



Arquivo enviado em  
01/05/2017  
e aprovado em  
04/07/2017.

V. 7 - N. 13 - 2017

\*Doutor em Teologia pela PUC-Rio (2013), pós-doutor em Teologia pelo PPGT da PUC-Rio (2016), pós-doutorando em Teologia pelo PPGT da Faculdade EST, Mestre em Teologia pela Faculdade EST (2010), bacharel em Teologia também pela EST (2008), bacharel em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Espírito Santo - UFES (2001), pós-graduado em Educação pelo Claretiano (2013). É docente no Mestrado Profissional

em Ciências das Religiões e na Graduação em Teologia da Faculdade Unida de Vitória.

Estuda religiões indígenas, ecumenismo e diálogo inter-religioso, teologia da missão, pentecostalismo. É coordenador da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP Brasil), presidente da Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL, Setor Brasil).

\*\* Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (UNIDA), pesquisador no Grupo RELEP Brasil (Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais), do Grupo Oracula de pesquisa, da ABIB (Associação Brasileira de Interpretação Bíblica), e BAAS (The Bible Across the Americas Seminar).

## Sabedoria popular andina: provérbios Quéchuas

Andean popular wisdom:  
Quechua proverbs

*David Mesquiati de Oliveira\**

*Kenner Roger Cazotto Terra\*\**

**Resumo:** A sabedoria popular andina expressa nos provérbios Quéchua é rica em elementos morais e comportamentais. No provérbio analisado aqui, o Ama llulla, ama qhilla, ama suwa (“Não sejas mentiroso, não sejas preguiçoso, não sejas ladrão”) fica evidente essa moral comunitária e social. Esse Tricálogo ético e moral dirigia a vida dos Quéchuas desde os pequenos povoados até o Tawantinsuyu Inca, perpassando centenas de anos e ainda servindo de referência para os cerca de 10 milhões de latino-americanos que atualmente falam o idioma quéchua e vivem sua cultura nos Andes (Bolívia, Peru e Equador). Como gênero literário sapiencial, os provérbios podem ser analisados e comentados. Nesse texto, buscou-se fazer a conexão entre a cultura Quéchua do provérbio e a fé cristã.

**Palavras-Chave:** [Quéchua](#). [Sabedoria Popular](#). [Provérbios](#). [Semiótica](#).

**Abstract:** The Andean popular wisdom expressed in the Quechua proverbs is rich in moral and behavioral elements. In the proverb analyzed here, *Ama llulla, ama qhilla, ama suwa* (“Do not be a liar, do not be lazy, do not be a thief”) this communal and social morality is evident. This ethical and moral Tricogue directed the life of the Quechua from small villages to Tawantinsuyu Inca, spanning hundreds of years and still serving as a reference for the approximately 10 million Latin Americans who currently speak the Quechua language and live their culture in the Andes (Bolivia, Peru and Ecuador). As a sapiential literary genre, proverbs can be analyzed and commented upon. In this text, we tried to make the connection between the Quechua culture of the proverb and the Christian faith.

**Key words:** [Quechua](#). [Popular knowledge](#). [Proverbs](#). [Semiotics](#).

## Introdução

A relação entre teologia e literatura se intensificou muito nas últimas décadas. Alex Villas Boas (2016) destaca que essa relação não poderia relativizar nem a teologia nem a literatura, nem instrumentalizar uma pela outra, mas a relação deveria ter um olhar interdisciplinar, em que após o encontro a teologia continua sendo teologia e a literatura, literatura – a novidade é que nessa relação ambos os saberes sairão enriquecidos pela multiplicidade de olhares e de críticas. Antonio Manzatto (1994, p. 67) destaca, por sua vez, que a religião contribui para o sucesso de alguns gêneros literários (sermões, orações). Bernardino Leers (2010a), de modo ainda mais específico, acentua a positividade na relação entre o que ele chamou de “teologia moral, ciências humanas e sabedoria popular”. Como se sabe, os provérbios ocupam um lugar especial na chamada sabedoria popular. Os sebayts (ensinamentos), equivalentes aos provérbios atuais, são citados desde o terceiro milênio a.C. Na tradição judaica, o provérbio representava a expressão da sabedoria

popular e tinha relações tradicionais com a palavra de um sábio<sup>1</sup>. Entre os gregos, gnômê (pensamento) e paroemia (instrução) cobrem as noções de provérbio, sentença, máxima, adágio, preceito etc., aparecendo em obras de Platão, Aristóteles e Ésquilo (ALBUQUERQUE, 1989).

Neste artigo, o objetivo é analisar o importante provérbio Quéchuá Ama llulla, ama qhilla, ama suwa (“Não sejas mentiroso, não sejas preguiçoso, não sejas ladrão”), que recolhe a moral e a ética Quéchuá de forma basilar. Esse provérbio exerce na vida andina uma espécie de ascese, gerando uma atitude de “disposição estética”, como diria Jaus (1994), cooperando para sua ativa recepção no mundo andino. Na primeira parte do artigo faz-se uma discussão teórica sobre a noção de texto, cultura e memória. Na segunda, apresenta-se a gramática e o provérbio Quéchuá selecionado. Na última parte, faz-se uma breve análise teológica do referido texto-memória-cultural.

## 1. Aportes teóricos: Provérbios como textos da cultura

### 1.1. A cultura em perspectiva semiótica

Por meio da cultura, homens e mulheres criam o quadro temporal que transcende a duração da vida individual relativa ao passado, presente e futuro. Por intermédio do que é recordado, interagindo, lendo, comentando, criticando e discutindo o que foi depositado no passado remoto ou recente, os seres humanos participam de horizontes alargados de significados e produção. Assim como no processo mnemônico individual, a memória cultural se movimenta na ordem da lembrança e do esquecimento, que no nível cultural é fruto do funcionamento natural da sua dinâmica (ASSMANN, 2008a, p. 97).

Destarte, o conhecimento de si e de pertencimento, na prática da

---

1. Na Bíblia Hebraica encontramos entre os Escritos o livro de Provérbios, uma coleção de nove compilações de sentenças, de origem e datações diferentes, atribuído a Salomão (RÖMER; MACCHI; NHAN, 2010, p. 614).

construção de identidade, organizam-se na preservação e identificação da memória cultural. Por isso a memória cultural, no dizer de J. Assmann (2008b), é a concretização da identidade ou da relação para o grupo:

A memória cultural preserva um armazém do conhecimento do qual o grupo deriva uma consciência de sua unidade e peculiaridade. A manifestação objetiva da memória cultural é definida por meio de um determinado senso de identificação positiva (nós estamos neste) ou negativa (este é nosso oposto) (ASSMANN, 2008b, p. 130).

A própria memória cultural contém uma quantidade de mensagens que são endereçadas para a posteridade e prevê contínuas repetições e reuso. Nesse sentido, esses “materiais” da memória cultural estão no âmbito da memória ativa da lembrança. No entanto, nem todas as obras de arte, por exemplo, adquirem status para serem relidas, encenadas, comentadas e executadas repetidamente; somente as que passaram pelo processo de canonização. No outro lado da memória cultural existem os “materiais” relicários, que perderam seu quadro de referência, fazem parte do arquivo e são acumulativos.

A dimensão ativa da memória cultural oferece suporte para a identidade coletiva e se define pela clara falta de espaço. Ele [o cânon] é construído sobre um pequeno número de textos normativos e formativos, lugares, pessoas, artefatos e mitos que se destinam a serem ativamente circulados e comunicados nas sempre renovadas apresentações e performances. O conjunto de memórias é utilizado e reproduz o capital cultural de uma sociedade, que é continuamente reciclado e reafirmado. O que quer que tenha tornado a memória cultural ativa, passou por processos rigorosos de seleção que assegurou a certos artefatos um lugar duradouro no funcionamento da memória cultural de uma sociedade. Esse processo é chamado de canonização (ASSMANN, 2008a, p. 100).

Essa seleção é determinada pelo processo cultural de valoração, que tem como base o valor, a duração e seleção, os quais dão peso de “santificação” a textos, pessoas, monumentos e artefatos. Nessa lógica,

a memória cultural se alicerça em duas formas distintas: (1) na seleção limitada de textos sagrados, obras de arte ou principais eventos históricos encaixados em um quadro atemporal e (2) no armazenamento de documentos e artefatos do passado, os quais não atendem aos padrões canônicos, mas são, por outro lado, considerados interessantes ou importantes para não serem deixados no esquecimento ou desaparecerem.

Aqui faz-se necessário correlacionar essa noção com o conceito de cultura nas Ciências Sociais. O pesquisador dessa fileira que mais se aproximou dessa linha de pensamento foi Clifford Geertz (2008). Quando este apresenta as características do que chama de “descrição densa”, que é uma prática etnográfica, percebemos como estamos lidando com autores que caminharam por intuições próximas:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (GEERTZ, 2008, p. 4).

Segundo Geertz (2008), como transparece na sua descrição, a cultura é teia de signos que estão interlaçados e precisam ser interpretados. A cultura seria, nessa perspectiva, um texto público que, no trabalho etnográfico, é apreendido em suas manifestações de sentido, o que exige do pesquisador criatividade e sensibilidade semióticas.

Para o semioticista soviético, a cultura, antes de qualquer coisa, é uma inteligência coletiva ou memória coletiva que, como dizem Aleida e Jan Assmann (2008a e 2008b), é supraindividual. As aproximações não param por aí. Segundo Lótmán (1996, p. 77-82), a cultura é um mecanismo de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e

elaboração de novos textos. Os conceitos de “cultura” e “texto” desse autor precisam ser bem explicados, pois são exatamente essas as duas expressões axiais para a sua argumentação sobre a relação da cultura com a memória. Ele, inclusive, usa a expressão “memória cultural” — tão comum aos Assmann (2008a e 2008b).

Cultura é, então, “fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações” (MACHADO, 2003, p. 28). Assim sendo, a cultura é interativa e traz para o centro de si outros mundos (LÓTMAN, 2003, p. 110). E como a cultura é uma organização de significantes e significados, ela por si já é um texto. Pode-se afirmar que a cultura é definida em traços mínimos como texto porque há nela estruturalidade:

Assim, os sistemas culturais são textos não porque se reduzem à língua, mas porque sua estruturalidade procede da modelização a partir da língua natural. No limite desse raciocínio situa-se a síntese sistêmica: o conceito de cultura como texto, na verdade, deve ser entendido como texto no texto. Todo texto da cultura é codificado, no mínimo, por dois sistemas diferentes. Por conseguinte, todo texto da cultura é um sistema modelizante (MACHADO, 2003, p. 39).

O estudo sobre os sistemas modelizantes é eixo central da semiótica da cultura. Os sistemas modelizantes de segundo grau se organizam ou se arranjam a partir de sistemas modelizantes de primeiro grau. Ou seja, a cultura opera como organizadora de sinais, os quais, estruturados, tornam-se comunicação. Como explica Paulo Nogueira (2012a, p. 22), esses são os sistemas da cultura que dão forma ao que é amorfo, da mesma forma que a língua natural organiza em mundo humano a natureza.

Por isso Irene Machado (2003, p. 102) pode dizer que “a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações, como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade”. A cultura é

a anexação de textos e os textos são unidades básicas da cultura. Para isso ser possível, pensa-se a cultura na lógica da negação radical da existência de qualquer signo isoladamente. Um signo requer outro signo; um texto requer outro texto. O texto não é fenômeno isolado, mas pertence a um grande sistema, chamado por Lótmán (1990) de semiosfera, o resultado e a condição para o desenvolvimento da cultura, fora da qual não pode haver linguagem e comunicação. A semiosfera pode ser definida, antes de qualquer coisa, a partir deste princípio: as coisas não existem isoladamente.

Aqui chegamos a outro conceito importante para o estudo desse conceito para a compreensão da cultura, “fronteira”: “a fronteira semiótica é a soma dos filtros tradutores — filtros bilíngues através dos quais passam um texto que é traduzido à outra linguagem (ou linguagens) que está fora de dada semiosfera” (LÓTMAN, 1990, p. 24). A fronteira é o mecanismo que traduz as mensagens externas para a linguagem interna da semiosfera. Os textos não semióticos ou alosemióticos estão fora desse espaço e a fronteira delimita o âmbito individual da semiosfera. Contudo, esse espaço é um conjunto de linguagens que se organizam de modo coletivo, criando unificação identitária coletiva. Com a fronteira se cria uma pessoa coletiva pela qual há o relacionamento com os demais textos dos espaços não semióticos; sem a fronteira não há contato com os espaços outros.

A função da fronteira, como uma espécie de superfície orgânica da biosfera, reduz-se a limitar a penetração do texto inteiro, filtrando-o e elaborando-o adaptativamente. Em diversos níveis, essa função invariante se realiza de diferentes modos (LÓTMAN, 1990, p. 26). No nível ou em relação à semiosfera, (1) tem o objetivo de determinar o que é próprio, diferenciando-o do outro; (2) serve de filtro para as mensagens externas, (3) traduzindo-a para a sua própria, como também (4) convertendo as não mensagens externas em mensagem, o que seria a sua transformação semiótica em informação. Isso significa a separação do próprio em relação ao alheio. É a fronteira que traduz para dentro do es-

paço da semiose o externo, o desconhecido, não controlado, tornando-o, ao modelizá-lo, algo comum, mas transformado, gerando também transformações na linguagem interna.

Em primeiro lugar é pela fronteira que se torna possível apreender as trocas operacionais sógnicas [...]. O processo relacional instaurado entre dois ou mais sistemas modelizantes não corresponde a uma transferência linear de informações. Vale lembrar que a tradução aqui referida é um processo modelizante e, enquanto tal, re-codifica o sistema ao modelizá-lo em outra configuração. Esta forma de correlação entre sistemas impossibilita o estabelecimento de uma conexão simples e direta entre distintas esferas, pois neste processo opera-se a tradução entre códigos com características singulares, resultando na redefinição dos mesmos, de modo que um mesmo código nunca “chega” a um sistema tradutor, uma vez que a “intromissão” de um novo código pode ocasionar a redefinição da linguagem característica de uma unidade sógnica (RAMOS, 2007, p. 38).

Também, ao definir os espaços semióticos e não semióticos, cria-se a ideia de individualização e relação com os outros sistemas. No entanto, esse não é um espaço fechado, mas aberto a transferências informacionais. O conceito de semiosfera está bem próximo ao ambiente no qual se organizam as memórias culturais na perspectiva dos Assmann (2008a e 2008b); ou seja, o locus do arquivo e do cânon.

## **1.2. O conceito de texto**

Outra expressão importante para a semiótica da cultura é o conceito de texto. Para Lótman e sua escola, o texto é um espaço semiótico de troca e diálogo no qual as línguas vivem a lógica da interação e interorganização em processos de modelização. No Brasil, o professor Paulo Nogueira, que lidera o Grupo de Pesquisa Oracula, tem aplicado os trabalhos da Escola de Tartú-Moscou ao estudo da religião, especialmente o conceito de texto (NOGUEIRA, 2012a e 2012b). A grande contribuição dessa iniciativa para a pesquisa centra-se na compreensão da religião como um sistema de comunicação e elaboração de mensagens: “texto

da religião” ou “texto cultural da religião” (NOGUEIRA, 2012b, p. 16-17).

O texto, para Lótman (2007), tem três funções: (1) função comunicativa; (2) função geradora de sentido; (3) função mnemônica. A primeira função foi a mais observada pelos linguistas durante muito tempo. Esta mostra o texto como processo de realização da língua natural. A função da linguagem seria transmitir a mensagem de um emissor ao receptor — qualquer ruído atrapalharia a função do texto (RAMOS, 2007, p. 32). Essa função se refere aos textos monossêmicos, manualísticos. A segunda função tem relação com o seu potencial polissêmico, o que proporciona a produção de novos textos no ato da comunicação de textos não mecânicos/manuais. Como diz Paulo Nogueira (2012a, p. 17-18):

Na produção de textos, em razão da identidade apenas relativa, entre emissor e receptor e da consequente existência de mais de um código, sobressai-se outra função da linguagem: a função criativa, de geração de novas mensagens. Ou seja, havendo entre emissor e receptor não um único código — devido a relacionamento assimétrico entre eles, mas diferentes códigos, torna-se constantemente necessária a escolha, tradução e, por conseguinte, tem-se a produção de novas informações [...]. A comunicação humana insere “ruídos” o tempo todo. É por meio da diversidade de códigos que os textos estão sempre prontos a gerar novos textos.

Os códigos que decifram os textos deformam o texto do emissor. No encontro dos códigos, para decifrá-los, acontece o ruído que seria o potencializador da renovação. O código do emissor A é diferente daquele do emissor B e, no contato do código A com o B, gera-se um novo texto: quem lê o texto tem pressupostos, questões e conhecimentos diferentes do emissor (NOGUEIRA, 2012a, p. 22). O ruído, na verdade, é o necessário corolário do encontro dos códigos de quem produz e quem lê o texto. Dessa maneira, o ruído, enquanto resultado das complexas relações inerentes ao poliglôtismo interno do texto, torna-se o responsável pela gestação de novos sentidos (RAMOS, 2007, p. 32).

A terceira função do texto é a mnemônica. Como bem diz Lótman

(2007, p. 22), “o texto não é somente o gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. Um texto tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios”. Esse processamento se faz possível por meio da tradução de tradições (LÓTMAN, 1993, p. 19). Dinâmica, a cultura pode codificar e decodificar mensagens de períodos diversos, traduzindo-as em novos sistemas de signos e de textos, agindo como uma engrenagem complexa de seleção das informações mais necessárias (FERRARI, 2007, p. 256). Por isso, as culturas, enquanto textos, sempre se enriquecem recíproca e constantemente, pois é circular. Mais uma vez, podemos recorrer a Paulo Nogueira (2012a, p. 18):

Este é um conceito central da semiótica da cultura, pois neste caso o texto adquire uma personalidade semiótica. Ele evoca os demais textos por meio dos quais foi interpretado. Ele também traz em si as memórias de sua leitura e dos eventos históricos que ocorreram fora de si, mas que nele podem evocar associação. Ou seja, o texto não é uma mensagem inerte, estática, mas antes uma mensagem que se auto-organiza e que se relaciona com outros textos. Este processo de preservação de memória é um sistema poderoso para criação de novos textos.

A cultura se apresenta como um mecanismo dinâmico que traduz mensagens em novos textos ou sistemas de signos. Por isso, “cultura é memória, ela relaciona-se necessariamente com a experiência histórica passada. [...] A própria existência da cultura pressupõe a construção de um sistema de regras para a tradução da experiência imediata em texto” (LÓTMAN & USPENSKI, 1981, p. 37-66).

Os textos da cultura refletem esses encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos que, por si, são cheios de possibilidades. A semiótica da cultura seria, nessa perspectiva, “(...) a disciplina que examina a interação de sistemas semióticos diversamente estruturados, a não uniformidade interna do espaço semiótico, a neces-

sidade do poliglotismo cultural e semiótico” (LÓTMAN, 1990, p. 78). Por essa e outras razões, os textos sempre serão criativos e estratégicos na apropriação das memórias que os antecedem:

o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo (LÓTMAN, 1993, p. 19).

Aqui percebemos a função própria da cultura, que é ser ambiente de trânsito das memórias e, como diriam os Assmann (2008a e 2008b), sua própria possibilidade de existência. As memórias são elementos principais da cultura, esta que processa informações, organizando-as em algum sistema de signos ou de códigos naturais.

Minha afirmação, contudo, não deve ser entendida como um postulado teórico. Na verdade, parto do princípio de que a cultura dispõe de mecanismos semióticos que lhe são inerentes. Um deles é o processamento de toda e qualquer informação em texto graças ao dispositivo da memória. Antes de entrar no mérito da discussão da cultura como texto é preciso estabelecer as bases da cultura como informação, onde o elemento-chave é a memória — a memória não-hereditária (sic) que garante o mecanismo de transmissão e conservação. A cultura, todavia, compreende não só uma determinada combinação de sistemas de signos como também o conjunto das mensagens que são realizadas historicamente numa língua (ou texto). Traduzir um setor da realidade em uma das línguas da cultura, transformá-la numa codificação, isto é, num texto, é o que introduz a informação na memória coletiva. Neste sentido, a afirmação segunda a qual a vida nada mais é do que uma luta pela informação deve ser ampliada e completada: a história intelectual da humanidade pode ser considerada uma luta pela memória (LÓTMAN & USPESKI apud MACHADO, 2003, p. 39).

É no espaço da cultura que textos podem ser preservados e atualizados. Por isso Lótmán (1990) fala sobre a “memória comum”, que é formada por alguns textos constantemente presentes. No entanto, essa

unidade se dá apenas em certo nível por causa dos dialetos da memória, que são organizações internas dentro da memória comum de uma coletividade cultural; estas estão dentro do mundo da cultura dada. Do ponto de vista da semiótica, e aqui está a relação entre cultura e memória, cultura é um espaço no qual se opera a movimentação das memórias na prática da conservação e transmissão:

Desde o ponto de vista da semiótica, a cultura é uma inteligência coletiva ou uma memória coletiva; isto é, um mecanismo supraindividual de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e de elaboração de outros novos. Nesse sentido, o espaço da cultura pode ser definido como um espaço de certa memória comum, isto é, um espaço limitado dentro do qual alguns textos comuns podem conservar-se e serem atualizados [...]. Assim, pois, a memória comum, para o espaço de uma cultura dada, é assegurada, em primeiro lugar, pela presença de alguns textos constantes e, em segundo lugar, ou pela unidade dos códigos, ou por sua invariação, ou pelo caráter ininterrupto e regular de sua transformação (LÓTMAN, 1990, p. 157).

Podemos destacar duas questões dessa afirmação: (1) a cultura como memória coletiva, supraindividual, de conservação e transmissão de textos — isso implica a aceitação da presença na semiosfera de textos que precedem as relações e significações sincrônicas; (2) a perenidade assegurada por unidades de códigos e transformações. Lótman (1990, p. 160) diz que a memória da cultura não é somente uma, mas é internamente variada, o que permite a presença de subestruturas culturais com diferentes composições e volumes de memórias, surgindo semânticas locais. No entanto, textos eliptizados, que estão no nível de uma subcoletividade, quando passam de seus limites locais precisam ser completados com glossários, comentários, etc. para serem compreendidos. Isso testemunha a passagem dessa esfera para uma coletividade com outro volume de memórias.

Para Lótman (1990) a memória é a conservação de textos. Esta pode ser dividida em duas: memória informativa e memória criativa (cria-

dora). Esses dois conceitos estão muito próximos das memórias ativa e passiva (cânon e arquivo). Interessante é a afirmação lotmaniana de que os textos atuais sempre serão iluminados pela memória, e os não atuais passam a existir como potencialidade — o que se parece com a ideia da potencialidade, agora semiótica, do arquivo definido pelos Assmann (2008a e 2008b). Assim, os textos atuais são iluminados pela memória, mas os não atuais não desaparecem, passando a existir em potência.

Por isso Lótman (1990, p. 159) pode falar que a memória cultural é pancrônica (sincrônica e diacrônica), bem como se opõe ao tempo — conserva o passado como algo que está. No entanto, não perde de vista que essa presença não é o passado enquanto realidade passiva, mas se insere na dinâmica da memória que gera novos textos.

Para Lótman (1990), como se tem dito, o que forma a “memória comum” são textos preservados como uma espécie de cânon da cultura, de dentro do qual surgem subculturas com suas memórias e coletividades locais. Contudo, uma pergunta logo nos vem: qual é o processo que gera certas conservações e esquecimentos? Parece que os Assmann (2008a e 2008b), quando falam da memória cultural como arquivo e cânon, não conseguem responder com tanta clareza. Lótman (1990) talvez responda bem a essa pergunta.

Cada cultura define seu paradigma do que se deve recordar (isto é, conservar) e o que se deve esquecer. Este último é apagado da memória da coletividade; é “como se deixasse de existir”. Mas com as mudanças temporais, o sistema de códigos culturais muda o paradigma gerador de memória-esquecida. O que se declara verdadeiramente existente pode tornar-se “como se não existisse”, e o que deve ser esquecido e o que não existiu pode ganhar peso de existente e significativo (LÓTMAN, 1990, p. 160).

A cultura, em um processo não previsto e fruto de sua dinâmica, segundo Lótman (1990), passa por mudanças de sistemas de códigos e isso pode servir para trazer à existência o que foi decretado memória

esquecida, assim como apagar/esquecer as memórias vivas. Contudo, não somente muda-se o conjunto dos textos, como também os próprios textos, pois sob a influência de novos códigos utilizados para decifrar os textos acontecem deslocamentos dos elementos significativos e não significativos da sua estrutura. Por isso os sentidos da memória cultural “não se conservam, mas crescem” (LÓTMAN, 1990, p. 160). Eis aí a dinâmica na memória cultural de esquecimento e lembrança.

Seguindo elucubrações lotmanianas, os textos que formam a “memória comum” de uma coletividade cultural servem para interpretar os que circulam em corte sincrônico da contemporaneidade da cultura, bem como geram novos textos. A memória cultural, formada por textos perezados, serve como uma espécie de óculos para interpretação dos textos que compõem a semiosfera, além de agirem na criatividade e criação de novos comunicados (textos).

Quando os textos da memória cultural entram em choque com os textos contemporâneos, a produtividade de sentido depende do espaço da lacuna semiótica, o que gera uma explosão na gramática cultural, que é resultado do encontro rico dos textos da cultura com os da contemporaneidade.

Os provérbios, nessa perspectiva, podem ser percebidos como textos da cultura. O gênero provérbio apresenta-se com expressão na cultura com preceitos morais a transmitir ideias filosóficas, com propósitos pedagógicos. O provérbio é definido como

unidade léxica fraseológica fixa, consagrada por determinada comunidade linguística, que recolhe experiências vivenciadas em comum e formula como um enunciado conotativo, sucinto e completo, empregado com a função de ensinar, aconselhar, consolar, advertir, reprimir, persuadir ou até mesmo praguejar (XATARA, 2008, p. 36).

Como “experiências vivenciadas”, os provérbios podem ser expressões das práticas discursivas populares, através das quais servem para

compor os textos da cultura. Desde a oralidade, os provérbios aproximam-se das máximas, adágios, ditos populares, morais de fábulas. Seu lugar vivencial (dos provérbios) é a sabedoria popular, que na dinâmica da cultura se estabelecem como formas fixas. A partir do conceito de texto como unidade de sentido da cultura em suas múltiplas formas, os provérbios Quéchua podem ser avaliados e interpretados.

## 2. Aportes culturais:

### Cultura, gramática e provérbio Quéchua

#### 2.1. Breve introdução à gramática Quéchua

Essa introdução à gramática é importante por tratar-se de um idioma díspar do português. A ideia aqui é valorizar o idioma e a cultura Quéchua<sup>2</sup>. A abordagem apresenta a fonologia, a morfologia e a sintaxe Quéchua.

Originalmente este idioma tinha apenas três vogais: A, I, U. Com a colonização espanhola e a influência europeia nesses mais de 500 anos na região, o idioma absorveu as outras duas vogais (E, O) na escrita. Para os indigenistas mais radicais, deve-se manter o purismo da língua e usar seus próprios meios, minimizando as interferências posteriores. Isso porque no Quéchua, os sons tanto do “E” como do “O” podem aparecer se estiverem em contato com a consoante “Q”. É assim com o próprio nome espanhol do idioma, que na Bolívia é pronunciado “quéchua” [k'e. tʃua], no Equador a pronuncia e a escrita é “kichua” [k'i. tʃua] e no Peru, escreve-se qhichwa e lê-se [k'e. tʃua], a mesma pronúncia boliviana. Não entraremos nas diferenças de troncos linguísticos Quéchua, limitando-se a apresentar a grafia na forma como aparece nos textos citados.

---

2. Usa-se a grafia Quéchua em maiúscula e sem flexão de número e de gênero de acordo com a Convenção assinada por antropólogos brasileiros em um evento buscando padronização em 1953. Cf. ABA 1954, p. 150-152.

Além de ser trivocálico, o alfabeto quéchua não teria as letras B, C, D, F, G, V, X e Z. Da mesma forma que nas vogais, há também variações nas consoantes. A palavra *puncu*, se pronuncia *pungu* e é tradução de “porta” (GUANOLEMA, 1997, p. 14). Além disso, há uma grande variação de fonemas que podem ser classificados em cinco grupos diferentes (CANAVIRI VARGAS, 2002, p. 73): 1) bilabiais oclusivos simples: PA, bilabiais aspirados: PHA ou bilabiais glotalizados: P’A; 2) entre língua dentais (simples, aspirados ou glotalizados): TA, THA, T’A; 3) entre palatares (simples, aspirados ou glotalizados): CHA, CHHA, CH’A; 4) entre velares: QA, QUA, Q’A; 5) fricativo: JA, JI, JU. Um exemplo da diferença pode ser visto nas palavras *tanta* (“junto”), *thanta* (“usado”) e *t’anta* (“pão”). As palavras não têm acento ortográfico, somente o prosódico na penúltima sílaba.

Quanto à morfologia, a construção da oração normalmente é na seguinte ordem gramatical: adjetivo, substantivo, complemento e verbo. Quanto à sintaxe, é um idioma de sufixos aglutinante. Por exemplo, à raiz quéchua *maqui* (“mão”) se acrescenta o sufixo *cuna* (plural, “mãos”), mais o sufixo *huan* (“com”) formando a palavra *maquicunahuan* (“com as mãos”). Outro exemplo seria a expressão “*mana yachana+huan+lla+manta+mi*” (*mana* – negação –, *estudo* + *com* + *somente* + *por* + *partícula afirmativa*: “não é somente pelo estudo e com o estudo”.

Outra característica importante a destacar desse idioma é perceber como se constrói o pensamento. Contrariando a lógica ocidental cartesiana de causa-efeito, o indígena Quéchua tem outra percepção de como se interage com o meio. Por exemplo, na maioria dos idiomas, *ver* é uma ação ativa, “*ver* é *tocar*”, é do perceptor para o percebido. Na cosmovisão Quéchua plasmada na linguagem, ocorre o inverso: *ver* é *ser tocado*, é *ser impactado* pela imagem. Assim, o “*estímulo* (*som*, *imagem*) *transita* o espaço para *impactar* o que recebe” (OLIVEIRA, 2016, p. 80). Outro exemplo da peculiaridade desse idioma está na ausência de um termo ou categoria para “*mau*” ou “*pecado*”. Para descrever esse

estado, coisa ou ação eles usam a expressão *mana allin* (“não bom”). Essa forma de descrever a realidade e de ver as coisas imprimiu uma série de características positivas à esta cultura, como forte vínculo comunitário, pensamento holístico, relações de reciprocidade, entre outros (OLIVEIRA, 2016, p. 88s.).

## **2.2. Provérbio Quéchua**

O provérbio Quéchua mais difundido e talvez o mais importante deles seja o Tricálogo: *Ama swua, ama llulla, ama qhilla*, que aparece em ordens variadas e que é traduzido como “não sejas ladrão, não sejas mentiroso, não sejas preguiçoso”. Esse é o marco da ética andina. Trata-se de um código moral elaborado em chave restritiva, de proibição, que destaca alguns valores comunitários como honradez, solidariedade e unidade. Nessa negação enfática (*ama*, “não”, três vezes na expressão) estão condensados os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos. A preocupação primária dessa cultura era com a família estendida, as pequenas comunidades nas quais as pessoas estavam visceralmente vinculadas umas com as outras. A esses agrupamentos sociais e políticos davam o nome de *ayllu*. Ali o trabalho é coletivo e compartilhado, as ferramentas são do grupo, a produção é comunitária, enfim, a vida no *ayllu* é em contexto familiar estendido.

Não roubar: no período dos incas, quem era pego roubando receberia pena capital, tamanha a gravidade atribuída a essa ação. O sujeito que roubava estaria cometendo um grave atentado contra a própria família, contra a vida. De acordo com Valera (1946, p. 36) era feita uma investigação para saber o real motivo do roubo. Se fosse porque o indivíduo estava passando necessidades e privações, a pena era transferida para o líder do *ayllu*, porque ele era o responsável por manter o equilíbrio e a justa distribuição naquela comunidade. Mesquiati de Oliveira (2016, p. 64) conclui: “sem o respeito e a confiança, não se poderia construir uma comunidade onde tudo era compartilhado”.

Não mentir: era a exigência da veracidade, da honestidade e da solidariedade no grupo. Os infratores eram severamente punidos, podendo chegar até mesmo à morte, como no caso de disputa em um tribunal com amplas testemunhas. A vida compartilhada em comunidade para o Quéchuá exige transparência e honestidade.

Não à preguiça: “o labor nas terras e o cuidado com o gado, a construção de estradas, tanques e canais de irrigação exigiam trabalho em cooperação. Um indivíduo preguiçoso prejudicava toda organização social e a produção coletiva. Ser preguiçoso era negar ajuda ao próximo, era quebrar os laços de solidariedade e unidade”. (OLIVEIRA, 2016, p. 63). Para eles o trabalho está diretamente ligado à subsistência do grupo, para além daquele que efetivamente trabalha, pois, os anciãos, os enfermos, os descapacitados, as crianças, em seu conjunto, dependiam visceralmente do trabalho coletivo.

Esse provérbio pode aparecer de forma ampliada em cada uma das suas partes. Canaviri Vargas (2002, p. 77-78) transcreve uma dessas formas, das quais selecionou-se esses trechos com suas respectivas traduções ao português: a) Ama qhilla, kananchischu, chaiqa nuqanchispaqqa mana allinchu kanman, chayjina. Kawsaytaqa mana munnchiqchu (“Não devemos ser frouxos, isso não é bom para nós. Devemos combater essa forma de vida”); b) Ama llulla, kananchischu, chayqa mana allinchu kawsayninchispaq (“Não devemos ser mentirosos, isso não é bom para a nossa vida diária”); e c) Ama suwa, kananchischu. Ajina kawaytaqa, suwakunata apamunku, q’ara runakuna 1492 yuq watapi (“Não devemos ser ladrões, essa forma de vida nos trouxeram os espanhóis em 1492”).

Nas letras “a” e “b” percebe-se o uso cultural da categoria mana allin (“não bom”), porque o idioma não teria uma expressão para dizer claramente que uma coisa é ruim. Mesmo que tivesse uma expressão emprestada do espanhol, a estrutura do idioma está construída para não se expressar a partir da categoria do que é mal.

Canaviri Vargas (2002, p. 37) afirma que a fórmula do Tricálogo era repetida em cada cumprimento. Ao encontrar outra pessoa ou viajante, um deles iniciava cordialmente: “Ama Llulla”. O outro respondia: “Ama Qhilla”. O primeiro retomava: “Ama Suwa”. O outro complementava a saudação com energia: “Qampis kikillataq” (“faça você também o mesmo”). Na Tabela 1 a seguir coloca-se o diálogo junto de sua pronúncia e tradução:

Saudação Quéchua antiga	Pronúncia	Tradução
<i>Ama Llulla</i>	‘a.ma λ’u.λa	“Não seja mentiroso”
<i>Ama Qhilla</i>	‘a.ma k’e.λa	“Não seja preguiçoso”
<i>Ama Suwa</i>	‘a.ma s’ua	“Não seja ladrão”
<i>Qampis kikillataq</i>	K’am.pis ki.ki.λ’a.tar	“Você também o mesmo”

**Tabela 1:** Adaptado de Canaviri Vargas (2002, p. 37).

Com a vida corrida na cidade e o próprio desenvolvimento da língua, essa forma de saudação foi simplificada. Contudo, o Tricálogo permanece na estrutura moral e ética da cosmovisão Quéchua (QUICANÑA, 2012), como parte da “memória cultural” (em linguagem asmanniana) do Quéchua, uma vez que passou pelo processo de canonização cultural (Cf. ASMANN, 2008a). Da mesma forma, como “texto cultural”, é um sistema modelizante (semiótica da cultura), constantemente presente, que se transforma em “memória comum” (Cf. LÓTMAN, 1990). Na dinâmica da memória cultural Quéchua, eles decidiram conservar (recordar) o Tricálogo como memória viva.

### 3. Análise teológica:

#### Ser comunidade e teologia moral cristã

##### 3.1. A preocupação com a vida comunitária

O cerne das culturas indígenas está em sua organização comunitária (COLLET, 2009, p. 59). A cultura Quéchua não foge a esta regra.

Essa forte perspectiva de se organizar a vida comunitariamente traz uma mensagem de integralidade e de integridade. A integralidade está dada pela concepção vinculadora entre os seres humanos e destes para com seu meio – relações justas e uso não-predatório dos recursos naturais. A integridade está na moralidade que exige.

O teólogo e pastor quechuísta Fernando Quicaña fez a relação entre o Tricálogo e a Bíblia e destacou alguns versículos bíblicos que estariam alinhados com essa moral. Para o pastor peruano, os conceitos de mentira (*Ama llulla*), preguiça (*Ama qhilla*) furto ou roubo (*Ama suwa*), na maneira como são tratados na tradição Quéchua, têm alguns paralelos com a Bíblia (QUICAÑA, 2012, p. 17s.).

Sabe-se que a religião nunca é meramente sobrenaturalista, como também não é meramente ética. Há uma relação circular entre o ethos de um povo e a sua visão de mundo (GEERTZ, 2008, p. 82s.). O que se entende sobre a divindade acaba se plasmando em códigos éticos e morais para o comportamento dos fiéis. Mesquiati de Oliveira (2016) afirma sobre essa realidade entre os Quéchua:

A devoção não é apenas encorajada, mas exigida. Inevitavelmente haverá implicações para a conduta do ser humano. As disposições e motivações que caracterizam o *runa quéchua* serão diferentes dos demais *homo religiosus*, especialmente nos seres humanos frutos de uma perspectiva ocidental aglutinadora. Além disso, deve-se considerar que o grau de articulação religiosa não é constante e terá efeitos diversos sobre o funcionamento social e psicológico, mesmo dos quéchuas entre si (OLIVEIRA, 2016, p. 64).

A conduta terrenal do fiel está em estreita relação com sua fé. Para o Quéchua, o divino faz-se presente em seu mundo de forma integrada. A Mãe Natureza (*Pachamama*) dá a terra, as sementes, o crescimento e os frutos. Ela contribui de forma generosa, transparente e constante. Os seres humanos poderiam agir de forma negligente? Em perspectiva cristã, a noção de um Deus criador, que sustenta a vida e que

cuida dos seus filhos não deveria igualmente produzir uma moral cristã mais comunitária e vinculante, inibindo a cobiça, o engano e a apatia?

Um incidente memorável ocorreu na visita do papa João Paulo II ao Peru em 1985, quando líderes indígenas, entre eles um líder Quéchuá, fizeram um protesto solene. Um trecho da carta transcreve-se a seguir:

Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a visita de João Paulo II para devolver-lhe sua Bíblia, porque em cinco séculos ela não nos deu amor, nem paz, nem justiça. Por favor, tome de novo sua Bíblia e devolva-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Porque, desde a chegada de Cristóvão Colombo, impôs-se à América pela força uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. A Bíblia chegou a nós como parte do projeto colonial imposto. Ela foi a arma ideológica desse assalto colonialista. A espada espanhola, que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia na cruz que atava a alma índia (Agenda Latinoamericana 1992 apud VIGIL, 2006, p. 46).

O bispo Leônidas Proaño, que chegou a ser candidato ao Prêmio Nobel da paz em 1986, foi violentamente assassinado em 1988 por causa de seus ideais pacifistas e ao mesmo tempo, de denúncia e de interpelação aos poderosos da sua época. Ele teria dito: “Essa ideia me oprime e não quer me abandonar: Teria sido a Igreja a responsável por todos as graves dificuldades em que foram sobrecarregados os indígenas?”. E continua: “É doloroso pensar assim, e carrego comigo o peso desses séculos de dificuldade” (PROAÑO apud COLLET, 2009, p. 60). Proaño havia sido chamado pejorativamente de “bispo-índio”, até que, finalmente, foi reconhecido como “bispo dos índios” pelo papa João Paulo II (COLLET, 2009, p. 51). Sua inquietação era por fazer frente à realidade do mundo, libertar os mais frágeis da exploração econômica e da fome e miséria. Ele queria “construir uma Igreja como uma comunidade que se engaja pelos seres humanos, que sabe comprometer-se pela libertação total do mundo” (COLLET, 2009, p. 57). Com isso, Proaño queria valo-

rizar a cultura indígena e reabilitá-la dentro da Igreja, salvando a herança cultural dos indígenas e proporcionando melhores condições de vida, além de despertar a Igreja para redescobrir novos sujeitos para integrar e interagir.

Reconhecer os indígenas como sujeitos teológicos é urgente, uma tarefa negligenciada ao longo da relação das igrejas com os povos indígenas. A sabedoria indígena tem elementos que contribuem para a aproximação e para a acolhida do Mistério da vida. Mas é preciso ir além disso, como já tinha ido Bartolomé de las Casas no século XVI. Ele percebeu, não no início, mas após ver a exploração dos indígenas, Cristo no índio, recordando Mateus 25.31-46. Las Casas teria registrado que nessa região onde os indígenas estavam sendo dizimados, era como se Jesus estivesse sendo crucificado não uma, mas muitas vezes (LAS CASAS apud GUTIERREZ, 2009, p. 25). Os indígenas são também os irmãos menores de Jesus (Mt 24.40), e com isso, irmãos de todos os demais cristãos.

### **3.2. O código moral a serviço das pessoas**

Bernardino Leers (2010b, p. 82) afirmou que “a consciência moral não é monopólio dos moralistas”. A teologia não poderia pretender ser a detentora do saber moral, mas deveria ouvir outras vozes, como a da sabedoria popular. A proposta de Leers (2010a e 2010b) insere-se na busca da atitude correta do moralista que deveria ser a de olhar para a pessoa em sua singularidade convidando-a para uma escuta na perspectiva do cuidado e do respeito ao humano. Aqui a pessoa e a comunidade são tratadas como “morada moral”. Ele faz uma dura crítica aos códigos moralistas descritivos que se cristalizaram ao longo do tempo a partir de uma pedagogia do medo (a partir da noção de pecado), enquadrando a vida complexa das pessoas em ditames inflexíveis (LEERS, 2010b, p. 13). A moral deveria ocupar-se com o vivido, com as relações do agora. Defende-se uma teologia moral relacional e contextual, na es-

cuta e acolhida do outro, estar em meio às pessoas e caminhar com elas. Trata-se de pessoa humana em seu agir e não de mero ato humano (FERREIRA& PEREIRA, 2012, p. 107).

O foco não está na ideia de pecado nem na aplicação de manuais, que por sua rigidez podem levar ao afastamento do mundo vivido. Com essa atitude a teologia cai facilmente em legalismos inférteis. O mesmo Leers (2010b, p. 114) observa: “da parte dos cristãos há a fácil invocação do nome de Deus para encobrir a imposição autoritária de normas éticas”. Isso tem levado à constituição de valores do tipo clericais, centrados na ordem e na hierarquia, não sensíveis ao leigo, isto é, a quem está fora da estrutura de poder. Era preciso uma virada moral na teologia, da qual Leers participou. Na avaliação de Ferreira & Pereira (2012, p. 110) Bernardino Leers foi crucial para essa virada dos manuais para a centralidade nas pessoas, no mundo vivido. Para Leers (2010b), a lógica de manuais impede que indivíduos se tornem pessoas.

O provérbio Tricálogo Quéchua, por sua vez, já tinha sinalizado nesta direção: o mais importante é o mundo vivido, a regra é para a vida coletiva, para o agora, está a serviço das pessoas. O código moral Quéchua tem características de direito consuetudinário, via costumes sociais que se perenizam na cultura. São construídos a partir da memória do povo, são por natureza coletivos e comunitários. Um estudo da teologia moral Quéchua em diálogo com a teologia moral de Bernardino Leers, por exemplo, encontraria muitos pontos em comum, enriquecendo os dois “textos culturais”. A moral Quéchua, de memória ancestral, tem resistido às universalizações dos códigos ocidentais, nos quais o cristianismo teria importante participação. Leers, por sua vez, contribuiu para a virada da teologia moral dos manuais para as pessoas, avançando dos códigos e normas para encarnar na vida humana com todas as suas contradições. A partir de Leers podemos dizer que a casa da moral (cristã ou não) não são as bibliotecas ou os livros, mas as pessoas.

## Conclusão

A nova moral cristã e a moral Quéchua, a partir do seu provérbio aqui analisado, têm muito em comum. Se essas orientações fossem observadas pelos povos latinos (e pelas lideranças, incluindo a religiosa) a realidade latino-americana seria diferente? A mentira, o roubo e a preguiça, os pecados capitais para os Quéchua, parecem não assombrar muito a atual sociedade consumista, hedonista e narcisista, haja vista a corrupção generalizada a que se chegou. Na corrupção estão unidas de forma ímpar as três condenas Quéchua: o corrupto rouba, mente e manipula de tal forma que seus ganhos não são o fruto justo do seu trabalho, mas da expropriação indevida do trabalho alheio. A sabedoria popular andina tem muitas contribuições para a teologia latino-americana, para a igreja e para a sociedade latina. Que essas vozes sejam ouvidas. E como diriam os amautas (sábios) Quéchua: Qampis kikillataq! “Faça você o mesmo!”.

## Referências

- ABA (Associação Brasileira de Antropologia). Convenção para a grafia dos nomes tribais. Revista de antropologia, São Paulo: USP, a. 2, n. 2, 1954:150-152.
- ALBUQUERQUE, M. H. T. Um exame pragmático do uso de enunciados proverbiais nas interações verbais correntes. Dissertação (Mestrado da Área de Filologia Românica). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.
- ASSMANN, A. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: Walter De Gruyter, 2008a.
- ASSMANN, J. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: Walter De Gruyter, 2008b.
- CANAVIRI VARGAS, Zenón. Qhichwa anti runakunaq parlaynin: el quechua idioma del mundo andino. 3. ed. Oruro: [s/n], 2002.
- COLLET, Giancarlo. Leónidas Proaño – Bispo dos índios. Revista Concilium. n. 333, 2009: 51-61.
- FERRARI, Mônica Rebecca. A memória da cultura e a memória na mídia em

- produtos autovisuais infanto-juvenis. In: MACHADO, Irene (Org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.
- FERREIRA, Amauri C. & FERREIRA, Leonardo L. A morada da moral no pensamento de Frei Bernardino Leers: a pessoa. *Revista Perspectiva Teológica*. a. 44, n. 44, 2012: 101-124.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUANOLEMA, Segundo Francisco Lema. *Gramática quíchua*. Quito-Ecuador: AbyaYala, 1997.
- GUTIERREZ, Gustavo. Se fôssemos índios...: Bartolomé de las Casas. *Revista Concilium*, n. 333, 2009: 23-32.
- JAUSS, Hans. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.
- LEERS, Bernardino. *Teologia moral, ciências humanas e sabedoria popular: um tripé que deu certo*. Petrópolis: Vozes, 2010a.
- LEERS, Bernardino. *Em plena liberdade*. Belo Horizonte: Lutador, 2010b.
- LÓTMAN, La semiosfera I; LÓTMAN, I. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- LÓTMAN, I. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. *Escritos*, n. 19, 1993.
- LÓTMAN, I. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. In: \_\_\_\_\_. *La semiosfera I: Semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- LÓTMAN, I. *Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos eslavos)*. In: MACHADO, Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.
- LÓTMAN, I. *As três funções do texto*. In: \_\_\_\_\_. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FAE; UFMG, 2007.
- LÓTMAN, I.; USPENSKI, Bóris. *Sobre o mecanismo semiótico da cultura*. In: MACHADO, I. (Org.). *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa: Novo Horizonte, 1981, p. 37-66.
- MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.

- NOGUEIRA, Paulo A. S. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Revista Estudos de Religião*, n. 42, 2012a: 15-30.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012b, p. 13-30.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. *Diálogo e missão nos andes: um estudo de teologia da missão latino-americana*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Garimpo, 2016.
- QUICANA, Fernando A. *La sociedad andina: su identidad cultural desde la visión bíblica*. Huanta-Peru: [s/n], 2012.
- RÖMER, Th.; MACCHI, J.-D. e NIHAN, Ch. (orgs.). *Antigo Testamento - história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.
- RAMOS, Vaz A. et al. Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO, Irene (Org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 27-34.
- VIGIL, José M. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.
- VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.
- XATARA, Cláudia Maria; SUCCI, Thaís Marini. Revisitando o conceito de provérbio. In: *Veredas* n. 1 (2008): 36-48