



Artigo enviado em
07/11/2018
e aprovado em
16/11/2018.

V. 8 - N. 16 - 2018

*Professor do curso de graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. Email: abdrus@gmail.com.

**Professor do curso de graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação stricto sensu em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. Email: krcroger@gmail.com.

Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica da cultura para o discurso teológico

Theology and russian semiotics:
implications of culture semiotics
for theological discourse

*Abdruschin Schaeffer Rocha**

*Kenner Roger Cazotto Terra***

Resumo

A teologia tem caráter interdisciplinar. Por isso, como campo de encontros de instrumentos e perspectivas de diversas outras disciplinas, a produção teológica não pode se fechar às possibilidades múltiplas das ciências humanas. Entre elas está a Semiótica da Cultura Russa, historicamente estabelecida na Escola de Tartú-Moscou, cujo principal sistematizador é Iuri Lotman. Neste trabalho apresentaremos os principais conceitos e perspectivas epistemológicas desenvolvidos pela Semiótica da Cultura para, em seguida, perguntar-se por suas implicações para o pensar teológico. A maneira como essa escola pensou a cultura, as intuições a respeito da semiosfera, a delimitação de descrição do conceito de texto e o horizonte semiótico das fronteiras servirão como instrumentos para observarmos o discurso teológico.

Palavras-chave: Teologia; Semiótica russa; Texto, Cultura.

Abstract

Theology has an interdisciplinary character. Therefore, as a field of encounters of instruments and perspectives of several other disciplines, the theological production can not be closed to the multiple possibilities of the human sciences. Among them is the Semiotics of Russian Culture, historically established at the Tartú-Moscow School, whose main systematizer is Iuri Lotman. In this work we will present the main concepts and epistemological perspectives developed by the Semiotics of Culture and then ask for their implications for theological thinking. The way in which this school thought culture, intuitions about the semiosphere, the delimitation of the description of the concept of text, and the semiotic horizon of the frontiers will serve as instruments to help us observe the theological discourse.

Keys-words: Theology; Russian semiotics; Text; Culture.

Introdução

O discurso teológico, como qualquer outro fenômeno da linguagem, é resultado de encontros e desencontros na cultura¹. Contudo, dependendo da perspectiva sobre “cultura” apropriada nas pesquisas, a análise pode ser perigosamente reducionista. Nas ciências humanas, devedora de positivismo metodológico, as relações sociais eram analisadas somente pelo ponto de vista das derivações previstas nas contingências econômicas, políticas etc. Para os estudos da religião, por exemplo, esse tipo de perspectiva tornava-a alienação, bruma de processos de poder ou simplesmente resultado de forças sociais. Não que essas pesquisas devam ser jogadas no lixo ou descartadas. Pelo contrário, são fundamentais na descrição e observação de fenômenos sociais. Contudo, novas ciências e horizontes metodológicos despontam, com as quais a Teologia, por exemplo, precisa

1. Os conceitos de interdiscursividade e intertextualidade são caríssimos pra as ciências do discurso. Ver.: MAINGUENEAU, D. *L'Analyse du Discours. Introduction aux lectures de l'archive*. Paris: Hachette, 1991.

dialogar. E se estivermos certos em afirmar que Teologia é por vocação o dizer da fé em dialogo interdisciplinar, é exigência o contínuo rompimento e reconfiguração metodológicos. Entre tantas, especialmente com as ciências da linguagem, a semiótica desenvolvida em espaços soviéticos têm provocado positivamente as ciências da cultura a abrir novos caminhos de análise. Um ponto importante da história da Semiótica da Cultura é seu desenvolvimento na Escola de Tartú-Moscou, especialmente através de seu grande ícone, Iuri Lotman. Como espaço acadêmico, essa escola foi capaz de dialogar com diversas ciências, desde os formalistas russos às discussões cibernéticas da época, o que demonstra a grandiosidade de seus intelectuais, mesmo que sejam ainda pouco conhecidos em nossas terras.

A proposta neste texto é exatamente apresentar os principais conceitos desenvolvidos na Escola de Tartú-Moscou, sob a égide da Semiótica da Cultura. As discussões sobre cultura, texto, fronteira, tradução, semiosfera e outras serão desenvolvidas como lugar metodológico. Depois, com caráter de ensaio, as intuições dessa semiótica russa serão aplicadas às discussões a respeito do discurso teológico. O segundo momento deste *paper* demonstrará a dialogicidade da teologia e defenderá a proposta do fazer teológico como resultado do encontro, sempre imprevisível, de textos múltiplos desenvolvidos e preservados na cultura, o que evitará qualquer postura intolerante ou purista.

1 Semiótica da cultura em Iuri Lotman

É inegável a contribuição pioneira e inovadora de muitos semioticistas russos, na medida em que consideraram de modo especial a tradição popular e as culturas orais. Um dos principais autores

que se inserem nessa tradição russa dos estudos semióticos é Iuri Lotman. Nesta primeira parte do artigo queremos nos ocupar do contexto a partir do qual Lotman se projeta e os principais conceitos de sua semiótica da cultura.

1.1 Iuri Lotman e a semiótica Russa de Tartú-Moscou

Iuri Lotman foi um semioticista e historiador cultural soviético, da Estônia, que construiu sua carreira na Universidade de Tartu. Ele é fundador da Escola de Tartu-Moscou de semiótica da cultura. Inserida no mundo das pesquisas soviéticas da década de 1960 em diante, a Escola de Tartu recebeu influências do Círculo Linguístico de Moscou, OPOIAZ (Associação para o Estudo da Linguagem Poética da Cibernética e Teoria da Comunicação e Informação). Na verdade, trata-se de uma escola semiótica que se configurou na relação de dois centros científicos: Tartu, na Estônia, e Moscou. Aquele representado por pesquisadores importantes como Lotman, B. Egórov, Z. Mints, I. Terchernov; este formado por pesquisadores proeminentes como V. Toporov, B. Uspiénski e outros (AMÉRICO, 2012, p. 63.).

Para Peeter Torop, o conceito “escola” aplicado à escola semiótica de Tartu precisa ser dissecado, porquanto além das coletâneas esporádicas de teses e artigos, foram publicados 25 volumes na principal série científica que a representa (TSS — Trabalhos Sobre Sistemas e Signos) (TOROP, 2003, p. 69.). Os autores desses textos, que nos anos de 1960 estavam espalhados pela União Soviética, eram de diferentes lugares, idades, convicções e formavam uma comunidade científica que tinha Lotman como eixo unificador.

Assim, primeiramente essa seria uma escola enquanto uma corrente científica. Como corrente científica pode ser chamada de Escola de Tartu e Moscou — ou melhor, Tartu, Leningrado e Moscou:

[...] leva em consideração a data e lugar do surgimento

da escola (conferencia de Moscou de 1962 e a conferencia de Tártu de 1964). A segunda decorre das ligações de continuidade. Assim, B. A. Uspinski vincula o sucesso da corrente à combinação das tradições da linguística (*sic*) de Moscou e da teoria e crítica literária de Leningrado, embora advirta que essas tradições não podem ser entendidas muito literalmente. Em sua época, I. M. Lotman opunha-se ativamente à redução das raízes históricas da semiótica humana aos trabalhos da OPOIAZ. Ele próprio nascera e estudara em Petersburgo e considerava vital para a escola de Tártu como um todo o vínculo pessoal de muitos dos seus representantes com Petersburgo, com sua teoria e crítica literárias que soube conferir, além dos formalistas, um papel importante aos independentes V. Proop, V. Jirmúnski, G. Gukóvski, Frejdenberg e, em menor medida, a M. Bakhtin (TOROP, 2003, p. 72).

A Escola de Tártu também pode ser percebida como teoria. Como é comum a um grupo de pesquisadores tão diversificado, Tártu não possui uma doutrina metodológica única, mas muitas personalidades e perspectivas. Assim, torna-se difícil pensar uma metalinguagem que determine a gramática dos conceitos da Escola. O próprio Lotman é multifacetário e permite aos seus leitores a aplicação e atualização em diversos campos disciplinares, tornando suas ideias produtos frutíferos para as ciências humanas e semiótica. Contudo, temos alguns conceitos lotmanianos que podem servir como unidade ou eixos, tais como o conceito de *semiosfera*; as questões da cultura como ambiente das explosões e encontros dos textos, bem como a própria cultura como um texto; alguns *insights* sobre a questão do texto e os signos.

Ainda, Lotman e seus colegas publicaram um texto em inglês intitulado “Theses”, na década de 1970, que na verdade é um sumário compacto dos princípios básicos da semiótica desenvolvida pelo grupo de Tártu-Moscou (WINNER, 1976, p. 103). Há um resumo muito prático dessas teses (MACHADO, 2003, p. 54-55):

1. Discussão do campo conceitual da cultura de um ponto de vista semiótico. Por um lado, trata-se de atenuar a oposição entre natureza e cultura; por outro, de enfatizar a dinâmica da passagem do não cultural e cultural como relação de complementaridade. Chega-se, assim, ao conceito de

- cultura como fenômeno interativo, o que será exposto com mais cuidado abaixo.
2. Interdependência como forma de eliminação das dicotomias a partir da valorização do paradigma interno das culturas susceptíveis de correlação.
 3. Concepção do texto como unidade básica da cultura e não do sistema linguístico. Nesse sentido, manifestações culturais são textos.
 4. Toda cultura pressupõe uma linguagem natural que funciona como modelo universal para sistemas modelizantes. Para o semiótico, modelizar é criar sistemas de signos a partir do modelo da língua natural.
 5. Texto: o conceito fundamental da abordagem semiótica, porque nele é possível situar a passagem da informação para o texto; uma codificação; sistemas modelizantes de segundo grau.
 6. A estrutura dos sistemas garante não apenas a organização interna, mas também a desorganização externa (entropia) sem a qual nenhum dinamismo é possível. Nisto reside a importância da memória para a experiência futura: em que o texto funciona como programa e como estímulo à policulturalidade. Isso sem perder de vista a condição da cultura como sistema fundado na linguagem natural.
 7. O problema da tradução de dentro de uma única tradição favorável, assim, à interação dos opostos.
 8. Funcionamento da cultura a partir das relações entre estruturas de diferentes sistemas
 9. Tendência à diversidade e uniformidade como dois mecanismos básicos da cultura.

Entre outras características para pensar a Escola de Tártu, além de percebê-la como corrente científica e teórica, ela pode ser identificada como Academia, Faculdade e Universidade. Como descreve Torop:

I. M. Lotman (*sic*) não possuía um terreno próprio para a academia, como Platão, e, no entanto, o problema do espaço sociogeográfico ocupa um lugar importante no entendimento do desenvolvimento da escola de Tártu. Pode-se dizer que, espacialmente, a escola de Tártu transformava-se gradualmente de academia em universidade. As primeiras Escolas de Verão, que I. M. Lotman chama não de conferências, mas de vida em comum,

ocorriam em Kiaeriku, no centro esportivo da universidade de Tártu (TOROP, 2003, p. 90).

As Escolas de Verão eram organizadas por um comitê científico e tinham no espaço da Escola de Literatura Russa o lugar para realização dos encontros. A partir desses encontros, nos quais se debatiam ideias apresentadas oralmente, forjou-se o arcabouço de profundidade científica, gerando um denso material em coletâneas conhecido como *TSS (Trabalhos sobre Sistemas de Signos)*. E assim a Escola recebeu reconhecimento internacional.

Em suma, a Escola de Tártu-Moscou se constituiu nos anos de 1960, na Universidade de Tártu, Estônia, como espaço de discussão entre pesquisadores ávidos por compreender o papel da linguagem na cultura. Estava em jogo o diálogo da semiótica com as ciências da cultura. O que definiu, desde o começo, o caminho diferente da abordagem da semiótica da cultura das demais ciências foi o questionamento das noções de totalidade e de impregnação mútua. No lugar de totalidade colocou-se o de “traço”. Por essa razão, cultura e linguagem estão na agenda da semiótica da cultura. Conceitos tais como semiosfera, sistemas modalizantes, texto, cultura, fronteiras, etc. foram se estruturando nos encontros de pesquisadores da cultura de vários lugares da União Soviética.

1.2 Cultura, memória e texto na Semiótica Russa

Para o semioticista soviético, a cultura, antes de qualquer coisa, é uma *inteligência coletiva* ou memória coletiva que, como dizem Aleida e Jan Assmann, é supraindividual. As aproximações não param por aí. Segundo Lotman, a cultura é um mecanismo de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e elaboração de novos textos (Cf. LOTMAN, 1996, p. 77-82). Os conceitos de “cultura” e “texto”, na perspectiva de Lotman, 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.

Cultura é, então, “fenômeno interativo sem existência iso-

lada 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 (LOTMAN, 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, 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 (NOGUEIRA, 2012, p. 22).

Por isso Irene Machado 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” (MACHADO, 2003, p. 102). 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 Lotman de *semiosfera*, o resultado e a condição para o desenvolvimento da cultura, fora da qual não pode haver linguagem e comunicação (Cf. LOTMAN, 1990). A semiosfera pode ser definida, antes de qualquer coisa, a

partir deste princípio: as coisas não existem isoladamente. Dessa forma, podemos definir a semiosfera por alguns pontos (VIEIRA, 2007, p. 99-113):

1. Conjunto de textualidades, um texto junto de outro texto que faz dele um texto; sem textos prévios não há texto;
2. É algo formado por uma rede (interminável) de interpretações; ou
3. Esfera da comunicação;
4. É uma rede processual de signos ou semiose;
5. Lugar de todos os *Umwelts* (ambientes/meio ambiente) interconectados. Dois *Umwelts* quaisquer, quando em comunicação, são parte de uma mesma semiosfera;
6. Espaço das semioses;
7. É o lugar de organização de sentido;
8. O espaço da relação parte-todo.

O semioticista define semiosfera, por analogia ao conceito de biosfera, como o funcionamento dos sistemas de significações de vários tipos e níveis de organização. A biosfera é sua analogia preferida por ser um conceito que serve, obviamente, para pensar o *continuum* semiótico (LOTMAN, 1996, p. 21.), o qual nos mostra a unidade, interrelação e conservação do cosmo. Essa afirmação poderia levar a afirmações rápidas, ao se confundir semiosfera com a noosfera. Enquanto esta tem existência material e espacial, abarcando uma parte do nosso planeta, o espaço semiótico tem caráter abstrato (VIEIRA, 2007, p. 100).

Lotman tem o cuidado, também, de não permitir que essa abstração se torne metáfora. Pelo contrário, ele afirma que:

Isso, sem dúvida, de modo nenhum significa que o conceito de espaço se entende aqui em sentido metafórico. Estamos tratando de uma determinada esfera que possui os traços distintos que se atribuem a um espaço cercado em si mesmo. Somente dentro desse espaço resultam possibilidades de realização dos processos comunicativos e produção de novas informações. (LOTMAN, 1996, p. 23).

A semiosfera, enquanto o *turning point* dos conceitos da

semiótica da cultura, nos ajuda a compreender o modo como a textualidade se realiza em seu ambiente. “O conceito de semiosfera, cunhado por Lotman, foi inspirado no conceito desenvolvido pelo geoquímico russo Vladimir Vernadsky (1863-1945), a partir do conceito do cientista suíço Edouard Zuss, a biosfera” (NOGUEIRA, 2012, p. 21). Na bioesfera a matéria é vista como unidade orgânica, formada por organismos vivos, os quais não podem viver e existir isoladamente; um precisa do outro. Homens, mulheres ou qualquer organismo vivo são delimitados pela presença e ausência de distintas substâncias.

Também em relação à semiótica é possível um enfoque análogo. Pode-se considerar o universo semiótico como um conjunto de distintos textos e linguagens fechadas em relação umas com as outras. Então, todo o edifício tem a aparência de estar construído de distintos tijolos. Sem dúvida, parece mais frutífera a abordagem de outra forma: todo o espaço semiótico pode ser considerado como um mecanismo único (mas como um organismo). Então, ele não é um ou outro tijolo, mas o “grande sistema”, denominado semiosfera. A semiosfera é o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência da semiose [...] (LOTMAN, 1996, p. 24).

A semiosfera é sempre delimitada, sendo a *fronteira* um dos conceitos fundamentais na semiótica lotmaniana. Assim, por um lado, existem os espaços semióticos e, por outro, os espaços extrasemióticos ou alosemióticos (da não cultura). A *fronteira*, portanto, é esse mecanismo que traduz o extrasemiótico em semiótico. A *fronteira*, nesse sentido, é determinada pela posição do observador. O que é percebido por determinado observador como espaço “não semiótico”, pode se constituir em outra semiótica. Ou seja, a partir do ponto de vista interno de uma cultura pode-se olhar para um externo não semiótico. E é por isso que os limites de determinada cultura dependem do observador (LOTMAN, 2005, p. 213).

Portanto, “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” (LOTMAN, 1996, 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 (LOTMAN, 1996, 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 espaço da semiose aquilo que é externo, desconhecido, não controlado, tornando-o (na medida em que o modeliza) algo comum, mas gerando também transformações na linguagem interna.

Em primeiro lugar é pela fronteira que se torna possível apreender as trocas operacionais sígnicas [...]. 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, recodifica 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 sígnica (RAMOS, 2007, p. 38).

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; ou seja, o *locus* do *arquivo* e do *cânon*.

Outra expressão importante para a semiótica da cultura é o conceito de *texto*. Para Lotman 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 (Cf. NOGUEIRA, 2012, p. 15-31; NOGUEIRA, 2012b, p. 13-30.). 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 religioso” (NOGUEIRA, 2012b, p. 16-17).

O texto, para Lotman, tem três funções: (1) função comunicativa; (2) função geradora de sentido; (3) função mnemônica (Cf. LOTMAN, 2007.). 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 tradicional da linguagem seria transmitir a mensagem de um emissor ao receptor e, nesse sentido, 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:

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, tradu-

ção e, por conseguinte, tem-se a produção de novas informações [...] A comunicação humana insere “ruídos” o tempo todo. E por meio da diversidade de códigos que os textos estão sempre prontos a gerar novos textos (NOGUEIRA, 2012b, p. 17-18).

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. Em função o relacionamento assimétrico entre emissor e receptor, não há apenas um código entre eles, mas muitos. A pluralidade de códigos, portanto, gera inúmeros textos. Além disso, quem lê o texto tem pressupostos, questões e conhecimentos diferentes do emissor (NOGUEIRA, 2012b, 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 poliglotismo 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 Lotman, “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” (LOTMAN, 2007, p. 22.). Esse processamento se faz possível por meio da *tradução* de *tradições* (LOTMAN, 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:

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 relacio-

na com outros textos. Este processo de preservação de memória é um sistema poderoso para criação de novos textos (NOGUEIRA, 2012b, p. 18.).

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” (LOTMAN ; USPENSKII, 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 necessidade do poliglotismo cultural e semiótico” (LOTMAN , 1996, 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 (LOTMAN , 1996, p. 19.).

Aqui percebemos a função própria da cultura, que é ser ambiente de trânsito das memórias e, como diriam os Assmann, 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 disposi-

tivo 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 (MACHADO, 2003, p. 38).

É no espaço da cultura que textos podem ser preservados e atualizados. Por isso Lotman 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 (LOTMAN, 1996, 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. Lotman 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 (LOTMAN, 1996, p. 160).

Como se tem afirmado aqui, para Lotman, a memória é a conservação de textos. Esta pode ser dividida em duas: memória informativa e memória criativa (criadora). 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. Assim, os textos atuais são iluminados pela memória, mas os não atuais não desaparecem, passando a existir em potência.

Por isso, Lotman pode falar que a memória cultural é pancrônica (sincrônica e diacrônica), bem como se opõe ao tempo — conserva o passado como algo que está (LOTMAN, 1996, p. 159). 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.

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, quando falam da memória cultural como arquivo e cânon, não conseguem responder com tanta clareza. Lotman 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 (LOTMAN , 1996, p. 160).

A cultura, em um processo não previsto e fruto de sua dinâmica, segundo Lotman , 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” (LOTMAN , 1996, 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 perenizados, 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.

Lotman não fala de uma memória comunicativa. Talvez as

memórias das subestruturas da cultura, as submemórias que formam as semânticas locais, possam ser inseridas nessa categoria. No entanto, a memória coletiva lotmaniana está de acordo com o que os Assmann chamam de memória cultural.

3 Implicações da semiótica russa da cultura para o discurso teológico

Uma vez que se tenha compreendido sinteticamente a semiótica da cultura, na perspectiva de Iuri Lotman, neste momento propõe-se discutir algumas implicações para o discurso teológico. Inicialmente, analisaremos essas correlações de modo geral e, num segundo momento, de modo específico sugerimos a revelação, em sentido teológico, como exemplo de um campo no interior do qual podemos pensar as implicações da semiótica russa da cultura para a Teologia.

3.1 Considerações sobre os discursos teológicos

Partimos aqui do pressuposto de que um discurso se caracteriza por ser um conjunto de memórias, perspectivas, expectativas e vivências, o que significa que não se reduz à língua, embora a pressuponha. O discurso não pressupõe a língua como sistema abstrato, inerte, mas a trata como “língua no mundo”, já que a produção de sentido é parte da vida dos seres humanos.

[O discurso é] um fenômeno social complexo, multifacetado, que nasce a partir do diálogo entre discursos diversos. Constituiu-se no âmbito do já-dito e, ao mesmo tempo, é orientado para o discurso-resposta que é solicitado a surgir. Todo discurso responde a outros dizeres e, por conseguinte, é tecido heterogeneamente por uma diversidade de vozes (posições sociais, ponto de vista) mais ou menos aparentes. Entre o discurso e o objeto, entre o discurso e a personalidade do falante interpõe-se um meio flexível, muitas vezes difícil de ser penetrado, de discursos de outrem, de discursos alheios sobre o mesmo objeto, sobre o mesmo tema. O discurso, desse modo, configura-se a partir de um entrelaçamento de interações sociais complexas, pois em todos seus cami-

nhos até o objeto, em todas as direções, o discurso se encontra com o discurso de outrem e não pode deixar de participar, com ele, de uma interação viva e tensa. Nesse processo, a materialização do discurso pressupõe a inscrição valorativa de um dado locutor, a posição de um sujeito frente a outros discursos. Em outras palavras, o discurso existe na forma de enunciados concretos de determinados falantes, sujeitos do discurso que se constituem dialógica e historicamente. Logo, o discurso é constitutivamente ideológico, dialógico e histórico. Os enunciados, segundo finalidades determinadas, interlocutores definidos, tempo e espaço próprios, concretizam-se em gêneros do discurso em esferas sociais de atividade humana (FLORES et al, 2009, p. 84).

Os processos e as condições a partir das quais se produz a linguagem consideram o ser humano em sua história, afinal, há uma relação entre a língua, os sujeitos que a falam e as circunstâncias nas quais se produz o dizer. Ou seja, deve-se relacionar a linguagem à sua exterioridade (Cf. ORLANDI, 1998). Os estudos discursivos, portanto, não tratam a língua de forma “higienizada”, ou circunscrita a si mesma, mas a concebem “em trânsito”. Considerar o discurso nessa perspectiva facilita a aproximação entre a semiótica russa da cultura e o discurso teológico, na medida em que a estrutura dos sistemas semióticos da cultura deriva da língua natural, mas não se limita a ela. Nesse sentido, os sistemas semióticos da cultura imitam a língua. Esses sistemas culturais, tais como narrativas, crenças, ritos, moda, arquitetura etc., são chamados de sistemas modelizantes de segundo grau, por que são derivados da língua natural. Tal fato revela a inseparabilidade entre língua e cultura e abre espaço para as formações discursivas religiosas que ultrapassam o sistema linguístico. Ou seja, a língua modela a cultura e a cultura fornece estrutura para a linguagem (NOGUEIRA, 2012b, p. 21).

Em grande medida, o conceito de verdade do qual se alimentam muitas narrativas religiosas e com o qual se constrói muitas tradições teológicas deriva de se ignorar esse espaço de discursividade que ultrapassa a língua. Em geral, parte-se do pressuposto de que a língua figura o mundo, ou seja, pressupõe-se que a verdade está no mero encadeamento dos códigos linguísticos.

Entretanto, ignoram-se os sujeitos em sua história; ignoram-se as circunstâncias nas quais se produz o dizer; ignoram-se a exterioridade e o trânsito da linguagem; enfim, ignoram-se as modelizações da linguagem. O discurso teológico, portanto, não se refere à mera recuperação dos registros linguísticos históricos, ou à translúcida apresentação dos conteúdos bíblicos, mas, pressupõe que as linguagens a partir das quais se constrói, são linguagens “no mundo”. Essa mundanidade da linguagem é fundamental para que tal discurso se construa para além da objetividade da língua.

Nesse sentido, vale ressaltar, só se faz possível uma aproximação entre a semiótica da cultura e a Teologia se desassociarmos esta última de sua matriz metafísica. O Ocidente desde há muito se construiu amparado na afinidade e correspondência entre a linguagem e a realidade descrita por ela, entre o signo e o significante, isonomia essa que repercutiu, em grande medida, na construção do discurso teológico hegemônico. Entretanto, só uma teologia que se baseie na arbitrariedade e dinâmica de sua linguagem e, conseqüentemente, construa-se assumindo essa fragilidade como lugar, é capaz de interagir construtivamente com a semiótica da cultura, na radicalidade da proposta lotmaniana.

Alguns conceitos da semiótica de Lotman vistos na primeira parte deste artigo, tais como memória, tradução, semiosfera, fronteira etc., nos ajudam a compreender a complexidade das narrativas teológicas. A memória, por exemplo, permite-nos compreender melhor o texto enquanto unidade de sentido. E, vale ressaltar, um discurso também pode ser visto como uma espécie de texto, na medida em que se mostra como unidade de sentido.² O texto, assim, condensa a memória cultural e adquire uma personalidade semiótica. Ou seja, todo texto é gerado por outros, e isso significa que em cada texto reside a memória de todos os outros que o geraram e os eventos históricos que os produziram. Cada texto evoca todos os outros por meio dos quais ele veio a existir. O

2. A aproximação entre texto e discurso não é anacrônica, embora nem todos compartilhem da mesma opinião. Ver, por exemplo, FIORIN, José Luiz. Da necessidade da distinção entre texto e discurso. In: BRAIT, Beth; SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília (Orgs.). *Texto ou discurso?* São Paulo: Contexto, 2012. Assumindo, pois, a proximidade entre os dois conceitos, a partir de agora os utilizaremos como sinônimos.

texto é polissêmico, não apenas porque os seus receptores possuem distintas lentes através das quais a leitura se torna possível, mas, também, porque em cada texto reside uma série de outros, o que significa que sua unidade é apenas aparente. Em geral, então, os textos devem ser lidos a partir de sua pluralidade constitutiva, o que significa que tanto mais um discurso será compreendido quanto mais identificáveis forem os textos que o habitam, ou seja, suas partes constitutivas. “Este processo de preservação de memória é um sistema poderoso para a criação de novos textos” (NOGUEIRA, 2012b, p. 18). Além disso, quando se considera os discursos teológicos, sua polissemia se exacerba ainda mais num contexto de interdisciplinaridade, como o nosso, em que certos referenciais teóricos tradicionalmente pertencentes a uma determinada área, são utilizados para se pensar outra.

Não há univocidade no discurso, qualquer que seja ele. O fato de existir, em cada suposta unidade discursiva, vários outros discursos que compõem essa complexa teia, deveria legitimar o diálogo, na medida em que se torna mais difícil demonizar o outro quando se tem a consciência do quanto o tal discurso é devedor de todos os que o atravessaram e nele se sedimentaram. As variáveis que contribuem para essa polissemia são muitas: (a) diferentes codificações presentes no texto; (b) participação dos leitores (que também afetam com sua personalidade, sua memória cultural, seus códigos, suas escolhas que nunca são idênticas as do autor); (c) encontro desse texto com outros textos. A leitura, nesse sentido, sempre oscilará entre *compreensão* (busca de uma unificação dos códigos do leitor com os códigos do autor, em que o leitor procura amenizar o acidental na leitura, ainda que o processo de leitura seja invadido pela personalidade, memória cultural, código, associações do leitor etc.) e *incompreensão*. Esta acontece porque esses elementos nunca são idênticos aos do autor. Entretanto, a Teologia clássica tem dificuldades em lidar com a *incompreensão*, sobretudo aquela para a qual a intenção do autor é fundamental para sua suposta resolução no contexto do processo de leitura. Deve-se ressaltar que a *incompreensão* é fundamental na articulação de um discurso teológico, já que evita que se recaia

numa hermenêutica da manutenção que, no final das contas, não passa de uma anti-hermenêutica. A *incompreensão* também é a assunção dessa complexidade semiótica no processo de leitura.

Como vimos na primeira parte do artigo, a semiosfera é o espaço da cultura, dentro do qual circulam, reproduzem-se, articulam-se e se relacionam assimetricamente os diferentes textos. Tal como os ambientes da biosfera, que condicionam, limitam e transformam a vida, a semiosfera também circunscreve o espaço de possibilidades semióticas. Caracteriza-se, nesse sentido, por sua delimitação do espaço, ou seja, por sua fronteira. Nas palavras de Lotman, “a fronteira semiótica é a totalidade dos tradutores-filtros bilíngues, por meio dos quais, passando um texto, ele se traduz a outra linguagem” (tradução nossa).³ Portanto, a semiosfera consiste num conjunto de textos, considerados semióticos, que se distinguem de outros textos alosemióticos, ou seja, textos da não cultura. A fronteira, nesse sentido, assegura a individualidade semiótica interna, por um lado, e também se constitui no espaço de tradução do não texto em texto, por outro. Ou seja, tanto estabelece os fatos semióticos da cultura quanto semiotiza os fatos não semióticos de forma a incorporá-los à cultura.

Vale ressaltar que o novo texto-discurso, que inicialmente se encontra nas imediações da fronteira, com o tempo se desloca para o interior da nova semiosfera, servindo-lhe de unidade e coesão. Como afirma Lotman, a fronteira é um mecanismo bilíngue, capaz de traduzir as mensagens externas (não semióticas) à linguagem interna da semiosfera. Somente a tradução, enquanto esse processo que filtra por meio da fronteira aquilo que é externo e o elabora, torna a realidade em realidade-para-si. A tradução, então, funciona como um mecanismo de produção de sentido, mecanismo esse que é responsável por tornar a não realidade em realidade. Isso explica como os textos alosemióticos parecem tão absurdos e sem sentido para quem se encontra dentro de sistemas consolidados, ou seja, dentro de sistemas cujos discursos se encontram mais próximos do interior da semiosfera. Desde que a

3. “[...] la frontera semiótica es la suma de los traductores-‘filtro’ bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje” (LOTMAN, 1996, p. 12).

realidade é sempre realidade-para-si, os textos alosemióticos estão fora daquilo que se constitui realidade. Percebe-se aqui nitidamente a necessidade de se integrar à realidade sua relação com o mundo, com a história. Felizmente, há interessantes iniciativas no campo da Teologia que procuram repensar alguns discursos que se construíram sobre a ideia de uma realidade-em-si que, portanto, ignora a existência de distintas semiosferas quando se trata de compreensão do mundo. É o caso do teólogo Joseph Moingt, para quem Deus é sempre um *Deus-para-nós* (Cf. MOINGT, 2010). Ou seja, Moingt busca integrar ao ser de Deus sua relação com a história. Ele abandona o pressuposto de um Deus-em-si, o Deus da metafísica, e busca compreender o Deus na história, revelado em Jesus, que inevitavelmente adquire sentido na experiência humana. A proposta de Moingt significa assumir o ser de Deus sob o horizonte da história, da nossa história, e isso necessariamente implica em se considerar que o objeto da fé não se separa da subjetividade da fé. Se tal proposta fosse colocada nos termos da semiótica russa da cultura, falar de um *Deus-para-nós* equivaleria a falar de um *Deus-semiótico*, ou seja, um Deus que cruza as fronteiras semióticas e vai sendo permanentemente traduzido para novas formas semióticas que perfazem um determinado discurso.

A fronteira, portanto, é esse lugar, essa periferia do sistema da cultura, no qual ocorrem as transformações em primeiro nível. Posterior e paulatinamente essas transformações serão assimiladas pelo centro do sistema. E é por isso que essa periferia garante ao mesmo tempo a unidade interna do sistema e também sua transformação por meio da tradução daquelas linguagens exteriores. Isso significa que um Deus-alosemiótico pode paulatinamente se tornar semiótico, desde que seja traduzido e incorporado à semiosfera. Quanto à importância do conceito de fronteira, assim se expressa Lotman: “a valorização do espaço interior e exterior não é significativo. Significativo mesmo é a própria existência de uma fronteira” (tradução nossa) ⁴.

Os conceitos lotmanianos também nos ajudam a enten-

4. “La valoración de los espacios interior y exterior no es significativa. Significativo es el hecho mismo de la presencia de una frontera” (LOTMAN, 1996, p. 16).

der, por exemplo, a ideia de “princípio” — largamente utilizada em discursos religiosos e teológicos —, como algo não sujeito às contingências históricas. Em geral, um “princípio” é compreendido e assumido como elemento metafísico, supratemporal. Quanto a isso é preciso ressaltar que muitos discursos religiosos e/ou teológicos — alguns capazes de dar origem a instituições e estabelecer tradições — nascem e se constroem no contraponto com outros discursos. Ou seja, qualquer discurso teológico assegura sua individualidade semiótica interna na medida em que estabelece com precisão a fronteira que o distingue do (agora) não discurso (o texto alosemiótico). Nesse sentido, num primeiro momento, o rompimento com um discurso qualquer é mais do que compreensível, na medida em que a identidade desse novo discurso se justifica na necessidade de marcar diferença, afinal, são essas diferenças que justificam o rompimento com o discurso anterior. Os traumas, fraturas e contrapontos, portanto, são constitutivos da identidade de um discurso. Podemos citar como exemplo todo o discurso a partir do qual a tradição da Reforma se constrói e que, em grande medida, é sintetizado nos “*Solas*”. Estes são considerados pela tradição como princípios nucleares inegociáveis, na medida em que marcam a identidade protestante. É natural que o *Sola Gratia*, por exemplo, seja o recurso que assegura a individualidade semiótica do discurso protestante na medida em que se justifica no embate com a teologia católica das boas obras. Há, portanto, um condicionamento histórico que determina a manufatura do novo discurso e deixa nele suas digitais. Ou seja, o novo discurso construído não resulta do mero encadeamento dos códigos linguísticos, não resulta da mera identificação e resgate dos textos bíblicos sobre a graça, mas, é entretecido “no mundo” a partir da contingência histórica. A própria mundanidade — enquanto esse conjunto de memórias, perspectivas, expectativas, vivências e circunstâncias — se constitui num texto que impregna o discurso e que não pode ser desconsiderado em sua compreensão. Nesse caso, se não fosse o conjunto de perspectivas a partir do qual a teologia católica das boas obras se constrói, embora ainda fosse possível falar de graça, provavelmente não haveria um *Sola Gratia*. Mas, o não reconhecimento da contingência histórica, ou seja, dessa munda-

nidade inevitável, faz com que aquilo que nasce do chão da história paulatinamente se eleve à categoria de princípio metafísico. Ou seja, em grande medida aquilo que comumente se chama de “princípio inegociável”, na verdade, deriva do não reconhecimento da pluralidade semiótica, que inclui a contingência histórica.

Entender o discurso teológico protestante passa, então, pela identificação de todos os textos que o habitam, o que inclui distinguir a memória primitiva e todas as outras que surgem das inevitáveis reinterpretações históricas, sempre marcadas por expectativas, vivências, circunstâncias etc. Nesses termos, há de se relativizar os discursos, na medida em que sua complexidade marcada pela presença de uma pluralidade de outros textos inviabiliza se falar de um “texto originário”, como normalmente acontece quando se apela a um retorno à chamada Igreja Primitiva. O máximo que se poderia falar é de uma experiência original — no sentido de ser a primeira —, mas que não pode ser compreendida senão à luz do caminho histórico no interior do qual “a experiência andou”. E, nesse sentido, a frase “o caminho faz o caminhante” assume contornos significativos para o que aqui queremos indicar.

Por outro lado, o diálogo teológico ganharia muito caso se compreendesse melhor as dinâmicas que estão presentes em cada semiosfera. Afinal, aquilo que inicialmente se constituiu movimento natural de contraponto a determinado discurso, com vistas à individualidade semiótica, depois de algum tempo pode perder o sentido, já que a mundanidade à qual nos referimos inclui o próprio movimento da história. Ou seja, as expectativas, vivências, circunstâncias etc. mudam, exigindo que se reconstruam os textos-discursos. Por exemplo: motivações que levaram grupos religiosos a se separarem de seus núcleos originais e a constituírem novas semiosferas, com o passar do tempo deixam de existir, fragilizando, assim, a própria fronteira que com o passar do tempo foi sendo fortalecida. Isso pode significar que o observador tenha que se deslocar de sua posição e redefinir a fronteira (lembramos de que, para Lotman, é o observador que define a posição da fronteira). Obviamente, aqui está a oportunidade para o diálogo, na medida em que por força das novas circunstâncias os sujei-

tos poderiam se posicionar novamente mais próximos da fronteira, onde as traduções normalmente ocorrem. Essa relativização do discurso, que decorre de se conseguir diluir sua suposta unidade nos vários textos que o constituem — o que inclui as unidades de sentido relativas à contingência histórica —, indica um movimento de retorno à fronteira. Entretanto, infelizmente, apesar das mudanças nas condições históricas que originalmente geraram a suposta unidade de sentido, muitos discursos se mantêm rigidamente delimitados e as alosemiosferas implacavelmente negadas.

3.2 A fronteira entre ortodoxia e heresia

Os conceitos de semiosfera e fronteira também são importantes para a compreensão dos limites que separam ortodoxia e heresia, na medida em que nos ajudam a entender como acontecem as mudanças e transformações dos textos no interior de uma dada semiosfera. Embora ao longo da história os conceitos de ortodoxia e heresia foram sendo absolutizados, adquirindo status metafísico, e muitos ainda lidem com eles nesses termos, a semiótica russa da cultura nos ajuda a compreender melhor a inevitável relatividade dessas posições. Normalmente, em termos lotmanianos, a heresia é simplesmente aquilo que se encontra do outro lado da fronteira. Daí nossa construção daquilo que é ímpio, daquilo que é “do mundo”, daquilo que é liberal (em sentido negativo) etc. Isso que é considerado herético (alosemiótico), tanto auxilia na consolidação interna daquilo que é semiótico (pela simples oposição entre a cultura e a não cultura), como também é traduzido por meio da fronteira, podendo posteriormente ser transferido para o centro do sistema e consolidar a identidade.⁵ Ou seja, o que é

5. É claro que deve ser considerada a diferença entre o alosemiótico apenas como *outro* e o alosemiótico enquanto algo negado, da ordem do falso. O conceito de heresia parece se estabelecer a partir dessa segunda acepção.

heresia hoje pode não ser amanhã. Tudo depende da capacidade de determinada semiosfera em traduzir os fatos não semióticos em semióticos. Ou seja, os textos que se mantêm nas imediações da fronteira são mais susceptíveis de flertar com os textos que estão do outro lado da fronteira pelo caráter bilíngue desta, e, paulatinamente, incorporá-los à semiosfera.

Como já afirmamos anteriormente, as contingências históricas são importantíssimas — enquanto textos que são — na tradução daqueles elementos que são inicialmente estranhos, mas que podem ser traduzidos e se tornarem familiares. Necessidades de ordem social, política e econômica, por exemplo, frequentemente podem contribuir para que algo considerado extremamente estranho a um discurso, com o tempo se torne tão normal e familiar. Um bom exemplo disso pode ser percebido no transplante do metodismo — tal como foi concebido na Inglaterra do século XVIII — para a América do Norte. Sabe-se o quanto John Wesley lutou em prol do fim do tráfico de escravos e da própria escravidão, servindo como articulador dos diversos e distintos personagens e movimentos presentes na Inglaterra de seu tempo. Várias de suas cartas comprovam esse incansável esforço de Wesley (Cf. RENDERS, 2013.). Portanto, se existe uma marca distintiva de Wesley e o movimento metodista inglês do século XVIII, esta é sua bandeira antiescravista. No entanto, menos de 100 anos depois, a vertente do metodismo que se radicou no Sul dos Estados Unidos flertou com a escravidão e finalmente se tornou escravista.⁶ Embora não explique tudo, questões de ordem política e econômica ajudaram a de-

6. Com relação às mediações distorcionantes do metodismo, ver ÁRIAS, Mortimer. As mediações distorcionantes na transmissão do legado original de Wesley. In: MÍGUEZ-BONNO, José et al (Orgs.). *Luta pela vida e evangelização: a tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

terminar essa guinada radical. Ou seja, compreender o metodismo do Sul dos Estados Unidos, e o discurso que o sustenta, passa por compreender as contingências históricas que perpassaram essa tradição. Não há, nesse sentido, um metodismo-em-si, apenas um metodismo-para-nós, pra nos utilizarmos aqui da nomenclatura de Moingt, tal como apresentada anteriormente.

A própria matriz religiosa brasileira mostra como práticas consideradas estranhas a determinado sistema religioso, aos poucos vão sendo traduzidas, incorporadas e assumidas como centrais pelo sistema. Isso pode ser identificado na formação histórica da nacionalidade, afinal, percebe-se que a mestiçagem é determinante da identidade brasileira. A aproximação de movimentos originalmente antagônicos facilita a fusão de seus elementos, e a incorporação destes origina novos movimentos ou mesmo permite a reconfiguração dos movimentos “originais”. É nesse sentido que se pode entender a chegada do catolicismo ibérico e da magia europeia ao Brasil, trazidos pelos colonizadores, e seu encontro com as religiões indígenas. Posteriormente, as religiões de matriz africana também são trazidas pelos negros, vítimas da escravidão, e articuladas aqui num significativo sincretismo. No século XIX, o mosaico foi ampliado com o espiritismo europeu e alguns fragmentos do Catolicismo romanizado (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 41-42). Também no século XIX chegam as denominações do Protestantismo Histórico que, diferentemente do catolicismo popular, identificavam “os valores religiosos nativos com o mal, o pecado e a heresia [...] Tal rejeição tornou-se mesmo um elemento constitutivo da identidade evangélica brasileira, assim como lhe enriqueceu o discurso apologético, visceralmente anticatólico” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 43).

A matriz religiosa brasileira, portanto, demonstra essa irregularidade semiótica que caracteriza as várias semiosferas religiosas. A consciência de que a fronteira é sempre determinada pelo observador — o que significa que o que é considerado espaço não semiótico por determinado observador, pode se constituir espaço de outra semiótica — poderia ajudar no diálogo inter-religioso, na medida em que dilui a consciência de absolutidade dos sistemas e os relativiza à perspectiva do observador. Sem dúvida, teologias que trabalham mais na fronteira são mais afeitas às mudanças, alargamentos e transformações e, conseqüentemente, ao diálogo.

Ainda um bom exemplo desse inevitável alargamento da semiosfera, que por meio da tradução transforma fatos alo-semióticos em semióticos, é a relação entre Teologia e mística, tal como se deu na Idade Média. A Teologia adota o termo “mística” para explicar fenômenos surgidos em diferentes seguimentos do Cristianismo que dificilmente se encaixariam na estrutura da Escolástica ou de posteriores teologias dogmáticas, confessionais ou sistemáticas. O termo “mística” permitiu uma saída honrosa para dificuldades doutrinárias decorrentes da leitura de textos, poemas ou hinos de homens como São Boaventura, Mestre Eckhart, São João da Cruz, Santa Tereza de Ávila, Evelyn Underhill etc. Esses escritos poderiam ser lidos com outras lentes e isso poderia desculpar eventuais desvios doutrinários. Afinal, os místicos eram dotados de uma capacidade extraordinária que os distinguiu de outros cristãos, considerados “pessoas comuns”, e mesmo dos teólogos. Enquanto pessoas comuns necessitavam de mediações institucionais, como o clero, o dogma, a liturgia etc., os místicos supostamente tinham uma relação “imediata” com Deus. Por estranho que poderiam parecer as visões, sonhos etc., tudo estava pro-

tegido pela aura do conceito — uma espécie de “licença teológica” (Cf. CALVANI, 2014). Ou seja, tem-se aqui um alargamento da semiosfera que possibilita aquilo que parece estranho ser paulatinamente incorporado ao familiar. Quando se considera a história da espiritualidade, de modo geral, percebe-se como esse conceito vai se alargando cada vez mais. É nesse sentido que se pode falar atualmente de uma espiritualidade laica; espiritualidade não religiosa; espiritualidade corporativa; espiritualidade humanística etc. Nesse caso, o alargamento decorre de se valorizar cada vez mais o caráter subversivo dessa espiritualidade que se desaloja de suas formas tradicionais.

Conclusão

O artigo apresentou e discutiu os principais conceitos da semiótica russa da cultura, na perspectiva de Iuri Lotman, pretendendo ensaiar possíveis reverberações do pensamento lotmaniano para o discurso teológico. Conceitos, tais como semiosfera, fronteira, memória, tradução se mostraram apropriados para se pensar a Teologia, em geral, e o discurso teológico, em particular.

A semiótica russa da cultura nos ajuda a entender melhor a complexidade da cultura e de suas estruturas hierárquicas. Como vimos, as identidades — em especial as religiosas — não podem ser discernidas, senão à luz da pluralidade de textos que se colocam em relação. Toda identidade se constrói e se consolida a partir dessas interações e é a partir delas que se estabelecem os limites entre o sagrado e o profano, o ortodoxo e o heterodoxo, o canônico e o apócrifo. Esse intercâmbio de textos nos mostra que não basta apenas acessar os textos do passado, para que se compreendam plenamente as tradições e os discursos religiosos.

Aos supostos “códigos originais” devem-se somar as circunstâncias nas quais se produzem, sua condição de estar-no-mundo; ou seja, a linguagem deve se relacionar intrinsecamente com sua exterioridade semiótica.

Obviamente, pensar a Teologia a partir desses conceitos semióticos tende a relativizar significativamente aquilo que se constitui princípio metafísico. Afinal, percebemos a complexidade das tradições e discursos religiosos e suas transformações na história. Entretanto, ao mostrar a inevitabilidade das formações discursivas, podemos ter a impressão de que qualquer tradição ou discurso se legitima, na medida em que Lotman pressupõe, também, que há um caráter imponderável nesses encontros textuais. Ou seja, como se estabeleceria a plausibilidade da luta por mudanças e do engajamento com vistas a um mundo melhor? Essa discursão não foi prevista nos limites deste artigo, mas, certamente, convida-nos à reflexão e a pesquisas futuras.

Referências

- AMÉRICO, Ekaterina V. *Alguns aspectos da semiótica da cultura de Iúri Lotman*. 2012. Tese (Doutorado em Letras) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.
- CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 658-687, jul./set. 2014.
- FERRARI, Mônica Rebecca. A memória da cultura e a memória na mídia em produtos audiovisuais infanto-juvenis. In: MACHADO, *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.
- FIORIN, José Luiz. Da necessidade da distinção entre texto e discurso. In: BRAIT, Beth; SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília (Orgs.). *Texto ou discurso?* São Paulo: Contexto, 2012.

- FLORES, Valdir do Nascimento et al. (Orgs). *Dicionário de Linguística da Enunciação*. São Paulo: Contexto, 2009.
- LOTMAN, I. As três funções do texto. In: LOTMAN, I. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007.
- LOTMAN, I. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. In: LOTMAN, I. *La semiosfera I: semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- LOTMAN, I. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*, v. 33, n. 1, p. 213, 2005.
- LOTMAN, I.; USPENSKII, Bóris. Sobre o mecanismo semiótico da cultura. In: MACHADO, I. (org.). *Ensaio de semiótica soviética*. Lisboa: Novo Horizonte, 1981.
- LOTMAN, 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.
- LOTMAN, I. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- MACHADO, I. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003.
- MAINGUENEAU, D. *L'Analyse du Discours. Introduction aux lectures de l'archive*. Paris: Hachette, 1991.
- MOINGT, J. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Estudos de Religião*, n. 42, p. 22, jan./fev. 2012.
- 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.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *A leitura e os leitores*. Campinas, SP: Pontes, 1998.
- RAMOS, Vaz A. et al. Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO, *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.
- RENDERS, Helmut. "Vá em frente, em nome de Deus": seis cartas abolicionistas dos anos 1787 e 1791, escritas por John Wesley, traduzidas e interpretadas. *Revista Caminhando*, v. 18, n. 1, p. 183-198, jan./jun. 2013.
- TOROP, Peeter. A Escola de Tártu como escola. In: MACHADO, Irene. *Escola de*

semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003.

VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

WINNER, Irene Portis; WINNER, Thomas G. The Semiotics of Cultural Texts. *Semiotica*, v.18, n. 8, p. 103, 1976.