

**Tradições judaico-cristãs como espaços de  
semiose: perspectivas metodológicas lotmanianas  
e leitura de textos religiosos**

**Jewish-Christian traditions as spaces of  
semiose: lotmanian methodological perspectives  
and reading of religious texts**

*Kenner R. C. Terra<sup>1</sup>  
Ronaldo Cavalcante<sup>2</sup>*

**RESUMO**

O ambiente cultural – semiosfera – como lugar da comunicação de textos torna-se a base da linguagem. Cultura e linguagem são elementos da semiótica que inclusive possibilitam a produção de novos textos com funções de comunicação, sentido e memória cultural. A pesquisa semiótica foi ricamente desenvolvida em vários centros universitários da Rússia na década de 1960 em diante. Iuri Lotman foi um aglutinador e promotor destas reflexões que hoje estão presentes em praticamente todas as universidades e centros acadêmicos do mundo. Tal dinâmica pode ser observada igualmente em ambientes do judaísmo e cristianismo. Um bom exemplo é a abordagem semiótica do “Mito dos Vigilantes” presente no livro de Enoque e sua relação com o cristianismo nascente em diversos textos neotestamentários.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião (UMESP), membro do Grupo de Pesquisa Oracula, coordenador da FTL-ES, membro da ABIB e do RELEP. Professora da Graduação em Teologia e no Programa de Pós-graduação (Mestrado profissional) em Ciências das Religiões na Faculdade Unida

<sup>2</sup> Ronaldo Cavalcante é doutor em Teologia dogmática pela Universidad Pontificia de Salamanca – Espanha e pós-doutor em Teologia Pública pela Faculdades EST-São Leopoldo-RS. É professor titular da Faculdade Unida de Vitória.

**PALAVRAS-CHAVE**

Semiótica. Cultura. Significação. Comunicação. Iuri Lótman.

**ABSTRACT**

The cultural environment – semiosphere – as a space of the communication of texts is the basis of language. Culture and language are elements of semiotics that also enable the production of new texts with functions of communication, meaning and cultural memory. Semiotic research was richly developed in various Russian academic centres from the 1960s onwards. Iuri Lotman was an articulator and promoter of these reflections that are, nowadays, virtually in all universities and academic centers of the world. This dynamic can be equally observed in the realms of Christianity and Judaism. A good example is a semiotic approach to the ‘myth of the Watchers’ in the book of Enoch and its relation with the emerging Christianity in many New Testament texts.

**KEYWORDS**

Semiotics. Culture. Signification. Communication. Iuri Lotman.

### **Introdução**

O percurso histórico do estudo geral dos sistemas de signos e símbolos, realizado pela semiologia, desde seus primórdios, no início do século XX com o suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), em seu celebrado estudo sobre a linguagem<sup>3</sup>, tem no signo linguístico sua tarefa mais nobre. Essa foi continuada por L. Hjelmslev e outros até a “explosão” da busca do sentido e da significação nos textos verbais e não verbais da escola de semiótica de Paris, na década de 1960 e seguintes, especialmente vinculada ao nome do russo, de formação francesa, Algirdas J. Greimas (1917-1992), em particular na sua obra sobre a semântica<sup>4</sup> e com as contribuições de seus muitos seguidores. Na continuidade, essas pesquisas receberiam um aporte teórico notável da tradição dos estudos de crítica

---

<sup>3</sup> SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. São Paulo: Cultrix, 2006.

<sup>4</sup> GREIMAS, Algirdas J. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1973.

literária da Rússia, com destaque, aqui ressaltado, da Escola de Tártu, na Estônia, como também da Escola de Moscou, na pessoa do historiador Iuri Lotman, discutindo e dialogando com outros elementos culturais, acerca da função cultural da linguagem, resultando na elaboração de um novo conceito para melhor compreender o papel da linguagem na dinâmica da cultura. Este conceito é a *semiosfera*, o espaço de encontro e de constituição de significantes e significados, de expressão e conteúdo, por meio de um ato de linguagem. A semiosfera é, assim, o lugar de intenso diálogo formando um sistema de comunicação.

Desde sempre, as ideias, sentimentos e expressões religiosas, textuais ou verbais estabeleceram coletividades e sociedades produtoras de tradições orais e, muitas delas transformaram essas mesmas tradições em textos, canonizados ou não. As expressões religiosas litúrgicas, essencialmente coletivas por meio de ritos e rituais, foram cadinhos privilegiados para o surgimento de símbolos e signos com mensagens denotativas ou conotativas que se impuseram pela dinâmica de sua rotina. Sendo assim, o presente artigo esforça-se por conectar a teoria semiótica com o patrimônio cultural da religiosidade judaico-cristã envolvendo sua enorme produção intelectual.

### Lótman e a Semiótica da cultura

Iuri Lotman foi um semioticista e historiador cultural soviético, da Estônia, que construiu sua carreira na Universidade de Tártu. Ele é fundador da Escola de Tártu-Moscou de semiótica da cultura<sup>5</sup>. Temos alguns conceitos lotmanianos que podem servir como unidade ou eixos, tais como *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.

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:

<sup>5</sup> AMÉRICO, Ekaterina V. *Alguns aspectos da semiótica da cultura de Iúri LOTMAN*. 2012. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 63.

I. M. Lótman (*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, especialmente, a escola de Tártu transformava-se gradualmente de academia em universidade. As primeiras Escolas de Verão, que I. M. Lótman chama não de conferências, mas de vida em comum, ocorriam em Kiaeriku, no centro esportivo da universidade de Tártu<sup>6</sup>.

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.

### Cultura, memória e texto

Para Lótman, a cultura, antes de qualquer coisa, é uma *inteligência coletiva*. A cultura é um mecanismo de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e elaboração de novos textos<sup>7</sup>. Os conceitos de “cultura” e “texto” desse autor precisam ser bem explicados, pois são exatamente essas as duas expressões axiais para a sua argumentação sobre a relação da cultura com a memória. Ele, inclusive, usa a expressão “memória cultural”.

<sup>6</sup> 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, p. 90.

<sup>7</sup> Cf. LOTMAN, I. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. In: \_\_\_\_\_. *La semiosfera I: Semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 77-82.

*Cultura* é, então, “fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações”<sup>8</sup>. Assim sendo, a cultura é interativa e traz para o centro de si outros mundos<sup>9</sup>. 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<sup>10</sup>.

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. 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”<sup>11</sup>. O texto não é fenômeno isolado, mas pertence a um grande sistema, chamado por Lótman de *semiosfera*, o resultado e a condição para o desenvolvimento da cultura, fora da qual não pode haver linguagem e comunicação<sup>12</sup>. A semiosfera pode ser definida, antes de qualquer coisa, a partir deste princípio: as coisas não existem isoladamente. Dessa forma,

<sup>8</sup> MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003, p. 28.

<sup>9</sup> LOTMAN, I. Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos eslavos). In: MACHADO, 2003, p. 110.

<sup>10</sup> MACHADO, 2003, p. 39.

<sup>11</sup> MACHADO, 2003, p. 102.

<sup>12</sup> LOTMAN, I. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

podemos definir a semiosfera por alguns pontos<sup>13</sup>: semiosfera é um conjunto de textualidades, um texto junto de outro texto que faz dele um texto; sem textos prévios não há texto; semiosfera é algo formado por uma rede (interminável) de interpretações; ou semiosfera é a esfera da comunicação; semiosfera é uma rede processual de signos ou semiose; semiosfera é o lugar de todos os *Umwelts* (ambientes/meio ambiente) interconectados. Dois *Umwelts* quaisquer, quando em comunicação, são parte de uma mesma semiosfera; semiosfera é o espaço das semioses; semiosfera é o lugar de organização de sentido; semiosfera é o espaço da relação parte-todo.

O semiótico define semiosfera, por analogia ao conceito de biosfera<sup>14</sup>, 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<sup>15</sup>, o qual nos mostra a unidade, interrelação e conservação do cosmo. Essa afirmação poderia levar a afirmações rápidas, confundido semiosfera com a noosfera. Enquanto esta tem existência material e espacial, abarcando uma parte do nosso planeta, o espaço semiótico tem caráter abstrato<sup>16</sup>.

A cultura, em um processo não previsto e fruto de sua dinâmica, segundo Lótmán, 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”<sup>17</sup>. Eis aí a dinâmica na memória cultural de esquecimento e lembrança.

<sup>13</sup> VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 99-113.

<sup>14</sup> MACHADO, Irene. Concepção sistêmica do mundo: Vieses do círculo intelectual bakhtiniano e da escola semiótica da cultura. *Bakhtiniana*, São Paulo, 8 (2), Jul/Dez, 2003, p. 150.

<sup>15</sup> LOTMAN, 1990, p. 21.

<sup>16</sup> VIEIRA, 2007, p. 100.

<sup>17</sup> LOTMAN, 1990, p. 160.

Segundo Lótman, os textos formam a “memória comum” de uma coletividade cultural, a qual serve 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).

### **Semiosfera judaico-cristã: imagens míticas e textos da cultura**

Como temos seguido neste texto, a cultura é vista como 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, ou seja, um espaço limitado dentro do qual alguns textos comuns podem se conservar e ser atualizados<sup>18</sup>. Por isso é necessário observar 1 Enoque, obra judaica do século III AC como cânon da cultura, pois assim se pode defender a inserção das ideias de desordem/ordem, terror e violência na semiosfera judaico-cristã. Mesmo que em algum momento sejam do arquivo, suas ideias não são eliminadas. 1 Enoque fez parte relativamente importante da semiosfera judaica e da cristã (como uma tradução), realizada a partir das tradições de Jesus.

É consenso entre os pesquisadores que 1 Enoque tem caráter composto, uma coleção de cinco livros que não estão na ordem cronológica, pertencentes a um longo período do judaísmo, desde o segundo templo até a era cristã. O texto é dividido em cinco livros, os quais foram surgindo durante o segundo templo e organizados como um tipo de Torá enoquita<sup>19</sup>: Livros dos Vigilantes (1-36), Parábolas de Enoque (37-71), Livro Astronômico (72-82), Livros dos Sonhos [com o apocalipse dos

<sup>18</sup> LOTMAN, I. *La semiosfera I: semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 157.

<sup>19</sup> KVANVIG, H. S. Enochic Judaism: A Judaism without the Torah and the Temple? In: BOCCACCINI, G.; IBBA, G. (org.). *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009, p. 163-177.

Animais] (83-90) e Epístola de Enoque (91-105). Dentro da Epístola de Enoque encontramos o *Apocalipse das Semanas* (93, 1-10; 91, 11-17).

De acordo com o relato dos capítulos 6-11, um grupo de seres angelicais, nomeados como *Vigilantes*, foi atraído pela beleza das filhas dos homens (mulheres) e conspirou entre si sob a liderança de *Semiaza*, com o propósito de possuírem-nas.

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, as desejaram e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Semiaza: “Eu receio que vós não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado”. Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum, mas não abrir mão do plano, e assim executá-lo”. Então eles juraram conjuntamente, obrigando-se a maldições que a todos atingiram. Eram ao todo duzentos os que, nos dias de Jared, haviam descido sobre o cume do monte Hermon. Chamaram-no Hermon porque sobre ele juraram e se comprometeram a maldições comuns (1 Enoque 6,1-5).

Com o contato com os seres humanos, os Vigilantes ensinaram a arte da metalurgia e da confecção de armas. Às mulheres ensinaram a arte de ornamentar-se (maquiagem, etc.), a arte de adivinhação, magia, encantamentos, astrologia e o cultivo de raízes:

Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicção, e corromperam os bons costumes (8,1-3).

No texto grego ainda aparece o ensinamento de trabalhar com as plantas. Nogueira fez um inventário didático dos ensinamentos dados pelos anjos e seus respectivos nomes presentes na narrativa<sup>20</sup>:

<sup>20</sup> NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Mito dos Vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenista. *Religião e Cultura*, n. 10, 2006, p. 145-155.

Azazel: a metalurgia (para fabricar armas) e a cosmética; Amerazak: a magia (encantamentos e raízes); Armaros: como anular encantamentos; Baraquel: os astrólogos; Kokabiel: os signos; Tamiel: astrologia; Asradel: o ciclo lunar.

Os Vigilantes, ao terem relações sexuais com as mulheres, geraram gigantes. Esses seres híbridos comeram todo o alimento da terra e, depois, os próprios seres humanos (7,1-6). Com o derramamento de sangue a humanidade clamou a Deus (8,4).

Ao verem o caos instaurado sobre a terra, os anjos Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel, que estavam no céu, intercederam ao Altíssimo em favor da humanidade (1 Enoque 9). Em resposta à solicitação dos anjos, Deus envia o anjo Sariel para alertar Noé do iminente julgamento que viria sobre o mundo.

A narrativa continua. Deus envia Rafael para prender Azazel nas profundezas do deserto, onde ele ficaria até o julgamento final (10,4-6):

Disse também o Senhor a Rafael: “prenda as mãos e os pés de Azazel e lança-o nas trevas”. E ele fez um buraco no deserto que há em Dudael e jogou-o ali. Ele jogou sobre ele pedras robustas e agudas sobre sua face para que não pudesse ver a luz; e de modo que pudesse ser lançado no fogo no dia do julgamento e dar vida para a terra que os anjos têm corrompido.

O texto apresenta uma purificação futura (dilúvio) por causa dos segredos celestiais que foram ensinados. Como se percebe, os seres que saíram das regiões celestiais foram colocados nas trevas, em lugares profundos. A desordem cósmica é amenizada pelo aprisionamento dos seres subversivos.

Depois, Deus envia Gabriel a fim de destruir, sem misericórdia, os gigantes (10,9-10):

Para Gabriel disse o Senhor: “vá a eles, os bastardos [gigantes], à raça mestiça, filhos da fornicção, e aniquila os filhos dos vigilantes que estão entre os homens. Coloca-os uns contra os outros, para que se matem mutuamente. Não se prolonguem mais os dias de suas vidas!”

E a Miguel Deus ordenara que prendesse *Semiaza* e os anjos rebeldes, que os encarcerassem por sete gerações nos vales profundos da terra

até o dia do juízo final, quando finalmente serão lançados no fogo eterno (10,11-1), ocasião em que a justiça e a paz florescerão entre os justos da terra (10,16-11,2). A prisão, mais uma vez, serve como limitador das forças destruidoras dos seres caídos.

Os capítulos 12-16 de 1 Enoque é tradução na cultura dos capítulos 6-11<sup>21</sup>. Naqueles, Enoque é inserido e serve como ponto de partida para a sua jornada revelatória. Em 1 Enoque 12-16, os anjos Vigilantes são descritos como “sacerdotes” que abandonaram sua posição sacerdotal no templo celestial e “atravessaram” a fronteira entre céus e terra, fornicando com mulheres e se contaminando com o sangue delas (15,4). A figura de Azazel é proeminente, enquanto Semiaza desaparece.

A condenação de Azazel é anunciada depois do julgamento de todos os Vigilantes (13,1-3). Então aparece a cena de intercessão de Enoque a Deus em favor dos anjos. Suas petições são negadas e a única coisa que resta a eles é a condenação e desgraça futuras (13,4-10).

Os gigantes são condenados à destruição (14,5). No entanto, com a morte desses filhos das mulheres com os anjos, seus espíritos são libertados e se transformam em espíritos malignos, gerando uma vasta proliferação de demônios.

Agora os gigantes nascidos da união de espírito com carne serão chamados de espíritos malignos na terra e sobre a terra terão sua morada (...), maus espíritos serão sobre a terra. Os espíritos dos gigantes, os *Nefilins* oprimem, corrompem, atacam, pelejam, promovem a destruição; comem e não se fartam, bebem e não matam a sede. Esses espíritos atacam homens e mulheres, pois destes procederam (...). Aonde quer que haja sido os espíritos de seu corpo, pereça sua carne até o dia da grande consumação do juízo, com a qual o universo perecerá com os vigilantes e ímpios (15,8-16,1).

Observemos o Mito dos Vigilantes estabelecido no cânon da cultura judaica e como, na tradução de tradições, novos textos surgiram em explosões semióticas. Com seu estabelecimento no conjunto da memória comum, perenizaram-se os temas e leitura de mundo próprios

<sup>21</sup> NICKELSBURG; George W. E; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: A New Translation*. Minneapolis: Fortress, 2004, p. 3.

do enoquismo. O Mito dos Vigilante estabeleceu-se como cânon da cultura durante um longo tempo e seus enunciados-discursos estabeleceram as estruturas de pureza e caos no conjunto de textos diacrônicos da semiosfera judaica por meio dos quais os textos sincrônicos foram interpretados.

A presença do Mito dos Vigilantes na cultura judaica com indica que diversas imagens do período do Segundo Templo estão em diálogo com a obra. Por sua vez, esse texto permanece no movimento que tem Jesus como fonte de inspiração e nas suas reapropriações. O(s) cristianismo(s) é (são) resultado(s) das tradições sobre Jesus em explosão semiótica na semiosfera judaica que se forma no encontro com os textos do mundo romano. Desse modo, podemos encontrar nos discursos dos textos cristãos a presença de 1 Enoque como tradução de memórias em nível diacrônico na cultura em que são traduzidas no que será posteriormente chamado de cristianismo(s).

Aqui estamos mais perto da tessitura da semiosfera judaica que serviu como memória cultural à qual os discursos do Apocalipse de João ativaram para a sua enunciação. Ainda, se encontramos 1 Enoque no cânon da Bíblia do cristianismo etíope, já temos pistas de sua perenização na cultura e entre o conjunto de textos que formam a semiosfera chamada cristianismo. Por isso, faz-se necessário observar os textos do Novo Testamento para perceber como eles refletem a presença de 1 Enoque na cultura e suas traduções na semiosfera judaica. Temos a presença das narrativas de 1 Enoque na formação dos textos neotestamentários, além do Apocalipse de João, nos seguintes textos.

*Epístola de Judas*. Como disse Nickelsburg, “a Epístola de Judas tem especial aproximação com o enoquismo e outras tradições não canônicas”<sup>22</sup>. R. Bauckham é mais incisivo e afirma que o autor dessa obra poderia pertencer a um ciclo apocalíptico da Palestina<sup>23</sup>. Nos versículos 14-15, nos quais a epístola fala de uma profecia de Enoque, há uma citação direta de 1 En 1,9:

<sup>22</sup> NICKELSBURG, G. W. E. *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch*, Chapters 1-36; 81-108. Minneapolis: Fortress, 2001, p. 86

<sup>23</sup> BAUCKHAM, R. Jude, Epistle of. In: FREEDMAN, D. N. (ed.) *Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992, p. 1102.

É também contra estes que profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que vem o Senhor com seus santos exércitos exercer o julgamento universal e convencer todos os ímpios de todas as suas impiedades criminosas e de todas as palavras insolentes que os pecadores ímpios proferiram contra ele.

A citação do texto mostra seu caráter de perenidade. Ao ser tratado como categoria de “profecia”, mostra-se perpetuado na cultura e tem valor de cânon da cultura. Por esse motivo, deixa de ser um texto da memória comunicativa para ganhar peso de memória cultural. Assim, na semiosfera judaica, esse texto está presente e serve como memória comum para a interpretação dos textos sincrônicos da cultura.

No verso 6, no contexto das punições divinas<sup>24</sup>, o texto diz o seguinte: “os anjos que não tinham mantido sua posição, mas tinham abandonado sua morada, ele os mantém eternamente acorrentados nas trevas para o julgamento do grande dia”. O verso está inserido no enunciado construído em relação dialógica polêmica com discursos e práticas mais liberais de seus enunciatários, previstos pelo ato da enunciação (v. 4). Há a apresentação de falsos mestres, que tinham livre circulação na comunidade, a ponto de participarem das festas do agápe (v. 14). E sem medir as palavras, o autor metralha acusações e duras críticas contra os tais enganadores (v. 8, 10, 11, 12, 13,16). O *eu* do enunciado se mostra inconformado com o tratamento dado às potestades ou seres angelicais: “Do mesmo modo, essas pessoas, levadas por seus devaneios, mancham a carne, desprezam o senhorio de Deus e insultam as potestades/autoridades (seres gloriosos)” (v. 8). Nesse ponto, o enunciado organiza seu texto a partir do conjunto de *memórias do dizer*<sup>25</sup>.

A pequena epístola inicia sua exortação ilustrativa no verso 5, uma introdução que ativa memórias de perversão bem conhecidas: “desejo, porém, vos lembrar...” (v.5). O texto pressupõe o conhecimento dos

<sup>24</sup> Segundo Vanderkam, no Documento de Damasco, *Test. de Naf. e Test. Ben.*, Sodoma é mencionada em conexão com os temas de Enoque. Ver VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995, p. 171.

<sup>25</sup> Para uma apresentação do conceito de “memória do dizer”, cf. ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

enunciatórios, especialmente por usar o verbo *hupomimnesko* (lembro, recordo, faço alguém lembrar). O autor começa com a experiência do êxodo egípcio, pelo qual Deus salvou os fiéis e fez perecer os infiéis (v.5). Depois desse doloroso exemplo, ele usa outra ilustração: os anjos que não conservaram a sua dignidade e abandonaram sua moradia (v.6). Na continuidade da argumentação, ele diz que os mesmos agora estão presos em cadeias eternas debaixo da escuridão para o juízo do grande dia (v.6). No verso 7 ele dá continuidade à presença das narrativas de 1 Enoque, mas em explosão de sentido por conta do seu encontro com outros textos da semiosfera judaica: “como Sodoma, Gomorra e as cidades ao redor, da mesma maneira destes que se prostituíram e seguiram atrás de carne (natureza) diferente, foram postos como exemplos, colocados debaixo da condenação do fogo eterno”<sup>26</sup>. No texto, o pronome demonstrativo destes (*toutois*) faz referência aos anjos anteriormente citados, porque concordam sintaticamente. Assim, as experiências dos anjos rebeldes e de Sodoma e Gomorra são usadas comparativamente para servirem de exemplos de erros no âmbito sexual, ou seja, o mal de se prostituir (*ekporneusasai*) – um detalhe: essa prostituição é com outra carne ou natureza diferente (*hetéras*)<sup>27</sup>. Em suma, temos a imagem de seres angelicais rebeldes que deixaram seu lugar de origem e caíram em prostituição, e por causa disso estão presos na escuridão, guardados para o julgamento final.

O enunciado desse texto se mostra como microcosmo do todo da semiosfera, a presença do movimento de caos e destruição das fronteiras do céu (não mantendo a posição, abandonando sua morada) e a nova organização do cosmos. Tais imagens são próprias do mundo construído discursivamente pelo 1 Enoque, tornado cânon da cultura. Sua presença na memória comum fez possível a elaboração do discurso do texto de Judas, o qual traduz outros textos na explosão dos encontros semióticos.

*Epístolas Petrinas*. Na semiosfera os textos circulam nos seus encontros, formando um conjunto de textos novos que estão em movimento. Em 1 Pedro encontramos uma mesma visão de mundo apocalíptica

<sup>26</sup> Tradução literal.

<sup>27</sup> KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995, c1985. v. 2, p. 702.

de 1 Enoque<sup>28</sup>. 1 Pd 3,18-20 afirma que Jesus “foi pregar aos espíritos em prisão, aos rebeldes de outrora, quando se prolongava a paciência de Deus nos dias em que Noé construía a arca, na qual poucos, isto é, oito pessoas foram salvas pela água”. Esses textos têm sentido porque pressupõem um conhecimento partilhado de memórias comuns nas quais os espíritos em prisão não são espíritos humanos, mas seres angelicais<sup>29</sup>. O fato de “ir pregar” se refere a subir e anunciar a seres aprisionados e rebeldes. Esses seres estão em relação com o dilúvio e provavelmente mostram como 1 Enoque está presente no cânon da cultura e aparece como parte da memória cultural que esse texto pressupõe. Por isso J. Elliott faz a seguinte afirmação, em uma perspectiva mais histórico-crítica:

A descrição de Jesus Cristo e sua atividade pós-morte em 1 Pd 3,18-22, eu sustento, que faz claro uso dos temas e linguagem contidos em 1 Enoque 6-16, descrevendo Cristo como uma figura de

<sup>28</sup> NICKELSBURG, 2001, p. 85. Não temos condições de discutir aqui as questões de autoria e datação dessa epístola. Para uma análise sociológica dessa carta, ver ELLIOTT, J. H. *Um lar para quem não tem casa: introdução sociológica à primeira carta de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1985. Elliott diz que 1 Pedro teve sua redação com propósitos sociais, de caráter preservativo e, ao mesmo tempo, gerando esperança sócio-histórica para um grupo de peregrinos (*paroikoi/parepidemoi*) na Ásia Menor que vivia uma perseguição não institucional. Ver também ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2008 (The Anchor Bible 37B). Contudo, nesses trabalhos Elliott não valoriza a cosmovisão apocalíptica presente na carta. Para uma visão na qual o apocalipsismo é levado em conta e representa uma fase mais recente da tradição da carta, ver TERRA, Kenner R. C. Um lar (celestial) para quem não tem casa: uma história da tradição de 1 Pedro. *Âncora: Revista Digital de Religião*, v. 4, ano 2, 2008; TERRA, K. R. C. Comunidade apocalíptica de I Pedro: o sofrimento como anúncio consolador escatológico. In: REIMER, H.; VALMOR, Silva. *Libertação-liberdade: novos olhares. Contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 219-227; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Como ler as cartas de Pedro: o evangelho dos sem-teto*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

<sup>29</sup> ELLIOTT, 2008, p. 697. Para uma crítica à interpretação feita por Agostinho, e aceita na Idade Média, de tratar esses espíritos como almas humanas que morreram durante o dilúvio, ver HIEBERT, D. Edmond. The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22. *Bibliotheca Sacra*, April-June 1982, p. 146-158.

Enoque ascendendo ao céu e anunciando a condenação para os espíritos angélicos punidos e aprisionados dos tempos de Noé<sup>30</sup>.

O texto petrino está em espaço-tempo sincrônico e, para organizar seu texto, assimila as memórias diacrônicas. Estas se encontram como óculos para o ato hermenêutico da cultura, por meio da qual se formam novos textos com preocupações cristológicas. Assim sendo, o conteúdo da mensagem não é o *kerigma* de salvação como mensagem básica cristã, mas o anúncio de condenação à luz da tradição enoquita.

Na mesma carta, em 1 Pd 3,3-4, podemos observar que o discurso petrino pressupõe memórias coletivas da tradição enoquita. Nesse texto, os adornos são colocados em segundo plano para que a modéstia e submissão sejam prioridades:

Não consista o vosso adorno em exterioridade, com tranças dos cabelos, no uso de joias e ouro, nem em trajar vestes finas, mas nas qualidades pessoais internas, isto é, na incorruptibilidade de espírito manso e tranquilo, que é coisa preciosa diante de Deus (1 Pd 3,3)<sup>31</sup>.

A pequena epístola de 2 Pedro<sup>32</sup> está no mesmo contexto dialógico polêmico, com enunciados vistos como falsos enunciados, em relação com a condenação dos falsos mestres (2 Pd 2). Em 2 Pd 2,4 se lê: “pois Deus não poupou os anjos culpados, mas os entregou aos antros tenebrosos do Tártaro, guardando-os para julgamento”. O versículo se situa no mesmo contexto do dilúvio, quando Noé foi poupado.

O capítulo é muito similar a Judas 6, mas acrescenta a ideia do Tártaro (como em 1 Enoque 19,1). Há, em 2 Pedro, o encontro de textos da semiosfera judaico-cristã com os textos da cultura helenista. Nas fronteiras e suas traduções, há imagens helenísticas e o imaginário escatológico judaico<sup>33</sup>

<sup>30</sup> ELLIOTT, J. H. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. *Biblical Theology Bulletin*, n. 39, 2009, p. 41.

<sup>31</sup> NICKELSBURG, 2001, p. 85.

<sup>32</sup> É comum se olhar esse texto em relação de dependência com Judas. Cf. BILLINGS, Bradley S. The Angels who Sinned... He Cast into Tartarus (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance. *The Expository Times*, n. 119, 2008, p. 152-157.

<sup>33</sup> BAUCKHAM, R. J. 2 Peter. In: MARTIN, Ralph P.; DAVIDS, Peter H. (ed.). *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1997.

em explosão na cultura. O texto gera o encontro dos textos das tradições dos Vigilantes aprisionados, como em Judas, colocando-os no Tártaro da mitologia grega (ex.: Hesíodo [*Teogonia* 715–30]; Homero [*Ilíada* 8.11–19; *Odisseia* 11]). Assim, a história dos Titãs e a tradição dos Vigilantes estão na formação discursiva do julgamento contra os falsos mestres.

*Epístolas Paulinas e Deuteropaulinas.* Em 1 Tm 2,9-11 é dito algo muito parecido com o que encontramos em 1 Pedro 3,3 sobre a ornamentação. Por isso o texto transita e tem sentido no conjunto de textos da memória coletiva da semiosfera judaica que guarda esses temas. Sem o pressuposto da partilha das narrativas de 1 Enoque esse discurso não teria sentido. O texto diz:

Igualmente quero que as mulheres se vistam decentemente e se enfeitem com modéstia e bom senso. Nada de penteados complicados nem de joias de ouro ou de pérolas nem de vestes luxuosas. Mas que se enfeitem, com boas obras, como convém às mulheres que fazem questão de uma vida piedosa (1 Tm 2,9-11).

Em 1 Co 11,10 também percebemos como 1 Enoque está presente na memória cultural como parte de seu cânon. O texto diz o seguinte: “Sendo assim, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal da sua dependência, por causa dos anjos” (11,10). Soltar os cabelos na tradição judaica e romana<sup>34</sup> era extremamente libidinoso. Os cabelos tinham conotação de sensualidade. Portanto deveriam ser escondidos, como respeito aos maridos.

Um exemplo da eroticidade do cabelo é visto na Antiguidade clássica, no texto *O Asno de Ouro*, de Apuleio. Na passagem em que narra a sedução de uma escrava chamada Fôtis, Apuleio, já insuportavelmente seduzido, pede para ela se aproximar logo. Em certo momento, quando já possuído de prazer, ele diz: “*Mas se quiser satisfazer-me ainda mais, deixe os cabelos livres e soltos, e me abrace*” (2,16)<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Ver SEBASTA, J. L. Women’s Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome. *Gender and History*, v. 9, n. 3, 1997, p. 529-541.

<sup>35</sup> APULEYO. *El asno de oro*. Estudio Preliminar y Traducción de Vicente López Solo. Barcelona: Editorial Juventud, s.d., 2006.

A narrativa erótica continua, e o jogo de sedução da escrava com o seu senhor se torna mais excitante, a ponto de ele ficar totalmente entregue a Fôtis. Assim, Apuleio narra:

Sem demora, retira todos aqueles pratos de iguarias, tira toda a roupa, solta os cabelos com fina sensualidade, como Vênus quando surge das vagas marinhas e, como ela, protegia, com sua mãozinha rósea seu suave púbis, antes com malícia que com recato<sup>36</sup>.

1 Co 11 mostra o encontro das textualidades das culturas judaica e romana. Paulo exorta as mulheres a esconderem a parte erótica para não atrair os anjos. Com o desejo de geração de práticas, como é próprio para qualquer discurso, o texto reflete um conjunto de textos da memória coletiva, ativando suas expressões de caos e desordem por conta de movimentos cósmicos, tendo a mulher como possível causa de desestabilidade.

As observações poderiam ser estendidas até os séculos posteriores: *Epístola de Barnabé*, Justino Mártir (*Primeira Apologia* 5,1-4; *Segunda Apologia* 5), Atenágoras (*Súplicas pelos Cristãos* 24-26), Irineu (*Contra Heresias* 1.10.1; 1.15.6; 4.16.2; 4.36.4), Clemente de Alexandria (*O Instrutor* 3,2.14; *Eclogae Propheticae* 53,5; *Stromata* III 7,59)<sup>37</sup>, Tertuliano (*Apologeticum* 22,3-4; *De cultu feminarum* i 2,1; ii 10, 2-3), Cipriano de Cartago (*De habitu virginum* 14), Pseudo-Clementinas (*Homilias* 8,12-18; *Reconhecimento* 4,26)<sup>38</sup>, Lactantius (*Divine Institute* 2,15). No cristianismo gnóstico é possível perceber a presença de 1 Enoque: *Pistis Sophia*, *Tratado sobre a origem do mundo e Apócrifo de João*<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> APULEYO, 2006, 2.17.

<sup>37</sup> Para uma exposição resumida e didática da utilização de Clemente de Alexandria, ver ARAÚJO, Anderson Dias. *Anjos Vigilantes e mulheres desveladas: uma relação possível em 1 Coríntios 11,10?* 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2009, p. 55-56.

<sup>38</sup> STRELAN, R. The Fallen Watchers and the Disciples in Mark. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, n. 20, 1999, p. 74.

<sup>39</sup> Para mais referências da tradição dos Vigilantes no gnosticismo, ver STROUMSA, G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Nag Hammadi Studies 24. Leiden: E. J. Brill, 1984, p. 19-34.

Voltando ao conceito de “enunciação”, que é o ato da fala enquanto o enunciado é seu produto<sup>40</sup>, a relação intertextual e interdiscursiva – que diz respeito à heterogeneidade constitutiva do discurso – pressupõe as relações com teias textuais da cultura, com as quais se relaciona preservando, polemizando e compactuando. Com a presença de um judaísmo ou movimento enoquita na Palestina, como apresentou Boccaccini<sup>41</sup>, que é tratado aqui como um dialeto da memória judaica, pode-se afirmar a importância de 1 Enoque como parte da memória cultural e mecanismo diacrônico para interpretação dos textos em estado sincrônico. Até mesmo a certeza da presença dessas tradições na Palestina, segundo Nickelsburg, pode ser garantida, pois o próprio texto de 1 Enoque 6-16, por causa de suas informações geográficas, mostra que pelo menos essa parte pertencia à região setentrional da Galileia<sup>42</sup>.

### Conclusão

1 Enoque se tornou parte da memória cultural. Como cânon, suas ideias deixaram o espaço de memória comunicativa para fazer parte da memória coletiva do judaísmo do segundo templo. O cristianismo, como parte desse conjunto de textualidade, *reciclou* e *reafirmou* as ideias presentes na memória da cultura para interpretação dos textos em estado sincrônico no movimento cristão nascente.

Enoque, como cânon da cultura judaico-cristã, proporcionou para a tessitura da semiosfera, em um processo de encontro de textos, o discurso da instauração do caos causado pelo movimento de transgressão de fronteiras. Esta é a desestabilização cósmica, pois os lugares próprios de seres celestes e humanos são violados. Assim,

<sup>40</sup> FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2008.

<sup>41</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998, p. 195.

<sup>42</sup> NICKELSBURG, 2001, p. 65. Ainda, em um famoso artigo o autor apresenta a relação entre as tradições de Enoque, Levi e Pedro no monte Hermon, em âmbito revelatório, localizando-as na Galileia setentrional. Cf. NICKELSBURG, George W. E. Enoc, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee. *Journal of Biblical Literature*, n. 100, 1981, p. 581-82.

instaura-se a violência e o terror. Os movimentos dos Vigilantes, os violentos resultados e os desastres causados por essa desorganização e poluição/impureza cósmicas impregnou os textos da cultura judaico-cristã. Tais ideias se tornam diacrônicas e se estabilizam nos textos que compõem a memória comum, os quais são ativados nos textos das comunidades cristãs.

Nos textos da cultura se estabiliza outra topografia para a estruturação imaginária do *cosmos*, na qual os seres desorganizadores são aprisionados em lugares profundos, nos céus (2 Enoque), separados da realidade dos homens. Essa condição seria preservada até um tempo criado pela linguagem apocalíptica – que seria um não tempo – no qual se reestabelecia a ordem final. Assim, movimentos de subir, descer, caos e terror compõem a formação dos textos que estão na memória da cultura. O mundo está estruturado discursivamente com a latente possibilidade de desordem a partir dessas imagens das tradições enoquitas. Isso permite a continuidade da análise ao se os textos estudados interpretam o mundo e seus discursos sobre a realidade a partir das memórias da cultura, formada por textos que compõem a semiosfera judaico-cristã.

### Referências

- AMÉRICO, Ekaterina V. *Alguns aspectos da semiótica da cultura de Iúri Lótman*. 2012. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- APULEYO. *El asno de oro*. Estudio Preliminar y Traducción de Vicente López Solo. Barcelona: Editorial Juventud, s.d.
- BAUCKHAM, R. J. 2 Peter. In: MARTIN, Ralph P.; DAVIDS, Peter H. (ed.). *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1997.
- BAUCKHAM, R. Jude, Epistle of. In: FREEDMAN, D. N. (ed.) *Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1992.
- BILLINGS, Bradly S. The Angels who Sinned... He Cast into Tartarus (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance. *The Expository Times*, n. 119, 2008, p. 152-157.

- BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.
- CHARLES, J. Daryl. Jude's Use of Pseudepigraphical Source-Material as Part of a Literary Strategy. *New Testament Studies*, n. 37, 1991, p. 130-145.
- ELLIOTT, J. H. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. In: *Biblical Theology Bulletin*, n. 39, 2009, p. 41.
- ELLIOTT, J. H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2008 (The Anchor Bible 37B).
- FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2008.
- HIEBERT, D. Edmond. The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18-22. In: *Bibliotheca Sacra*, April-June 1982, p. 146-158.
- HJELMSLEV, L. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1973.
- KVANVIG, H. S. Enochic Judaism: A Judaism without the Torah and the Temple? In: BOCCACCINI, G.; IBBA, G. (org.). *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009, p. 163-177.
- KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1995, c1985. v. 2, p. 702.
- LOTMAN, I. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. In: \_\_\_\_\_. *La semiosfera I: Semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 77-82.
- LOTMAN, I. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- LOTMAN, I. *La semiosfera I: semiótica de la cultura e del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- MACHADO, Irene. Conceção sistêmica do mundo: Vieses do círculo intelectual bakhtiniano e da escola semiótica da cultura. *Bakhtiniana*, São Paulo, 8 (2), Jul/Dez, 2003, p. 136-156.
- MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003.

- NICKELSBURG, GEORGE W. E. *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*. Minneapolis: Fortress, 2001.
- NICKELSBURG, George W. E. Enoc, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee. *Journal of Biblical Literature*, n. 100, 1981, p. 581-582.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Como ler as cartas de Pedro: o evangelho dos sem-teto*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SEBASTA, J. L. Women's Costume and Feminine Civic Morality in Augustan Rome. *Gender and History*, v. 9, n. 3, p. 529-541, 1997. ]
- STRELAN, R. The Fallen Watchers and the Disciples in Mark. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, n. 20, 1999, p. 73-92.
- STROUMSA, G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: E. J. Brill, 1984 (Nag Hammadi Studies 24), p. 19-34.
- TERRA, K. R. C. Comunidade apocalíptica de I Pedro: o sofrimento como anúncio consolador escatológico. In: REIMER, H.; VALMOR, Silva. *Libertação-liberdade: novos olhares*. Contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 219-227.
- TERRA, Kenner R. C. Um lar (celestial) para quem não tem casa: uma história da tradição de 1 Pedro. *Âncora: Revista Digital de Religião*, v. 4, ano 2, 2008.
- 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.
- VANDERKAM, James C. *Enoch, a Man for All Generations*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
- VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 99-113.

VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt.  
In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São  
Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 99-113.

Submetido em: 05/02/2018

Aceito em: 13/11/2018