem o quadro social relatado pelo autor de Atos.

Mas antes de tratarmos da textualidade de Atos, é prudente considerarmos o contexto do Profeta Joel.

¹¹⁷ MAINGUENEAU, 1987, p. 81.

¹¹⁸ BULTMANN, Rudolf. Profecia e cumprimento. In: *Crer e compreender: ensaios selecionados*. Ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 56-79.

2.2 Tradução interlinear do texto de Joel 2.28-32

A grande vantagem de se fazer a exegese do texto é que ela oferece a possibilidade de elaborar uma tradução própria. Tal se constrói tendo-se em vista os distintos níveis de aproximação do texto original. Propõe-se para Joel, após análise do texto hebraico¹¹⁹, a seguinte tradução:

וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן	1a	assim depois	e-acontecerá
אֶשְׂפֹךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בֶּשָׂר	1b	carne toda sobre	o meu espírito derramarei
וְנָבְאוּ בְנֵיכֶם וּבְנוֹתֵיכֶם	1c	e vossas filhas	vossos filhos e-profetizarão
זְקֵנֵיכֶם חֲלֻמוֹת יַחְלְמוּן	1d	sonharão	sonhos vossos -anciãos
בַּחֲוֵרֵיכֶם חֲזִיּוֹת יֵרְאוּ:	1e	verão visões	vossos-jovens
וְגַם עַל־הָעֲבָדִים	2a	os -escravos sobre	e-até
וְעַל־הַשְּׁפָחוֹת	2b	as-escravas	e-sobre
בְּיָמַי הִהֲמָה אֶשְׂפֹךְ אֶת־רוּחִי:	2c	meu-espírito	derramarei os aqueles nos-dias
וְנָתַתִּי מִזֶּמֶן בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ	3a	e-na-terra-nos-céus sinais	e-farei
דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עָשָׂן	3b	fumaça e	colunas-de e-fogo sangue

¹¹⁹ Para análise do texto hebraico e a conseqüente tradução foram utilizadas as seguintes ferramentas: KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988; BROWN, Francis (ed). *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*. Oxford [England]: Clarendon Press, 1906; GUSSO, Antônio Renato. *Gramática instrumental do hebraico*. São Paulo: Vida Nova, 2005; Westcott and Hort NT (1881). *BibleWorks for Windows*, versão 7.

הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ	4a	para trevas	será mudado	o-sol
וְהַיָּמָּה לְדָם	4b	para-sangue	e-a-lua	
לְפָנָי בּוֹא יוֹם	4c	do dia-de	chegada	diante da face da
יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא	4d	e-terrível	o-grande	Yahweh
וְהָיָה כָּל אֲשֶׁר-יִקְרָא	5a	invocar á que	todo	e-acontecerá
בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט	5b	será salvo	Yahweh	em-o-nome-de
כִּי בְּהַר-צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם	5c	e-em-Jerusalém	Sião no-monte de eis-que	
וּבְשָׂרֵי־דִים אֲשֶׁר יְהוָה יִקְרָא	5d	chamará	Yahweh que	e-nos sobreviventes

Isto posto, tem-se a seguinte tradução:

¹ *E será depois disso: eu derramarei o meu Espírito sobre toda a carne e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão; vossos velhos sonhos sonharão; vossos jovens terão visões.*

² *E além disso sobre os servos e sobre as servas, naqueles dias, eu derramarei o meu Espírito.*

³ *E farei sinais nos céus e na terra: sangue e fogo e colunas de fumaça.*

⁴ *O sol será mudado para trevas e a lua para sangue diante da face da chegada do dia de Yahweh, o grande e o [que tem] sido temido.*

⁵ *E acontecerá que todo que invocar o nome Yahweh será salvo. Eis que no monte de Sião e em Jerusalém haverá libertação conforme disse Yahweh. E nos sobreviventes que Yahweh chamará.*

2.2.1 Considerações sobre o Livro do Profeta Joel

Alguns breves comentários a respeito do Livro de Joel ajudarão a perceber um horizonte comum no que concerne à compreensão escatológica que perpassa grande parte das narrativas do Novo Testamento, fundamentalmente o texto analisado de Atos dos Apóstolos. Essas considerações permitirão ilustrar uma horizontalidade de significâncias nas quais mergulham os autores neotestamentários, no que diz respeito à efusão do Espírito de Deus.

O Livro de Joel é atribuído a um desconhecido Joel, filho de Fatuel, cujo nome significa “Yahweh é Deus”.¹²⁰ “Nada nos informa a respeito do profeta a não ser o seu nome: Joel, filho de Fatuel. O gênero, o tempo e o lugar de sua atividade, bem como a forma como surgiu o livro devem ser deduzidos a partir deste”.¹²¹ Para Sicre Diaz e Schökel, ao ler a obra pode-se deduzir que ele era judeu, que pregou em Jerusalém, tinha um vasto conhecimento da vida campesina, porém suas grandes qualidades poéticas, o seu conhecimento dos profetas predecessores impulsionam a situá-lo num ambiente culturalmente elevado.¹²²

A data é incerta. Existem algumas suposições de que poderia ser datado entre os séculos VII e V a.C. Os estudiosos mais recentes tendem a datar o livro até o fim tardio do espectro. Nada mais se sabe sobre Joel do que aquilo que é dado no livro: que ele era o filho de Fatuel e morava em ou perto de Jerusalém. Não há razão para ligá-lo com qualquer um dos outros personagens homônimos mencionados no Antigo Testamento.¹²³

Como a de outros profetas, a teologia de Joel não é estabelecida de forma sistemática. No entanto, será conveniente e adequado traçar uma seleção de seus temas, dando particular destaque à sua contribuição teológica mais distintiva: o derramamento esperado do Espírito de Deus sobre toda a carne.

Deus é o Senhor Deus de Israel e o juiz de todas as nações. Como o Todo-Poderoso, *Shaddai* (1.15), ele controla a invasão, os gafanhotos destruidores, que são o seu exército obedecendo ao seu comando (2.11). Da mesma forma, ele leva-os embora (2.20), fazendo grandes coisas (2.21) e maravilhas (2.26). Ele move os poderes dos céus para fazer a sua vontade (2.31; 3.5) e traz as nações em juízo (4.1-11). Não há ninguém como ele (2.27).

¹²⁰ FINLEY, Thomas. *Joel, Amos, Obadiah*. The Wycliffe exegetical commentary. Chicago: Moody Press, 1990, p. 2.

¹²¹ SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1983. vol.1, p. 641.

¹²² SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 953.

¹²³ GARRET, Duane A. The structure of Joel. *JETS*, 28/3, set., p. 289-297, 1985. Disponível em: <http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/28/28-3/28-3-pp289-297_JETS.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2014.

Para Joel, como para o Antigo Testamento em geral, o Senhor tem uma relação especial com o povo de Jerusalém e de Judá. Eles são o seu povo (2.17-19, 26-27; 4.3-16), e ele é o seu Deus (1.16; 2.13-14; 4.17). Eles são a sua herança (2.17), e seus bens são dele (4.5). A terra deles é a terra dele (1.6; 2.18; 4.2), e as plantações pertencem a ele (1.7).

É verdade que Joel comenta em específico grandes atos do Senhor no passado associados com os patriarcas, da escravidão no Egito, o Êxodo, a teofania do Monte Sinai, e a conquista de Canaã. Justamente estes comentários permitem algumas conjeturas a respeito de uma data mais tardia para o Livro de Joel. De qualquer forma, o autor não menciona a lei, o sacrifício de animais, o rei, a tradição sapiencial, ou outros bem conhecidos aspectos da religião do Antigo Testamento. Esse silêncio, no entanto, não deve ser excessivamente ressaltado, como se ele não estivesse ciente das realidades envolvidas, ou como se tais elementos ainda não existissem em sua época. Joel fala sobre o ensino de sua fonte teológica, especialmente os livros de Deuteronômio e Obadias, e ele claramente abraça as tradições que cercam a morada de Deus em Sião, seu monte santo (2.1; 3.16-17, 21) e no templo (1.9, 13-16). Além disso, a tradição Sião-Jerusalém é vista no contexto da tradição mais ampla de Israel (2.27; 3.2, 16).¹²⁴

Joel apresenta um entendimento impressionante de solidariedade no seio da sua comunidade e entre o seu povo e o meio ambiente natural em que vive. A praga de gafanhotos afeta os seres humanos (1.5), a terra (1.10), e os animais (1.18-20). Correspondentemente, a restauração trata de todos eles (2.21-22; 3.18). A chamada para o arrependimento abrange toda a população (2.16), assim como os gafanhotos haviam afetado a todos (1.2).

Pelo fato de que a primeira menção do tema do juízo aparecer no livro simplesmente como “o dia” (1.15), muito provavelmente indica que ele foi um conceito estabelecido por vozes proféticas anteriores, como Amós (5.18-20), Obadias (v.15), ou Sofonias (1.7, 14) na sua descrição de determinada crise sociorreligiosa ser verificada no seio de seu povo. Além disso, talvez seja discutível se Joel, em última análise, via a praga de gafanhotos devastadores como realmente “o dia do Senhor” ou apenas como prenúncio seu. Pelo menos, a praga não esgotou o conceito do “dia do Senhor”. Para além da calamidade presente, por mais terrível que fosse, seria mais uma manifestação impressionante do juízo de Deus, desta vez afetando não somente Judá, mas todas as nações (3.14), o povo do Senhor estaria sendo poupado (2.32; 3.16).¹²⁵

¹²⁴ McCOMISKEY, 2009, p. 239-240.

¹²⁵ ALLEN, Leslie C. *The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing House, 1976, p. 36.

Apesar desta diferença de tempo, a calamidade presente e o futuro dia do Senhor são descritos em termos muito semelhantes, incluindo irregulares fenômenos cósmicos (2.10, 29-31) e iminência temporal (2.1; 2.31). A proximidade aparente do futuro dia do Senhor é, provavelmente, explicado como um encurtamento do tempo a partir da perspectiva do profeta. O tema trata de fenômenos cósmicos, expressão encontrada novamente no Novo Testamento, como na previsão do Senhor a respeito de eventos futuros (Marcos 13.24; Lucas 21.26) e no Apocalipse (6.12).

Joel não aparece para denunciar os pecados de seu povo, assim como outros profetas. Mas, esta é apenas a aparência. Joel reconhece claramente os pecados das nações (3.2-7, 19). Sua incapacidade de falar sobre os pecados de Judá é provavelmente devida ao impacto diante da crise que a praga traz consigo, em que explicações causais foram assumidas. Além disso, alguns poderiam argumentar que os três grupos abordados no primeiro capítulo do Livro são selecionados por causa dos pecados que eles estavam cometendo: bebedeira (1.5), agricultores que poderiam estar envolvidos em ritos de fertilidade (1.11), e sacerdotes que deixaram de liderar a nação fiel (1.13). Talvez seja principalmente o pecado de mera formalidade religiosa, pois o profeta pede um arrependimento interior do coração e não apenas um externo, de artigos de vestuário (2.13).

O verdadeiro arrependimento, então, deve vir de um coração sincero, deve consistir em um retorno ao Senhor e, presumivelmente, para seus padrões de vida (2.13), e baseia-se na possibilidade de que o Senhor irá responder a todos aqueles que se voltarem para Deus. O arrependimento está em consonância com sua natureza como um Deus clemente e misericordioso (2.13), mas não é uma necessidade que ele tem de fazê-lo (2.14).¹²⁶ Há uma antropomorfia evidenciada que descreve e narra uma situação na qual a soberania do Senhor pode redundar em misericórdia, sendo bênção a todo o povo. Em última análise, Deus é soberano em sua resposta até mesmo ao sincero arrependimento humano. Além disso, a ênfase que o profeta coloca sobre o arrependimento do coração não deveria ser entendida como tornando os aspectos mais formais da religião desnecessários ou errados.

O arrependimento, enfatiza ele, flui do coração, a contrição interna é mais importante que a manifestação externa de pesar. É o coração que precisa ser atingido. É ele que deve ser rasgado.¹²⁷ Isso pode ser expresso formalmente por meio das práticas de contrição religiosa como o choro (2.12), o jejum (2.12,15), a celebração no templo (2.15), e orações comunitárias

¹²⁶ ALLEN, 1976, p. 79.

¹²⁷ HUBBARD, David Allan. *Joel e Amós: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1996, p. 66.

lideradas por ministros (2.17). Joel conclama toda a nação para participar em uma cerimônia solene de arrependimento. Mesmo os recém-casados, que estavam normalmente livres de todas as distrações, são conclamados a fazerem parte da assembleia.¹²⁸

A salvação, neste caso, está vinculada ao arrependimento do povo. Com isso, o Senhor pode restaurar suas perdas materiais (2.23-26), porém, vale ressaltar, que o profeta ainda mantém o próprio Deus como o bem supremo para o seu povo, e não os seus bens materiais. É no Senhor que devem se alegrar (2.23), e é o seu nome que devem louvar (2.26).

A nova declaração de Joel (2.32) de que todos os que invocarem o nome do Senhor serão salvos, provavelmente, refere-se inicialmente a uma libertação do terror físico do dia de Yahweh. No entanto, considerando a necessidade de uma profunda experiência de arrependimento, não se pode excluir a possibilidade de uma libertação do julgamento do Senhor sobre o pecado, o que também pode estar envolvido. Isto certamente é o que parece ter sido entendido pelos autores tanto de Atos 2.21 quanto de Romanos 10.13.

O anúncio de Joel a respeito de Deus derramando o seu Espírito (2.28-29) pode ser analisado sob três aspectos. É provável que a palavra “derramar” chame a atenção para a generosidade de Deus e sua graciosidade. Deus não está sendo sovina. O derramamento do Espírito é em grande medida e em larga extensão. Deus não promete porções limitadas, mas algo profuso, abundante e caudaloso. Não é um gotejar, não são filetes, mas torrentes.¹²⁹ Segundo, a expressão “meu Espírito”, ou seja, o próprio poder e vitalidade divinos, ser o canal da bênção, transmite um valor adicional. Terceiro, “sobre toda carne”, mostra que todo o povo de Israel participará. O uso dos pronomes “vossos filhos e vossas filhas indica não ser possível que o derramamento se referisse a toda a humanidade indiscriminadamente. Pelo contrário, esta se refere inicialmente a Judá, todos os israelitas, todos os tipos, classes ou israelitas. Não se faria nenhuma exclusão com base em sexo, idade ou condição social.¹³⁰

Milton Schwantes destaca algumas características interessantes acerca do uso do termo Espírito: a) O termo Espírito é utilizado tanto para um fenômeno da natureza, bem como ao tratar-se da pessoa; e, em relação a Deus; b) Por meio do conceito deste termo designa-se algo dinâmico, e, concomitantemente, incontrolável. Ele exemplifica dizendo que o conceito de Espírito é notoriamente díspar da ideia de coração. Enquanto coração é um órgão, Espírito é acontecimento, que sopra aonde quer (João 3.8); c) Usualmente se intitule os profetas do Antigo

¹²⁸ CHRISHOLM, Robert B. *Interpreting the Minor Prophets*. Grand Rapids (EUA): Zondervan, 1990, p. 60.

¹²⁹ LOPES, Hernandes Dias. *Joel: o profeta do Pentecoste*. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 94.

¹³⁰ HUBBARD, 1996, p. 78.

Testamento como sendo as pessoas do Espírito (carismáticos), embora a profecia clássica não seja unânime no uso deste conceito.¹³¹

Os destinatários do Espírito, segundo o profeta, teriam sonhos ou visões, palavras capazes de uma grande variedade de interpretação, em grande parte devido ao fato de que o anúncio de Joel vem de uma forma abrupta, sem aparente conexão conceitual com o material do início do livro. Portanto, a explicação de Joel é frequentemente procurada em outras passagens, como Números 11.29, Jeremias 31.31-34, Ezequiel 36.26-27 ou Atos 2. Mas, desde que este método elimine importantes elementos estranhos ao modo de pensar do profeta, a presente abordagem precisará sondar as declarações reais antes de relacioná-las com outras passagens.

Para Price, o fato dos receptáculos do derramamento do Espírito terem sonhos e visões, significaria que cada um seria seu próprio profeta, ou seja que todos receberiam uma revelação direta de Deus.¹³² Por outro lado Finley, advoga que estes sinais denotam que uma nova era de revelação chegou, com os israelitas pregando para cada um, e ao mundo todo.¹³³

Partindo do pressuposto de que os sonhos e visões representam variações meramente poéticas, há dois fenômenos tidos como resultado do derramamento do Espírito: profecia e sonhos/visões, o primeiro referindo-se à proclamação da mensagem do Senhor, este último para a sua recepção. É duvidoso que a recepção deva ser enfatizada, uma vez que o ato de profetizar presumivelmente não é listado em primeiro lugar. Além disso, no Antigo Testamento o modo exato de receber a mensagem não era tão importante quanto o fato de que era do Senhor a mensagem e que fosse fielmente proclamada. Joel estava anunciando, então, que o povo de Deus proclamasse fielmente a sua palavra.

Esta simples descrição não é elaborada em termos de para quem são dirigidas esta proclamação. Presumivelmente, ela poderia ser para o povo de Deus ou às nações ou mesmo ambos. Alguns apoiam a ideia de uma proclamação para as nações que pode ser encontrada na referência daqueles que acham segurança através do chamado do Senhor (2.32) e o fato de que, às vezes, se fala de Deus estendendo o apelo através do trabalho dos profetas (Jer 35.15-17). Por outro lado, deve-se admitir que uma vez que muitos intérpretes não veem Joel 2.32 como se referindo às nações, essa referência é, na melhor das hipóteses, provisória, embora apoiada pela aplicação do versículo no Novo Testamento. Além disso, qualquer interpretação deste

¹³¹ SCHWANTES, Milton. *O Espírito faz história*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1988, p. 2-3.

¹³² PRICE, Walter. *The prophet Joel and the day of the Lord*. Chicago (EUA): Moody Press, 1976, p. 74.

¹³³ FINLEY, 1990, p. 72.

verso tem de lutar com a aspereza de sua sintaxe. Ainda assim uma referência à proclamação da Palavra de Deus às nações é possível, pois o conteúdo do anúncio profético no Antigo Testamento varia de acordo com o contexto. Muito excepcionalmente, o ato de profetizar pode ser a ação da graça e louvor ao Senhor (1 Cr 25.3). Normalmente, no entanto, refere-se às palavras de ameaça e entrega de aviso (Jer 26.9; 28.8; 32.3), ou de encorajamento e de esperança (Jer 37.19; Ez 13.16; 37.4). Seu significado em Joel deve ser procurado ao longo destas linhas. Com base, portanto, em Joel 2.28-32 apenas, o derramamento do Espírito pode ser dito como produzindo a proclamação fiel da Palavra de Deus de advertência e encorajamento.

Há quem interprete Joel, fazendo uma conexão com Números 11.29, como anunciando a realização de um desejo de Moisés, de que todo o povo do Senhor seja profeta, tendo o Espírito de Deus.¹³⁴ O valor desse recurso, entretanto, pode ser questionado. Primeiro, a natureza dos anciãos em profetizar pode ser atípico, não havendo nada em Números para indicar que sua profecia foi uma proclamação: além disso, não está claro que os intérpretes estão corretos ao considerar que este é, na verdade, um desejo real ou esperança da parte de Moisés. Pode ser simplesmente uma tentativa de Moisés de renunciar a qualquer meio para defender sua autoridade, como Josué parece ter lhe pedido para fazer.

O cumprimento da promessa do Espírito de Javé remonta a um desejo antigo do legislador Moisés (Nm 11) que imaginava ser algo incrível todo o povo ser profeta, ou seja, receber o Espírito de Javé. O dom de Javé é generoso, “disposto de maneira a anular toda a discriminação: de idade, 'anciãos e jovens'; de classe social, 'escravos e escravas'; de sexo: 'filhos e filhas’”.¹³⁵ Alonso Schökel e Sicre Dias afirmam que embora tenha a períclope a intenção de priorizar a “comunidade de Israel”, o “resto fiel”, o enunciado procura enfatizar que se trata de uma declaração de alcance universal, a saber, de que todo ser vivente receberá o Espírito de Javé.¹³⁶

Uma conexão com Ezequiel 36.26-27 é frequentemente afirmada. No entanto, em Ezequiel, o efeito da presença do Espírito é a obediência à Palavra de Deus, enquanto que em Joel é a proclamação da Palavra de Deus. Na verdade, os dois não são mutuamente exclusivos, mas também não são idênticos. A mesma dificuldade existe na tentativa de definir a profecia de Joel, em termos de Jeremias 31.31-34, além do fato de que a profecia de Jeremias não diz explicitamente respeito ao Espírito Santo. Nem outras passagens do Antigo

¹³⁴ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: ASTE/ TARGUMIM, 2006, p. 501.

¹³⁵ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAS, 1991, p. 975.

¹³⁶ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAS, 1991, p. 975.

Testamento (Is 44.3; Ez 39.29; Zc 12.10) oferecem ajuda suficiente na interpretação de Joel, sendo eles mesmos insuficientes e não especificam os resultados do derramamento do Espírito.

2.2.2 A unidade escatológica do Livro de Joel

O Livro de Joel apresenta um tema catastrófico (1.4-20) e que terá consequências ainda num futuro (2.1-17). Essa catástrofe sobre Jerusalém poderá ser definitiva sem que haja possibilidade de escapar (2.11).¹³⁷ Segundo Dreher, essa constatação é possível de ser afirmada pelos seguintes motivos:

- i) O capítulo 1 contém convocação ao lamento e chamamento para que o povo se arrependa, pois há muitas dificuldades que virão sobre Jerusalém;
- ii) O capítulo 1 se refere a uma desgraça econômica sem precedentes que acometerá à população. Essa desgraça terá como motivo uma praga de gafanhotos. O capítulo 2 refere-se, de outro lado, a um exército devastador e inédito. Também o capítulo 2 traz uma oração na qual não se fala mais em alimentos como em 1.16-20, mas é citada a situação de Israel no seio da geopolítica da época;
- iii) O capítulo 1 é repleto de observações acerca da natureza, enquanto o capítulo 2 e o 3 fazem muitas referências à “descrição do inimigo nas profecias acerca do ‘Dia de Javé’”.¹³⁸

Os dois eventos, segundo Dreher, estão conectados. A descrição do desastre econômico fora do comum parece já ter ocorrido (cap. 1) e serve como prenúncio da desgraça que virá sobre Jerusalém (cap. 2). O tema do Dia de Javé parece interligar os dois blocos. Dreher afirma que essa perspectiva escatológica poderia indicar a unidade temática do livro.¹³⁹

O Livro de Joel está dividido em suas grandes partes. Os capítulos 1.1 a 2.27, que tratam da terrível praga e dos gafanhotos como símbolos da devastação alimentícia, e os capítulos 2.28 a 3.21, cujo conteúdo está referido ao “Dia de Javé” e à descida do Espírito Santo. Estas duas partes parecem estar conectadas pelo tema da escatologia. A primeira parte (1.1 a 2.27) se une à segunda (2.28 a 3.21) pelo fato de que as pragas da primeira parte servem como advertência e antecipação escatológica ao “Dia da Javé” refletida na segunda.¹⁴⁰

¹³⁷ DREHER, Carlos A. A Economia no Livro de Joel. *RIBLA*, Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 10, v. 3, p. 61-71, 1993.

¹³⁸ DREHER, 1993, p. 63.

¹³⁹ DREHER, 1993, p. 63.

¹⁴⁰ DENZER, George. *Ageo, Zacarias, Malaquias, Joel*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1970. p. 49-51.

Quanto à divisão do livro, há unidade quanto a ser ele dividido em duas grandes partes.¹⁴¹ As divergências encontram-se relacionadas ao aspecto episódico de encerramento da primeira e início da segunda parte.¹⁴² A primeira seção poderia ser assim dividida:¹⁴³

- ✓ 1.2-4: flagelo destruidor;
- ✓ 1.5-14: advertência e alarme;
- ✓ 1.15-18: o Dia de Javé, o devastador;
- ✓ 1.19-20: a oração do profeta;
- ✓ 2.1-11: o Dia de Javé, irresistível;
- ✓ 2.12-14: advertência à vigília;
- ✓ 2.15-17: apelo à súplica;
- ✓ 2.18-27: promessa de atendimento das orações e bênçãos.

Da mesma forma, a segunda seção poderia ser dividida como se segue:

- ✓ 2.28-32: o Dia de Javé, que será grandioso;
- ✓ 3.1-8: o mundo das nações;
- ✓ 3.9-17: incentivo ao julgamento;
- ✓ 3.18-21: promessa de restauração.¹⁴⁴

O Livro de Joel é considerado uma obra literária poética e característica do profetismo de Israel. Schökel e Dias afirmam que o profeta parte da catástrofe nacional para elaborar sua consideração a respeito da necessidade de arrependimento da nação. Uma praga conhecida para a agricultura é tomada como símbolo de invasão política causando grande terror.¹⁴⁵ O autor conhece bem a situação agrária do país e tem ciência dos efeitos danosos de uma praga como a de gafanhotos. Junto a essa catástrofe terrível está associada outra mais cruel ainda, a seca (1.14-20). O autor transforma a imagem da praga de gafanhotos numa descrição política de um exército que toma a cidade de assalto.

É a catástrofe nacional que incita à atitude de conversão profunda, manifestada externamente em uma jornada de jejum e de penitência para implorar a misericórdia divina (2.12-17). Aparecem aqui traços típicos da religiosidade israelita, os seus atos de culto, a proclamação do profeta, a participação de sacerdotes e do povo nos seus

¹⁴¹ No presente trabalho seguimos a divisão em capítulos conforme tradição protestante. Nas versões de cunho protestante são três capítulos. As versões católicas seguem a divisão da Bíblia Hebraica com quatro capítulos, pois o trecho de Joel 2.28-32 equivale ao capítulo três, com cinco versículos, e o conteúdo do capítulo quatro é exatamente o mesmo do capítulo três das versões protestantes. Há autores que seguem a divisão conforme a tradição católica. Sendo assim, em citações diretas de autores católicos a divisão capitular segue o cânon católico.

¹⁴² ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAS, J. L. *Profetas II: Ezequiel, Doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. São Paulo: Paulinas: 1991. p. 957.

¹⁴³ A divisão e suas subdivisões aqui apresentada é tomada de AMSLER, Samuel. *Os últimos profetas: Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 69.

¹⁴⁴ Há autores que preferem dividir o Livro de Joel da seguinte maneira: a primeira parte iria do capítulo 1 ao 2, versículo 17; enquanto a segunda parte compreenderia do capítulo 2, do versículo 18 ao capítulo 4, versículo 21. TRIANA FERNÁNDEZ, Pedro Julio. *Caminhar para a esperança: uma leitura de Joel 3,1-5*. Dissertação. 211 f. (Mestrado) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994. p. 31.

¹⁴⁵ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAS, 1991, p. 956-957.

respectivos lugares. Estes elementos litúrgicos encontram-se no livro em seu estado natural, sem transformação poética (2.19-27), anunciando a libertação da praga, o fim da seca e as bênçãos tradicionais que retornam sobre a terra.¹⁴⁶

A primeira parte do Livro de Joel (1-2.17) seria desenvolvida em versos. A segunda parte, tomada a partir de 2.18, corresponderia a uma seção apocalíptica escrita em prosa no estilo predicativo sinagoga do período macabeu.¹⁴⁷ Nesta última parte teria sido interpolada a fórmula “Dia de Javé” que servia como uma fórmula litúrgica independente.

2.2.3 A narrativa escatológica do Livro de Joel

A partir do ambiente litúrgico, Joel constrói o quadro de significado a respeito da atuação de Javé diante da prática política e cotidiana dos israelitas no seu contexto sociopolítico. O autor argumenta que Javé intervém na história do povo de Israel de maneira soberana fazendo uso de categorias e instrumentos atmosféricos e exércitos humanos. Nestes dias, Javé coloca em prática seu juízo público de castigo ou salvação. Na segunda parte, segundo Schökel e Dias¹⁴⁸, Joel usa imagens relacionadas à fórmula litúrgica “Dia de Javé” para vincular três temas fundamentais, conforme segue:

[...] prescindindo da efusão do Espírito: os sinais no céu e na terra (3,3-4;4,15-16a); a salvação de Judá (3,5;4,16b); manifestada a nível político na libertação dos estrangeiros (4,18); por último, e com amplo desenvolvimento, a condenação das nações estrangeiras que dispersaram e oprimiram o povo; reunidas no vale de Josafá, no vale de Decisão, elas serão julgadas por Deus e condenadas (4,1-3.9-14; nesta linha se inserem 4,4-8 que fala do castigo de Tiro, da Sidônia e da Filistéia, e 4,19, dirigido contra o Egito e Edom).¹⁴⁹

A fórmula “Dia de Javé”, encontrada em outros profetas (Sf 1.2-2.3), representa a manifestação de Javé sob o critério do juízo e da condenação dos maus. Manifesta-se pela cólera e ira substantivada nas formas de praga de gafanhotos, seca, falta de fraternidade e, por fim, na invasão estrangeira. Porém, o Dia de Javé também pode surgir como possibilidade de arrependimento (Sf 2.3). Para Joel, o Dia de Javé é terrível. No entanto, Javé também é compassivo e misericordioso (2.13). A mensagem de Joel, segundo alguns autores, teria o

¹⁴⁶ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAS, 1991, p. 957.

¹⁴⁷ TRIANA FERNÁNDEZ, 1994, p. 31-39.

¹⁴⁸ Como estes autores seguem utilizam a Bíblia segundo a tradição católica com quatro capítulos há uma diferença notação de capítulos e versículos. Nas versões católicas, conforme dito na nota de rodapé 1, o trecho de Joel 2.28-32 equivale ao capítulo três, com cinco versículos, e o conteúdo do capítulo quatro é exatamente o mesmo do capítulo três das versões protestantes.

¹⁴⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAS, 1991, p. 957.

sentido contrário da mensagem encontrada em profetas como Sofonias e Jeremias.¹⁵⁰ O tema do “Dia de Javé” é fundamental e dominante no Livro de Joel.¹⁵¹ Esse dia será de escuridão e profundas trevas, um dia de desolação e destruição, um dia que está se aproximando, um dia que não poderá ser suportado. O tema está também presente em Amós e Sofonias e provavelmente estão também conformados à expectativa popular dos israelitas a respeito do julgamento de Javé sobre as nações que agora se volta contra o próprio povo de Israel.¹⁵² Uma catástrofe iminente causa o tema do “Dia de Javé” do qual as práticas litúrgicas faziam com que a comunidade cultural de Jerusalém se julgasse protegida pela prática ritual que há tempos realizava. A calamidade prevista vem para desfazer tal mal-entendido.

A palavra de juízo passa a ser reivindicada contra a própria população de Jerusalém. A calamidade prevista aponta para o terror “daquele dia” a respeito do qual Amós e Sofonias também são mensageiros. Jerusalém não escapará a não ser por verdadeiro arrependimento e prática da justiça e não pela mera observação da superficialidade litúrgica. Será preciso rasgar mais do que as vestes (2.13) para que Javé se compadeça (2.14). Somente com o arrependimento e prática da justiça Israel poderá experimentar o futuro descrito em 2.19-3.17. Um tal comportamento não será somente misericordioso e redundará em colheitas abençoadas, mas, acima de tudo, trará o Espírito de Javé sobre toda a carne (2.28-32) e o juízo por sobre todos os seres humanos.

Já no próprio texto de Joel encontramos uma narrativa intertextual profética e crítica da religiosidade superficial pautada na observação litúrgica e ritualística do templo. O “Dia de Javé” é uma forma litúrgica compartilhada pelos profetas Sofonias (1.14-18), Amós (5.18-20), Zacarias (12.3; 14.1) e Malaquias (3.2,19,23) e em profetas como Isaías (24-27) e Ezequiel (38-39).¹⁵³ O Livro de Joel relaciona a situação cotidiana do povo de Israel com o dia escatológico.

De acordo com Rossi:

O peculiar de Joel é que o seu pequeno livro se origina de uma experiência do cotidiano, ou seja, a contemplação de uma praga de gafanhotos. Seu mundo é agrícola, e, exatamente por isso, a ameaça dos gafanhotos tem para o povo de Deus da época de Joel contornos e imagens de extrema violência e destruição. No imaginário dos camponeses a nuvem de gafanhotos traz imagens impregnadas de pobreza e calamidades. O cotidiano está ameaçado e gera crise no meio do povo. Sem presente

¹⁵⁰ CHESTER, Andrew. *Future of hope and present reality*, v. 1: Eschatology and transformation in the Hebrew Bible. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

¹⁵¹ CHESTER, 2012, p. 17.

¹⁵² DREHER, 1993, p. 64.

¹⁵³ DENZER, 1970, p. 46.

não há futuro. Sem campo não há sobrevivência. A vida se encontra sob forte ameaça. Contudo, Joel tem algo para falar.¹⁵⁴

A expressão “Dia de Javé” indicava o castigo do Deus de Israel sobre seu povo devido aos seus pecados.¹⁵⁵ Essa categoria escatológica se transforma em Joel, especificamente, num evento de felicidade para todo o povo depois da conversão solicitada pelo profeta. Para Israel, a conversão e arrependimento requeridos pelo profeta apontam para a esperança de uma vida cheia de bênçãos e felicidade. Porém, a condição da esperança precisa se fundamentar numa forma pública de arrependimento colocada pelo profeta a partir da palavra “talvez” que relativiza a visão de juízo terrificante.

2.3 Considerações socioliterárias de horizontalidade

Para considerarmos a contextualidade do discurso de Pedro a respeito do derramar do Espírito Santo é necessário recorrermos aos textos originais do Antigo e Novo Testamentos. A tradução literal nos ajudará a perceber o quanto o autor se apropriou de uma tradição bíblica que já estava presente em seu contexto. A tradução literal dos textos nos permitirá verificar se o texto hebraico é de fato a fonte do autor de Atos.

2.3.1 Tradução interlinear de Atos dos Apóstolos 2.14-21¹⁵⁶

14 Σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά
ἐπήρειν τὴν φωνὴν αὐτοῦ

καὶ ἀπεφθέγγετο αὐτοῖς· ἄνδρες Ἰουδαῖοι
καὶ οἱ κατοικοῦντες

Ἰερουσαλήμ πάντες, τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν
ἔστω καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου.

15 οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι
μεθύουσιν, ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς
ἡμέρας,

16 ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ
προφήτου Ἰωήλ·

14 Então, pondo-se Pedro com os onze
levantou a sua voz

e declarou a eles: homens judeus e os que
habitam em

Jerusalém todos, isto a vós conhecido seja e
prestai atenção as palavras minhas.

15 Pois não como vós pensais estes estão
bêbados, é pois hora terceira do dia.

16 Mas isto é o que foi dito por meio do
profeta Joel:

¹⁵⁴ ROSSI, Alexandre Solano. *Como ler o Livro de Joel: profecia em tempos de crise*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 17.

¹⁵⁵ A expressão Dia de Javé provavelmente tem sua origem nas tradições da guerra. TRIANA FERNÁNDEZ, 1994, p. 159.

¹⁵⁶ Para análise do texto grego e a consequente tradução foram utilizadas as seguintes ferramentas: Westcott and Hort NT (1881). *BibleWorks for Windows*, versão 7; BIBLIA. Novo Testamento. Grego. Aland. 2008. *O Novo Testamento Grego com introdução em português e dicionário grego-português*. 4. ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, c2008 xLviii.

17 καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις,
λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ

πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ
προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν

καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι
ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται καὶ

οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις
ἐνυπνιασθήσονται·

18 καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς
δούλας μου ἐν ταῖς

ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός
μου, καὶ προφητεύσουσιν.

19 καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ
σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς

κάτω, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

20 ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ
ἡ σελήνη εἰς αἶμα, πρὶν

ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ
ἐπιφανῆ.

21 καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ
ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

17 E será em os últimos dias, diz Deus,
derramarei do

Espírito meu sobre toda carne, e
profetizarão os filhos vossos

e as filhas vossas e os jovens vossos visões
verão e

os velhos vossos sonhos sonharão.

18 E mesmo sobre os servos meus e sobre
as servas minhas em os

dias aqueles derramarei do Espírito meu, e
profetizarão.

19 E darei prodígios em o céu acima e sinal
sobre a terra

embaixo, sangue e fogo e vapor de fumaça.

20 O sol será transformado em treva e a lua
em sangue, antes

vir o dia do Senhor o grande e glorioso.

21 E será todo o que invocar o nome do
Senhor será salvo.

Isto posto, tem-se o texto de Atos da seguinte forma:

14. Então Pedro levantando-se, com os onze, ergueu a voz e declarou-lhes: homens judeus e todos os que habitam em Jerusalém, Seja isto conhecido de vós e prestai atenção às minhas palavras.

15. Não é assim como pensais. Estes homens não estão bêbados, pois é apenas a terceira hora do dia.

16. Mas isto é o que foi dito por meio do profeta Joel:

17. E será que nos últimos dias, diz Deus, derramarei do meu Espírito sobre toda carne, e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos jovens terão visões, e os vossos anciãos sonharão sonhos;

18. E do meu Espírito também derramarei sobre os meus servos e minhas servas, naqueles dias, e eles profetizarão;

19. e farei prodígios em cima no céu e sinais em baixo na terra: sangue, fogo e vapor de fumaça.

20. O sol será transformado em trevas, e a lua, em sangue, antes de vir o grande e glorioso Dia do Senhor;

21. E será que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.

2.3.2 Considerações sobre o Livro de Atos

O Livro de Atos dos Apóstolos pode ser considerado como a dobradiça do Novo Testamento, pois fecha os evangelhos e abre as epístolas.¹⁵⁷ É consenso geral que o Livro de Atos é a segunda parte de uma obra cujo primeiro volume é o terceiro Evangelho. Tal consenso está baseado não apenas nas palavras iniciais dos dois livros, mas também na continuidade de estilos entre os dois escritos, que aponta para uma autoria única. A semelhança e continuidade estilísticas são tão grandes que chegou-se a sugerir que, originalmente, as duas obras eram um único livro que, posteriormente, foi dividida em dois livros para que a primeira parte pudesse fazer paralelo com outros evangelhos.¹⁵⁸ Na opinião de Bosetti, o autor do terceiro Evangelho e de Atos dos Apóstolos concebe a obra como um *dídico*, uma obra unitária em dois volumes.¹⁵⁹ Consequentemente, embora separados no Cânon Bíblico, os dois textos devem ser estudados juntos e aprofundados um com o outro. A autora concebe uma estrutura concêntrica, ou quiástica, para os dois livros, conforme segue:

A. Galileia: Lucas 4.15 – 9.50.

B. Viagem através da Samaria e Judeia: Lucas 9.51 – 19.40.

C. Jerusalém: Lucas 19.41 – 24.49.

D. Ascensão: Lucas 25.50-51.

D. Ascensão: Atos 1.4-11.

C. Jerusalém: Atos 1.12 – 8.1a.

B. Judeia e Samaria: Atos 8.1b – 1.18.

D. Até os confins do mundo: Atos 11.19 – 28.31.¹⁶⁰

A questão da autoria é que tem levantado certa discussão. O autor do terceiro Evangelho e do Livro de Atos dos Apóstolos nada diz acerca de si mesmo, nem mesmo em sua dedicatória pessoal a Teófilo¹⁶¹. A opinião tradicional é que os dois escritos são de autoria de

¹⁵⁷ LOPES, Hernandes Dias. *Atos: a ação do Espírito Santo na vida da Igreja*. São Paulo: Hagnos, 2012, p. 11.

¹⁵⁸ GONZÁLES. Justo L. *Atos: o evangelho do Espírito Santo*. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 16-17.

¹⁵⁹ BOSETTI, Elena. *O Espírito e a missão nos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 12.

¹⁶⁰ BOSETTI, 2010, p. 13.

¹⁶¹ Não é tarefa fácil dizer quem era “Teófilo”, para quem as duas obras foram endereçadas. O próprio nome quer dizer “amigo de Deus” e, por conta disso, muitos sugerem que esse nome não se refere realmente a uma pessoa específica, sendo, outrossim, um nome simbólico que Lucas deu para todos os seus leitores. Os que defendem que “Teófilo” tratava-se de uma pessoa argumentam que esse nome era bastante comum no Século I, Lucas o chama de “excelentíssimo”, um tratamento honorífico formal reservado para os romanos da classe de cavaleiros, e por fim, era costume da época se dedicar um livro a uma pessoa ilustre e poderosa, normalmente a que financiava o trabalho, e que promoveria a circulação da obra. Cf. GONZÁLES, 2011, p. 30.

“Lucas, o médico amado”, que envia saudações para Colossos em uma das epístolas paulinas (Cl 4.14), e que aparece, mais tarde, nas saudações de Filemon 24 e de 2Timóteo 4.11. Essa percepção é encontrada pela primeira vez no cânon muratoriano, datado da segunda metade do Século II. Digno de nota também é o fato de Marcião, também pela metade do Século II, incluir o Evangelho de Lucas em seu cânon do Novo Testamento, sob a argumentação de que Lucas tinha acompanhado Paulo em suas viagens. Posteriormente, pelo início do Século IV, alguns passaram a sugerir que Lucas é “Lúcio de Cirene”, mencionado em Atos 13.1.¹⁶² Irineu e Clemente de Alexandria explicitamente admitem Lucas como o autor dos Atos. Tertuliano e Orígenes também o fazem implicitamente, visto reconhecerem Lucas como o autor do Evangelho que traz o seu nome.¹⁶³

As razões para alguns negarem que Lucas, o médico amado e companheiro de Paulo, seja o autor das duas obras alme (mormente Atos) em primeiro lugar uma série de aparentes contradições ou discrepâncias entre Atos e as Epístolas Paulinas, apenas à guisa de exemplo, quantas vezes Paulo esteve em Jerusalém. Atos 9.26 declara que Paulo foi a Jerusalém aparentemente logo após sua conversão, enquanto que em Gálatas 1.15-21, o apóstolo diz que após sua conversão foi para a Arábia, sem passar por Jerusalém, voltando depois de três anos para Damasco, para só então ir a Jerusalém. Segundo, há diferença entre a personalidade e a teologia de Paulo, conforme o que é apresentado em suas cartas e o que consta em Atos. Para o autor de Lucas e Atos, os “apóstolos” em geral são os Doze, e Paulo não faz parte deles. Em contrapartida, Paulo nas suas cartas firmemente defende seu apostolado. Há também as várias seções do livro em que a narrativa aparece na primeira pessoa do plural (16.10-17; 20.5-15; 21.1-18; 27.1—28.16). Essas passagens do texto causam muito debate. A principal dificuldade é que se o “nós” for considerado no sentido literal, nem sempre é fácil discernir onde ou quando o narrador se juntou a Paulo e seus companheiros ou os deixou.¹⁶⁴

Stagg conclui que Lucas, o médico amado, é o autor do Evangelho de Lucas e de Atos, e que só o “desarvorado cepticismo se nega a admitir esta probabilidade.”¹⁶⁵ Por outro lado, Gonzáles, diz que “é impossível saber com certeza. O próprio livro — como o terceiro

¹⁶² GONZÁLES, 2011, p. 16.

¹⁶³ STAGG, Frank. *O Livro dos Atos dos Apóstolos: a luta em prol de um Evangelho vencedor*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1958, p. 43.

¹⁶⁴ Entre eles: CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos*. Estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2005, p. 35-37 e GONZÁLES. Justo L. *Atos: o evangelho do Espírito Santo*. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 16-19.

¹⁶⁵ STAGG, 1958, p. 45.

evangelho — não nos informa quem o escreveu. Nem o restante do Novo Testamento lança alguma luz sobre esse assunto.”¹⁶⁶

Com relação à data de composição do livro, Souza sumariza a discussão desta forma:

Afirmou F.C. Baur, da Universidade de Tübingen, na Alemanha, que Atos dos Apóstolos demonstra ter sido escrito por um “paulinista”, por volta da metade do segundo século. Mas, J.B. Lightfoot, escrevendo em oposição a essa posição, afirma ser o livro originado nos dias da recém organizada Igreja primitiva. Sir William Ramsay, que inclusive começou o seu trabalho favorecendo as hipóteses da escola alemã, foi forçado pelas pesquisas históricas e arqueológicas a afirmar que este livro, além de ter sido escrito por Lucas, durante o primeiro século, é também um reconhecido documento histórico.¹⁶⁷

Alguns estudiosos defendem que o livro foi escrito entre 80-95 d.C.¹⁶⁸ Os que assim pensam baseiam-se, mormente, em três pontos. Primeiramente chamam a atenção para Lucas 19.43,44 e 21.20-24, onde o escritor descreve a queda e destruição de Jerusalém em 70 d.C. Sendo assim, a composição da sequência Lucas-Atos deve ser colocada depois da devastação de Jerusalém. Segundo, o Evangelho de Marcos, escrito por volta de 65 d.C., é básico para o Evangelho de Lucas. Desta forma as duas obras lucanas só podem ter sido compiladas depois do aparecimento do Evangelho de Marcos, como consequência o Evangelho de Lucas teria surgido nos anos 70 e Atos dos Apóstolos depois dos anos 80 d.C. Finalmente, Lucas se apoiou nos escritos do historiador judeu Josefo, que terminou sua obra Guerra dos Judeus no início dos anos 70 e Antiguidades em torno de 93 d.C.¹⁶⁹

Ao que parece os indícios mais aceitáveis apontam para uma data anterior ao ano 70 d.C., pois há ausência de citações ao incêndio de Roma, à perseguição que Nero fez aos cristãos, bem como à destruição de Jerusalém. Sendo assim, entendendo-se que Paulo chegou em Roma em 59 d.C., tendo demorado dois anos para ser julgado. Atos, provavelmente, foi escrito por volta de 60/61 d.C., cobrindo um período de 32 anos da história da Igreja, isto é, de 30 d.C. ao final de 61 d.C.¹⁷⁰

¹⁶⁶ GONZÁLES, 2011, p. 19.

¹⁶⁷ SOUZA, Itamir Neves de. *Atos, uma história singular: 77 esboços expositivos*. Curitiba: Editora Descoberta, 1999, p. 35.

¹⁶⁸ GONZÁLES, 2011, p. 20.

¹⁶⁹ KISTEMAKER, *Comentário do Novo Testamento: Atos*: vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 41.

¹⁷⁰ SOUZA, 1999, p. 36.

Atos dos Apóstolos expõe um grande número de assuntos que o autor tece na sua estrutura. Kistemaker seleciona cinco temas como eixos centrais para um entendimento da segunda parte da obra lucana.¹⁷¹ São eles:

1. O Espírito Santo. Esta temática pode ser sumarizada pelo texto de Atos 1.8: “Mas recebereis poder quando o Espírito Santo vier sobre vós, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra”. O Espírito Santo é derramado sobre os judeus em Jerusalém no dia de Pentecoste. Os samaritanos também o recebem quando Pedro e João chegam, oram e lhes impõem as mãos. Na sequência vê-se o Espírito Santo instrui Pedro a acompanhar os servos do centurião, viajar a Cesaréia e pregar o evangelho aos gentios, representados por Cornélio e os de sua casa, sendo que, nesta ocasião, o Espírito Santo desce também sobre eles. Por fim, quando Paulo está em Éfeso, encontra os discípulos de João Batista que desconhecem a vinda do Espírito. Quando o apóstolo impõe as mãos sobre esses discípulos, eles também recebem o dom do Espírito Santo.

2. Missões. Pedro e os demais apóstolos pregam o evangelho em Jerusalém, principalmente aos judeus de fala aramaica. Estêvão anuncia o evangelho na sinagoga dos libertos, a judeus cuja língua materna é o grego. Filipe, por ordem do Espírito Santo, vai a Samaria, prega a palavra e batiza o povo e em seguida viaja em direção a Gaza e explica ao eunuco etíope a mensagem de Isaías 53. Tendo batizado o etíope, Filipe proclama as boas-novas na costa do Mediterrâneo e chega a Cesaréia. Pedro estende seu ministério para além da cidade de Jerusalém e viaja a Lida e Jope a fim de fortalecer as igrejas. De Jope, ele viaja a Cesaréia para ensinar o evangelho na casa de Cornélio e dar as boas-vindas aos gentios à membresia da igreja. Barnabé é enviado a Antioquia a fim de organizar uma igreja de cristãos judeus e gentios. Paulo, após sua conversão a caminho de Damasco torna-se um grande missionário e empreende três viagens missionárias registras em Atos.

3. Autoridade dos apóstolos e da igreja de Jerusalém. Os apóstolos são elementos-chave na organização da igreja em Jerusalém, ensinando ao povo a doutrina apostólica, recebendo doações para os pobres e nomeando sete homens para supervisionar a distribuição diária de alimentos. Eles supervisionam também a extensão da igreja entre os samaritanos em Samaria e os gentios de Cesaréia. A igreja de Jerusalém comissiona Barnabé a ir a Antioquia, e essa igreja assume também liderança no Concílio de Jerusalém. Por fim, ao término de cada

¹⁷¹ KISTEMAKER, 2003, p. 58-60.

viagem missionária, Paulo visita Jerusalém a fim de informar a igreja a respeito do trabalho que realizou.

4. Oposição à expansão do evangelho. Este tema é evidente do princípio ao fim do Livro de Atos. Por ocasião da descida do Espírito Santo, zombaram dos apóstolos e os acusaram de estarem ébrios. Por proclamarem as boas-novas na Porta de Salomão, Pedro e João foram presos a mando do Sinédrio. Em outro episódio, os apóstolos são detidos, encarcerados e castigados também por ordem do Sinédrio. Acontece o primeiro martírio, de Estêvão, morto por apedrejamento; Paulo, tendo experiência semelhante em Listra, sobrevive. Ele e Silas, açoitados e colocados na cadeia em Filipos, são expulsos de Tessalônica e Beréia. Mas sempre que os apóstolos encontram resistência e oposição, o evangelho é pregado e a igreja floresce. Todos os esforços feitos para impedir a proclamação do evangelho não são apenas inúteis; certamente eles auxiliam o crescimento da igreja.

5. Defesa do evangelho. Na primeira defesa, o apóstolo Pedro se dirige a uma multidão de milhares de judeus no dia de Pentecoste. Como resultado houve uma conversão de quase três mil, que se arrependem, creem e são batizados. O evangelho é defendido também perante o Sinédrio. Pedro repreende a Simão, o mágico, por querer comprar o dom do Espírito Santo, e Paulo se opõe à falácia de Barjesus. Paulo se torna um grande defensor do evangelho. Com muita habilidade, ele advoga em prol do evangelho diante dos filósofos atenienses e procura persuadir dois governadores (Félix e Festo) e o rei Agripa a se tornarem cristãos. Lucas retrata a ambos, Pedro e Paulo, como defensores do evangelho de Cristo.

2.4 O texto de Joel e notas comparativas

Para ficar melhor definida a intertextualidade do texto analisado de Atos, propõe-se a seguir um quadro comparativo, no qual é possível conferir a horizontalidade das três fontes bíblicas mais conhecidas, o texto Massoreta, a Septuaginta e o Novo Testamento grego. Neste quadro podemos verificar que o autor de Atos fez uso da Septuaginta, mais do que do texto Massorético.

A citação de Joel enunciada no Livro de Atos foi usada para referir a missão da Igreja entre os gentios. Embora pautada no texto hebraico, a citação é retirada diretamente da Septuaginta.

Joel 3.1a-b MT

וְהָיָה אֶחָד־יָמָיו 1a

אֲשֶׁפוּךְ אֶת־רוּחִי
עַל־כָּל־בָּשָׂר

Joel 3.1a-b LXX

καὶ ἔσται μετὰ
ταῦτα

b καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ
πνεύματός μου ἐπὶ
πᾶσαν σάρκα

Atos 2.17a-c

17a καὶ ἔσται ἐν ταῖς
ἑσχάταις ἡμέραις,

b λέγει ὁ θεός,

c ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ
πνεύματός μου ἐπὶ
πᾶσαν σάρκα,

Joel 3.5 MT

וְהָיָה כָּל־
אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם
יְהוָה יִשְׁלָט

כִּי בְהִרְצִיּוֹן
וּבִירוּשָׁלַם
תִּהְיֶה פְּלִיטָה

כְּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה c

Joel 3.5 LXX¹⁷²

καὶ ἔσται πᾶς ὃς
ἂν ἐπικαλέσηται
τὸ ὄνομα κυρίου
σωθήσεται

b ὅτι ἐν τῷ ὄρει
Σιων καὶ ἐν
Ιερουσαλημ ἔσται
ἀνασωζόμενος

c καθότι εἶπεν
κύριος

Atos 2.21,39

21 καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν
ἐπικαλέσηται τὸ
ὄνομα κυρίου
σωθήσεται

39a ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ
ἐπαγγελία

b καὶ τοῖς τέκνοις
ὑμῶν

c καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς
μακράν,

¹⁷² BÍBLIA. Antigo Testamento. Grego. Septuaginta. 2006.; RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert. *Septuaginta/ Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 2 v. em 1.

בְּשֵׁרֵי יָדַיִם אַשֶׁר	b	καὶ	d
יְהוָה קָרָא:		εὐαγγελιζόμενοι	ὅσους ἂν
		οὐς κύριος	προσκαλέσεται κύριος
		προσκέκληται	ὁ θεὸς ἡμῶν.

O quadro acima mostra que a perícopé inicia com as palavras $\text{בְּשֵׁרֵי יָדַיִם אַשֶׁר}$ (e será depois disso) indicando uma mudança desde o verso precedente. O termo בְּשֵׁרֵי יָדַיִם ocorre 45 vezes no texto Massorético, e é geralmente traduzido como “depois disso”, “após isso”. Muitos autores acreditam que o profeta usa a expressão para significar sequência temporal, cuja estratégia é fazer com que seus leitores entendam a relação entre 2.18-27 e 2.28-32.¹⁷³

Está implicada a noção de um novo tempo e época. Quem recebe este novo tempo é, sem dúvida, o povo de Israel. No entanto, a universalidade do pressuposto está dada no fato de que a todos os grupos sociais de Israel é prometido o Espírito de Deus, segundo uma antiga vontade do legislador Moisés. A abertura para todos os grupos prenuncia uma abertura a uma universalidade que inclui as nações. É assim que a Septuaginta encontra-se dentro de um horizonte de universalização da mensagem. Toda a carne (כָּל-בְּשָׂר) implica a generalidade da promessa expressa por πᾶσαν σάρκα (“toda carne”) como a realização da universalidade filial que é defendida por Paulo em Gálatas 3.28.

O autor do Livro de Atos fez uso da Septuaginta (LXX), como pode ser verificado no quadro acima, para denotar a promessa de universalidade defendida no enunciado petrino de que o Espírito conduz a novas relações fraternais.

Adendo capitular

Nesse contexto, a tradução dos *Setenta* foi a fonte utilizada pelo autor de Atos por vários motivos. O principal deles é que essa versão já era corrente entre os grupos judeus vivendo fora da Palestina, além de demarcar um nível de cultura corrente no mundo antigo.¹⁷⁴ Fílon de Alexandria e Flávio Josefo a usavam como texto hagiográfico normativo a ser citado. Há muito desconhecimento a respeito da origem da LXX, porém, sua aceitação era certa por grande parte dos judeus, ainda que os textos hebraicos mantivessem sua sacralidade.¹⁷⁵

¹⁷³ MEEK, 2008, p. 98.

¹⁷⁴ LAW, Timothy Michael. *When God spoke greek*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 13.

¹⁷⁵ WÜRTHWEIN, Ernst. *The text of the Old Testament*. Michigan: Grand Rapids; Eerdmans: Wm, 1995. p. 24.

Na consideração das três fontes literárias que sustentam determinado pensamento escatológico, parece haver um horizonte comum a respeito do derramar do Espírito, a saber, sua abrangência para além da perspectiva tradicional de uma efusão pneumatológica especial, os enunciados proclamam certa universalidade do derramamento da força revigoradora de Deus. O Texto Massorético (MT) é mediado pela LXX na construção do enunciado evangélico que proclama a universalidade da efusão do Espírito de Deus a todos os seres humanos, indistintamente!

A tradução interlinear dos textos hebraico e grego propiciou uma análise das palavras e conceitos principais de cada texto dentro do seu contexto original. Isto facilitará a análise do diálogo intertextual entre os dois autores, a saber Joel e Pedro. Na profecia joelina percebeu-se dois grandes eixos, a saber, o “Dia de Javé” e o “derramamento do Espírito”. O “Dia de Javé”, conforme visto, seria um dia de escuridão e profundas trevas, um dia de desolação e destruição, um dia que está se aproximando, um dia que não poderá ser suportado, portanto, o dia do acerto de contas com Deus. Esse tema é encontrado em outros profetas veterotestamentários, com o mesmo sentido, ou seja, o julgamento de Javé sobre as nações que agora se volta contra o próprio povo de Israel. Mas, mesmo no meio desta catástrofe, Deus não deixa de ser gracioso e promete o derramamento de seu Espírito sobre o povo. O Espírito vem sobre os enfraquecidos, não mais para as autoridades religiosas, mas sobre os jovens, anciãos, escravos e escravas. Em seu tempo e à seu modo, Joel nos apresentou um Espírito democrático, aberto e polivalente.

O discurso de Pedro, conforme relatado em Atos, em estilo direto, é tomado no intuito de esclarecer o que estava acontecendo com os seguidores de Jesus durante a festa de Pentecostes, e busca provar que, segundo a tradição judaica, o Espírito Santo que havia sido prometido ser derramado por Deus incondicionalmente, de acordo com o profeta Joel, fora derramado naquele episódio relatado pelo autor. Possuía o discurso de Pedro e seu enunciado o intento de convencer os seus ouvintes de que a promessa da descida do Espírito Santo consistia no registro daquele episódio.

3 RELAÇÕES INTERTEXTUAIS ENTRE O LIVRO DE JOEL E ATOS

Exórdio capitular

Neste capítulo, intentar-se-á tecer as relações intertextuais entre a profecia joelina e o discurso petrino por ocasião da Festa de Pentecostes e do derramamento do Espírito Santo. A apropriação e ressignificação da passagem do Antigo Testamento feita por Pedro mostra que a passagem de Joel entrou num grande e longo processo de maturação, e por isso, estava apta a ser adaptada a novas situações e significados além do seu horizonte original.¹⁷⁶

Para tanto, será definido o entendimento acerca da intertextualidade como prática social proposta por Norman Fairclough, da mesma forma, será também tematizada a noção de Força do Espírito como agente promovedor do testemunho da ressurreição e do derramar sobre toda a carne.

A compreensão da Força do Espírito como Prática Social de inclusão do “outro” será o objetivo da arguição fundamental deste capítulo. Procuraremos considerar a Força do Espírito nos processos de inclusão do *outro* tomado desde sua alteridade dialógica cuja percepção a partir de uma horizontalidade de significância permite aos excluídos elocucionar as dispositividades de sua compreensão já notadas anteriormente.

3.1 Uma proposta de análise de gênero

O estudo do gênero proposto por Medvedev aponta para uma questão que importa: a totalidade da obra/enunciado. Quantas vezes não lemos ou ouvimos análise em que se apregoa um estudo isoladamente, seja o olhar para autor/obra e suas correspondências, seja ao movimento/autor/obra e suas correspondências. O que o autor de *O método formal nos estudos literários*¹⁷⁷ propõe é que se olhe para o gênero e a realidade. Para tanto, é necessário aprender a ver as ligações, direções com os olhos do gênero.

Em outras palavras, o leitor deve estar atento ao diálogo que Medvedev propõe com os formalistas russos, pois este existiu com o intuito de problematizar questões que ultrapassam o literário, mas que consideram a linguagem. Para tanto, o estudo do autor se contrapõe ao dos

¹⁷⁶ STRAZICICH, John. *Joel's use of Scripture and the Scripture's use of Joel: appropriation and resignification in second temple judaism and early Christianity*. Boston (EUA): Bill Publishing House, 2007, p. 256.

¹⁷⁷ MEDEVIEDEV, Pavel. *O método formal nos estudos literários*. Editora contexto, 2012.

formalistas russos e a proposta é compreender a totalidade da obra/enunciado sem deixar de lado os aspectos formais da língua, mas considerando que são as formas do enunciado que desempenham o papel essencial na compreensão da realidade.

O gênero resulta da totalidade do enunciado, enunciadora da realidade ao redor, marcada por um tempo e espaço, uma ideologia que apresenta o discurso como tal e aproxima o destinatário e o coloca em interação com o texto. O autor morre, a obra dialoga, vive, revive ao olhar do leitor/ouvinte. Uma sociologia do gênero em que o processo da comunicação social é orientada pelo fazer coletivo.

Já os formalistas separam a obra da realidade e de seu domínio temático e desta forma o gênero deixa de lançar a luz sobre a realidade e a realidade deixa de iluminar o gênero.

Surge um questionamento: como isolar a obra da vida? E uma resposta: o gênero também está relacionado a formas, estruturas, conteúdo temático em sua totalidade e, por isso, ganha lugar no cotidiano, na vida e uma esfera ideológica que inclui a produção, circulação e recepção do gênero. Ou seja, o gênero ocupa um LUGAR na vida, na relação com as pessoas.

Quando os formalistas ignoram questionamentos como: Quais os procedimentos auxiliaram a construção do discurso? Ou ainda: Qual o significado do seu conteúdo no romance? Eles deixam de pensar nas questões sociais imbricadas neste contexto. Medvedev nos ensina que quando os formalistas radicalizam e, portanto, limitam a construção do discurso eles deixam de considerar o conteúdo interior e passam a considerar tão somente a composição estrutural da obra e chega mesmo a ironizar tal criação, comparando a peças do xadrez, dispostas como em um quadro, se mudar as peças sem contextualizar, para que mudar?

3.2 A prática social e a Força do Espírito

O que é a prática social entendida como discursividade? Fairclough elabora uma resposta que entende o uso da linguagem como forma de prática social, um uso da linguagem como modo de ação e, fundamentalmente, como modo de representação. Essa representação está imiscuída por uma relação dialética com a estrutura social moldando e sendo restringida pela estrutura social. A representação é socialmente constitutiva e dinamizadora das dimensões de significância da estrutura social que de forma subjetiva ou consciente moldam e restringem os limites de atuação dos indivíduos.

Existem três efeitos de discurso relacionadas com três características da linguagem, quais sejam, i) identitária: “modos pelos quais as identidades sociais são estabelecidas no

discurso”; ii) relacional: “como as relações sociais entre os participantes do discurso são representadas e negociadas”; e iii) ideacional: “modos pelos quais os textos significam o mundo e seus processos, entidades e relações”.¹⁷⁸ A estas características ele soma ainda uma função textual:

Como as informações são trazidas ao primeiro plano ou relegadas a um plano secundário, tomadas ou dadas ou apresentadas como novas, selecionadas como ‘tópico’ ou ‘tema’, e como partes de um texto se ligam a partes precedentes e seguintes do texto, e à situação social ‘fora’ do texto.¹⁷⁹

A prática social no seu viés discursivo ajuda a reproduzir socialmente os elementos normatizadores da sociedade como as identidades sociais, as relações sociais, os sistemas de conhecimento e de fé, entre outras coisas, para transformá-los em termos textuais registrados como monumentos culturais. Nesse sentido, a prática social de ordem discursiva é a dimensão do evento no nível linguístico, assim como o é o texto escrito, sendo, por isso, estruturada como mercadoria cujos efeitos textuais são produzidos, distribuídos e consumidos.¹⁸⁰

Essa concepção nos mostra uma caracterização tridimensional da linguagem, a saber, *o discurso como texto, como prática discursiva e como prática social*. Trata-se da intenção de reunir a análise textual e a linguística, mais a análise da prática social na sua relação com as estruturas sociais. Por esse viés, entende-se a prática social como algo que é produzida de forma ativa e entendida a partir de elementos que são fundamentados em procedimentos do senso comum compartilhados.¹⁸¹ Segundo Fairclough, a análise textual se organiza a partir de quatro itens, quais sejam, *vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual*. A intertextualidade é interpolada no processo de análise da prática discursiva, considerada a partir da força dos enunciados e da coerência textual, acrescida dos processos de produção, distribuição e consumo textual. A análise da prática social discursiva engloba os conceitos de ideologia e de hegemonia. As mudanças nas ordens dos discursos acontecem através da maneira como os processos de rearticulação afetam-nas, possibilitando mudanças estruturais de caráter endógeno, cuja força permite o uso sempre ressignificativo dos termos.

A prática social discursiva está, nesse modo, articulada nas práticas cotidianas de falantes que estão imersos nas ações de uso dos termos. As práticas sociais ressignificam modos

¹⁷⁸ FAIRCLOUGH, 2001, p. 91.

¹⁷⁹ FAIRCLOUGH, 2001, p. 92.

¹⁸⁰ ORLANDI, Eni Pulicinelli. *A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2. ed. Campinas: Pontes, 1987. p. 142-146.

¹⁸¹ FAIRCLOUGH, 2001, p. 100-101.

e jeitos de entender os processos, ao mesmo tempo em que já são modos ressignificados por outros processos, as palavras usadas transpassam as práticas cotidianas e as definem por processos de ressignificação constante.

É a partir da cotidianidade que a Força do Espírito como tema assume suas características de significado. A intertextualidade implicada a abordagem sobre a descida do Espírito Santo indica uma atitude de rompimento com padrões normativos colocados como limites aos processos de estancamento da força histórica de processos inclusivos. A historicidade dos acontecimentos sociais mostra que sempre se praticou formas de institucionalização religiosa que represam modelos de hierarquia e distinções sociais no intuito de legitimar um grupo em detrimento de outro. Por meio destes mesmos processos, são excluídos também as minorias, etnias e o próprio gênero. Vimos que no Livro de Atos, e confirmado nas epístolas paulinas, a Força do Espírito é bem compreendida como inclusão do “outro”, além de ser um evento que indica uma nova concepção de tempo a respeito do derramar do Espírito de Deus, cuja caracterização é definida como sobre toda a carne!

Quando se fala na historicidade de um texto, está se falando de sua materialidade. Trata-se de sua caracterização como discurso elaborado em texto. É a elaboração de horizontes de significância sobre um texto, o resultado de um discurso com toda a sua lógica implícita, embora nem sempre possível de ser captada pelo intérprete devido ao tempo e espaço longínquos e desconhecidos pelo intérprete. De qualquer modo, a materialidade de um texto se dá pela relação estabelecida entre a interioridade e exterioridade das tramas contidas neste mesmo texto. Não é possível ver no texto a historicidade materializada, mas sim as evidências empíricas e o cálculo formal que são trabalhados na análise textual. É a materialidade histórica da linguagem estabelecida por textualidade que nos é possível sondar a lógica interna de um texto. O vestígio mais explícito da materialidade de um texto é sua lógica interna. Não precisa ser um texto completo, uma letra basta para dar sentido lógico a uma noção cultural bem estabelecida. É o caso de um banheiro público cuja indicação WC na porta é suficiente para significar ao intérprete qual seu indício formal. Ou ainda uma placa de trânsito na qual está indicada uma simples seta permitindo ao transeunte saber qual o melhor caminho a tomar, etc. Um texto é composto por sua unidade de sentido. O discurso assim o é também, “definido como efeito de sentidos entre locutores”.¹⁸² Orlandi explicita que:

¹⁸² ORLANDI, Eni Pulicinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005. p. 68-69.

O texto é texto porque significa. Então, para a análise de discurso, o que interessa não é a organização linguística do texto, mas como o texto organiza a relação da língua com a história no trabalho significativo do sujeito em sua relação com o mundo. É dessa natureza sua unidade: linguístico-histórica.¹⁸³

Desse modo, o texto aparece não apenas como um dado fático da língua passada para a superfície de um material por meio de tintas e caracteres determinados de um conjunto sociocultural, o texto é atividade viva que organiza e é organizado nas atividades cotidianas. Um texto organizado possui um discurso lógico, ainda que perdido no tempo e espaço. Essa perda se dá justamente por causa da dinâmica entre texto e discurso linguístico. Para aquilo que nos interessa, vale dizer que ao longo da história da Igreja Cristã a Força do Espírito sempre marcou presença nos processos de contestação do *status quo*, mesmo que depois os grupos imbuídos de sua força regridam a posições conservadoras. Podemos perceber isso na própria trajetória de Pedro que, questionado pelo Espírito, reconheceu que tudo que era purificado por Deus não era mais impuro, porém, pouco tempo depois retrocedeu à sua posição conservadora por medo dos judeus.

De todo modo, a Força do Espírito é um discurso presente na materialidade do texto bíblico. Essa materialidade se compõe da ação renovadora e interpretativa dos discípulos e discípulas presentes na elaboração das perícopes que compõem o Cânon do Novo Testamento. Essa materialidade está representada na construção de novas relações sociais que as comunidades de fé do cristianismo primitivo experimentaram nos primeiros séculos da história cristã. Nestas comunidades de tendência paulina, as relações sociais experimentadas no mundo da época passam a ser relativizadas e a fraternidade entre os seguidores e seguidoras de Jesus se torna a dinâmica fundamental a ser temporizada.

Como um texto é polissêmico e multivariado em suas implicações, a Força do Espírito reivindicada pelos grupos sociais ao longo da história da Igreja Cristã nos permite perceber que seu poder está justamente na possibilidade de ser o discurso a respeito do Espírito algo aberto e sem restrições institucionais de ordem discursiva. Na história da Igreja no Ocidente, a Força do Espírito molda a participação dos excluídos e promove, inclusive, a participação democrática nos processos sociais das Américas, fundamentalmente naqueles lugares de rupturas com o *status quo* dominante. A exemplo do que estamos dizendo, podemos citar os casos da pulverização dos grupos religiosos que por via não intencional, aquilo que Weber chamou de

¹⁸³ ORLANDI, 2005, p. 69.

efeito não intencionado,¹⁸⁴ promoveram ao longo do tempo a luta por reconhecimento dentro das estruturas societárias como os negros norte-americanos, os quais imbuídos das Força do Espírito lutaram por reconhecimento de seus direitos civis, os grupos pentecostais no Brasil, os quais promoveram grande ação de empoderamento dos pobres,¹⁸⁵ as lutas das Comunidades Eclesiais de Base, as quais promoveram as lutas sociais e impulsionaram o tema dos direitos dos pobres como direitos humanos,¹⁸⁶ a força e presença das mulheres que por meio da ação do Espírito de Deus promoveram a luta e o reconhecimento de sua presença como testemunhas da Ressurreição no seio das igrejas cristãs.¹⁸⁷

A história da Igreja cristã sempre presenciou acontecimentos relacionados a movimentos de reavivamento religioso, sejam de corte gnóstico, místico, entusiastas e proféticos ou vinculados às ordens mendicantes da Idade Média, ou o moderno movimento pentecostal e carismático, os quais imprimiram novas perspectivas às aspirações dos grupos que desejavam ter experiências mais vinculadas pela manifestação de uma religiosidade eficaz, o que geralmente ocorre por meio da crítica e enfrentamento do *status quo* da religião oficial, comprometendo até mesmo as situações políticas, de forma que muitos destes movimentos desenvolveram certo papel social significativo no seu contexto cultural, imprimindo assim tentativas positivas de inclusão dos excluídos e segregados.

A historiografia retrata que, já no século II da era comum, um movimento iniciado por Montano e duas mulheres, Maximila e Priscila, sobressaía-se pela ênfase nas visões e revelações. Evidentemente foram rechaçados pela igreja, e no fim do século II praticamente haviam desaparecido. Outro exemplo a ser lembrado é o dos begardes (séc. XII), cuja ênfase estava na santidade e, a partir da “plena égide do Espírito”,

¹⁸⁴ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: UnB, 2004. p. 67.

¹⁸⁵ WILMORE, Gayraud S.; CONE, James H. *Teologia negra*. São Paulo: Paulinas, 1986.

¹⁸⁶ BOFF, Leonardo; ALDUNATE, José. *Direitos humanos, direitos dos pobres*. São Paulo: Vozes, 1991.

¹⁸⁷ É ilustrativo o episódio acerca da ordenação da cantora gospel pentecostal Cassiane Manhães, cuja ordenação ao ministério pastoral ocorreu no dia 23 de abril de 2005, em Paulínia, Estado de São Paulo, num evento da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, a cruzada da Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil, Convenção Madureira, Rio de Janeiro. A ordenação foi realizada pelo pastor Manuel Ferreira (Presidente da Convenção Madureira), pelo pastor Samuel Ferreira (Presidente da Assembleia de Deus-Madureira de Campinas) e pelos pastores presidentes que estavam presentes na cruzada. O pastor Samuel Ferreira iniciou as orações de intercessão pelo esposo da cantora, conhecido como Jairinho, cuja ordenação era esperada, e enquanto realizava a formalidade diante de uma plateia de 300 mil pessoas, o pastor passou também a incluir a esposa Cassiane. Declarou o pastor que “sentiu a direção de Deus para ordenar também Cassiane”. E sem muitos problemas realizou a ordenação do casal, causando a surpresa de todos os presentes. Cassiane tornou-se a primeira pastora das Assembleias de Deus no Brasil. O fato ainda é controverso nas Assembleias, porém, na Convenção Madureira o evento se tornou paradigmático. A ordenação de Cassiane ainda não é reconhecida pela Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB). De qualquer forma, tal ação foge à estruturação hierárquica e recebe apoio na Força do Espírito como discurso pautado na tradição de Atos 2. Sobre a problemática da ordenação feminina ao ministério pastoral nas Assembleias de Deus no Brasil conferir PONTES, Miquéias Machado. *Mulheres e o exercício da liderança nas Assembleias de Deus no Brasil: uma questão ética*. Dissertação. 63 f. (Mestrado Profissional) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.

acreditavam poder não pecar e, por isso, eram amorais. Foram muito perseguidos e o movimento desapareceu no fim da Idade Média.¹⁸⁸

A Força do Espírito está presente em toda a história da Igreja Cristã. É anterior, inclusive. Posta-se na intertextualidade implicada na tradição profética que era presente entre os grupos judeus.¹⁸⁹ A Força do Espírito é de tamanha importância que Tillich diz o seguinte a respeito do Montanismo:

Contra a ordem em desenvolvimento surge a reação do Espírito, comandada por Montanus. Foi de tal forma séria que um teólogo como Tertuliano ingressou mais tarde no movimento. A reação montanista contra a fixação eclesiástica do cristianismo vai se estender pela história da igreja de um ou outro modo.¹⁹⁰

A presença da Força do Espírito é algo sempre renovador. A dificuldade de sempre é também a tentativa equivocada de “fixar o conteúdo do Espírito, o resultado é exatamente pobre [...] Quando se fixa o conteúdo, não se vê nada de novo ou, pior ainda, o novo não passa de forma mais ou menos radical de moralismo”.¹⁹¹ Mesmo assim a Força do Espírito é algo poderoso na História da Igreja conduzindo a renovações importantes. A tentativa de organizar em princípios institucionais a atuação e as maneiras “corretas do Espírito” sempre e invariavelmente substantivar-se-á em equívoco. “A tentativa de combiná-los não deu certo e nunca dará”.¹⁹²

3.3 A Força do Espírito como prática social de inclusão do “outro”

Analisar a intertextualidade entre os textos de Joel e Atos para a consideração das implicações para a atualidade, a respeito da Força do Espírito como testemunha implicada nos processos de empoderamento, nos parece salutar, considerando o fato de que a partir da noção de intertextualidade é o texto que nos lê e não o contrário, naquilo que se refere ao Poder do Espírito como força inclusivista. Foi primeiramente Joaquim de Fiori que percebeu uma possível *Época do Espírito* como algo estruturalmente maior do que o indivíduo. Essa percepção sofreu algumas secularizações como a de Augusto Comte, talvez a mais famosa de todas elas, que dividia a história em três grandes épocas, sendo a época do cientificismo

¹⁸⁸ LOPES, Marcelo. Pentecostalismo inclusivista? Breves apontamentos históricos sobre seu certame étnico. *Revista Magistro*, v. 1, n.1, p. 30-42, 2012. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/viewFile/1654/815>>. Acesso em: 12 dez. 2014.

¹⁸⁹ FONTE

¹⁹⁰ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2000. p. 58-59.

¹⁹¹ TILLICH, 2000, p. 59.

¹⁹² TILLICH, 2000, p. 59.

correspondente ao período do Espírito, isto é, a mais dinâmica de todas, sem esquecermos a de Hegel¹⁹³ ou mesmo a época de ouro de uma futura era sem opressões econômicas defendida no Manifesto Comunista.¹⁹⁴ Não faltam ainda nos dias de hoje quem apresente previsões escatológicas, fundamentalmente a respeito da crise hídrica e ecológica, respeitando ao que o planeta vem passando nas últimas décadas.¹⁹⁵

No Livro de Joel encontramos uma visão escatológica de fim de mundo. Há no livro uma visão catastrófica a respeito da situação do povo de Israel em meio ao mundo de sua época, uma catástrofe que ora se apresenta já consumada ora ainda por se consumir, e repleta de figuras de linguagens aterradoras. A catástrofe se apresentará politicamente com efeitos na economia e na vida cultural do povo. Talvez a catástrofe em questão seja a queda de Jerusalém em 587 a.C., e a deportação da expressiva elite da cidade. O livro apresenta dificuldades quanto à sua unidade literária. De qualquer maneira, a visão aterradora não é somente a respeito de catástrofe política e econômica. O livro do profeta Joel traz também algo que é fundamental à tradição profética retomada ao longo da história interstícia de Israel, tomando-se o retorno à Terra Prometida e as novas configurações desde o período dos Macabeus. Essa tradição parece ter sobrevivido no período neotestamentário e surge com força no Livro de Atos dos Apóstolos, sendo uma promessa realizada com a morte e ressurreição de Jesus. Não se pode perder de vista que o período em que a narrativa da efusão do Espírito Santo, na festa de Pentecostes, era de marcante reavivamento espiritual.

3.4 Relações intertextuais entre Joel e Atos dos Apóstolos

Um estudo intertextual está focado nas relações entre o texto A (em nosso caso, um texto do Livro de Atos) e um ou mais textos de outros livros (em nosso caso, o profeta Joel). A comparação deve levar em conta a posição dos textos sobre o eixo cronológico. Um estudo intertextual não se perde na reconstrução hipotética de textos e tradições que não podemos com certeza mostrar realmente terem existido no papel. Um estudo intertextual lida mais com as diferenças do que com os acordos entre os textos. No caso de uma repetição mecânica, a relação

¹⁹³ WACHHOLZ, Wilhelm. O progresso do Espírito: o céu como alvo e o inferno como consequência: o paradigma trinitário em Agostinho, Fiori, Comte e Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 5-26, dez. 2007.

¹⁹⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e o manifesto comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.

¹⁹⁵ Ilustrativo é o livro do professor emérito de recursos naturais, ecologia e biologia evolutiva da Universidade do Arizona, McPHERSON, Guy. *Going dark*. Baltimore: PublishAmerica, 2013. Neste livro o autor afirma que os novos “dados científicos” apontam para o processo de extinção da humanidade que já teria se iniciado, e seria irreversível, terminando por volta de 2040.

intertextual é extremamente anódina. A conexão é intensa quando os textos fazem declarações diferentes, ou modificam sentidos, sobre algo que eles estão tratando. Esta é também a origem do fenômeno da intertextualidade.¹⁹⁶

O quadro a seguir compara a profecia de Joel e a citação feita por Pedro no dia de Pentecostes. São marcadas as ligações intertextuais:

Joel 2.28-32	Atos 2.16-21
<p>¹ <i>E será depois disso: eu derramarei o meu Espírito sobre toda a carne e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão; vossos velhos sonhos sonharão; vossos jovens terão visões.</i></p> <p>² <i>E além disso sobre os servos e sobre as servas, naqueles dias, eu derramarei o meu Espírito.</i></p> <p>³ <i>E farei sinais nos céus e na terra: sangue e fogo e colunas de fumaça.</i></p> <p>⁴ <i>O sol será mudado para trevas e a lua para sangue diante da face da chegada do dia de Yahweh, o grande e o [que tem] sido temido.</i></p> <p>⁵ <i>E acontecerá que todo que invocar o nome Yahweh será salvo. Eis que no monte de Sião e em Jerusalém haverá libertação conforme disse Yahweh. E nos sobreviventes que Yahweh chamará.</i></p>	<p>¹⁶ <i>Mas isto é o que foi dito por meio do profeta Joel:</i></p> <p>¹⁷ <u><i>E será que nos últimos dias, diz Deus, derramarei do meu Espírito sobre toda carne, e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, os vossos jovens terão visões, e os vossos anciãos sonharão sonhos;</i></u></p> <p>¹⁸ <u><i>E do meu Espírito também derramarei sobre os meus servos e minhas servas, naqueles dias, e eles profetizarão;</i></u></p> <p>¹⁹ <u><i>E farei prodígios em cima no céu e sinais em baixo na terra: sangue, fogo e vapor de fumaça.</i></u></p> <p>²⁰ <u><i>O sol será transformado em trevas, e a lua, em sangue, antes de vir o grande e glorioso Dia do Senhor;</i></u></p> <p>²¹ <u><i>E será que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.</i></u></p>

A intertextualidade entre os textos de Joel e Atos dos Apóstolos dá-se de forma explícita. Nas palavras de Koch, Bentes & Cavalcante:

A intertextualidade será explícita quando, no próprio texto, é feita a menção à fonte do intertexto, isto é, quanto um outro texto ou um fragmento é citado, é atribuído a outro enunciador; ou seja, quando é retirado como tendo sido dito por outro ou por

¹⁹⁶ Wilhelmus J. C. Weren apud KLINGBEIL, Martin G. Contextualizaciones de Isaias en San Marcos. In: *DavarLogos: Revista bíblico-teológica*. Entre Rios/ARG: UAP, 2003, Vol. 2, N. 2, p. 141-142.

outros generalizados (“Como diz o povo...”, “segundo os antigos...”). É o caso das citações, referências, menções, resumos, resenhas e traduções.¹⁹⁷

Ou como defende Voloshinov, “Discurso citado é discurso no discurso, enunciado dentro de outro enunciado, mas é ao mesmo tempo discurso sobre outro discurso, enunciado a respeito de outro enunciado”.¹⁹⁸

A citação de Pedro segue a LXX, mas com algumas pequenas alterações para adaptar a profecia ao seu contexto. Uma alteração importante é a substituição de “depois dessas coisas” (μετὰ ταῦτα), da LXX, pela expressão “nos últimos dias” (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις). A interpretação mais coerente alega que é provável que a intenção da mudança seja enfatizar que os acontecimentos do Pentecostes de fato pertencem à atividade de Deus nos últimos dias: uma era nova chegou.¹⁹⁹

A próxima frase no verso 17 “diz Deus” (λέγει ὁ θεός) não faz parte da LXX nem dos textos massoréticos. Provavelmente foi adicionado para dar autoridade divina e combater aqueles que os estavam acusando de estarem ébrios. A outra função no texto é sancionar o comportamento como sendo espiritualmente inspirado, é no dizer dos profetas um “Assim diz o Senhor”. Sendo assim, com este prefácio Pedro cita Joel como suporte ao seu argumento, pois crê que o ocorrido é o cumprimento da “promessa do Pai” (Lucas 24.49, Atos 1.4; 2.23).²⁰⁰

São evidentes algumas conexões intertextuais entre a passagem de Joel 2.28-32 e a de Atos 2.14-21. Por exemplo: nos dois casos o Senhor derrama o Espírito Santo sobre a comunidade reunida de Israel. No Pentecostes, os judeus da dispersão estavam reunidos em um só lugar. Em seu discurso, Pedro afirma que após Jesus ressuscitar dos mortos, ele foi exaltado à direita de Deus e “tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou (ἐξέχεε) isto que vedes e ouvis” (At 2.33). O verbo ἐξέχεε (derramou) vem de ἐκχεω (derramar) e é o mesmo usado pela LXX na tradução de “Eu derramarei” de Joel 2.28-32.²⁰¹

¹⁹⁷ KOCH; BENTES; CAVALCANTE, 2012, p. 28-29.

¹⁹⁸ VOLOSHINOV apud COSTA, Iara Bemquerer. Gênero, estilo e intertextualidade: a individualização do autor no artigo de opinião. In: *V Simpósio Internacional de Estudos e Gêneros Textuais*. Disponível em: <http://www.ucs.br/ucs/tplSiget/extensao/agenda/eventos/vsiget/portugues/anais/textos_autor/arquivos/genero_estilo_e_%20intertextualidade_a_individualizacao_do_autor_no_artigo_de_opinioao.pdf>. Acesso em 01.Abril.2015

¹⁹⁹ BEALE G. K; CARSON, D. A. (org). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 669.

²⁰⁰ STRAZICICH, 2007, p. 278.

²⁰¹ XAVIER, Érico Tadeu. O Espírito Santo em Atos 2: um estudo sobre a natureza e o propósito do Pentecostes. In: *Revista Hermenêutica*. Cachoeira-BA:CEPLIB, Vol. 13, N. 1, 2013, p. 14.

A profecia de Joel é amplamente citada ou aludida no Novo Testamento, ocasionalmente sendo transformada em aplicação. A passagem principal, obviamente, é Atos dos Apóstolos 2.16-39, na qual as palavras de Joel são vistas como sendo pelo menos parcialmente cumpridas na proclamação das grandes obras de Deus (v. 11) pelo grupo dos 120 (At 1.5; 2.1), que, presumivelmente, incluiu mulheres (Atos 1.14), os jovens e os pobres humildes. Mas, agora, é o Jesus ressuscitado e exaltado que derrama seu dom (3.2). O eco de Joel 2.28-32 em Atos 2.39 reúne o dom do Espírito e a vocação de Deus, embora a chamada ainda não seja vista aqui como estendida aos gentios (At 2.5).

As coisas são diferentes, no entanto, em Atos 10.45, onde o Espírito Santo é “derramado” sobre os gentios convertidos. Seu modo de falar em línguas estranhas, louvando a Deus (v. 46) pode ser uma forma transmutada do termo “profetizarão” em Joel. As palavras de Joel são novamente aplicadas aos gentios em Romanos 5.5, que, embora um tanto prolixo, significa que Deus, do seu amor, tem derramado seu Espírito no coração dos crentes. E o mesmo pensamento em geral está presente em Tito 3.6. Em Romanos 10.13 um aspecto diferente da passagem de Joel foi igualmente estendida aos crentes gentios; a promessa de que “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” se aplica igualmente a judeus e gregos (v. 12). Finalmente, Gálatas 3.28, no qual os ecos do pensamento de Joel dizem que a posse do Espírito de Deus não é limitada por considerações como a própria religião ou origem étnica, posição social ou sexo.

Em Joel 2.28-32, atinge-se o auge de sua mensagem profética. Tão importante quanto as bênçãos materiais são para ele e as pessoas, as bênçãos espirituais e morais são ainda mais importantes. Para Joel o processo de alcançar o destino pretendido por Deus para o seu povo está em vigor. Eles foram severamente punidos pelos seus pecados. O arrependimento afastou a ira de Deus, e a terra está experimentando rejuvenescimento. Como já foi mostrado, tudo isso fez com que o profeta visse estes eventos como arautos do Dia do Senhor. Agora que as consequências imediatas foram tratadas, ele olha para o longo prazo e para as últimas consequências. Ele é forçado a concluir que Deus está, de fato, no controle da história. Na verdade, todos os eventos históricos do passado, através do futuro, são uma expressão da atividade de Deus nos assuntos dos seres humanos.

Para mostrar a verdade dessa convicção, Joel afirma primeiro que Deus derramará seu Espírito sobre todas as pessoas (lit. “toda a carne” [עַל-כָּל-בְּשָׂר]). A lista daqueles que devem ser os destinatários desta efusão mostra que Joel prevê que todas as categorias de pessoas, do seu próprio povo, receberão o Espírito.

Marshall, defende a ideia que Pedro, ao apropriar-se do texto de Joel e ao ressignificá-lo, comunica que o derramamento do Espírito é sobre todos os povos, isto é, sobre todos os tipos de pessoas (sejam judeus ou gentios), e não apenas sobre os judeus, mormente os profetas, reis e sacerdotes, como nos relatos do Antigo Testamento.²⁰²

O Espírito de Deus no AT realiza uma série de funções. Ele é o poder vital de Deus na criação e é o sustentador da vida (Gn 1.2; Jó 33.4 ; Sl 104.30). É por causa da presença do Espírito de Deus que certas pessoas apresentam habilidades incomuns e realizam tarefas incomuns (ver, por exemplo, Gn 41.38 ; Ex 31.3 ; Nm 11.17 ; 1Sm 11.6 ;16.13 ; Sl 51.10,11; Is 11.2 ; 63.11 ; Miq 3.8 ; Ag 2.3-5). O Espírito de Deus é a fonte de inspiração para os profetas. Embora Jeremias não use o termo, podemos concluir que um tipo semelhante de experiência é referida por Jeremias quando ele diz que a palavra do Senhor vem para ele. Em Joel a esperança é aquela referida e expressa por Moisés, registrado em Nm 11.29: "[...] Oxalá todo o povo de Iahweh fosse profeta, dando-lhe Iahweh o seu Espírito".²⁰³

O discurso de Pedro está dentro de uma perspectiva a respeito da vinda do Espírito Santo como promessa do próprio Jesus e da tradição profética. Kistemaker alega que ao relatar os discursos de Pedro, Lucas, conquanto fosse capaz de utilizar um excelente grego, consistentemente apresenta construções gramaticais gregas que parecem revelar a inabilidade do orador de falar corretamente e com fluência.²⁰⁴ O narrador emoldura a fala de Pedro utilizando uma negação, uma marca de polifonia enunciativa: "Estes homens não estão embriagados, como pensais, pois é apenas a hora terceira do dia".²⁰⁵

De acordo com o autor, o apóstolo refuta a afirmação de que os seguidores de Jesus reunidos estariam embriagados. O locutor do texto justifica seu argumento dizendo eles não poderiam estar embriagados porque era ainda nove horas da manhã, e não era costume dos judeus tomarem vinho pela manhã. Também, a estrutura da refutação apresenta um conjunto antonímico, introduzido pelo conector argumentativo *mas* (ἀλλά), o qual identifica uma retificação: "Estes homens não estão embriagados, como pensais, pois é apenas a hora terceira

²⁰² MARSHAL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário*. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova Mundo Cristão, 1985, p. 73.

²⁰³ A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1903

²⁰⁴ KISTEMAKER, 2003, p. 23, 25.

²⁰⁵ A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1903.

do dia. *Mas* (ἀλλά [...]) isto é o que foi dito por meio do profeta Joel ([...] τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ)".²⁰⁶

Acompanhando o derramamento do Espírito, portentos notáveis dariam prova da promessa cumprida de Javé, dando aviso aos fiéis de que o dia do Senhor está próximo. De acordo com a perícope, tais sinais incluiriam maravilhosos e terríveis prodígios no céu e na terra. Sangue e fogo e escuridão envolveriam o sol e a lua. Quando essas coisas acontecessem, isso seria um sinal do julgamento de Javé por sobre a terra e seus habitantes. No entanto, aqueles que entendem e sabem o significado desses eventos podem invocar o Senhor e serem salvos. Segurança e libertação para eles serão encontradas em Sião (vv. 30-32).

O contexto da perícope e o conteúdo da perícope joelina leva à conclusão de que para o profeta a salvação está restrita a seus compatriotas. O apóstolo Pedro, no Pentecoste, por meio da assimilação e ressignificação, marcas indeléveis da intertextualidade, transmite à promessa de que “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” um sentido mais universal (2.28). Outro autor neotestamentário, que de igual forma assimila essa ideia é Paulo (Rm 10.13), tal como o fez Pedro no dia de Pentecostes (Atos 2).

A declaração de Joel (2.32) de que todos os que invocarem o nome do Senhor serão salvos, provavelmente, refere-se inicialmente a uma libertação do terror físico do dia de Javé. Conservava ainda esse sentido para Pedro, mas a referência a “ser salvo” foi ampliada na igreja primitiva, para incluir todas as bênçãos presentes experimentadas por aqueles que eram convencidos de que escapariam do Juízo Final e entrariam na presença de Deus. A partir desse texto, desenvolveu-se o uso de “invocar” (ἐπικαλέσθαι) como termo para a busca da salvação. A expressão completa usada aqui, no entanto, é “invocar o nome do Senhor” que parece ser uma expressão idiomática hebraica para realçar o fato de que não se trata de um deus desconhecido, mas do Deus cujo caráter e reputação são notórios. Para Joel (como em outras passagens do AT), “o Senhor” é *Yahweh*. Não se deve negligenciar o fato de que o versículo constitui um convite e uma promessa de salvação a qualquer um que invocar o nome do Senhor. Joel, no entanto, parece estar pensando apenas nos judeus, excluindo tacitamente as nações gentílicas (cf. J1 3.1,2).²⁰⁷

²⁰⁶ Tradução do texto grego a partir da BIBLIA. Novo Testamento. Grego. Aland. 2008. O Novo Testamento Grego com introdução em português e dicionário grego-português. 4. ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, c2008 xLviii.

²⁰⁷ MARSHALL, Howard, Atos. In: BEALE, G. K; CARSON D A [orgs], 2014, p. 670-671.

Para Strazicich, a soteriologia nesta passagem é mais um importante tópico de ressignificação. Este conceito foi objeto de uma transformação do sentido pelo uso, no verso 21 de Atos 2, do verbo σωθησεται (será salvo). Em Joel, o termo refere-se especificamente a libertação da guerra em Sião, no Dia do Senhor, para aqueles que invocam o seu nome (Joel 2.32). Lucas, ao relatar o discurso de Pedro, adotou a interpretação paulina, que agora indica a salvação espiritual e não a libertação física. Libertação sim, mas com uma outra grande mudança de conceito. No contexto de Atos, a salvação passa a ser particularista e não coletiva, como no entendimento de Joel. Ou seja, na visão do profeta a salvação é coletiva, para o povo judeu, enquanto que no discurso petrino a salvação passa a ser individual e espiritual. Esta ressignificação oferece uma chave intertextual para a adaptação da passagem joelina, uma vez que não há nenhum indício de guerra em Atos 2. O verso 21 também suporta uma ressignificação por conta do uso do termo Κυριος (Senhor), que é usado com um sentido de testemunho messiânico (vv. 25-35). Essas referências fazem com que a fórmula “invocar o nome do Senhor” adquira uma voz messiânica.²⁰⁸

A utilização deste oráculo pelo autor de Atos (2.17-21) na festa do Pentecostes em Jerusalém mostra certa horizontalidade a respeito da forma como foi interpretada a efusão do Espírito. Em Joel, todos os membros do povo, dos anciãos aos adolescentes, e até os escravos, seriam alcançados por visões e sonhos de futuro e de felicidade. O “Dia de Javé” é precedido pela anunciação catastrófica visando o arrependimento. No meio da catástrofe, um resto foi salvo porque reconheceu em Javé sua salvação. O profeta faz uso de salmos de Sião que tematizam a colina do Templo que se tornam símbolos da fidelidade de Javé.

Ao citar esta profecia a propósito do Pentecostes, o Livro dos Atos afirma que a efusão do Espírito Santo sobre os apóstolos é, com a ressurreição de Jesus, um dos sinais de que os últimos tempos realmente começaram. Para o cristão, o Dia de Iahweh está ainda por vir. Mas o dom do Espírito é um sinal precursor.²⁰⁹

Joel estabelece um critério que permitirá a efusão do Espírito para que todos do povo indistintamente possam profetizar, a saber, "todo o que invocar o nome de Javé será salvo" (2.32). Entre Atos e Joel há uma ligação que apontam para a evocação de todos aqueles que estavam fora das tradições importantes do povo de Israel e que agora se tornaram cheios do Espírito de Javé como o cumprimento da promessa do derramar de seu Espírito. Joel ecoa não somente no discurso petrino mas também na mais importante epístola paulina (Rm 10.3) e nos

²⁰⁸ STRAZICICH, 2007, p. 287-284.

²⁰⁹ AMSLER, 1998, p. 75.

textos apocalípticos do Novo Testamento (Mt 24.21-29; Mc 13.24-25; Lc 21.25; Ap 6.12-13; 8.12; 9.7-9; 14.5-8; 19.15; 22.1).

O verbo usado para se referir ao processo de derramar (שפך) pelo Espírito usa a imagem de extensa chuva, cuja abrangência é sobre toda a carne. A teofania é marcada por imagens terríficas como sangue, fogo e nuvens de fumaça. Essas imagens apontavam para coisas bem conhecidas da população da época. O sangue estava relacionado aos conflitos sangrentos, enquanto incêndios obscureciam a luz do sol.

Um outro elemento importante da profecia joelina que ganha contornos novos na leitura intertextual de Pedro é a ocorrência de sinais cósmicos do tipo que se associa com os quadros apocalípticos do fim do mundo (Ap 6.12). Nota-se que Pedro alterou a expressão de Joel: “prodígios no céu e na terra”, para “prodígios em cima no céu e sinais embaixo na terra”. Os sinais seriam provavelmente o dom de línguas e os vários milagres de cura que logo passariam a ser narrados. “Feitos extraordinários em cima, no céu”, definidos como “sangue, fogo e vapor de fumaça”, são mais enigmáticos. As duas orações seguintes referentes ao sol e à lua constituem uma definição mais específica ainda. A linguagem está associada à teofania, especialmente com o julgamento do dia do Senhor, por isso é provável que se tenha em mente os precursores daquele dia.

Humphreys & Waddington, citados por Beale & Carson, fazem menção à hipótese de que a Lua assume um tom vermelho escuro quando há eclipse, e ocorreu um eclipse visível em Jerusalém, em 33 d.C., considerado o ano da crucificação.²¹⁰ Entretanto, muitos estudiosos acreditam que a data mais plausível para a crucificação seja 30 d.C. Sendo assim, ao utilizar-se da referência com respeito aos sinais cósmicos, Pedro leu Joel na ótica que estes sinais anunciarão o fim do mundo. Estes ainda são futuros e pertencem ao “fim” dos últimos dias, e não ao “começo” deles, que estava se realizando.²¹¹

Ainda concernente aos sinais, Beale & Carson comentam:

Deve-se acrescentar, no entanto, que a linguagem teofânica está associada à descrição da outorga originária da Lei no Sinai, tanto no AT quanto em fontes judaicas posteriores, entre elas Filo, Do Decálogo 46 (v. textos em Turner 1996, p. 283-4). Assim, embora não se diga nada a essa altura que aponte para um paralelo com o Sinai — e, de fato, a citação é de Joel com sua referência futura —, poderia haver uma referência secundária implícita ao que aconteceu no Sinai, com a implicação de que agora Deus está fazendo algo semelhante, porém significativamente diferente. Os fenômenos que acompanharam a outorga da Lei agora acompanham a vinda do

²¹⁰ BEALE; CARSON, 2014, p. 670.

²¹¹ XAVIER, 2013, p. 15.

Espírito nos últimos dias (Turner 1996, p. 279-89). Sinais e feitos extraordinários são associados especialmente a Moisés e ao Êxodo (Johnson 1992, p. 49-50). Se for esse o caso, seria um exemplo de uso da linguagem do AT para evocar outro acontecimento lembrado num contexto mais amplo.²¹²

O dom do Espírito rompe todas as barreiras e dispõe as pessoas para a fraternidade. A comunidade reunida em Jerusalém, assim como o povo de Israel que acha salvação na colina do templo, recebe do alto poder para falar e agir como testemunhas da ressurreição de Jesus.

Nesse sentido, o interesse em analisar o texto de Joel 2.28-32 e a sua citação por Pedro, no discurso registrado em Atos 2.14-21, sob a perspectiva intertextual, pode arremedar traços de identificação teológica e referenciar a crítica mordaz ao *Establishment* religioso. Mas, acima de qualquer coisa, nos ajudar a perceber a leitura feita pela comunidade por trás do autor do texto de Atos e sua concepção a respeito da inclusão como um tema compartilhado pela teologia paulina.

Adendo capitular

A intertextualidade entre Joel e Atos é atestada pelas imagens escatológicas compartilhadas a respeito do juízo e da efusão do Espírito de Javé sobre todo o povo, bem como pela perspectiva teológica que perpassa a tradição profética anterior ao profeta Joel. Essa intertextualidade atesta a inclusão do povo simples e humilde na nova criação (2 Co 5.17). É neste mesmo espírito que reside a Força inclusiva da nova fraternidade em Jesus. A Força do Espírito é efusão que inaugura a nova comunidade humana, cujo critério estabelece que todos são aceitos indistintamente, “pois todos quantos em Cristo fostes batizados, de Cristo vos revestistes. Não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher; porque todos vós sois um em Cristo” (Gl 3.28).

A Força do Espírito cria um povo de profetas. A igreja de Jesus é apresentada no Novo Testamento como novo Israel de Deus no qual não há distinção social, de gênero ou de idade (Rm 10.12-13). O dom é uma oferta de alcance universal. “O autor, ao mesmo tempo em que está restringindo o alcance da mensagem, insinua que, quando o dom do Espírito for concedido a todos, até mesmo a distinção de povos ou de nações cairá por terra”.²¹³

Ao analisar a presença da intertextualidade se pode perceber que o Apóstolo Pedro não apenas faz uso mecânico da profecia de Joel para dar autoridade ao seu discurso, mas ele

²¹² BEALE; CARSON, 2014, p. 670.

²¹³ ROSSI, 1998, p. 39.

assimila e ressignifica alguns conceitos chaves da profecia joelina. O derramamento do Espírito que para Joel seria sobre todos os tipos de pessoas, mas estava restrito à comunidade de Israel, para o apóstolo seria sobre todos, sem distinção de sexo, raça ou nacionalidade. Em Joel a salvação tinha um viés coletivo, direcionada ao povo judeu como um todo, e estava voltada à iminência do julgamento divino e com uma conotação de livramento físico. Pedro ressignifica este conceito que passa a ser individual e espiritual. Sendo assim, o discurso petrino provê uma chave intertextual para o uso do termo Κύριος (Senhor), que é utilizado com um sentido de testemunho messiânico (vv. 25-35). Essas referências fazem com que a fórmula “invocar o nome do Senhor” adquira uma voz messiânica.

CONCLUSÃO

A perspectiva intertextual na pesquisa exegética propicia uma melhor percepção da função do leitor. Ademais gera novas possibilidades de entendimento da maneira pela qual o autor bíblico fez uso de outro texto, no caso do presente Trabalho Final de Mestrado Profissional, um autor neotestamentário (Lucas, relatando o discurso do Apóstolo Pedro) utilizou um texto veterotestamentário (Joel). Ao leitor caberia detectar a presença de um texto “sobreposto” a um outro texto, formando um novo texto, criando assim um diálogo entre textos. O procedimento intertextual tem auxiliado a pesquisa exegética a detectar como o autor elaborou o seu trabalho de redação tomando por base tradições e como a decodificação exercida pelo leitor promove a captação das conexões estabelecidas pelo autor.

No primeiro capítulo oferecemos uma conceituação da teoria da intertextualidade, termo cunhado por Julia Kristeva, com base nos estudos de Bakhtin. A intertextualidade é uma forma de diálogo entre textos, e que pode se dar de forma implícita ou explícita a partir de diversos gêneros textuais em relação. Apresentamos, portanto o conceito, os tipos, os graus e as funções da intertextualidade. Ao analisarmos a história do conceito de intertextualidade, podemos perceber que ela permite uma abordagem consideravelmente ampla da história dos termos teológicos que perpassam a construção tanto do Novo quanto do Antigo Testamento, alinhando a própria História da Igreja dentro de um paradigma da inclusão lexical. Um texto profético é lido e relido, o que quer dizer interpretado, permanecendo aspectos de edições antigas e sendo vinculadas outras edições dentro de enquadramentos significativos dispostos a novas leituras.

Nos últimos anos, a análise intertextual de textos bíblicos vem recebendo uma atenção maior por parte dos estudiosos. Por intermédio dessa teoria, percebe-se que mais do que simplesmente citar um texto como uma simples fonte, onde o novo texto obtém elementos para compor o seu texto, o texto antecedente se apresenta em processo e o novo texto poderia retomar o que lhe prece e estabelecer uma ressignificação com um novo alcance teológico.

De fato, nos últimos anos, a teoria da intertextualidade vem revolucionando os estudos literários, uma vez que ela refuta os modelos históricos de influência literária, utilizados pela grande maioria dos exegetas. Enquanto a pesquisa tradicional centraliza-se no autor, as novas tendências têm se voltando para o próprio texto e os receptores, ou seja, importa a compreensão dos “significados”: o que o texto possui e como o leitor o concebe. Para isso é necessária a leitura atenta e a observação crítica das relações inerentes aos textos.

No segundo capítulo fizemos uma tradução interlinear dos textos de Joel e Atos dos Apóstolos, visando compreender melhor cada texto dentro de seu contexto histórico cultural. Pudemos constatar que a profecia joelina tem dois grandes eixos temáticos, sendo o “Dia de Javé” e o “derramamento do Espírito”. O “Dia de Javé” é visto em Joel como um dia de escuridão e profundas trevas, um dia de desolação e destruição, um dia que está se aproximando, um dia que não poderá ser suportado. Esse tema é encontrado em outros profetas veterotestamentário, com o mesmo sentido, ou seja, o julgamento de Javé sobre as nações que agora se volta contra o próprio povo de Israel. Deus, entretanto, não deixa de ser gracioso pois, mesmo no meio desta catástrofe, ele promete derramar de forma abundante do seu próprio Espírito sobre o povo. Esse derramar aconteceria de forma democrática ao povo judeu. Não seria apenas sobre os sacerdotes e líderes religiosos, mas o Espírito viria sobre os enfraquecidos, sobre os jovens, anciãos, escravos e escravas.

Pedro, em seu discurso relatado por Lucas em Atos dos Apóstolos, faz uso da citação direta da profecia joelina com o propósito intuito de esclarecer o que estava acontecendo com os seguidores de Jesus durante a festa de Pentecostes. Ele procura provar que o Espírito Santo, que fora prometido ser derramado por Deus incondicionalmente, de acordo com o profeta Joel, estava sendo derramado naquele episódio relatado pelo autor. Possuía o discurso de Pedro e seu enunciado o intento de convencer os seus ouvintes de que a promessa da descida do Espírito Santo consistia no registro daquele episódio.

Ademais, também procuramos demonstrar pela tradução do texto hebraico de Joel e do grego de Atos dos Apóstolos, com posterior comparação deles com o texto grego do Antigo Testamento, a versão conhecida como Septuaginta, ou versão dos Setenta, foi a fonte utilizada pelo autor de Atos por vários motivos. O principal deles é que essa versão já era corrente entre os grupos judeus vivendo fora da Palestina, além de demarcar um nível de cultura corrente no mundo antigo.

No terceiro capítulo abordamos a Força do Espírito como elemento inclusivista na história da Igreja Cristã, que sempre presenciou acontecimentos relacionados a movimentos de reavivamento religioso, sejam de corte gnóstico, místico, entusiastas e proféticos ou vinculados às ordens mendicantes da Idade Média, ou o moderno movimento pentecostal e carismático, os quais imprimiram novas perspectivas às aspirações dos grupos que desejavam ter experiências mais vinculadas pela manifestação de uma religiosidade eficaz, o que geralmente ocorre por meio da crítica e enfrentamento do *status quo* da religião oficial, comprometendo até mesmo as situações políticas, de forma que muitos destes movimentos desenvolveram certo papel

social significativo no seu contexto cultural, imprimindo assim tentativas positivas de inclusão dos excluídos e segregados.

Ao analisar a presença da intertextualidade percebemos que ela deu-se na forma de citação direta. O Apóstolo Pedro não apenas fez uso mecânico da profecia de Joel para dar autoridade ao seu discurso, mas ele assimilou e ressignificou alguns conceitos-chaves da profecia joelina. Como fatores principais dessa assimilação e ressignificação destacamos que para Joel o derramamento do Espírito, conquanto fosse sobre todos os tipos de pessoas, estava restrito à comunidade judaica. Por outro lado, para o apóstolo seria sobre todos, sem distinção de sexo, raça ou nacionalidade. Em Joel a salvação tinha um viés coletivo, direcionada ao povo judeu como um todo, e estava voltada à iminência do julgamento divino e com uma conotação de livramento físico. Pedro ressignificou este conceito para o individual e espiritual, sendo assim, o discurso petrino proveu uma chave intertextual para o uso do termo *Κυριος* (Senhor), que é utilizado com um sentido de testemunho messiânico (vv. 25-35). Essas referências fazem com que a fórmula “invocar o nome do Senhor” adquira uma voz messiânica.

Neste processo, a compreensão do texto se dilata, pois o leitor, tendo captado a presença de um texto anterior, dedica-se a explorar os novos significados a ele concedidos. Assim, o Antigo Testamento torna-se determinante para a compreensão do Novo Testamento, do mesmo modo que este é determinante para a compreensão daquele.

O objetivo traçado nestes capítulos e perseguido ao longo do presente trabalho é a análise da relação intertextual entre os textos de Joel 2.28-32 e Atos 2.14-21, buscando-se assim confirmar as seguintes hipóteses:

- O estudo da intertextualidade dentro da teoria literária bíblica pode ser relevante e esclarecedor na medida em que permite compreender a releitura cristã do Antigo Testamento concernente à inclusão social;
- Os dois textos, embora dialoguem entre si, apresentam, ao mesmo tempo, pontos de aproximação e de distanciamento;
- Há um diálogo entre os textos, ambos têm uma ambientação social e política, sendo, portanto, passíveis de uma abordagem intertextual ao presente.

Os textos analisados permitiram perceber que a análise intertextual apresenta-se como um valioso instrumento hermenêutico na busca por uma compreensão mais adequada de textos construídos pelos autores neotestamentários e a utilização que eles fazem, quer explicita ou implicitamente, de textos veterotestamentários ou de outros não presentes no Cânon do Antigo

Testamento. A análise intertextual coloca-se, portanto, como ponto de partida e impulso para novas pesquisas que visem a uma justa compreensão deste recurso tão amplamente utilizado na confecção das Escrituras.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

ALLEN, Graham. A intertextualidade e sua “dupla” origem. *Revista Pátio*, Porto Alegre, v. 4, n. 15, nov. 2000/jan. 2001.

ALLEN, Leslie C. *The books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing House, 1976.

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAS, J. L. *Profetas II: Ezequiel, Doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jermias*. São Paulo: Paulinas: 1991.

AMORIM Isabelle Regina de. *Uma poética da dualidade: identidade e intertextualidade no teatro de José Régio*. 155p. 2006. Dissertação. (Mestrado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade estadual de São Paulo, UNESP, Araraquara, 2006.

AMSLER, Samuel. *Os últimos profetas: Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*. São Paulo: Paulus, 1998.

ANTUNES, Irlandé. *Língua, texto e ensino: outra escola possível*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

ARAÚJO, Júlio César; LOBO-SOUSA, Ana Cristina. Considerações sobre a intertextualidade no hipertexto. *Linguagem em (Dis)curso*, Palhoça, v. 9, n. 3, set./dez. 2009.

BAKHTIN, Mikhail M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 12. ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

_____. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas, 1981.

_____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 291.

_____. Os gêneros do discurso. In: *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Speech genres and other essays*. Texas: University of Texas Press, 1986.

BARTHES, Roland. *Image, music, text*. New York: Hill & Wang, 1977.

BEAL Timoty. Ideology and intertextuality: surplus of meaning and controlling the means of production. In: FEWELL, 1992.

BEALE G. K; CARSON, D. A. (org). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes, 1989.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e SBB. 1999.

BÍBLIA. Antigo Testamento. Grego. Septuaginta. 2006.; RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert. Septuaginta/ Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. 2 v. em 1.

BIBLIA. Novo Testamento. Grego. Aland. 2008. O Novo Testamento Grego com introdução em português e dicionário grego-português. 4. ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, c2008 xLviii.

BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até os nossos dias*. São Paulo: Cia. das Letras, 2012.

BOLLELA, Maria Flávia de Figueiredo Pereira. A intertextualidade no texto bíblico. In: CARMELINO, Ana Cristina (Org.). *Nos caminhos do texto: atos de leitura*. Franca/SP: UNIFRAN, 2007.

BOFF, Leonardo; ALDUNATE, José. *Direitos humanos, direitos dos pobres*. São Paulo: Vozes, 1991.

BONIFÁCIO, Carla Aleksandra de Melo; MACIEL, João Wandemberg Gonçalves. *Linguística Textual*. João Pessoa: UFPB, 2010. Disponível em: <http://portal.virtual.ufpb.br/biblioteca-virtual/files/linguastica_textual_1360183766.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2014.

BOSETII, Elena. *O Espírito e a missão nos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulus, 2010.

BROWN, Francis (ed). *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*. Oxford [England]: Clarendon Press, 1906.

BULTMANN, Rudolf. Profecia e Cumprimento. In: *Crer e compreender: ensaios selecionados*. Ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CARDOSO, Sílvia Helena Barbi. *Discurso e ensino*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

CARVALHAL, Tânia Franco. *Intertextualidade: a migração de um conceito*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/69862174/Tania-Franco-Carvalho-Intertextualidade-A-Migracao-de-Um-Conceito>>. Acesso em: 30 jun. 2014.

CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos*. Estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2005.

CHESTER, Andrew. *Future of hope and present reality*, v. 1: Eschatology and transformation in the Hebrew Bible. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

CHRISHOLM, Robert B. *Interpreting the Minor Prophets*. Grand Rapids (EUA): Zondervan, 1990.

COELHO, Lázara Divina et. al. A intertextualidade no processo hermenêutico da Bíblia: uma abordagem inicial. *Vox Faifae*, Goiânia, v. 3, n. 2, 2011.

CORRALES, Luciano. *A Intertextualidade e suas origens*. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/Xsemanadeletras/comunicacoes/Luciano-Corrales.pdf>>. Acesso em: 23 nov. 2014.

COSTA VAL, Maria da Graça. *Redação e textualidade*. 2 ed. São Paulo, Martins, 2004.

DELORME, Jean. Intertextuality about Mark. In: DRAISMA, Sipke. Bas van Iersel: From Minister of the Word to Minister of the Reader. In: DRAISMA, S. (Org.). *Intertextuality in biblical writings*. Essays in honours of Bas van Iersel. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok - Kampen Omslag Henk Blekkenhorst, 1989.

DENZER, George. *Ageo, Zacarias, Malaquias, Joel*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1970.

DRAISMA, Sipke. Bas van Iersel: From Minister of the Word to Minister of the Reader. In: DRAISMA, S. (Org.). *Intertextuality in biblical writings*. Essays in honours of Bas van Iersel. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok - Kampen Omslag Henk Blekkenhorst, 1989.

DREHER, Carlos A. A Economia no Livro de Joel. *RIBLA*, Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, n. 10, v. 3, p. 61-71, 1993.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: UnB, 2001.

_____. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

FARIA, Melissa Bortoloto; RUIZ, Eliana Maria Severino Donaio. A intertextualidade no gênero resenha. *Linguagem em (Dis)curso*, Tubarão, v.12, n.1, Jan./Apr., 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1518-76322012000100005&script=sci_arttext>. Acesso em: 27 nov. 2014.

FEWELL, Danna Nolan. Writen, reading and relating. In: FEWELL, Danna Nolan (Org.). *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Jonh Knox Press, 1992.

FINLEY, Thomas. *Joel, Amos, Obadiah*. The Wycliffe exegetical commentary. Chicago: Moody Press, 1990.

FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.

_____; SAVIOLI, Francisco Platão. *Para entender o texto: leitura e redação*. 16. ed. São Paulo: Ática, 2003.

FLORES Valdir do Nascimento; ENDRUWEIT, Magali Lopes. A noção de discurso na teoria enunciativa de Émile Benveniste. *Revista MOARA, Estudos Linguísticos*, n. 38, p.196-208, jul./dez., 2012.

GARRET, Duane A. The Structure of Joel. *JETS*, 28/3, set., p. 289-297, 1985. Disponível em: <http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/28/28-3/28-3-pp289-297_JETS.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2014.

GONZÁLES. Justo L. *Atos: o evangelho do Espírito Santo*. São Paulo: Hagnos, 2011.

GUSSO, Antônio Renato. *Gramática instrumental do hebraico*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

HAETINGER, Rosiene Almeida Souza; REBELO, Lúcia Sá. Traduzindo a arte: uma leitura intertextual do poema “Visitas noturnas”, de Beatriz Viégas-Faria. *XII Congresso Internacional da ABRALIC*, Curitiba, UFPR, 18 a 22 de julho de 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

JONES, Landon. *Intertextualidade e a Bíblia*. Disponível em: <<http://professorlandon.wordpress.com/artigos-2/intertextualidade-e-a-biblia/>>. Acesso em: 27 nov. 2014.

KOCH, Ingedore Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

_____; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. *Intertextualidade: diálogos possíveis*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

_____; ELIAS, Vanda Maria. *Ler e compreender: os sentidos do texto*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

KRAUSE, Debora. A blessing cursed: the prophet’s prayer for barren womb and dry breasts in Hosea 9. In: FEWELL, Danna Nolan. *Written, reading and relating*. In: FEWELL, Danna Nolan (Org.). *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: Jonh Knox Press, 1992.

KRISTEVA, Julia. *Desire and language: a semiotic approach to literature and art*. New York: Columbia University Press, 1980.

KRISTEVA, Júlia. *Introdução à semiálise*. São Paulo: Debates, 1969.

_____. *Kristeva and intertextuality*. Disponível em: <<https://www.msu.edu/user/chrenkal/980/intexint.htm>>. Acesso em: 4 set. 2012.

LAW, Timothy Michael. *When God spoke greek*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LOPES, Hernandes Dias. *Atos: a ação do Espírito Santo na vida da Igreja*. São Paulo: Hagnos.

LOPES, Hernandes Dias. *Joel: o profeta do Pentecoste*. São Paulo: Hagnos, 2009.

LOPES, Marcelo. Pentecostalismo inclusivista? Breves apontamentos históricos sobre seu certame étnico. *Revista Magistro*, v. 1, n.1, p. 30-42, 2012. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/viewFile/1654/815>>. Acesso em: 12 dez. 2014.

MAGALHÃES FILHO, José Soares de. A memória da literatura: o intertexto como memória nas culturas orais e escritas. *Cadernos de Letras da UFF*, Dossiê: Palavra e Imagem, Rio de Janeiro, UFF, n. 44, 2012.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1989.

_____. *Análise de textos de comunicação*. São Paulo: Cortez, 2001.

MARKL, D. Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht. *Biblica*, n. 85, p. 99-108, 2004.

MARSHAL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário*. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova Mundo Cristão, 1985.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cartas filosóficas e o manifesto comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.

McCOMISKEY, Thomas Edward (Org.). *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*. Michigan: Baker Academy, 2009.

McPHERSON, Guy. *Going Dark*. Baltimore: PublishAmerica, 2013.

MEDEVIEDEV, Pavel. *O método formal nos estudos literários*. São Paulo: Editora contexto, 2012.

MEEK, James A. *The gentile mission in Old Testament citations in Acts: text, hermeneutic and purpose*. New York; London: T&T Clark, 2008.

MOIYSE, S. (Org.). *The Old Testament in the New Testament*. Sheffield: Sheffield academic Press, 2000.

MOTTA-ROTH, Désirée; SCHERER, Anelise Scotti. Expansão e contração dialógica na mídia: intertextualidade entre ciência, educação e jornalismo. *Delta*, São Paulo, v. 28, p. 639-672, 2012.

ORLANDI, Eni Pulicinelli. *A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 2. ed. Campinas: Pontes, 1987.

_____. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005.

OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PAULA, Adna Cândido de. Intertextualidade: poesia e crença. *Numen*, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1998.

PERRIN, Norman. *What is redaction criticism?* Philadelphia: Wipf & Stock Pub, 1970.

PONTES, Miquéias Machado. *Mulheres e o exercício da liderança nas Assembleias de Deus no Brasil: uma questão ética*. Dissertação. 63 f. (Mestrado Profissional) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.

PRICE, Walter. *The prophet Joel and the day of the Lord*. Chicago (EUA): Moody Press, 1976.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: ASTE/ TARGUMIM, 2006.

RODRIGUES, J. Nunes. *Ressonâncias bíblicas na obra de Machado de Assis: “Esaú e Jacó”*. Disponível em: <http://philica.com/display_article.php?article_id=358>. Acesso em: 30 jul. 2014.

ROSSI, Alexandre Solano. *Como ler o Livro de Joel: profecia em tempos de crise*. São Paulo: Paulus, 1998.

RUITEN, J. Van. The intertextual relationship between Isaiah 65.17-20 and Revelation 21.1-5b. *Estudios Biblicos*, n. 51, p. 473-510, 1993.

RUIZ, Eliana Maria Severino Donaio; FARIA, Melissa Bortoloto. A intertextualidade no gênero resenha. *Linguagem (dis)curso*, Tubarão, v. 12, n. 1, p. 99-128, jan./abr., 2012.

SANTOS, Eli Regina Nagel dos. *Intertextualidade e interdiscursividade: vestígios na literatura e na publicidade*. Disponível em: <<http://www.unifebe.edu.br/revistadaunifebe/2009/artigo019.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2014.

SANTOS, Márcia Leite P. dos. A leitura na escola: o intertexto como fator de interpretabilidade. *Revista Litteris*, n. 8, set, [s.d]. Disponível em:

<http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/A_LEITURA_NA_ESCOLA_2_Marcia.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2014.

SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II*. São Paulo: Paulus, 2011.

SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Canoas: ULBRA, 2002. Verbete: Crítica Redacional. p. 144.

SCHWANTES, Milton. *O Espírito faz história*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1988.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1983. vol.1.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. vol.1. São Paulo: Paulinas, 1983.

SILVA, Márcio Renato Pinheiro da. Leitura, texto, intertextualidade, paródia. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 25, n. 2, 2003.

SOUZA, Itamir Neves de. *Atos, uma história singular: 77 esboços expositivos*. Curitiba: Editora Descoberta, 1999.

STAGG, Frank. *O Livro dos Atos dos Apóstolos: a luta em prol de um Evangelho vencedor*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1958.

STRAZICICH, John. *Joel's use of Scripture and the Scripture's use of Joel: appropriation and resignification in second temple judaism and early Christianity*. Boston (EUA): Bill Publishing House, 2007.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2000.

TOMAZINI, Sueli Aparecida da Costa. *Breve reflexão sobre o fenômeno da intertextualidade*. Disponível em: <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero43/interef.html>>. Acesso em: 20 jul. 2014.

TRIANA FERNÁNDEZ, Pedro Julio. *Caminhar para a esperança: uma leitura de Joel 3,1-5*. Dissertação. 211 f. (Mestrado) - Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994.

VOELZ, James W. Multiple Signs and Double Texts: Elements of Intertextuality. DRAISMA, S. (Org.). *Intertextuality in biblical writings*. Essays in honours of Bas van Iersel. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok - Kampen Omslag Henk Blekkenhorst, 1989.

VORSTER, Williem S. Intertuality and Redaktionsgeschichte. In: DRAISMA, S. (Org.). *Intertextuality in biblical writings*. Essays in honours of Bas van Iersel. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok - Kampen Omslag Henk Blekkenhorst, 1989.

WACHHOLZ, Wilhelm. *O progresso do espírito: o céu como alvo e o inferno como consequência : o paradigma trinitário em Agostinho, Fiori, Comte e Hegel no diálogo com o pensamento de Lutero. Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 47, n. 2 , p. 5-26, dez. 2007.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: UnB, 2004.

WESTCOTT, Hort. NT (1881). *BibleWorks for Windows*, versão 7.

WILMORE, Gayraud S.; CONE, James H. *Teologia negra*. São Paulo: Paulinas, 1986.

WÜRTHWEIN, Ernst. *The text of the Old Testament*. Michigan: Grand Rapids; Eerdmans: Wm, 1995.

XAVIER, Érico Tadeu. O Espírito Santo em Atos 2: um estudo sobre a natureza e o propósito do Pentecostes. In: *Revista Hermenêutica*. Cachoeira-BA:CEPLIB, Vol. 13, N. 1, 2013.