

SEMIÓTICA E BÍBLIA:
COMO UTILIZAR O MODELO DO PERCURSO GERATIVO DO SENTIDO
DE GREIMAS PARA ANÁLISE DE TEXTOS BÍBLICOS

Karin Adriane Henschel Pobbe Ramos (UNESP / UNIP)

RESUMO

Neste minicurso demonstraremos como aplicar o modelo de análise semiótica de Greimas a textos bíblicos de diferentes gêneros: narrativa, salmo, profecia, parábola e epístola. Veremos que a teoria semiótica fornece um suporte metodológico neutro e eficaz para análise de textos dessa natureza, evitando conclusões a priori e tendenciosidades que, muitas vezes, permeiam análises desse tipo.

INTRODUÇÃO

Estudos sobre a religião bem como sobre os textos sagrados, por vezes, não são bem vistos no meio acadêmico científico, em decorrência de um legado racionalista que, de certa forma, fechou os olhos para a importância das religiões como sustentáculos das sociedades. Para os racionalistas, a religião foi entendida como superstição desencadeante de formas de opressão e, por isso, estava fora do escopo das ciências; para os positivistas, foi identificada como ideologia ou falsa consciência, pertencente aos estados metafísicos e teológicos; para os materialistas, era uma forma de alienação, uma espécie de ópio social que emperrava a luta de classes; para a psicanálise, uma ilusão, motor inconsciente que imobilizava o corpo como na histeria, fixava-se na repetição como na neurose obsessiva, impingia o medo da perseguição como na paranóia, e prezava o sofrimento como na melancolia.

Entretanto, cada vez mais, observa-se que a questão da religião ou das religiões não pode ficar à margem dos estudos científicos, uma vez que se trata de um fato social inegável, presente nas relações sociais e nas principais crises mundiais. Conforme o filósofo espanhol Trías (2000: 109), “convém, portanto, pegar o touro pelos chifres e não fugir ao processo de comprovação lúcida da magnitude de tal crise”. É necessário que a religião seja compreendida em toda a sua amplitude e complexidade e não seja simplesmente relegada a estudos marginais, sem amparo científico.

Para não se fugir a esse processo é preciso estabelecer paradigmas para o estudo das religiões. Segundo Trías (*Ibidem*, p. 113), nas abordagens idealista, materialista, genealógica ou psicanalítica, baseadas no conceito de razão, “a religião é explicada de fora de si mesma”, como se o sentido estivesse por trás do fenômeno. Faz-se necessária a criação de mecanismos e modelos de análise que permitam entender a religião de um ponto de vista intrínseco, a fim de buscar uma explicação interna, um sentido dentro do fenômeno. Para Trías, isso só é possível a partir da análise dos “jogos lingüísticos” promovidos pela religião, ou seja, a partir do estudo discurso religioso manifesto nos escritos sagrados e sua simbologia. Nessa perspectiva, a palavra se sobrepõe à razão, por meio das formas múltiplas e complexas, com uma lógica imanente e uma verdade própria.

É sob essa ótica, que o presente estudo propõe-se a analisar textos bíblicos a partir do instrumental teórico da semiótica, a fim de buscar uma explicação interna para o fenômeno social da religião a partir da compreensão dos “jogos lingüísticos” das Sagradas Escrituras do Cristianismo.

SEMIÓTICA E BÍBLIA

A Bíblia é um compêndio de vários textos, dispostos em duas partes, denominadas testamentos, escritos por autores diversos, em épocas diferentes, utilizada como guia de conduta religiosa dos mais variados segmentos. A seleção dos textos que fazem parte do seu cânon também foi realizada em diversas etapas, obedecendo a critérios nem sempre muito claros e bem definidos, muito menos homogêneos. Além disso, se considerarmos a data aproximada de seus primeiros escritos, por volta de 1500 a.C., até os últimos, que datam do século primeiro da era cristã, teremos um extenso período no qual a história das civilizações ia sendo construída, entre guerras, conquistas e impérios dominadores.

A primeira parte do que hoje conhecemos como a Bíblia é chamada de Antigo Testamento e, a segunda, Novo Testamento, cada qual composto por livros. As religiões cristãs adotam-na integralmente, mas há algumas divergências quanto à formação do cânon. Alguns escritos que fazem parte das edições católicas não aparecem nas publicações protestantes sendo considerados apócrifos, que quer dizer, escondidos. O Antigo Testamento também é utilizado no judaísmo e está dividido em três partes: a *Torah*, que coincide com o Pentateuco bíblico, ou seja, os cinco primeiros livros do Antigo Testamento; o *Nebhim*, que corresponde

aos livros históricos e proféticos; e o *Kethubim*, que arrola os livros poéticos e alguns históricos.

Pensando dessa maneira, poderíamos concluir que se trata de um emaranhado de idéias confusas e contraditórias, sem coesão entre suas partes, cuja coerência estaria grandemente comprometida em virtude de toda essa disparidade. Ou então, poderíamos aderir à idéia que, durante muito tempo, tentou-se difundir de que sua compreensão é demasiadamente complicada e que achar um sentido para esses textos é tarefa tão árdua, que somente pessoas ditas especiais, as quais se autodenominavam sábias e iluminadas, escolhidas para esse propósito, poderiam executar.

Junta-se a toda essa suposta confusão, o uso que, no decorrer da história, tem sido feito desses textos sagrados, com intenções de dominação e manipulação por parte de algumas instituições que tentam se aproveitar dessa aparente dificuldade para atribuírem aos textos bíblicos o significado que lhes convém.

Paralelamente a essa posição que podemos identificar no senso comum, vários estudos a respeito da interpretação da Bíblia têm sido desenvolvidos bem como diferentes métodos de análise têm sido sugeridos e utilizados no meio acadêmico que tem a Bíblia como objeto de estudo. Entre os modelos mais utilizados temos a hermenêutica e a exegese. Para o modelo hermenêutico, conforme Bruns (1997: 667), importa “elucidar as condições nas quais a compreensão desses textos ocorreu”. As técnicas de exegese correspondem, por sua vez, à utilização de conhecimentos de outros domínios e contribuição de outras competências para interpretar os textos bíblicos.

Durante muito tempo, os modernos estudos bíblicos consideravam, como constatam Alter e Kermode (1997: 11-12), a centralidade da Bíblia na formação da cultura ocidental um “acidente histórico” e os seus textos “reliquias, provavelmente distorcidas na transmissão, de um passado que era preciso recuperar o mais exatamente possível”. Pouco interesse havia nos aspectos textuais propriamente ditos. Entretanto, cada vez mais estudiosos têm reconhecido esse material como “uma obra de grande força e autoridade literária”. Alter e Kermode propõem a seguinte concepção de Bíblia:

(...) obra de grande força e autoridade literária, obra sobre a qual se pode perfeitamente acreditar que tenha podido moldar as mentes e vidas de homens e mulheres inteligentes por mais de dois milênios. (...) E a Bíblia, considerada como um livro, atinge seus efeitos por meios que não são diferentes dos geralmente empregados pela linguagem. (Alter; Kermode, 1997: 12)

Dessa concepção tomaremos a noção de que se trata de uma obra que tem influenciado sobremaneira a cultura ocidental nos dois últimos milênios, devido à sua grande força e auto-

ridade literária exercida por meio da linguagem ou jogos lingüísticos no dizer de Trías. Deixaremos de lado a parte que afirma que se trata de uma obra sobre a qual se pode perfeitamente acreditar que tenha podido moldar as mentes e vidas de homens e mulheres inteligentes, pelo caráter vago e impreciso dos termos aí empregados.

O objetivo deste trabalho é utilizar o modelo de análise da teoria semiótica greimasiana na interpretação de textos bíblicos. Para nós, interpretar quer dizer extrair significado e a semiótica oferece uma metodologia que nos permite chegar a esse significado traçando o percurso gerativo do sentido do texto, ou seja, o desvendar caminho percorrido dentro do próprio texto, com elementos intratextuais, que perfazem o trajeto de construção da significação.

Nesse sentido, a semiótica tem sido um instrumental analítico muito utilizado na compreensão dos textos bíblicos. Desde o seu surgimento, no último quarto do século passado, com os estudos de Greimas, na França, grupos de estudiosos da Bíblia têm se valido desse modelo para suas pesquisas. O primeiro deles foi o GROUPE D'ENTREVERNES, de Lyon, na década de 1970, que publicou dois volumes com análises de narrativas bíblicas à luz da semiótica.. Também há o *Centre d'Analyse du Discourse Religieux (CADIR)*, da *Faculté de Théologie de Lyon*, cujo periódico trimestral *Semiotique et Bible* circula desde 1975, com estudos de textos bíblicos, elementos de iniciação à leitura semiótica e reflexões teológicas e teóricas.

De acordo com o próprio Greimas:

La sémiotique offre d'abord au bibliste une métalangue qui se veut neutre, c'est-à-dire, une manière de parler du texte tout en s'effaçant devant lui: sous les apparences d'un jargon peut-être rébarbatif, mais assez facile à assimiler et, surtout, inévitable, elle permet à ce discours sur le discours de se distinguer de son objet textuel, elle lui permet aussi de maintenir l'univocité de ses termes et la cohérence, vérifiable, de ses propos. Cette neutralité permet d'éviter les transpositions – et les transports – métaphoriques qui sollicitent à tout instant le lecteur, en faisant apparaître, avant même la richesse potentielle du texte, ses prises de position idéologiques agrémentées au goût du jour. Autrement dit, le bon usage de la métalangue sémiotique permet de faire parler le texte, en supprimant, autant que faire se peut, la médiation parasite qui cherche à s'insinuer entre le message et son destinataire.¹ (GROUPE D'ENTREVERNES, 1977: 227)

É por essa razão que elegemos a teoria semiótica para nossas análises, uma vez que oferece uma metalinguagem mais neutra, que se ocupa da significação do texto e busca dentro do próprio texto os elementos que respaldam e corroboram os resultados obtidos.

¹ A semiótica oferece ao estudioso da Bíblia uma metalinguagem neutra, ou seja, uma maneira de falar do texto todo sem se apagar diante dele: sob a aparência de um jargão talvez rebuscado, mas fácil de ser assimilado e, sobretudo, inevitável, permite a este discurso pelo discurso distinguir-se de seu objeto textual, permitindo-lhe também manter a unidade de seus termos e a coerência, verificável, de seu propósito. Esta neutralidade permite evitar as transposições metafóricas que sollicitam o leitor a todo instante, insurgindo-se antes mesmo da riqueza potencial do texto, nas tomadas de posições ideológicas enfeitadas ao sabor do dia. Em outras palavras, o bom uso da metalinguagem semiótica permite falar do texto, suprimindo, na medida do possível, a mediação parasita que procura insinuar-se entre a mensagem e seu destinatário. (Tradução livre nossa)

Não se trata, no entanto, como adverte o GROUPE D'ENTREVERNES (1980: 34), de fazer o texto entrar no modelo, mas de aplicar o modelo como instrumento de descrição ao texto em análise, decompondo-o em níveis até desvendar sua estrutura e articulação. O objetivo do modelo semiótico é, portanto, descrever o sistema a partir do qual os efeitos de sentido reconhecidos na leitura podem ser reencontrados e descritos. Conforme Matte (2003: 79), “quem indica a via de acesso ao percurso gerativo do sentido em cada texto é o próprio texto”.

FUNDAMENTOS BÁSICOS DA TEORIA SEMIÓTICA

A semiótica da escola francesa é um instrumental científico cujo objeto é a significação e cuja metodologia está fundamentada na busca das estruturas significantes que perfazem o percurso gerativo do sentido. Epistemologicamente, está baseada na homologia estrutural entre o plano da expressão, com sua substância e sua forma, e o plano do conteúdo, com sua substância e sua forma, proposta por Hjelmslev (1975). Os estudos semióticos situam-se no âmbito da forma do conteúdo, cuja unidade mínima é o sema.

De acordo com Greimas e Courtés (1979: 209), o percurso gerativo do sentido é composto por duas macroestruturas: estruturas discursivas e estruturas semionarrativas, sendo que as estruturas discursivas são consideradas as menos profundas ou mais superficiais, e as estruturas semionarrativas, por sua vez, dividem-se em dois patamares, um nível narrativo ou superficial e outro profundo. Cada um desses patamares (o narrativo profundo, o narrativo superficial e o discursivo) que constituem o percurso gerativo do sentido está dividido em uma sintaxe e uma semântica. Vale salientar que as adjetivações profundo e superficial não comportam, dentro da teoria semiótica, nenhum juízo de valor como se o profundo fosse mais importante que o superficial; mas indicam que a significação está articulada em camadas, em uma rede interdependente, em que os níveis ora especificam ora são especificados.

Fiorin (2001) também apresenta essa mesma divisão para análise, bipartida em estruturas semionarrativas e estruturas discursivas, cada uma delas com um componente sintático e um componente semântico. Para Fiorin, a sintaxe dos diferentes níveis do percurso gerativo é de ordem relacional, mas com um caráter conceptual. Portanto, a distinção entre a sintaxe e a semântica, em uma análise semiótica: “(...) não decorre do fato de que uma seja significativa e a outra não, mas de que a sintaxe é mais autônoma do que a semântica, na medida em que uma mesma relação sintática pode receber uma variedade imensa de investimentos semânticos.” (Fiorin, 2001: 18).

Bertrand (2003: 47) simplifica a estratificação estrutural hierarquizada de Greimas, apresentando a seguinte divisão para análise: uma estrutura discursiva, que comporta as isotopias figurativas e isotopias temáticas; uma estrutura semionarrativa, que engloba o esquema narrativo, a sintaxe actancial e as estruturas modais; e uma estrutura profunda, que dá conta da semântica e da sintaxe elementar e do quadrado semiótico.

Por ora, nossa análise dos textos bíblicos estará situada, principalmente, na superfície das estruturas discursivas, cuja figuratividade desencadeia isotopias figurativas e temáticas. Figuratividade é definida por Bertrand (*Ibidem*, p. 154) como uma propriedade das linguagens verbais e não-verbais de “produzir e restituir parcialmente significações análogas às de nossas experiências perceptivas mais concretas”. Segundo Bertrand (*Ibidem*, p. 155), no texto religioso, a figuratividade veicula uma mensagem abstrata, espiritual ou teórica sobre um suporte concreto de linguagem, num processo de *semiose*, entendida como uma função semiótica de construção da significação.

A descrição desse processo de construção do significado é feita a partir da análise sêmica ou estudo dos semas, por meio da reprodução das significações percebidas como efeito de sentido. Os semas podem ser nucleares ou contextuais (classemas). Os semas nucleares são traços que definem uma figura, com um núcleo sêmico estável. Os classemas são traços sêmicos que aparecem nas figuras contextualizadas.

Essa análise sêmica permite identificar as isotopias figurativas, que formam um plano comum, tornando possível a coerência do texto, por meio da permanência dos traços mínimos ou iteração dos semas. As isotopias figurativas remetem às isotopia temáticas, que são abstratas e axiológicas. A figuratividade se estende, portanto, do icônico ao abstrato, por meio de manifestações graduais que definem a densidade sêmica. Conforme Bertrand (*Ibidem*, p. 213), “a tematização consiste em dotar uma seqüência figurativa de significações mais abstratas”.

Finalmente, a análise sêmica resulta na estruturação e articulação do quadrado semiótico, que possibilita, por meio de um modelo lógico, representar a rede de relações do texto e visualizar sua significação, por meio de um jogo de diferenças e oposições, desvendando os micro-universos semânticos a partir da categorização de valores.

ANÁLISE

Nossa análise de textos bíblicos terá como tema principal o sacrifício como o fazer (-*ficio*) sagrado (*sacr-*) de uma religião. Todos os textos selecionados terão essa isotopia como

fio condutor. Não pretendemos apresentar uma análise integral de cada um dos fragmentos, mas enfocaremos a isotopia do sacrifício em cada um deles, correlacionando-os.

Selecionamos a narrativa de Gênesis, capítulo 22, que conta a história do sacrifício de Isaque²; os versículos 6 a 8 do Salmo 40, que prenuncia o sacrifício de Jesus; a profecia registrada no livro de Isaías, capítulo 53, que antevê o sofrimento do Cristo; o texto do evangelho de João, capítulo 1, versículo 29, no qual João Batista anuncia que Jesus é o cordeiro de Deus; e a carta aos Hebreus, capítulo 10, que argumenta a respeito do sacrifício definitivo de Jesus. Os fragmentos selecionados estão transcritos abaixo:

Fragmento 1 – Gênesis 22 (escrito aproximadamente 1400 a. C.)

[...] pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão. Este lhe respondeu: Eis-me aqui. Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei. [...] Então lhe disse: Não estendas a mão sobre o rapaz, e nada lhe faças; pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho. Tendo Abraão erguido os olhos, viu atrás de si um carneiro preso pelos chifres entre os arbustos; tomou Abraão o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho.

Fragmento 2 – Salmo 40: 6-8 (escrito aproximadamente 1000 a. C.)

Sacrifícios e ofertas não quiseste; abriste os meus ouvidos; holocaustos e ofertas pelo pecado, não os requeres. Então eu disse: Eis aqui estou, no rolo do livro está escrito a meu respeito; agrada-me fazer a tua vontade, ó Deus meu; dentro em meu coração está a tua lei.

Fragmento 3 – Isaías 53: 7 (escrito aproximadamente 700 a. C.)

Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a boca; como cordeiro foi levado ao matadouro; e como ovelha, muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a sua boca.

Fragmento 4 – João 1: 29 (escrito por volta do ano 60 d. C.)

No dia seguinte, viu João Batista a Jesus que vinha para ele, e disse: Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!

Fragmento 5 – Hebreus 10: 11-14 (escrito por volta do ano 60 d. C.)

Todo sacerdote se apresenta dia após dia a exercer o serviço sagrado e a oferecer muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados; Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus [...]. Porque com uma única oferta aperfeiçoou para sempre quantos estão sendo santificados.

Os fragmentos destacados acima tratam da questão do sacrifício ao longo de toda a Bíblia e foram extraídos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Eles evidenciam que para se estabelecer um contato com o divino era necessário um holocausto.

No trecho de Gênesis, Deus solicita que Abraão ofereça seu filho Isaque em holocausto. Abraão concorda, mas no momento em que estava para imolar o filho, Deus ordena que ele pare. Abraão lha e vê atrás de si um carneiro para substituir Isaque no ritual. O ato holocausto

² Sobre esse texto ver nossa tese de doutoramento intitulada *Análise semiótica da narrativa bíblica 'A prova de Abraão'*.

ainda precisava ser realizado, mas não mais com o elemento humano, e sim com um substituto. Entretanto, mais importante que o fazer pragmático de imolação era o fazer cognitivo obediência e a abnegação de Abraão, em uma condição de reconhecimento de que era necessário um sacrifício para que se pudesse estabelecer uma ligação com a entidade divina.

O trecho do Salmo corrobora essa idéia, pois enfatiza que mais importante do que ofertas e holocaustos de animais é ter os ouvidos abertos para entender que não é necessário que haja holocaustos e ofertas para se pagar pelos pecados. Sentir prazer em fazer a vontade de Deus de uma maneira sincera é o que possibilita o ponto de contato entre humano e divino.

Entretanto, um sacrifício era necessário para que esse contato com o divino pudesse ser concretizado efetivamente. Essa condição é estabelecida pela própria lei mosaica para o povo de Israel, explicitada no Pentateuco, que estabelece o ritual do holocausto, com derramamento de sangue de animais imolados, como um procedimento para se chegar diante de Deus. O capítulo 25 do livro de Êxodo, por exemplo, explicita, com detalhes, como deveria ser esse procedimento, onde deveria ser realizado e quem estava apto a consumá-lo.

O que fazer então? Se o holocausto é condição *sine qua non* para a ligação entre Deus e a humanidade, devido à quebra dessa relação no Éden, e, ao mesmo tempo, Deus não requer esse sacrifício por parte do ser humano, como estabelecer esse contato? Deus, então, providencia a oferta para o holocausto, como um substituto, assim como o cordeiro substituiu Isaque. Deus oferta-se a si mesmo em sacrifício na pessoa de seu filho Jesus.

O trecho de Isaías é uma profecia a respeito desse ato de sacrifício perfeito. Alguém seria capaz de aceitar ser o animal para o holocausto e cumprir essa difícil e dolorosa missão de humilhação como um cordeiro entregue ao matadouro e como uma ovelha muda, sem abrir a boca.

O fragmento de João indica quem seria esse cordeiro que expiaria os pecados da humanidade. Haveria de ser o próprio Deus, em seu filho Jesus, a segunda pessoa da Trindade. A carta aos Hebreus afirma que o sacrifício perfeito de Jesus substitui todos os outros. Fecha-se, então, o ciclo do sacrifício. Não é mais necessário imolar animais para relacionar-se com Deus, basta aceitar que o sacrifício de Jesus foi vicário e definitivo.

A isotopia temática da religiosidade, nos textos, é figurativizada pelo ritual de sacrifício em forma de holocausto, que é uma palavra de origem grega e quer dizer queimar (*-kaustos*) por inteiro (*holos-*), ou seja, de acordo com o dicionário Houaiss, um sacrifício em que uma vítima é queimada inteiramente. A palavra holocausto é o equivalente grego para o termo he-

braico *olah*, que, segundo Champlin (2001: 4433), significa trazido a Deus. O holocausto era um ritual dos povos semitas, incluindo os hebreus, em que os animais, depois de imolados e terem seu sangue derramado, eram consumidos em sua totalidade pelo fogo até que tudo virmasse cinza.

O holocausto é, portanto, um ritual de morte para a vida e o sangue constitui o objeto modal para se alcançar o objeto valor, que é a santificação, que leva à ligação com o divino. Trata-se de um ato vicário, substitutivo, em que uma vida é sacrificada para isentar outras do sacrifício, a fim de que os que crêem e se apropriam desse ato usufruam o seu resultado.

Quanto à temporalização, é um processo terminativo de morte para o sacrificado e incoativo de vida para os que se beneficiam do sacrifício, pois, se para se aproximar de Deus era necessário que houvesse morte, o holocausto traz de volta a vida, na medida em que absolve das implicações espirituais do pecado. Portanto, o holocausto aparece com duas funções diferentes: é, ao mesmo tempo, morte para o sacrificado e vida para o que oferece o sacrifício. No caso de Jesus, ele incorpora a vida e a morte simultaneamente.

Examinando a figuratividade nos textos, percebemos que o holocausto exerce uma dupla atividade: aproximação de Deus, por meio da demonstração de obediência e temor, e perpetuação da vida, garantida pelo perdão.

De acordo com Greimas e Fontanille (1993: 33), “em um espaço mortal, assimilado a um estado durável e permanente, a vida, qualquer que seja a sua forma, não é senão o início da morte”. No caso do holocausto, a morte é o reinício da vida.

Há ainda a figura do animal: carneiro, ovelha ou cordeiro, da família dos ovinos, cuja principal característica é a amabilidade com que enfrenta a morte e encara seus carrascos. São animais mansos e submissos que obedecem ao chamado do pastor que os apascenta. Esse ícone ovino remete ao tema da obediência total. Porém, o único capaz de cumprir essa obediência era Jesus, o filho de Deus encarnado. Nem animais, nem homens conseguiriam. Ou Deus desistia de se relacionar com a humanidade, uma vez que não havia possibilidades de realização do holocausto definitivo, ou providenciaria Ele mesmo a sacrificado. Os relatos bíblicos nos mostram a segunda opção como a escolhida. Daí tratar-se de um fazer-sagrado ou sacrifício, pois o sujeito que realiza essa ação é o próprio Deus, na figura da segunda pessoa da Trindade, seu filho Jesus Cristo.

A partir das considerações do percurso figurativo do holocausto e do ícone do cordeiro podemos identificar a isotopia figurativa de sacrifício por meio de um ritual de morte. Quanto

à temática, podemos concluir que se trata de uma isotopia religiosa, calcada no oferecimento do bem mais precioso a uma entidade divina, proporcionando uma ligação com essa entidade. No entanto, para entendermos os fundamentos dessa isotopia religiosa, é preciso buscar a etimologia da palavra religião.

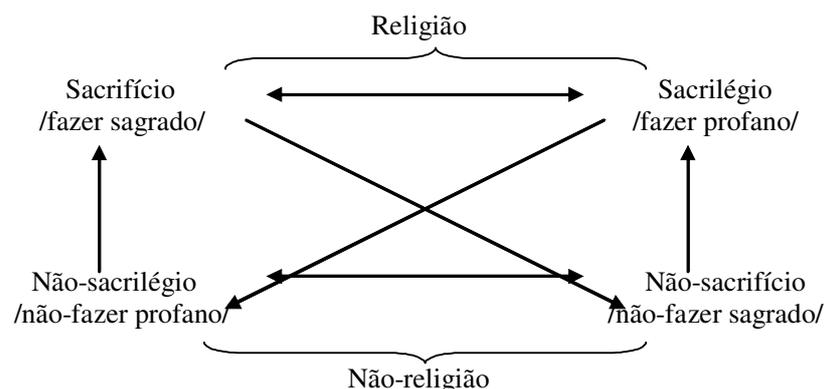
Derrida (2000: 50) admite duas fontes etimológicas possíveis para a forma *religio*. A primeira é *relegere*, que quer dizer recolher, rejuntar, derivada de *legere*, que significa colher, juntar. A segunda é *religare*, que quer dizer religar, oriunda de *ligare*, ligar. Para Bueno (1967: 3452), o termo vem do latim *religio, religionis*, do tema de *religare*, ligar outra vez, ligar fortemente, onde o prefixo *re* é intensificador. Benveniste (*apud* Derrida, 2000: 54) propõe entender o termo religião como “recoletar, retomar por meio de uma nova escolha, reexaminar um procedimento anterior”, relacionando-o a *re-spondeo*, ou seja, resposta. À primeira vista, parecem ser explicações distintas, mas que, após reflexão mostram-se complementares, pois não há *religação* sem o vínculo que é resultante de uma escolha e que se realiza por meio de uma resposta.

Portanto, a figura do holocausto é o ritual que proporciona essa *religação* por meio da oferta, que remete ao tema do sacrifício, que, por sua vez, revela a isotopia da religião, numa relação hipotáxica.

O sacrifício é um acontecimento simbólico, cuja significação se dá no encontro entre o percurso figurativo do holocausto, o percurso narrativo do ritual e a revelação das isotopias dos textos.

É-nos possível, portanto, pensar a religião por meio dessa relação semi-simbólica do sacrifício como um fazer sagrado, que se opõe, categoricamente, a um fazer profano ou sacrilégio, que quer dizer violação do sagrado. O sacrifício leva à *religação* com Deus ou religião, o sacrilégio leva à separação de Deus. Entretanto, o fazer pragmático já foi realizado por meio do holocausto de Jesus. Resta àqueles que desejam religar-se a Deus, o fazer cognitivo de disposição para obedecer.

Temos, finalmente, a estrutura profunda representada por meio do quadrado semiótico da seguinte maneira:



Sacrifício e sacrilégio mantêm uma relação de contrariedade, em uma oposição de caráter qualitativo de um mesmo eixo semântico, com base em um classema comum: o fazer. Sacrifício e sacrilégio se opõem por apresentarem um sema idêntico de /relação com o divino/.

Entre não-sacrifício e não-sacrilégio, encontramos uma relação de subcontrariedade de neutralidade: o não-fazer, nem sagrado, nem profano. Sacrifício e não-sacrifício, e sacrilégio e não-sacrilégio estabelecem relações de contradição: é a negação do termo que permite surgir o correspondente positivo. Conforme Greimas (*apud* Bertrand, *op. cit.*, p. 174), é “a ausência fazendo surgir a presença”.

Entre não-sacrilégio e sacrifício, e não-sacrifício e sacrilégio, temos uma relação de complementaridade, marcando uma implicação lógica.

Finalmente, entre os pólos contrários religião e não-religião, há a formação do eixo semântico com o sema comum a cada um dos elementos. No caso da religião, ocorre a busca de um contato com o divino; e no caso da não-religião, a busca não acontece.

CONCLUSÃO

Na introdução ao presente estudo, ressaltamos a importância e a necessidade de se buscar um conhecimento científico a respeito do fato social que é a religião. De acordo com Trías, é preciso entender a religião a partir de seus elementos internos, pois, do contrário, corre-se o risco de formular conceitos *a priori* que apenas resultam em preconceito e discriminação.

Salientamos também que uma das formas de se explicar a religião de maneira intrínseca é estudando-se os seus jogos lingüísticos, revelados em seus escritos sagrado. Foi assim que nos propusemos a tecer algumas reflexões sobre as bases do cristianismo a partir da análise de textos bíblicos.

Temos consciência de que essa questão foi examinada de maneira muito sucinta, uma vez que nos era impossível abordar todos os aspectos em um único estudo. Nosso objetivo foi o de oferecer uma breve explanação sobre a relevância do tema e apresentar, a título de ilustração e exemplificação, algumas pinceladas de uma análise semiótica.

Entretanto, acreditamos ter, mais uma vez, comprovado a eficácia do instrumental metodológico da teoria semiótica para a abordagem de textos sagrados, dando-nos a direção para traçar o percurso gerativo da significação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTER, R. & KERMODE, F. (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997.

BERTRAND, D. *Caminhos da semiótica literária*. Tradução do Grupo CASA, sob a coordenação de Ivã Carlos Lopes. Bauru: EDUSC, 2003.

BÍBLIA SAGRADA: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil, Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BRUNS, G. L. Midrax e alegoria: os inícios da interpretação escritural. **In**: ALTER, R. & KERMODE, F. (orgs.). *Guia literário da Bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997.

CHAMPLIN, R. N. *O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo*: dicionário A/L. 2ª ed. São Paulo: Hagnos, 2001, v. 6.

DERRIDA, J. Fé e saber. **In**: DERRIDA, J. & VATTIMO, G. (orgs.) *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

GREIMAS, A. J. & COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. Tradução de Alceu Dias de Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989.

GREIMAS, A. J. & FONTANILLE, J. *Semiótica das paixões*. Tradução de M. J. R. Coracini. São Paulo: Ática, 1993.

GROUPE D'ENREVERNES. *Signes et paraboles: sémiotique et texte évangélique*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

———. *Analyse sémiotique des textes*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1980.

HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HOUAISS, A. & VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MATTE, A. C. F. Porque sim não é resposta! Prazer utilitário vs. prazer criativo. *Cadernos de semiótica aplicada*. São Paulo, vol. 1, p. 78-92, jun. 2003.

RAMOS, K. A. H. P. *Análise semiótica da narrativa bíblica “A prova de Abraão”*. Assis: Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, 2004. Tese de doutoramento.

TRÍAS, E. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. **In:** DERRIDA, J. & VATTIMO, G. (orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.