

# **Religião e linguagem: reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião**

## **Religion and Language: reverberations of the post-metaphysical tradition in the studies of religion**

*Abdruschin Schaeffer Rocha<sup>1</sup>*

### **RESUMO**

O artigo visa discutir a relação entre religião e linguagem e as ressonâncias da tradição pós-metafísica, particularmente notadas a partir do século XX, nos estudos da religião. Destaca a força da tradição metafísica na linguagem, desde Platão, e sua relação com a religião tal como se desenvolveu, sobretudo, no Ocidente. Apropria-se do liame entre religião e linguagem, numa perspectiva literária a partir das contribuições de Northrop Frye, destacando a natureza sagrada de um livro, considerando sua concentração da poesia. Salienta as novas e alternativas categorias de fundo que surgem do pensamento pós-metafísico e as consequentes reverberações dessa tradição nos estudos linguísticos da religião. Em sua tentativa de exemplificar tais influências, o artigo se concentra em dois campos a partir dos quais a religião e o discurso religioso têm sido pensados atualmente: a Semiótica Russa da Cultura, na perspectiva de Iury Lotman, e a Análise do Discurso Religioso.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Linguagens da Religião; Pensamento Metafísico; Pensamento Pós-metafísico; Semiótica da Cultura; Análise do Discurso Religioso.

### **ABSTRACT**

The article aims to discuss the relationship between religion and language and the resonances of the post-metaphysical tradition, particularly

---

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

noted since the 20th century, in studies of religion. It highlights the strength of the metaphysical tradition in language, since Plato, and its relationship with religion as it developed, above all, in the West. It appropriates the link between religion and language, in a literary perspective from the contributions of Northrop Frye, highlighting the sacred nature of a book, considering its concentration of poetry. It highlights the new and alternative background categories that emerge from post-metaphysical thinking and the consequent repercussions of this tradition in linguistic studies of religion. In its attempt to exemplify such influences, the article focuses on two fields from which religion and religious discourse have been considered today: the Russian Semiotics of Culture, from the perspective of Iury Lotman, and the Analysis of Religious Discourse.

## **KEYWORDS**

Languages of Religion; Metaphysical Thinking; Post-metaphysical Thinking; Culture Semiotics; Analysis of Religious Discourse.

## **Introdução**

Muito se poderia dizer da filosofia ocidental quando a pensamos em termos de matrizes visionais. Não nos referimos aqui às intermináveis distinções manifestas em cada novo *Zeitgeist*, marcações que normalmente se constituem lugar-comum na literatura. Na verdade, há matrizes mais amplas, que cobrem um espaço de tempo maior, que englobam cosmovisões e ciclos menores da história, mas que se caracterizam, sobretudo, por sua força de penetração na cultura e no pensamento. Conquanto se percebam alternâncias do *Zeitgeist*, os mesmos problemas de fundo se mantêm por um longo tempo, como se tivessem a força de reunir distintas cosmovisões numa mesma matriz. É o que parece acontecer com o pensamento metafísico. Mais do que uma divisão do saber filosófico, a metafísica é uma lógica que se encontra entremeada de forma constitutiva no tecido cultural do Ocidente. O flagrante vínculo entre linguagem e metafísica, desde Platão, cujo caráter metonímico teve a força de agregar diversas tendências e expressões, inevitavelmente também deve ser lido

à luz da religião. Pensando nesse cenário é que se estrutura a primeira parte do artigo, “Religião e linguagem em perspectiva metafísica”.

Mas, o mundo ocidental conheceu – e de forma mais madura ao longo do século XX – uma nova tradição que também tem se firmado como matriz visional. O pensamento pós-metafísico, fruto das tradições que se seguem à chamada *Virada Linguística*, tem desferido duros golpes contra a lógica metafísica, considerada por seus críticos como uma lógica ingênua no trato com a linguagem e terrivelmente perversa porquanto excludente. Toda a tradição anterior, significativamente afetada pelo essencialismo e fundacionismo, ou mesmo por um sentido supra histórico centrado no sujeito-que-pensa, se encontra agora *sub judice*. Além disso, o alcance do pensamento pós-metafísico tem sido amplo e sua influência sentida também em distintos campos no que respeita aos estudos linguísticos da religião, tais como a Semiótica da Cultura e a Análise do Discurso Religioso. Eis do que se trata a segunda parte do artigo, “Reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião”.

## 1. Religião e linguagem em perspectiva metafísica

### *A força da tradição metafísica na linguagem*

Inicialmente é importante delimitar o sentido em que se compreende aqui a expressão *metafísica*, em função de sua relativa polissemia. É claro que os diversos sentidos dados à expressão ao longo da história da filosofia estão, de alguma forma, inter-relacionados. Mas, mesmo assim, é preciso fazer algumas distinções importantes. A expressão pode ser usada em sua acepção etimológica, ou seja, como aquilo que nos remete a pensar uma dimensão para além (ou depois) do mundo físico, como um lugar irredutível a este. Essa maneira de se perceber a metafísica é reforçada pelo modo como os filósofos pré-socráticos, também chamados filósofos naturalistas ou filósofos da *physis*, entenderam o lugar da *arché*. Em grande medida tendiam a buscar o princípio do mundo no próprio mundo. Inspirado pelas percepções de dois filósofos pré-socráticos – Parmênides e Heráclito – é que Platão surge como o primeiro a buscar uma síntese entre a unidade e a multiplicidade, a perenidade e

a efemeridade do mundo. Permanência e impermanência, pois, caracterizam a filosofia de Parmênides e Heráclito, respectivamente. A síntese platônica, então, revela-se na postulação de dois mundos, nos quais se percebe uma hierarquização de Parmênides e Heráclito, afinal, o chamado mundo das ideias prepondera sobre o mundo sensível, o que significa, então, que em Platão o princípio ou origem do mundo passa a ser suposto “fora do mundo”. Considerados por alguns como filósofos pré-socráticos e por outros como filósofos originários,<sup>2</sup> Parmênides e Heráclito fornecem os pressupostos “fundantes” para a filosofia metafísica que se seguirá ao trio Sócrates, Platão e Aristóteles.

A ênfase etimológica dada a essa expressão, que designa uma dimensão que se estabelece para além do mundo físico, herança sobretudo platônica, também gerou outras percepções sobre o que se pode compreender por metafísica. Alguns consideram essa realidade metafísica num sentido “teológico”<sup>3</sup> – ou, de modo menos rigoroso, como realidade

<sup>2</sup> A perspectiva cronológica do prefixo “pré” aplicado aos filósofos que precederam a Sócrates, Platão e Aristóteles é criticada por alguns em função do caráter pejorativo a partir do qual é pensado. Para Emmanuel Carneiro Leão, por exemplo, o prefixo escamoteia uma problemática que remete a uma decisão histórica que instala o domínio de certa filosofia, de caráter metafísico, em toda a história do Ocidente. Essa decisão vive da perplexidade que se caracteriza na “dificuldade de se encontrar com a identidade no próprio seio das diferenças”. Essa mesma decisão estabelece a filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles como critério para se medir o nível filosófico de todos os gregos que viveram antes e depois deles. O prefixo, então, revelaria a filosofia socrático-platônico-aristotélica como régua na escolha, interpretação e avaliação desses pensadores que, na opinião de Leão, são, na verdade, *originários*. Claramente adepto de uma perspectiva pós-metafísica da filosofia, Leão pressupõe que por *originários* deve-se compreender aqueles pensadores (não filósofos) que naquilo que pensam sempre encontram a realidade dando origem a tudo em tudo. O pensamento originário, pois, caracteriza-se por remontar à origem de alguma coisa *na e da* realidade, diferentemente daquela perspectiva em que se reflete a origem de alguma coisa em outra coisa. Segundo ele, a estranheza do pensamento originário é nossa própria estranheza, o que significa que deve ser mantida no vigor próprio desse pensamento originário, alheado de toda experiência decadente legada pelas ideias que passaram pela mediação grega dos séculos VI e V (Cf. LEÃO, Emmanuel Carneiro. Introdução. In: ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução e tradução de Emanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 7-17.

<sup>3</sup> Em perspectiva “teológica”, em geral, a metafísica se mostra como uma espécie de “ciência” de tudo o que está além da experiência. Nessa perspectiva, a metafísica

“espiritual”, numa suposta distinção que coloca em relação tensa as perspectivas naturalista e religiosa do mundo. Outros confundem o metafísico com o ontológico, sugerindo que a distinção entre ser e ente se aproxima da respectiva distinção entre “o fora do mundo” e “o próprio mundo”<sup>4</sup>. De modo geral, estaríamos falando de uma realidade transcendental, irreduzível à ordem material. Considerado apenas do ponto-de-vista etimológico, em geral, o metafísico remete a algo que não se confunde com a realidade física. Aristóteles estabelece:

Ora, se não existisse outra substância além das que constituem a natureza, a física seria a ciência primeira; se, ao contrário, existe uma substância imóvel, a ciência desta será anterior “às outras ciências” e será filosofia primeira, e desse modo, ou seja, enquanto primeira, ela será universal e a ela caberá a tarefa de estudar o ser enquanto ser, vale dizer, o que é o ser e os atributos que lhe pertencem enquanto ser.<sup>5</sup>

Entretanto, quando se considera o pensamento metafísico no sentido em que essa expressão passou a significar, sobretudo, a partir das primeiras décadas do século XX, afirma-se muito mais do que a simples ideia de algo que está para além do físico. A expressão apontaria para uma longa tradição que ajudou a gestar a cultura ocidental e que se caracteriza, sobretudo, por ser um pensamento que propõe um fundamento para o mundo – e é nesse sentido que o pensamento metafísico também pode ser chamado de fundacional ou fundacionista. O pensamento metafísico ou fundacional, portanto, impõe-se como uma matriz visional,<sup>6</sup>

---

possui como principal objeto um ser superior, perfeito, divino, a partir do qual derivam e lhe são hierarquicamente inferiores todos os outros seres do mundo. Exemplos de filósofos que assumiram esse conceito total ou parcialmente, incluem Aristóteles, Plotino, Agostinho, Hegel etc.

<sup>4</sup> Embora se possa distinguir um tipo específico de metafísica da ontologia, como o fazem alguns filósofos contemporâneos, também é possível concebê-la como ontologia, na medida em que nos remete a uma prevalência do ser como essência necessária de todos os entes.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 273.

<sup>6</sup> “A história do pensamento ocidental não deveria ser analisada apenas na perspectiva de suas intermináveis distinções, manifestas a cada novo *Zeitgeist* e a cada vez notadas e discutidas por especialistas de diversas áreas. Há matrizes visionais mais amplas que se mantêm por um longo tempo e orientam o pensamento para além de

um jeito de compreender o mundo que pressupõe existir um fundamento imutável, absoluto e que serve de explicação para os demais saberes.

A metafísica enquanto matriz visional manifestou-se em distintas dicotomias, que acabaram por atravessar diferentes *Zeitgeister*:

Esta decisão, ao instituir as dicotomias de um comparativo ontológico, se pronuncia pelo ser contra o nada, pela essência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo racional contra o animal, pelo necessário contra o contingente, pelo uno contra o múltiplo, pela sincronia contra a diacronia. No poder de seu jogo é uma decisão que se decide pela filosofia contra o pensamento<sup>7</sup>.

A despeito dos distintos *Zeitgeister* que se sucederam ao longo da tradição ocidental, há um núcleo comum que os perpassa e que se caracteriza pela ideia de fundamento. Podem-se distinguir os vários fundamentos que se alternaram, tais como a Ideia em Platão, o Cosmos em Aristóteles, o Deus da Cristandade Medieval ou mesmo o Sujeito na Modernidade. Mas, o que os reúne numa mesma matriz visional, aqui chamada de metafísica, é o pressuposto de que há um fundamento para o mundo que extrapola o próprio mundo. E o que é digno de nota aqui é que esse fundamento é de ordem conceitual, linguística. Lembremo-nos de que um dos principais artífices do chamado pensamento metafísico pressupõe o mundo inteligível – essa dimensão das realidades eternas, mundo da unidade, instância do bem, da verdade e da alma – numa perspectiva meramente conceitual. Esse é o sentido de Ideia em

---

suas micro-distinções, presentes em ciclos menores na história. É nesse sentido que se podem notar variações no pensamento ocidental, mas que, no entanto, continuam a manifestar os mesmos problemas de fundo por um tempo mais prolongado. É o caso daquilo que comumente se pode chamar de *pensamento metafísico*. Embora em alguns ambientes a expressão “metafísica” ficou conhecida como uma das clássicas divisões da filosofia, o seu uso [também designa] uma perspectiva do mundo que influenciou toda a cultura ocidental e ainda hoje se constitui matriz que orienta e estrutura o pensamento” (ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O Deus que vem a nós: reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 974-996, jul./set. 2017, p. 976).

<sup>7</sup> LEÃO, 1999, p. 7.

Platão: um “exemplar intuível na multiplicidade”, como quando nos utilizamos da expressão “humanidade” para reunirmos num só conceito mais de sete bilhões de pessoas reais que habitam a multiplicidade e efemeridade do mundo. Desde que pressupõe uma hierarquização dualista nas duas dimensões propostas – o mundo inteligível e o mundo sensível –, para Platão o conceito “humanidade” seria mais permanente, verdadeiro, puro, real, absoluto do que cada uma das pessoas reais que se reúnem sob esse signo metonímico. Afinal, a impermanência dessas pessoas reais e históricas que morrem todos os dias não afeta a perenidade pressuposta no conceito. Em outras palavras, pessoas morrem, mas a “humanidade” não!<sup>8</sup>

A semântica tradicional, construída a partir das teorias naturalista e convencionalista como propostas por Platão no *Crátilo*,<sup>9</sup> influenciará profundamente a crítica da linguagem tal como se manifestará nas distintas escolas que se seguirão. A tese naturalista, representada no diálogo por Crátilo, pressupõe uma afinidade natural entre a *coisa-em-si* e a linguagem que a expressa, entre o signo e a coisa significada – supostamente a linguagem traria à tona a própria coisa. Por outro lado, o convencionalismo, representado no diálogo por Hermógenes, despreza a afinidade natural entre realidade e linguagem e postula a ideia de que os nomes e conceitos são, na verdade, arbitrários e se estabelecem por convenção – não aquiescem, portanto, a qualquer suposta relação intrínseca e nem revelam conhecimento a respeito da *coisa-em-si*. Se por um lado a tese naturalista avançará em direção a conceitos mais elaborados, porém ainda circunscritos ao universo metafísico, por outro, a tese convencionalista, conquanto originalmente operando dentro de uma lógica

---

<sup>8</sup> Ver ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O Deus que vem a nós: reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 974-996, jul./set. 2017.

<sup>9</sup> O *Crátilo* de Platão é considerado por muitos a primeira reflexão filosófica da linguagem. O diálogo acontece entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo e versa sobre a correção (justeza) dos nomes. O diálogo gira em torno das seguintes questões: o signo linguístico é arbitrário? A linguagem (as palavras) pode contribuir para o conhecimento da realidade? Enquanto Crátilo defende a ideia de que os nomes possuem um valor objetivo, Hermógenes afirma que os nomes são apenas uma convenção (cf. PLATÃO. *Diálogos: Teeteto-Crátilo*. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988, p. 101-177).

metafísica, paulatinamente inspirará elaborações posteriores de cunho pós-metafísico.<sup>10</sup>

À despeito das nuances paradigmáticas que separam Platão, Aristóteles, Cristandade Medieval e Modernidade, todas as tradições que se constroem a partir daí parecem sucumbir ao requisito metonímico. Além disso, as discussões que se seguem a essa perspectiva que subordina o “real” ao ideal, a coisa ao conceito, o fenômeno ao mundo-em-si, ganharão força na disputa que acontecerá entre os escolásticos com respeito aos universais. Os nominalistas se posicionavam em favor da inexistência fática dos universais, já que para eles constituía-se um equívoco buscar referências existenciais em categorias gerais. Na perspectiva nominalista não existiria o ser humano, o brasileiro, a árvore, o animal, mas, apenas pessoas, brasileiros, árvores e animais particulares e efêmeros. Pode-se dizer que, em certo sentido, tal querela já antecipa alguns elementos que constituirão a crítica fundamental da chamada *Virada Linguística*, movimento esse que se esforçará vigorosamente por mostrar as fragilidades do essencialismo de corte metafísico.<sup>11</sup>

### ***O sentido religioso e o requisito metonímico***

Embora os fundamentos se sucedam nas formulações que se alternam desde Platão, como dissemos anteriormente há um núcleo central que mantém essa tradição de crítica da linguagem dentro de uma mesma matriz visional, pelo menos até o início do século XX. Para além de Platão, não escapam ao caráter metafísico de um suposto fundamento nem Aristóteles – em sua formulação do Cosmos que transcende a existência sensível e cumpre ordenar e harmonizar a multiplicidade e particularidade caótica do mundo –, nem a Cristandade medieval – ainda que no Cristianismo das origens estejam presentes as sementes para a superação do dualismo metafísico platônico – e nem mesmo a Modernidade – com

<sup>10</sup> Quanto a essa discussão que caracteriza a semântica tradicional nas várias perspectivas que se sucedem a partir de Platão, ver a primeira parte de OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 17-114.

<sup>11</sup> Cf. GRACIA, Tomas Ibañez. O giro linguístico. In: IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 19-49.



sua proposta de um vanguardismo humanista. Conquanto distintos em muitos aspectos, todos esses *Zeitgeister* se mantêm dentro de um horizonte metafísico, afinal, nessa tradição o fundamento do mundo sempre será postulado fora do mundo e, mais do que isso: todos sucumbem a um conceito puro que cumpre contrapor-se (e substituir) à multiplicidade do mundo. Mesmo a Cristandade medieval – que a despeito do evento da encarnação<sup>12</sup> que rompe com o dualismo platônico ainda assim paulatinamente a transforma numa ideia de Deus que cumpre o mero papel de justificar o mundo – ou a Modernidade – que propõe um Sujeito não histórico que se erige sobre os pilares da liberdade, autonomia e racionalidade<sup>13</sup> – são reféns desse essencialismo de caráter metafísico.

Mas, há um aspecto importante que aqui ainda deve ser destacado: a relação entre a religião e isso que aqui sublinhamos como “requisito metonímico”. Northrop Frye destaca muito bem o liame entre religião e linguagem sob um ponto-de-vista literário. Para ele, exigência mínima para que um livro seja considerado sagrado é sua concentração da poesia, condição a partir da qual se encontra relacionado intimamente com as condições de sua linguagem.

O Corão, por exemplo, está tão entrelaçado com as características próprias da linguagem árabe que, na prática, o árabe teve de acompanhar a religião islâmica onde quer que ela fosse. Os eruditos e comentadores judaicos, de sentido talmúdico ou de sentido cabalístico, tiveram de lidar inevitavelmente e sempre com as feições puramente linguísticas do texto em hebraico que é o Antigo Testamento. Entretanto, embora a erudição cristã não seja menos consciente da importância da linguagem, enquanto religião o cristianismo sempre

---

<sup>12</sup> Referindo-se ao prólogo do Evangelho de São João, a partir do qual se encontra condensada a teoria da Encarnação, assim se pronuncia Heidegger: “Essa posição procurou não apenas libertar a questão da origem das cadeias de uma explicação lógico-racional como também recusar os limites impostos por uma descrição puramente lógica da linguagem. Opondo-se à determinação do significado das palavras exclusivamente como conceitos, essa posição coloca em primeiro plano o caráter figurativo e simbólico da linguagem” (HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 11). Quanto a uma reflexão filosófica da Encarnação, ver HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.

<sup>13</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madri: Taurus, 1989.

dependeu mais da tradução. O Novo Testamento foi escrito num grego *koine*, que parecia não ser a língua nativa dos seus autores. Qualquer que fosse a familiaridade desses autores com o hebraico, eles preferiam usar em suas referências ao Antigo Testamento a tradução em grego da Septuaginta. Baseados na carta de Aristeu, os judeus num primeiro momento receberiam a Septuaginta com entusiasmo. Mas o uso desta pelo cristianismo levou-os a voltar-se novamente para os originais em hebraico.<sup>14</sup>

Frye destaca o desafio da tradução quando se trata da poesia maior, que possui peculiaridades que são próprias das estruturas linguísticas de um determinado vernáculo. Nesse caso, trata-se, então, da tradução de um processo complexo, que começa entre o som e o sentido. Embora sejam de fundamental importância na construção de respostas linguísticas, as associações sonoras no contexto de uma língua são muito difíceis de se traduzir adequadamente. Elementos tais como as assonâncias entre palavras de referência semelhante, as rimas regulares ou mesmo as palavras polissêmicas que permitem trocadilhos, compõem uma textura que integra o processo mental dos falantes nativos no contexto de determinada língua.<sup>15</sup>

Partindo das intuições de Giambattista Vico, Frye propõe três tipos de expressão verbal que correspondem a três modos de escrita: *hieroglífico* (o uso poético da linguagem), *hierático* (o uso alegórico) e *demótico* (o uso descritivo). Uma concepção poética de linguagem pode ser percebida na maior parte da literatura grega que antecede a Platão, especialmente em Homero, nas culturas pré-bíblicas do Oriente Próximo ou mesmo em boa parte do Antigo Testamento. Essa fase se caracteriza pela pouca ênfase na separação entre sujeito e objeto. Predomina o sentimento de que sujeito e objeto se interligam a partir de uma energia ou poder que é comum à personalidade humana e à natureza circundante. Em sociedades originárias é comum palavras que expressam essa energia, cuja articulação pode dar corpo a esse poder comum, mas, que são intraduzíveis em nossas categorias de pensamento. Deriva daí uma forma

<sup>14</sup> FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 25-26.

<sup>15</sup> FRYE, 2004, p. 26-27.

de magia, na qual os elementos verbais, tais como fórmulas de feitiço ou de encantamento, repercutem sobre a ordem natural e os referentes. As palavras nessa fase da linguagem são concretas, não havendo abstrações. Os exemplos podem se multiplicar: um controle sobre um deus ou um espírito dos elementos que surge do conhecimento e do uso do nome desses; a afetação do caráter de uma pessoa ou lugar que recebam nomes de gente ou de lugares a partir de trocadilhos e etimologias de fundo popular; exortações que figuram como palavras de poder para guerreiros antes das batalhas; o voto que não pode ser quebrado e que se torna expressão de um poder quase físico de pronunciar palavras; um mito sacrossanto lido num ritual religioso que descarrega um pouco de energia mágica etc.

Ademais, o sentido dessa energia comum a sujeito e objeto só pode ser expresso na linguagem por meio de metáforas, cuja expressão central é o “deus”, o ser que permite a identificação de uma forma de personalidade com um aspecto da natureza.<sup>16</sup> Essa relação intrínseca entre religião e linguagem se manifesta, nessa fase, por meio de uma descontinuidade, em que afirmações epigramáticas ou oraculares não se prestam a ser discutidas, mas, tão somente aceitas, ponderadas, cujo poder deve ser absorvido por um discípulo ou leitor.<sup>17</sup>

Platão representa, na acepção de Frye, a fase *hierática* da linguagem. Caracteriza-se por ser mais individualizada, na qual as palavras são a expressão exterior de pensamentos ou ideias interiores. Percebe-se, assim, uma separação e distinção mais consistente entre sujeito e objeto e entre as operações intelectuais da mente e as emotivas, o que torna possível a abstração e a noção de que existem maneiras válidas e não válidas de se pensar. É digno de nota a paulatina superioridade do pensamento sobre o sentimento, como quando Sócrates o demonstra por ocasião de sua morte.

Observa-se aqui um deslocamento de uma relação metafórica para uma relação metonímica. O sentido de identidade entre homem e natureza, ao modo de “isto é aquilo”, é substituído por uma relação do tipo “isto

---

<sup>16</sup> FRYE, 2004, p. 28-30.

<sup>17</sup> Frye sugere que alguns pré-socráticos, tais como Heráclito ou Pitágoras, eram “professores de viva voz, ou gurus”, o que poderia ser notado a partir dos aforismos descontínuos que lhes sobreviveram (FRYE, 2004, p. 30.).

está no lugar daquilo”. Entretanto, não se trata apenas de pensamentos que estão “dentro” sendo exteriorizados por palavras que os substituem. Pensamentos também apontam para a existência de uma ordem transcendental, que está “acima” ou “para além”. Nesse sentido, apenas o pensamento por meio de palavras pode acessar e expressar essa ordem. “Assim, a linguagem metonímica é, ou tende a tornar-se, uma linguagem analógica, a imitação verbal de uma realidade que está além dela mesma, e que pode ser expressa mais diretamente através de palavras”.<sup>18</sup>

Essa segunda fase, que para Frye associa a revolução platônica na linguagem ao desenvolvimento da prosa contínua, desloca-se do poético para o dialético, em que o mundo de pensamento se separa e se eleva para além do mundo físico da natureza. O enfoque metonímico de Platão pode ser notado tanto em seu interesse pela matemática, em sua preocupação com o grau de conformação da natureza a modelos conceituais como no *Timeu*,<sup>19</sup> quanto no mesmo senso estético de conformidade no que respeita a questões de fé como no *Fédon*.<sup>20</sup> É no período Clássico mais recente que o sentido platônico concernente a uma ordem superior em relação à qual apenas a linguagem pode se aproximar, a partir de suas formas verbal ou matemática, funde-se com a noção comum de *logos*. Há notavelmente aqui uma unidade da consciência ou da razão, reforçada pela compreensão de que sequências verbais construídas adequadamente parecem provocar a concordância. Por outro lado, é no Estoicismo e no Cristianismo que a concepção de *logos* ganha um sentido religioso e político, na medida em que supostamente torna-se um meio possível de se unir a humanidade, tanto no plano espiritual quanto temporal.<sup>21</sup>

Mas, se na linguagem metafórica é a pluralidade de deuses ou de encarnações da identidade entre personalidade e natureza a concepção central que unifica pensamento e imaginação, na linguagem metonímica a concepção unificadora advém de um “Deus” monoteísta, um referente transcendente, dotado de perfeição e para o qual aponta toda a analogia

<sup>18</sup> FRYE, 2004, p. 30.

<sup>19</sup> Cf. PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

<sup>20</sup> Cf. PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2. ed. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

<sup>21</sup> FRYE, 2004, p. 31-32.

verbal. Além do modo como aparece na recepção cristã desse monoteísmo, um Deus-Ideia pode ser visto tanto em concepções como a Forma do Bem platônica quanto na Origem do Movimento na perspectiva aristotélica. Mas, é com a ascendência cultural da teologia cristã que o pensamento assume uma forma dedutiva, afinal, em função da necessidade de premissas irrefutáveis tudo deveria decorrer da perfeição de Deus:

Nesse processo era inevitável que ficasse tensa a relação com as elaborações mais metafóricas das idades anteriores, sempre que pensadores metonímicos precisassem tomá-las a sério. Essa relação tensa se expressa numa abordagem moralizante ou racionalizante dessas elaborações: se Deus diz ou faz A, então ele não pode dizer ou fazer B, se B for inconsistente com A. Algumas dessas tendências aparecem na própria Bíblia: compare-se, por exemplo, o livro II dos Reis, ou de Samuel, 24:1, com o Livro I dos Paralipômenos, 21:1. O paganismo tinha dificuldades semelhantes, e o elemento metafórico nas estórias “indecentes” ou moralmente paradoxais a respeito dos deuses que se encontram em Homero e em outros autores teve de ser desconstruído e assimilado a outros procedimentos linguísticos. Normalmente isto se fazia através de alegorias. A alegoria é uma forma especial de analogia, uma técnica de pôr em paralelo a linguagem metafórica e a conceitual de tal modo que esta tenha a última palavra. A alegoria suaviza as discrepâncias de uma estrutura metafórica conformando-a a um padrão conceitual.<sup>22</sup>

Muito do que se constituiu a religião a partir de então, sobretudo o Cristianismo, pode ser mais bem compreendido a partir daquilo que para Frye se constitui no principal instrumento do pensar no período metonímico: a prosa contínua. Nesta, sempre que há alguma inconsistência entre duas ações ou afirmações é possível inserir um número razoável de fórmulas verbais ou sentenças intermediárias com vistas a reconciliá-las. Pode-se ainda recorrer a rearranjos num comentário que as equalize, de modo que qualquer afirmação possa se reconciliar com outra. O comentário, então, transforma-se em um dos principais gêneros metonímicos e as imagens metafóricas tradicionais transformam-se em ilustrações de

---

<sup>22</sup> FRYE, 2004, p. 33.

um argumento conceitual. Em geral, quando se instala um conflito entre a tradição metafórica e a necessidade metonímica, esta deve predominar sobre aquela.<sup>23</sup>

Para Frye a fase metonímica da linguagem mantém sua ascendência até os tempos de Kant e Hegel, tornando-se depois disso mais acadêmica e especializada. Mas, segundo ele, a terceira fase da linguagem começa bem antes, a partir de uma insatisfação crescente com duas características da segunda fase: o raciocínio silogístico, que não implicava em nada genuinamente novo, cujas conclusões já se encontravam contidas nas premissas, o que tornava a busca pela realidade uma ilusão verbal; também a abordagem analógica da linguagem, que parecia não introduzir critérios de distinção entre o que existe e o que não existe. O fato de a existência real não afetar a ordem das palavras tornou-se, paulatinamente, um problema, o que fez com que se recorresse às próprias coisas, aos objetos da natureza, como critérios externos às palavras.

Situando o início da terceira fase no século XVI e sua ascendência cultural no século XVIII, ainda que admita um *ricorso* cíclico e que o início de uma fase se dê no contexto de outra ainda em pleno vigor – como o pressuposto de que a segunda fase vai até Kant e Hegel –, a sistematização de Frye obedece a certos critérios, mas, sua cronologia torna-se problemática quando a concebemos a partir de outros critérios. É certo que a terceira fase se caracteriza por uma separação extremamente clara entre sujeito e objeto, no contexto do qual aquele se expõe, por meio da experiência dos sentidos, ao impacto deste. Há uma manutenção da prosa contínua, com a diferença de que os procedimentos dedutivos se subordinam agora a um processo indutivo de coleta de fatos, tal como se caracterizou a ciência desde os seus primórdios. A língua descreve uma ordem natural objetiva, numa relação de correspondência, sem o recurso do sentido religioso.<sup>24</sup> Aparentemente, então, essa fase é refratária à metafísica. Mas, não é o que temos na Modernidade, quando consideramos aquela do ponto-de-vista de uma matriz visional e, nesse sentido, a cronologia de Frye, embora albergada por todos os seus senões e proposta no contexto de uma análise extremamente competente, não parece

---

<sup>23</sup> FRYE, 2004, p. 33-34.

<sup>24</sup> FRYE, 2004, p. 36-37.

adequada quando se trata de perceber que o requisito metafísico-metonímico é uma característica que, ao modo de um *continuum*, perpassa toda a cultura ocidental, pelo menos desde Platão.

Embora quando consideramos a metafísica do ponto-de-vista daquilo que está para além do físico, de fato, consideraríamos a Modernidade anti-metafísica – já que lutou por se livrar do sentido religioso –, não se pode negar que nem mesmo ela escapou à sedução dos fundamentos. É certo que não se tem mais o “deus” ou um espírito da natureza personificado como elemento unificador da expressão verbal; tampouco a concepção de um “Deus” transcendente que se desloca para o centro da ordem das palavras. Mas, não se pode perder de vista que mesmo sob outro horizonte, ainda se recorre ao divino como garantia do argumento. A fórmula cartesiana é um bom exemplo de um pensamento que recorre à existência de Deus como garantia de validade.<sup>25</sup> Mesmo o Sujeito moderno, em torno do qual a Modernidade se constrói, desde que se mantém fora da história, revela-se também em sua dupla constituição onto-teológica. O Sujeito moderno, por assim dizer, é inegável e profundamente metonímico!

Digno de nota, portanto, é o fato de que independentemente do número de referentes que a palavra “Deus” passa a evocar e das feições que o fundamento metafísico ganha ao longo da história, a tradição ocidental é profundamente marcada por um requisito metonímico que alimentará significativamente essa matriz visional que se firmará incólume até as primeiras décadas do século XX.

---

<sup>25</sup> Em sua quinta meditação, Descartes afirma que do conhecimento que se tem sobre Deus depende a certeza e a verdade de todo o conhecimento. Nesse sentido, a divindade funcionaria como “garantia” da validade de todo conhecimento, já que tudo o que é real e verdadeiro em nosso interior deriva de um ser que, por definição, constitui-se como infinito e perfeito. A perfeição divina, então, *garante* que o intelecto seja capaz de discernir clara e distintamente a verdade das coisas. O Deus cartesiano, que por se mostrar perfeito e bondoso inviabiliza a hipótese de um “gênio maligno”, acaba tornando-se a garantia da objetividade do conhecimento científico. O edifício de Descartes, portanto, possui um duplo fundamento: o pensamento que atesta a certeza da própria existência e a existência do ser divino que assegura a validade de todo e qualquer conhecimento (cf. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 97ss).

## 2. Reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião

### *Novas categorias de fundo para uma tradição pós-metafísica*

Pode-se dizer que a crise do pensamento metafísico coincide, em certo sentido, com a crise da Modernidade. Nesse sentido, os críticos dessa cultura, tais como Nietzsche, Heidegger e outros, também são aqueles que proporcionaram a superação de certa matriz, tornando possível o caminho para uma mudança radical das bases teóricas que a sustentaram até aquele momento. Há, portanto, uma nova tradição que paulatinamente se instaura, sendo rapidamente drenadas as suas principais categorias para distintas áreas, gerando, também, uma multiplicidade de interpretações que se reúnem sob um novo paradigma.

Tais mudanças se apresentam, a princípio, sob o signo da desconstrução. Considerando a robustez da tradição que se consolidara até a primeira metade do século XX, pode-se dizer que o processo de desconstrução empreendido é profundo, na medida em que questiona o verdadeiro alcance da metafísica.<sup>26</sup> Nesse contexto ganham notoriedade as críticas de Nietzsche que posteriormente serão retomadas, sobretudo, por Heidegger. Na filosofia contemporânea o tema da desconstrução se torna importante e causa certo desconforto a partir da formulação heideggeriana da “diferença ontológica”. Apesar do caráter inaugural, o “discurso da diferença” se irradiou para além das fronteiras da filosofia, influenciando significativamente outras áreas do saber humano. Ernildo Stein esclarece:

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

---

<sup>26</sup> Cf. STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 53, 57.



Filosofia e das ciências humanas, sobretudo no contexto do estruturalismo, como pode ser observado na Psicanálise, na Antropologia, na Sociologia, na literatura e na crítica à Filosofia clássica.<sup>27</sup>

O “discurso da diferença” se apresenta como principal crítica à tradição metafísica, compreendida – a partir do conceito que Heidegger importa de Nietzsche – como a filosofia platônica e a filosofia cristã. Mas, não se pode perder de vista que tais mudanças se ligam diretamente ao tema da linguagem. Diferentes problemáticas contribuem para que a linguagem se torne a questão central da filosofia a partir do século XX:

na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação entre forma da linguagem e visão do mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas. Com razão se pode afirmar, com K.-O. Apel, que a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade.<sup>28</sup>

Embora seja difícil estabelecer marcos divisores para as mudanças que caracterizam essa desconstrução do pensamento metafísico, as críticas vigorosas de Nietzsche direcionadas à tradição filosófica ocidental e ao Cristianismo parece um bom ponto de partida. Crítico inveterado do socratismo que permeou a filosofia ocidental, Nietzsche se contrapõe ao “excesso de sentido” que deriva de uma cultura refém dos fundamentos. A reação nietzschiana a essa saturação contribui de modo significativo para o esmorecimento da confiança num mundo objetivo, independente dos sujeitos que o significam, sempre à espera de ser encontrado e desvendado. Também trouxe implicações para o modo como a tradição posterior passou a conceber a relação assimétrica entre mundo e linguagem,

<sup>27</sup> STEIN, 2008, p. 23.

<sup>28</sup> OLIVEIRA, 1996, p. 11.

sustentada em sua compreensão de que toda a palavra é metáfora, já que não há nada que escape a essa antropomorfização inevitável: “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”.<sup>29</sup>

Na concepção nietzschiana, a verdade se torna um “batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”, resultante do acúmulo de relações humanas realçadas poética e retoricamente. Para Nietzsche, depois de um longo uso e dos inúmeros deslocamentos, tais metáforas aparentam sólidas, canônicas e obrigatórias. Além disso, em sua opinião, as verdades são metáforas gastas e sem força sensível que foram envoltas em vestes moralistas e se tornaram ilusões, todavia, inconscientes de sua própria “ficcionalidade”.<sup>30</sup>

O caráter metafórico dos conteúdos que adquiriram estatuto de verdade, na perspectiva de Nietzsche, decorre da antropomorfização característica do *fenômeno* em sua contraposição à *coisa-em-si*. O mundo humanizado o qual chamamos de realidade, na verdade, derivaria de um processo interpretativo que se funda na não isomorfia entre o mundo *em-si* e o mundo *humano*. Para Nietzsche, não se deveria confundir o mundo *em-si*, nem com sua antropomorfização, por um lado, nem com sua divinização, por outro. Nesse sentido, Nietzsche se contrapõe a uma tendência que perpassa distintas tradições, que se caracteriza pela relação genética entre linguagem e deus/Deus, tal como se pode verificar no período metafórico e metonímico, respectivamente. Ou seja, o filósofo alemão rompe com as concepções unificadoras que advém tanto da pluralidade de deuses quanto de um Deus monoteísta. Desdivinizar a natureza constitui a própria morte de Deus, o fim da crença numa ordenação moral do mundo *em-si* que se estabelece sobre valores e verdades absolutas. Nas palavras de Nietzsche: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”<sup>31</sup>

Heidegger, por sua vez, embora não negue o valor do caráter instrumental da linguagem, pretende pensar a anterioridade originária da

<sup>29</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 47.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, 1978, p. 48.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência: texto integral*. São Paulo: Editora Escala, 2006, §125, p. 129-130.

relação entre homem e linguagem. Tal conhecimento não se confunde com aquele que advém das ciências e da filosofia da tradição; não se trata de construir um conhecimento sobre a linguagem, mas, acima de tudo, de se fazer uma experiência com a linguagem. Nessa experiência, nunca se está no controle, nunca se é o protagonista. Na perspectiva heideggeriana, fazer uma experiência com a linguagem significa “deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando”.<sup>32</sup>

É no contexto de uma possível experiência com a linguagem que a poesia ganha destaque como lugar privilegiado nessa relação. Para Heidegger, a poesia é o modo como a linguagem se pronuncia mantendo-se em seu próprio vigor, em seu próprio pudor, afinal, “A poesia de um poeta está sempre impronunciada. Nenhum poema isolado e nem mesmo o conjunto de seus poemas diz tudo”.<sup>33</sup> O lugar da poesia, portanto, abriga a essência velada, e é por isso que qualquer diálogo do pensamento com a poesia pressupõe um demorar-se nos domínios da linguagem. A relação entre ser e linguagem pode ser percebida nas palavras de Heidegger, ao se referir a um poema tardio de Stefan George – *A Palavra* –, publicado pela primeira vez em 1919:

alguma coisa só é quando a palavra apropriada e competente nomeia algo como sendo um ente, estabelecendo assim cada ente como tal. Isso não significaria então que só há ser onde uma palavra apropriada vem à fala? Mas de onde a palavra recebe a sua propriedade? O poeta não diz nada sobre isso. O conteúdo do último verso enuncia, no entanto, que o ser de tudo aquilo que é mora na palavra. Nesse sentido, é válido afirmar: a linguagem é a casa do ser.<sup>34</sup>

Para Heidegger, na poesia também se tem o rompimento com o discurso monolítico, fundado na identidade, tal como nos legou a tradição metafísica. A saga do dizer poético não se deixa ouvir na busca surda de um sentido unívoco: “Lusco-fusco e noite, declínio e morte, loucura e selvagem, viveiro e pedra, vôo [*sic*] de pássaro e canoa, estrangeiro e irmão,

<sup>32</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 121.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 28.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 127.

espírito e deus, bem como os nomes das cores: azul e verde, branco e preto, vermelho e prata, ouro e escuro, dizem a cada vez múltiplas coisas”.<sup>35</sup>

### *Os estudos linguísticos da religião em perspectiva pós-metafísica*

A *Reviravolta Linguística* ocorrida no século XX trouxe reverberações em muitas áreas, sobretudo no seio das chamadas Ciências Humanas. Inevitavelmente muitas disciplinas cujos recortes guardam relações com a religião acabaram por absorver tais mudanças, proporcionando novas compreensões a respeito do fenômeno religioso, visto agora sob distintas e variadas óticas. Em geral, essas disciplinas reuniram-se sob a égide das chamadas Ciências da Religião. Embora considerada disciplina autônoma, seu espectro disciplinar inclui subáreas, tais como: Teologia, História das Religiões; Fenomenologia da Religião; Filosofia da Religião; Ciências Sociais da Religião; Ciências Psicológicas da Religião; Geografia da Religião; Estética da Religião; Ciências das Linguagens Religiosas. Além destas, também se incluem as várias subáreas das chamadas Ciências da Religião Aplicadas.<sup>36</sup> As Ciências da Religião concentram-se no estudo histórico, sistemático e não normativo das religiões, na perspectiva de sua concreticidade e de suas múltiplas dimensões, manifestações e contextos linguísticos e socioculturais. Indispensável para a compreensão de seu trato científico, essa área “não instrumentaliza seus objetos em prol de uma apologia a uma determinada crença privilegiada pelo pesquisador”.<sup>37</sup>

Desde que o *Giro Linguístico* trouxe repercussões em muitas áreas das Ciências Humanas, os estudos da religião, levados a efeito nessas distintas áreas, também fizeram ecoar uma nova perspectiva de corte pós-metafísico. Mas, gostaríamos de ressaltar, neste artigo, as reverberações pós-metafísicas nos estudos “linguísticos” da religião, embora se

<sup>35</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 63.

<sup>36</sup> Ver, por exemplo, USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

<sup>37</sup> USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2016, p. 51.

reconheça que, em certo sentido, a crítica da linguagem esteja presente, de alguma forma, em todas as distintas áreas das Ciências Humanas. Nesse sentido, destaca-se uma das subáreas que compõem o espectro disciplinar das Ciências da Religião, e que tem paulatinamente se firmado no contexto acadêmico brasileiro nos últimos anos: referimo-nos à área que tem sido denominada Linguagens da Religião. A paulatina consolidação dessa área resulta de um novo tratamento que as relações complexas entre linguagem e religião têm recebido nos programas de pós-graduação no Brasil, no contexto dos quais se verifica desde GTs em congressos, grupos de pesquisa, publicações até áreas de concentração.<sup>38</sup>

A área Linguagens da Religião, em consonância com as novas compreensões adquiridas a partir da *Reviravolta Linguística*, não se interessa primariamente pelos estudos da comunicação religiosa, tampouco pelos estudos da relação entre mídia e religião, embora se relacione de alguma forma com esses campos de estudo. Ou seja, ultrapassa a compreensão da linguagem enquanto meio de comunicação de determinados conteúdos e possui importância fundamental que precede “os processos e as estratégias de manipulação das novas mídias”. Portanto, interessa-se por estudar os aspectos mais elementares e fundamentais da relação entre linguagem e religião. Embora se parta do princípio de que a linguagem estrutura a religião, não se segue daí que aquela seja suporte enquanto esta se configura como âmbito de conteúdo, já que não é assim que se experimenta religião na prática.

Ao assistirmos uma missa católica ou a um ritual de umbanda, por exemplo, somos conduzidos por tempo e espaço, por meio de códigos estruturados, sendo que dessa forma temos uma percepção de evento de linguagem e de experiência religiosa *de forma concomitante*. Talvez possamos subir um nível em nossa determinação linguística da religião ao dizer que qualquer experiência religiosa só pode ser tornada social por meio das convenções linguísticas. Um visionário pode ter a

---

<sup>38</sup> Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun. 2016. HIGUET, Etienne A. Reformulação do programa de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo: Aspectos históricos e epistemológicos. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa de Religião*, Juiz de Fora, v. 15, n.2, p. 343-375, 2012.

experiência mais direta de Deus, mas ao torná-la pública, no compartilhamento com uma comunidade, ele tem que transformá-la em metáfora, em narrativa, etc., seguindo todas as normas e possibilidades criadas (e limitadas) pela linguagem. De fato, ao rememorarmos uma experiência vivida, o fazemos por meio de monólogos, e esses também são estruturados linguisticamente. Talvez no próprio imediatismo da experiência religiosa a linguagem também seja um elemento determinante, na medida em que na experiência classificamos, nomeamos, fazemos associações, etc. E não podemos nos esquecer que muitas nossas [*sic*] experiências religiosas são induzidas pela linguagem, por meio de hinos, orações, mantras, e na leitura de textos, etc.<sup>39</sup>

Essa área de estudo firma-se sobre o pressuposto pós-metafísico de que a linguagem não é simplesmente *médium*, não espelha, nem representa o mundo. Por um lado, pressupõe que as palavras podem colocar pessoas em contato com dimensões profundas do ser, sobretudo em contextos de revelação, de inspiração poética ou mesmo de elevação estética. Por outro, entende que o signo é arbitrário, não esgota a realidade, afinal, “Que o mundo é o meu mundo revela-se no facto de os limites da linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do meu mundo”, como muito bem expressa Wittgenstein.<sup>40</sup>

Há uma constituição comunicativa, mas, também, semiótica e narrativa da religião que interessa à área Linguagens da Religião. Nesse sentido, pressupondo que as religiões são formas de articulação de sentido, interessa-se pelos seus discursos, seus sistemas de crença, suas teologias, sobretudo quando se consideram os desafios do pluralismo religioso. Mesmo no caso em que as escrituras cristãs são estudadas, sua abordagem pressupõe a Bíblia como um fenômeno cultural, que pode ser aferido por meio da História das Religiões, e que produz sentido na sociedade por meio de sua poesia, sua narrativa e seus códigos legais. Nessa empreitada, utiliza-se, portanto, das ciências da linguagem, da hermenêutica, da filosofia, da teologia etc. para entender esses discursos num mundo plural no qual diferentes tradições religiosas estão se

<sup>39</sup> NOGUEIRA, 2016, p. 243-244.

<sup>40</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado logico-filosófico; Investigações filosóficas*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 115.

expressando e articulando sentido. De modo específico, tem-se a mobilização de diferentes áreas que resultam desse modo pós-metafísico de se conceber a religião, tais como a Semiótica, a Análise do Discurso religioso, a Estética da Recepção, as Teorias Narrativas etc. Neste artigo, a título de exemplo, privilegiaremos a Semiótica da Cultura e a Análise do Discurso Religioso, como campos no interior dos quais se podem perceber as reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião.

Inicialmente destacamos aqui o uso da teoria semiótica da cultura, na perspectiva de Iuri Lotman, como recurso para se pensar a religião em seus múltiplos vieses. Distintos efeitos dessa aplicabilidade incluem a percepção da religião como texto, vista tanto na perspectiva das Ciências da Religião quanto na perspectiva da Teologia.<sup>41</sup> No primeiro caso, verifica-se a recusa por uma abordagem na qual se procura harmonizar ou reduzir a uma categoria estreita os diversos discursos religiosos. Busca-se uma abordagem dinâmica, em que os conceitos de texto e de semiosfera, tais como advogadas por Lotman, permitam “compreender a dinâmica textual da religião em suas funções de preservar informação (reorganizando-a), mas principalmente de promover a formação de novos textos”<sup>42</sup>. Para Lotman, a cultura é uma organização de significantes e significados, o que por si só já sugere se tratar de um texto.

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.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Embora epistemologicamente a Teologia seja considerada uma área pertencente ao multifacetado espectro disciplinar das Ciências da Religião, aqui consideramos essas duas áreas na perspectiva da autonomia de seus campos, já que essa relação guarda distinções importantes que aqui devem ser ressaltadas.

<sup>42</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 24-25.

<sup>43</sup> MACHADO, I. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscú para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003, p. 39.

Na perspectiva da Semiótica da Cultura, especialmente em Lotman, o texto é compreendido como um espaço semiótico no qual as várias línguas interagem e interorganizam-se em processos de modelização, resultando daí a compreensão de que se traduz como qualquer unidade de sentido.<sup>44</sup> Numa perspectiva lotmaniana da semiótica russa da cultura, o texto tem três funções: a função comunicativa; a função geradora de sentido; e a função mnemônica.<sup>45</sup> A primeira compreende o processo de realização da língua natural, em que à linguagem cumpriria transmitir a mensagem de um emissor a um receptor, de modo que ruídos seriam considerados empecilhos à comunicação. A segunda diz respeito ao seu potencial polissêmico, o que garante a produção de novos textos em função da identidade apenas relativa entre emissor e receptor – ou seja da assimetria entre eles – e também da existência de diferentes códigos que tornam sempre necessária a escolha, tradução e produção de novas informações, novos textos, no contexto dos quais os ruídos são legítimos, porquanto potencializadores da renovação.<sup>46</sup> A terceira função do texto, a função mnemônica, pode ser compreendida a partir das palavras de 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”.<sup>47</sup> Há, nesse processamento criativo, uma *tradução de tradições*, em que se percebe na cultura – dinâmica que é – a tradução (codificação e decodificação) de mensagens pertencentes a períodos diversos para novos sistemas de signos e de textos, por meio da qual se selecionam as informações mais necessárias.<sup>48</sup>

No contexto das Linguagens da Religião – em que a religião obviamente é pressuposta como um dado da cultura –, a *tradução* é fundamental para que se entendam as transformações do campo religioso, na

<sup>44</sup> Cf. LÓTMAN, I. *La semiosfera I: semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

<sup>45</sup> Cf. LOTMAN, I. As três funções do texto. In: LOTMAN, I. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007.

<sup>46</sup> NOGUEIRA, 2012, p. 17-18.

<sup>47</sup> LOTMAN, 2007, p. 22.

<sup>48</sup> FERRARI, Mônica Rebecca. A memória da cultura e a memória na mídia em produtos audiovisuais infanto-juvenis. In: MACHADO, Irene. *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 256.



medida em que se compreenda a religião como “texto” da cultura. Do ponto-de-vista semântico e estrutural, os discursos religiosos de uma dada sociedade são extremamente variados, afinal, conceitos de uma cultura são frequentemente relidos em outra: textos que se transformam em imagens, oralidade que se transforma em escrita, além dos processos de inversão e circularidade. Também símbolos, discursos ou narrativas que inicialmente pertenciam à periferia, depois de um longo processo de tradução e ressignificação podem ser encontrados no centro da cultura. Ou seja, a fronteira que distingue a cultura da não cultura também se constitui nessa zona de transformações, de tradução que paulatinamente incorpora o que está fora em algo que pode ser compreendido por ela. Uma vez incorporado e consolidado, esses elementos da cultura também transformam o centro da semiosfera<sup>49</sup>. Há, nesse sentido, uma imprevisibilidade na constituição da religião como texto da cultura caracterizada por sua capacidade de constantemente se tornar outro texto. “As fronteiras são pulsantes, prontas a devorar o outro, a traduzi-lo de forma a trazê-lo para dentro dos seus limites, para antropofagicamente comê-lo e regurgitá-lo”<sup>50</sup>. Entretanto, embora apareçam transformados, preservam elementos por meio da memória cultural, o que torna o sincretismo – que tem na religião o seu maior exemplo – uma característica fundamental da cultura e de sua linguagem.

A teoria semiótica da cultura também se apresenta como recurso teórico para se pensar os discursos teológicos. Evidentemente a aproximação entre Semiótica da Cultura e Teologia exige que se abandone completamente os lastros metafísicos desta última. O discurso teológico construído no Ocidente se orientou, em grande medida, pela correspondência entre a linguagem e a realidade por ela descrita, uma isonomia entre signo e significante, capaz de gerar uma tradição que se acostumou a pensar a

---

<sup>49</sup> “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). Para Lotman, a semiosfera é o espaço semiótico dentro do qual se torna possível a existência da semiose, cuja fronteira compreendida como instância de tradução tanto o distingue do alosemiótico quanto paulatinamente o incorpora ao semiótico. A fronteira, portanto, determina-se pela posição do observador, já que aquilo que é percebido por alguém como espaço não semiótico pode se constituir em outra semiótica.

<sup>50</sup> NOGUEIRA, 2012, p. 25.

linguagem como sagrada e, portanto, supostamente livre dos seus limites epistemológicos. Paul Tillich identificou muito bem esse equívoco:

Não existe linguagem sagrada caída de um céu sobrenatural para ser encerrada nas páginas de um livro. O que existe é uma linguagem humana baseada em nosso encontro com a realidade, em evolução ao longo do tempo, usadas para as necessidades cotidianas, para expressão e comunicação, literatura e poesia, bem como para mostrar a preocupação suprema.<sup>51</sup>

A Semiótica da Cultura, aplicada ao estudo da Teologia, pressupõe, inevitavelmente, uma arbitrariedade da linguagem capaz de instaurar uma certa “fragilidade” como lugar. Os principais conceitos lotmanianos, tais como memória, tradução, semiosfera, fronteira, etc., nos ajudam a compreender melhor as narrativas religiosas. Por meio da memória, por exemplo, é possível compreender melhor o texto como unidade de sentido na medida em que adquire uma personalidade semiótica. Em termos semióticos, dizer que um texto é sempre gerado por tantos outros significa que cada texto reúne a memória dos demais que o geraram, bem como os eventos históricos por meio dos quais foram produzidos. Portanto, a memória nos ajuda a entender que o texto é sempre plural, polissêmico, e deve ser lido a partir dessa pluralidade constitutiva. Toda Teologia que se percebe mnemonicamente plural e polissêmica, nesse sentido, também é capaz de migrar de uma compreensão tradicional e metafísica que a traduziu como “estudo sobre Deus” para uma percepção que a pressupõe como “estudo das descrições e narrativas humanas sobre Deus”. A transição da univocidade para uma equivocidade no discurso teológico, marcada pela compreensão de que há vários discursos que compõem sua complexa teia discursiva, também tem o potencial de legitimar o diálogo franco e respeitoso, sobretudo quando se tem a consciência do quanto o próprio discurso é devedor de todos os outros que o perpassaram e nele se sedimentaram.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 89.

<sup>52</sup> Há varáveis que contribuem para essa polissemia. Quanto a isso ver ROCHA, Abdruschin Schaeffer; TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica da cultura para o discurso teológico. *Teoliterária*, v. 8, n. 16, p. 116-148, 2018, p. 136.

A Semiótica da Cultura, numa perspectiva lotmaniana, pressupõe o conceito de semiosfera como “o espaço da cultura, dentro do qual circulam, reproduzem-se, articulam-se e se relacionam assimetricamente os diferentes textos”<sup>53</sup>. Esse conceito indica aquele espaço que condiciona, transforma e limita o espaço de possibilidades semióticas. Para 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)<sup>54</sup>. A semiosfera, portanto, delimita e distingue aqueles textos que são da cultura, considerados semióticos, daqueles outros da não cultura, tidos como alosemióticos. Como vimos anteriormente, a tradução é esse processo que, por meio da fronteira, filtra e elabora o que é alosemiótico em realidade-para-si. Na medida em que transforma a não realidade em realidade-para-si, a tradução se torna um mecanismo de produção de sentido e ressignificação de antigos conteúdos. As implicações de se abandonar a ideia de uma realidade-em-si têm sido notadas em incursões teóricas protagonizadas por alguns teólogos que procuram romper com a lógica metafísica desde onde a Teologia tem sido pensada há séculos. É o caso do teólogo católico Joseph Moingt, para quem Deus é sempre um *Deus-para-nós*.<sup>55</sup>

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.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> ROCHA; TERRA, 2018, p. 137.

<sup>54</sup> “[...] 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).

<sup>55</sup> Cf. MOINGT, J. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

<sup>56</sup> ROCHA, 2018, p. 138.

Nesse sentido, um Deus alosemiótico pode paulatinamente se tornar semiótico, desde que seja traduzido e incorporado à semiosfera. Isso também significa que as zonas que delimitam e separam ortodoxia de heresia não estão plenamente garantidas, e podem ser bastante negociáveis quando se encontram afetadas pelas contingências da história, pela mundanidade constitutiva da cultura.

Os estudos semióticos da cultura, portanto, constituem uma primeira reverberação das perspectivas pós-metafísicas, com efeitos tanto no estudo científico da religião quanto no trato mais progressista da Teologia.

Um segundo exemplo das ressonâncias da tradição pós-metafísica nos estudos linguísticos da religião é o que chamamos de Análise do Discurso Religioso (ADR), que parte do pressuposto de que o discurso é um fenômeno social complexo e multifacetado. Inscritas no horizonte teórico de crítica à referencialidade direta entre conceito e mundo, palavra e coisa, signo e significante, as Ciências do Discurso, conhecidas como Análise do Discurso (AD), têm sido traduzidas para os estudos da religião em sua multifacetada expressão no mundo. São várias e distintas as áreas das Ciências Humanas que comumente são mobilizadas no estudo do discurso; muitas e distintas correntes e muitos e distintos profissionais que lidam com a AD, o que demonstra certa “instabilidade” no trato com o discurso.

Assistimos a uma descompartmentalização generalizada das pesquisas. Isso se deve à abertura de um diálogo entre as diferentes disciplinas que trabalham com o discurso e entre diversas correntes de análise do discurso. Pode-se, entretanto, distinguir alguns grandes polos: (1) os trabalhos que inscrevem o discurso no quadro de interação social; (2) os trabalhos que privilegiam o estudo dos gêneros de discurso; (3) os trabalhos que articulam os funcionamentos discursivos com as condições de produção de conhecimento ou os posicionamentos ideológicos; (4) os trabalhos que colocam em primeiro plano a organização textual ou a seleção de marcas de enunciação.<sup>57</sup>

AAD parte do pressuposto de que um discurso é um conjunto de “memórias, perspectivas, expectativas e vivências” que, embora pressuponha

---

<sup>57</sup> CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 45.

a língua, não se reduz a ela enquanto sistema abstrato e inerte. Na verdade, o discurso lida com a “língua no mundo”, afinal, a produção de sentido é inerente à vida dos seres humanos situados. Relacionam-se estreitamente a língua, os sujeitos que dela fazem uso e as circunstâncias nas quais se produz o dizer.<sup>58</sup> Em consonância com as mudanças produzidas por movimentos que se sucederam à *Virada Linguística*, nos estudos discursivos passou-se a tratar a língua de forma não higienizada, portanto, concebida “em trânsito”.<sup>59</sup> A AD tem em comum com a Semiótica da Cultura o pressuposto de que existe uma inseparabilidade entre língua e cultura, mas, ao mesmo tempo, há de se distingui-las.

Esses sistemas culturais, tais como narrativas, crenças, ritos, moda, arquitetura etc., são chamados de sistemas modelizantes de segundo grau, porque 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 [...] 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.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Para Bakhtin, por exemplo, o discurso se apresenta como a língua em sua integridade viva e concreta, o que sugere, portanto, uma crítica à noção de língua como objeto específico da linguística (BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 207.).

<sup>59</sup> ROCHA; TERRA, 2018, p. 133-134.

<sup>60</sup> ROCHA; TERRA, 2018, p. 134-135.

Desde meados da década de 1960 a AD tem colocado em diálogo as várias correntes a partir das quais se serve, desenvolvendo métodos e firmando-se como campo disciplinar autônomo. Embora se sirva da linguística tradicional, rompe com suas antigas perspectivas, avançando para além das estruturas internas do conjunto de signos, para as frases, enunciados e construções discursivas. Seu interesse pelo social e discursivo constitui-se nova orientação nos estudos relativos à fala e ao texto. Entretanto, assumir o discurso como fenômeno social e também ideológico, não significa compreendê-lo meramente a partir das classes sociais ou do contexto histórico-social, por um lado, nem como ocultação ou distorção da realidade com vistas à manutenção da classe opressora em detrimento dos despossuídos, por outro. Antes, significa compreender o social como um emaranhado complexo de outros discursos acompanhados de suas memórias culturais. “O contexto é, na verdade, a interdiscursividade através da qual se alarga o alcance espaço-temporal do que seria o “fora” do texto”<sup>61</sup>. Além disso, parte-se do pressuposto de que todo discurso carrega visões de mundo, ideias, categorias, imaginários, memórias que se prestam à interpretação e representação da realidade, sejam as perspectivas que se constroem a partir daí distorções e escamoteamento da realidade ou não.

Não se pode ignorar que os discursos da religião resultam da necessidade de compreensão e significação do mundo. Por pressupor uma multiplicidade de expressões e diversidades discursivas, a religião é polifônica, razão pela qual não se deveria falar de “discurso religioso” no singular. É nesse sentido que se deveria denunciar um certo reducionismo esquemático, segundo o qual o discurso religioso se configuraria como “autoritário” e monolítico, tal como sistematizado por Orlandi. As tipologias discursivas usadas pela autora – discurso lúdico, discurso polêmico e discurso autoritário – acabam desconsiderando essas multiplicidades discursivas das linguagens da religião ao classificarem o discurso religioso como autoritário. Sua perspectiva da religião e do discurso religioso é genérica e simplista, já que a assimetria proposta parte de

---

<sup>61</sup> TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teorias da linguagem e estudos do discurso: apontamentos metodológicos para uma análise do discurso religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1085-1106, set./dez. 2018, p. 1093.

uma caracterização reducionista dos sujeitos da relação: Deus – o locutor imortal, eterno, todo-poderoso – supostamente está num plano espiritual, enquanto o ouvinte – mortal e efêmero – localiza-se no plano temporal, o que já indicaria uma hierarquia e desnivelamento com repercussões na ordem do discurso. Uma caracterização consideravelmente platônica e flagrantemente metafísica! A conclusão apressada de Orlandi, em face desse esquema dualista, é que o discurso religioso é monossêmico, já que a voz não é modelável em função das regras sob as quais se encontra regulada.<sup>62</sup>

A complexidade da experiência religiosa produz uma multiplicidade de também complexa de expressões que instrumentalizarão distintas materialidades textuais da cultura:

Discursos proféticos, apocalípticos, parentéticos, místicos etc. poderão ser identificados e avaliados a partir de seus usos e releituras. Por outro lado, as marcas enunciativas dos discursos religiosos podem ser avaliadas e, se possível, compreendidas à luz de suas estratégias significativas expostas na enunciação, as quais mostrarão a construção de temporalidades, os instrumentos dêiticos das expressões religiosas e suas manifestações em diversas materialidades [...] Os discursos religiosos manifestos em ritos, mitos, na cultura material, em símbolos e etc. poderão ser avaliados nas relações interativas e percebidos a partir das construções dialógicas. Até mesmo o conceito de contexto, nessa perspectiva, pode ser alargado e a análise do discurso das linguagens da religião perceberá o “extra” ou o “histórico” como a teia semiótica de discursos e textos da cultura. Então, mesmo que identifiquemos marcas características do discurso religioso, enrijecê-lo a um tipo-ideal não ajudará nas pesquisas<sup>63</sup>.

Vista a partir das contribuições advindas da tradição pós-metafísica nos estudos linguísticos, a religião pode ser pensada como um espaço de formações discursivas. Enquanto texto e expressão das manifestações de significação, portanto, produz uma diversidade de outros textos. Isso possibilitaria a organização de tipologias religiosas a partir dos usos dos

<sup>62</sup> ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4. ed. Campinas: Pontes, 1996, p. 131, 154, 246.

<sup>63</sup> TERRA, 2018, p. 1101.

gêneros discursivos, das relações intertextuais e não por categorias fixas, rígidas e monolíticas, como sugere Orlandi.<sup>64</sup>

### Considerações finais

O século XX se caracterizou, entre outras coisas, pela importância conferida ao fenômeno da linguagem, tanto pela filosofia, quanto pelas ciências humanas de modo geral. No âmbito da filosofia, percebeu-se um rompimento com a chamada filosofia da consciência, que há muito influenciara o modo como se compreendeu a filosofia na modernidade. Da ênfase às entidades mentais do mundo interior e privado passou-se às estruturas discursivas próprias de um mundo público e dialógico. No âmbito dos estudos da linguagem, por outro lado, percebeu-se um rompimento com a antiga tradição filológica e sua ênfase no estudo comparativo das línguas, sua evolução histórica etc. Tal ruptura enseja, em certo sentido, a linguística moderna. A partir dessas rupturas, uma nova tradição paulatinamente se insinua afetando significativamente as várias ciências humanas, incluindo as que se propuseram discutir o fenômeno religioso.

O presente artigo procurou discutir a relação entre religião e linguagem a partir daquilo que aqui tratamos como ressonâncias da tradição pós-metafísica nos estudos da religião. Ou seja, partiu-se do pressuposto de que a chamada *Virada Linguística* se constituiu como espaço dentro do qual se produziram inúmeras tradições de corte pós-metafísico que reverberaram em muitos campos do conhecimento. Essas tradições reuniram-se sob a constatação de que a linguagem não figura o mundo a respeito do qual se pronuncia. Ou seja, têm em comum o pressuposto de que não há qualquer necessária correspondência entre realidade bruta e linguagem, entre a *coisas-em-si* e o fenômeno, entre signo e significante. Além disso, necessário se faz prestar atenção aos diferentes usos da linguagem, considerando que ela faz parte inerente da atividade humana. O sentido das palavras, portanto, deve ser encontrado no exame das formas de vida e dos contextos em que

---

<sup>64</sup> TERRA, 2018, p. 1101.



se manifesta, afinal, é o modo como se dá o seu uso no espaço da vida (*Lebenswelt*) que determina sua significação.<sup>65</sup>

Embora a religião tenha sido marcada predominantemente pela força da lógica metafísica, os estudos da linguagem têm proporcionado um ambiente fecundo de reinterpretações capaz de possibilitar uma ótica mais acurada do fenômeno religioso enquanto dado da cultura. Também longe de se constituir uma ameaça para áreas como a Teologia – na medida em que todas as contribuições possibilitadas pelos estudos linguísticos da religião são críticas do modo metafísico de ser –, pensar a religião nos limites da linguagem pode ser uma iniciativa extremamente criativa no exercício dessa que também tem sido significativamente marcada por um essencialismo danoso. Pensar a religião fora de sua matriz metafísica, sem dúvida, é um grande desafio e carece de maiores pesquisas, mas, se constitui tarefa urgente nesses tempos de crise da democracia e recrudescimento do fundamentalismo e do autoritarismo.

Neste artigo privilegiou-se a apresentação suscinta de dois campos que foram significativamente afetados por essas ressonâncias pós-metafísicas, e algumas de suas possibilidades para o estudo das linguagens religiosas: a Semiótica da Cultura e a Análise do Discurso Religioso. Entretanto, é preciso destacar que muitos outros campos se contam entre aqueles que foram influenciados por esse volume de descobertas que se deram na esteira da *Virada Linguística*, e que têm contribuído significativamente para os estudos da religião. Dentre muitos, destacamos aqui a chamada Estética da Recepção, as Teorias da Ficção e a Narratologia, que podem ser aferidas em muitas reflexões atuais a respeito do fenômeno religioso, tanto em sua acepção científica e filosófica quanto teológica.

## Referências

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Problemas da poética de Dostoiévski*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

<sup>65</sup> Cf. ROCHA, Abdruschin Schaeffer; TERRA, Kenner R. C. *Reflexus*, Vitória, ano XIV, n. 23, 2020a, p. 81.

- CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- 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.
- FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- GRACIA, Tomas Ibañez. O giro linguístico. In: IÑIGUEZ, Lupicínio (Coord.). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HIGUET, Etienne A. Reformulação do programa de pós-graduação em ciências da religião da Universidade Metodista de São Paulo: Aspectos históricos e epistemológicos. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa de Religião*, Juiz de Fora, v. 15, n.2, p. 343-375, 2012.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. Introdução. In: ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução e tradução de Emanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LOTMAN, I. As três funções do texto. In: LOTMAN, I. *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FAE; UFMG, 2007.
- LÓTMAN, I. *La semiosfera I: semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- MACHADO, I. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003.
- MOINGT, J. *Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus*, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- \_\_\_\_\_. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun. 2016.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4. ed. Campinas: Pontes, 1996.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- PLATÃO. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2. ed. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.
- PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer. O Deus que vem a nós: reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 974-996, jul./set. 2017.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer; TERRA, Kenner R. C. *Reflexus*, Vitória, ano XIV, n. 23, 2020a.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer; TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teologia e semiótica russa: implicações da semiótica da cultura para o discurso teológico. *Teoliterária*, v. 8, n. 16, p. 116-148, 2018.
- STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008.
- TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teorias da linguagem e estudos do discurso: apontamentos metodológicos para uma análise do discurso religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1085-1106, set./dez. 2018.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2016.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado logico-filosófico; Investigações filosóficas*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

Submetido em: 04/08/2021

Aceito em: 08/11/2021