

# SEMIÓTICA DA(S) CULTURA(S): QUESTÕES E CONCEITOS BÁSICOS

## SEMIOTICS OF CULTURE(S): BASIC QUESTIONS AND CONCEPTS

Franciscu SEDDA<sup>1</sup>

Tradução de Patricia Veronica MOREIRA<sup>2</sup>  
e Flavia Karla Ribeiro SANTOS<sup>3</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta algumas questões e conceitos básicos relacionados ao estudo semiótico da cultura e das culturas. A primeira pergunta, “A semiótica é necessária à vida?”, leva ao reconhecimento de uma dupla necessidade da semiótica, pretendida ao mesmo tempo como uma qualidade própria da humanidade e como um conhecimento científico necessário para refletir e tornar-se consciente de nossa “natureza cultural” que passa despercebida. Em segundo lugar, o artigo sugere considerar a análise semiótica não apenas como uma forma de conhecimento intelectual, mas também como uma ação que visa a transformar a realidade. Isso resulta na definição do semioticista como um sujeito político. Em terceiro lugar, o artigo propõe algumas ferramentas – por exemplo, o movimento intelectual circular representado pela análise e pela catálise – para gerenciar as relações entre as partes e o todo, o micro e o macro, a ordem e o caos. A segunda parte do artigo aborda três conceitos-chave para a semiótica da(s) cultura(s) contemporânea(s) e futura(s): semiosfera(s), formação(ões) e tradução(ões). Partindo dos paradoxos estruturais da ideia de semiosfera, o artigo propõe uma ideia dinâmica e global de cultura(s) com base em uma abordagem relacionalista. A ideia de formação permite mapear diferentes tipos de relação semiótica: ação/paixão, processo/sistema, substância/forma. Por fim, o artigo propõe considerar a tradução como um conceito-chave que permite descrever os mecanismos mais profundos de criação de significado, bem como alguns dos processos mais espinhosos da vida cultural atual.

**Palavras-chave:** Cultura. Semiosfera. Formações. Tradução. Relacionismo. Semiopolítica.

---

1 Professor da Universidade de Cagliari, Cagliari, Itália. E-mail: fsedda@unica.it

2 Professora da Prefeitura Municipal de Araraquara. E-mail: moreira.patricia.letras@gmail.com

3 Pós-Doutoranda da Unesp – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. E-mail: flaviakarlar@gmail.com

**Abstract:** The article introduces some basic questions and concepts related to the semiotic study of culture and cultures. The first question “Is Semiotics necessary to life?” lead to recognise a double necessity of semiotics, intended at the same time as a quality proper to humankind and as a scientific knowledge necessary to reflect and become aware of our unperceived “cultural nature”. Secondly, the article suggests considering semiotic analysis not only as a form of intellectual knowledge but also as an action that aims to transform reality. This lead to define semiotician as a political subject. Thirdly, the article proposes some tools – e.g., the circular intellectual movement represented by analysis and catalysis – in order to manage the relations between parts and whole, micro and macro, order and chaos. The second part of the article tackle three key concepts for contemporary and future semiotics of culture(s): semiosphere(s), formation(s), translation(s). Starting from the structural paradoxes of the idea of semiosphere, the article proposes a dynamic and glocal idea of culture(s) based on a relationalist approach. The idea of formation allows to map different types of semiotic relation: action/passion, process/system, substance/form. Finally, the article proposes to consider translation as a key concept that allows to describe the deepest meaning-making mechanisms as well as some of the thorniest processes of actual cultural life.

**Keywords:** Culture. Semiosphere. Formations. Translation. Relationalism. Semiopolitics.

## | Introdução<sup>4</sup>

“A semiótica é necessária à vida?” A pergunta pode parecer excessivamente simples. Mas é relevante, e não apenas para os alunos que frequentam cursos de semiótica. Os próprios pais da semiótica tiveram que colocar a questão eles mesmos<sup>5</sup>. Isto porque a pergunta aborda questões de fundamental importância. De fato, quando perguntamos se a semiótica é necessária à vida, também fazemos outras perguntas: a semioticidade é uma qualidade dos seres humanos e da humanidade? Somos intrinsecamente “seres semióticos”?

---

4 Este trabalho foi publicado originalmente em inglês, com o título “Semiotics of culture(s): basic questions and concepts”, como capítulo do livro *International Handbook of Semiotics*, organizado por Peter Pericles Trifonas (2015). À exceção das citações diretas extraídas do *Dicionário de semiótica*, de Greimas e Courtés (2011 [1979]) e da obra *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, de Deleuze e Guattari (1995), as traduções de todas as demais citações diretas que estão em língua inglesa na versão original do artigo são de responsabilidade das tradutoras.

5 Um dos primeiros e principais exemplos desse tipo é a seguinte declaração de Charles S. Peirce: “[...] não há nenhum elemento da consciência do homem que não tenha algo correspondente a ela na palavra; e a razão é óbvia. É que o signo ou a palavra que o homem usa é o próprio homem. Pois, como o fato de que todo pensamento é um signo, tomado em conjunto com a constatação de que a vida é uma linha de pensamento, prova que o homem é um signo; o entendimento de que todo pensamento é um signo externo prova que o homem é um signo externo. Ou seja, o homem e o signo externo são idênticos, do mesmo modo que as palavras *homo* e *homem* são idênticas. Assim, minha língua é a soma total de mim mesmo; porque o homem é o pensamento” (Peirce, 1931–1935, 5.314).

A partir desse ponto, a busca por uma resposta pode facilmente levar a posições extremas. Esses extremos podem ser representados pelas posições tomadas pelo filósofo Paul Ricoeur e pelo semiótico Algirdas J. Greimas em um debate realizado no *Victoria College*, em Toronto, sobre os “Universais da Narratividade”<sup>6</sup>, em 1984. Por um lado, Ricoeur se posicionou segundo um ponto de vista meramente *histórico* da questão. Ele considerava a semiótica uma simples disciplina – iniciante – entre várias. Para ele, a semiótica não tinha sido necessária aos seres humanos por muito tempo, o que provava que ela continuava desnecessária na atualidade. Por outro lado, Greimas manteve uma posição de conformidade com a universalidade das estruturas semióticas. Para ele, a análise semiótica poderia identificar essa universalidade em mitos e contos do mundo inteiro. Greimas estava ciente de seu movimento arriscado em direção a uma *naturalização* da semiótica e do sentido. Ou seja, seria uma mudança para uma posição que considera as estruturas identificadas pela semiótica como propriedades da natureza ou da mente humana; como consequência, ele cairia no domínio da metafísica<sup>7</sup>.

Essas posições problemáticas merecem reflexão, pois cada jornada em direção a um limite convida o pensamento a se envolver em sínteses refinadas e brilhantes. Para dar um exemplo simples e útil, voltemos à posição de Paul Ricoeur. Engajado no debate público com seu amigo Algirdas J. Greimas, Ricoeur finalmente reconheceu à semiótica uma função de *explicar mais, a fim de compreender melhor*. Em outras palavras, a semiótica seria essencial para penetrar no que aparentemente já sabemos e dominamos. Isso seria verdade, independentemente de a semiótica ser uma disciplina em si. A posição de Ricoeur foi generosa: de qualquer forma, quando comparada ao senso comum, a semiótica e a semioticidade sempre ficariam em “segundo lugar”. Gostaríamos de argumentar que, apesar da sua utilidade, essa ideia não está completa. Acreditamos que, trabalhando na fronteira entre o senso comum e a semiótica, podemos ser capazes de lançar uma nova luz sobre o papel da semioticidade. E, no processo, também podemos chegar a um ponto de vista mais abrangente sobre a complexidade cultural que nos rodeia. Em última análise, acreditamos que devemos *explicar melhor para compreender mais*.

Para realizarmos essa difícil tarefa, recorreremos a uma nova interpretação de alguns excertos de trabalhos dos semióticos russos Yuri M. Lotman e Bóris A. Uspênski. Na introdução da obra intitulada *Ricerche semiotiche* [Pesquisas semióticas], publicada na Itália em 1973, eles vinculam, em algumas passagens, dimensões naturais e culturais, práticas implícitas e explícitas, conhecimento cotidiano e científico. Em suas próprias palavras, “o ponto de vista semiótico é organicamente intrínseco à consciência humana e, nesse sentido, não se trata apenas de um fenômeno antigo, mas também bem

---

6 Ver Ricoeur e Greimas (2000).

7 “Se eu não tivesse medo de entrar na metafísica, poderia até dizer que as estruturas semionarrativas são propriedades da mente humana” (Greimas in Ricoeur; Greimas, 2000, p. 85). Para um projeto explícito de naturalização de sentido, ver Petitot (1985).

conhecido” (Lotman; Uspênski, 1973, p. XII). De acordo com Lotman e Uspênski (1973), o ponto chave é que o homem, seguindo sua consciência ingênua e cotidiana, não sabe, mas precisa de um conhecimento “científico” para descobrir sua própria semioticidade. Esse raciocínio parece bastante contraditório: como a semiótica pode ser, ao mesmo tempo, bastante conhecida e desconhecida? A solução, ou pelo menos a explicação à contradição, é o que pode levar a uma melhor compreensão do papel da semiótica em nossas vidas; e a melhor maneira de explicá-la é mediante resgate de *jogos de linguagem* simples, em termos wittgensteinianos.

O conhecimento científico de que precisamos para ajudar naquilo que já, e intimamente, pertence à nossa consciência (ao nosso próprio corpo!) a “chegar à consciência”, não é um tipo de conhecimento que, por exemplo, provoca a reação “Eu nunca teria pensado isso!” em uma audiência, como pode ocorrer quando descobrimos e entendemos as teorias da relatividade, da exaptação, da estrutura do genoma etc. O tipo de conhecimento relacionado à descoberta de nossa semioticidade intrínseca pode ser vislumbrado com outro tipo de reação: “Eu sempre soube disso!”. Nós o encontramos, desse modo, no reconhecimento de uma verdade que já estava lá, e que apenas esperava ser reconhecida.

Se voltarmos agora ao raciocínio contraditório de Lotman e Uspênski e à nossa questão geral inicial, veremos que a articulação desses dois jogos de linguagem nos permite afirmar nada menos que uma *dupla necessidade* da semiótica. De fato, por um lado, podemos dizer, juntamente com Lotman e Uspênski, que “implicitamente, o ponto de vista semiótico está sempre presente nas ações e na consciência do homem” (Lotman; Uspênski, 1973). Nesse caso, podemos dizer que a semioticidade permanece a *montante*, sendo parte de nós sempre; e, em qualquer circunstância, sem que tenhamos consciência disso. Por outro lado, a semiótica, enquanto disciplina, pertence a uma tendência científica geral das humanidades no século XX. Ela compartilha com outras disciplinas do campo das humanidades o objetivo de explicar o que nunca havia sido analisado antes, simplesmente porque era “simples e evidente” (Lotman; Uspênski, 1973). Essa constatação seria precisamente verdadeira para questões como língua, vida cotidiana e cultura. Fica evidente, então, que esse tipo de posição preservou, e ainda preserva, a possibilidade de se estabelecer uma *ciência da linguagem*. Ela assim o faz evitando a revogação do nítido fato de que vivemos, ao longo de nossas vidas, produzindo e utilizando textos e linguagens sem dar uma descrição explícita ou formal de suas regras de funcionamento. Não é verdade que chamamos nossas línguas maternas de “línguas naturais”, enquanto, de alguma forma, esquecemos ou negamos sua artificialidade poderosa e eficaz? E o que dizer das muitas manifestações culturais, mas não percebidas, pelas quais moldamos nossos corpos, nossos gestos, nossos sentimentos e a maneira como nos relacionamos com os outros, até mesmo em nossas relações mais próximas e íntimas? Desse ponto de vista, portanto, a semiótica faz parte de um movimento histórico e científico mais amplo, cuja tarefa é explicitar e explicar os mecanismos e dispositivos que estruturam nossa vida cultural, nossas formas comuns de viver e nossas formas de viver em comum.

Logo, se aceitamos a ideia de Lotman e de Uspênski, segundo a qual o desenvolvimento da semiótica como disciplina é uma forma de *conhecimento do conhecimento*, ainda assim pensamos que esse conhecimento do conhecimento permaneceria infrutífero se não fosse usado para fortalecer nossa capacidade de analisar as formações das culturas em que vivemos, apreendendo as formas de expressão e de conteúdo que estruturam nossa vida, moldando nossas subjetividades.

Finalmente, podemos dizer que, por meio desse movimento duplo, tentamos formular uma explicação concisa de como podemos nos tornar plenamente conscientes não apenas de nossa necessidade de semiótica, mas também de sermos, em todos os sentidos, *seres semióticos*. Para reafirmarmos o problema, precisamos da semiótica como conhecimento científico, como *explicação*, para compreendermos nossa semioticidade íntima, isto é, nossa compreensão e atuação somente por meio de estruturas e dispositivos semióticos que nos pertencem, mesmo que normalmente escapem ao nosso alcance.

Acreditamos, portanto, que a resposta à pergunta “A semiótica é necessária para a vida?” tem que ser “Sim, duas vezes e sempre!”.

## | Qual sujeito?

A primeira consequência da *semioticidade dupla* que destacamos na introdução é que a semiótica recupera, assim, a possibilidade de se conceber como *ação*. Em outras palavras, a semiótica não é apenas uma disciplina que enriquece sua teoria ou explora novos campos de experiência ou semânticos, mas é também uma verdadeira “ação sobre as coisas, uma conquista”. Essas palavras são de Greimas, que também afirmou ter se “enganado por um longo tempo” exatamente por sustentar que a semiótica tinha uma espécie de “vocalização”. De fato, segundo ele, a semiótica não era simplesmente uma forma de entender fatos sociais ou individuais, mas “também uma maneira de transformar o social e o individual [...] uma espécie de terapêutica do social” (Greimas, 1987, p. 169).

Certamente, nas ciências humanas, não apenas a semiótica e os semioticistas tiveram que pagar o preço de serem enganados por sua disposição de mudar a realidade. Assim, mesmo que a ideia de uma espécie de “terapia semiótica” possa parecer excessivamente forte, a semiótica contemporânea das culturas reafirma suas raízes em uma ideia *performativa* da disciplina. Por um lado, é uma disciplina que busca cultivar a ideia de uma linguagem científica, precisa e interdefinida, com seu conjunto de conceitos teóricos e uma metodologia compartilhada<sup>8</sup>. Por outro lado, contudo, a disciplina procura estimular sua vocalização com *ação* e *agenciamento* plenos. Nesse sentido, a

---

8 O principal exemplo desse tipo de propósito é representado pelo *Dicionário de semiótica*, desenvolvido por Greimas e pela chamada “Escola Semiótica de Paris”. Ver Greimas e Courtés (2011).

semiótica contemporânea pode definir a si mesma como uma *poética* e uma *poiética* da vida cotidiana<sup>9</sup>.

É bastante evidente que, dessa forma, o semioticista se reafirma como *sujeito político*, que deve ser responsável pelas potencialidades e pelos limites implícitos na produção de seus discursos e de suas análises. Em outras palavras, se um semioticista reivindica sua vontade de agir sobre o mundo, então ele tem que enfrentar o problema de seu próprio poder, mesmo que esse poder seja (ou pareça), de fato, modesto.

Como Umberto Eco corretamente apontou, a pesquisa semiótica deve estar ciente de seus “limites ideológicos”, porque “a pesquisa teórica é apenas uma entre muitas formas de prática social” (Eco, 1975, p. 45). *Quem quer entender algo, quer fazer algo*, podemos dizer, parafraseando outra afirmação de Eco.

Declarar honestamente o ponto a partir do qual o semioticista fala e enxerga o mundo; afirmar de qual perspectiva ele pretende transformar a realidade e lhe dar forma; dizer claramente sobre ela e em nome de quem ela fala e age. Todas essas ações contribuem para situar o sujeito e dar credibilidade e força ao seu trabalho crítico. No entanto, essas ações não equivaleriam a nada, se uma porta para uma transformação mais profunda e radical não fosse deixada aberta. De fato, quando se trata de pesquisa real, assim como as obras de arte mais inovadoras, ou, em momentos de profunda transformação social, o sujeito revela-se apenas *ex-post*; e tal revelação ocorre porque o sujeito se constitui por meio da mesma pesquisa, do mesmo trabalho ou empreendimento, que mais ou menos diretamente o questiona. Assim, o *sujeito político da semiótica* não é o mero autor de um texto ou de uma ação. O sujeito político da semiótica é a *estratégia e a organização do conhecimento e do sentimento que define um conjunto de valores a serem endossados e apoiados*. Nosso sujeito – o sujeito semiótico, o sujeito da semiótica – emerge dentro das práticas discursivas que moldam nossas vidas, sejam relativas aos campos da política, religião, arte, ciência ou do comportamento cotidiano. O sujeito emerge *de e dentro* das formações semióticas que produzimos, tanto em nossa teorização em casa quanto em nossa manifestação nas ruas.

E, desse modo, não há “zona segura” para a semiótica nem “extraterritorialidade” para seu sujeito, como argumentou Roland Barthes. A semiótica deve sempre agir “para interrogar-se sobre o lugar de onde fala” (Barthes, 1985, p. 8).

A semiótica, então, opera sem garantias<sup>10</sup>. E, em primeiro lugar, opera sem garantia de verdade. No entanto, ao mesmo tempo, a pesquisa semiótica não pode escapar de,

---

9 Ver também Certeau (1980).

10 Desse ponto de vista, uma abordagem no campo dos estudos culturais e da antropologia pode ser encontrada nas obras de Stuart Hall e James Clifford. Ver, por exemplo, Hall (2006) e Clifford (2003).

constantemente, gerar seu ponto de vista sobre a verdade, seus efeitos de verdade e suas potenciais verdades coletivas.

Nesse sentido, o que devemos fazer é deixar aberta a possibilidade de a pesquisa nos questionar: questionar, antes de mais nada, e de forma adequada, a nós, os sujeitos que desenvolvem a pesquisa. Devemos aceitar que a sombra do sujeito que se destaca dentro das obras e de nossas palavras se autonomize. Devemos conceder a essa sombra a possibilidade de se materializar e de criticar nosso trabalho, até o ponto de exigir de nós, antes de qualquer outra pessoa, a adoção consciente de um novo ponto de vista e de uma nova forma de agir sobre o mundo.

Quando isso é realizado, encontramos-nos diante da soberba definição de semiótica que Jacques Geninasca, não surpreendentemente um semioticista e artista, uma vez pronunciou: “A semiótica é a disciplina que transforma aquele que a pratica”.

## | Cultura ou Culturas?

*As definições são importantes.* Se dissermos “semiótica da cultura”, enfatizamos fatalmente alguns aspectos e algumas qualidades, enquanto perdemos ou tendemos a neutralizar outras; podemos nos apegar a uma visão teórica, um desejo de generalidade, ou saltar para o todo e o abstrato, no entanto colocamos em risco a concretude e os detalhes, e negligenciamos o fluxo incessante e a textura espessa da vida cultural. Por outro lado, poderíamos dizer “semiótica das culturas”. Mas, à medida que trazemos ao palco a dimensão heterogênea, plural, vivida e corporal desse estranho objeto-sujeito que é a cultura, corremos o risco de perder de vista o que articula e mantém unida essa heterogeneidade, dando alguma unidade à multiplicidade fenomenal do mundo e deixando que essa pluralidade signifique algo *para nós*.

*Cultura/Culturas.* Não podemos escapar dessa armadilha. No entanto, podemos somente habitá-la. Melhor ainda, devemos viver dentro da relação – entre cultura e culturas, singular e plural, global e local, dinamismo e estabilidade, previsibilidade e imprevisibilidade, ordem e caos – porque somos constituídos *em relação a e de relações*. E se alguém quiser matar a(s) cultura(s) – ou simplesmente ofendê-la(s) – basta negar ou evitar preocupar-se com a complexa rede de relações que a(s) cultura(s) realmente é(são).

Não é uma mera questão de ética. É uma questão de teoria e de método. Na verdade, se pensarmos sobre isso, podemos facilmente admitir que nunca encontramos “uma cultura”, “uma civilização” ou “uma época” como uma totalidade fechada e completa. Ninguém jamais conheceu a “cultura japonesa”, a “civilização ocidental” ou a “Idade Moderna” como totalidades em si mesmas. Mas há mais. Nem sequer nos conhecemos como totalidades. A verdade é que todos os dias, por meio da atuação de várias formas e formações, definimos nossa identidade pessoal preservando e, ao mesmo tempo, apagando algo da nossa própria vida, algo daquilo que somos.

Por outro lado, embora reconheçamos a heterogeneidade, a incompletude e a indeterminação como parte de nossas vidas, ainda podemos e devemos afirmar as várias “peças” que povoam nosso(s) mundo(s), que se reúnem, se estruturam – pelo menos para alguém ou sob um certo olhar – graças a um trabalho social inacabado. Não encontramos nem uma totalidade fechada nem apenas um de seus fragmentos isoladamente. Reflitamos sobre os piores casos de injustiça e violência que abalam e destroem nosso mundo. Em um nível superficial, eles podem parecer delinear a figura de um mundo em pedaços, cheio de absurdos, caos e desordem. E, no entanto, para alguém, para dado *sujeito semiótico* formado e constituído mediante determinadas *formações semióticas*, pode haver um significado em tal mundo, até mesmo um significado global, como é o caso de algumas visões teológicas e/ou teleológicas: redenção por meio do sacrifício, expiação por meio do sofrimento, e elevação e unidade por meio da superação das adversidades. De outro ponto de vista, o mesmo *mundo em pedaços*, aparentemente abandonado por Deus e pelas metanarrativas, pode revelar seus espaços locais de sentido, cheios de divindades “típicas” e de “pequenas” metanarrativas. Aqui, a desordem global não seria o resultado de uma falta de forma, mas de um *excesso de formas* em competição ruidosa<sup>11</sup>.

Para lidar com tal complexidade, então, precisamos daquilo que podemos chamar de *olhar estereoscópico*. Ou seja, devemos simultaneamente olhar para horizontes amplos e em grande profundidade. Devemos olhar de várias e, talvez, concorrentes maneiras. Podemos até dizer que um *olhar estrábico*, que carrega efeitos de desfoque indesejados, pode ser útil se nos ajudar a manter um foco simultâneo em vários planos de visão.

O importante é definir a sensibilidade necessária, os fundamentos teóricos e as ferramentas metodológicas para realizar essa difícil tarefa. Vamos fornecer algumas diretrizes nos exemplos seguintes.

Primeiramente, precisamos lembrar as últimas palavras de Lotman, com as quais ele convidou os semioticistas a “ver a história no espelho da *byt* [vida cotidiana] e a iluminar a aparente miscelânea de pequenos detalhes da vida cotidiana com a luz dos principais eventos históricos” (Lotman, 1997, p. 13).

De maneira mais simples e sensata, essa frase contém toda a complexidade densa e circular do olhar semiocultural que estamos discutindo e propondo.

De forma mais abstrata e teórica, a mesma posição foi assumida e mantida por Clifford Geertz, um dos antropólogos americanos que mais explicitamente se engajaram em um diálogo com a semiótica durante o século XX:

Saltando para frente e para trás entre o todo concebido por meio das partes que o atualizam e as partes concebidas por intermédio do todo que as motiva,

---

<sup>11</sup> Desenvolvemos esse argumento em Sedda (2012).

procuramos transformá-las, mediante uma espécie de movimento perpétuo intelectual, em explicações umas das outras (Geertz, 1983, p. 69).

Para chegar rapidamente a um ponto de vista mais preciso e metódico sobre o tema, devemos recordar o linguista e semiótico Louis Hjelmslev e, em particular, o movimento duplo de *análise* e de *catálise* que propôs em seus *Prolegômenos a uma teoria da linguagem* (1961).

De acordo com Hjelmslev, o [movimento] analítico desce em direção aos atos de fala singulares, e a compreensão de seu valor obriga o pesquisador – *mas por que não pessoas comuns?* – a iniciar uma ascensão sintética e simultânea em direção à apreensão de todo o sistema que está em jogo em uma situação comunicativa específica:

O ato individual de fala obriga o investigador a catalisar um sistema coeso com ele [;] a fisionomia individual é uma totalidade que cabe ao linguista conhecer através da análise e da síntese – mas não uma totalidade fechada. É uma totalidade com coesões exteriores que nos obrigam a catalisar outros esquemas e usos linguísticos, a partir dos quais só é possível lançar luz sobre a peculiaridade individual da fisionomia; e é uma totalidade com coesões interiores com um propósito conotativo que explica a totalidade em sua unidade e em sua variedade (Hjelmslev, 1961, p. 126).

Em outras palavras, durante a pesquisa semiótica – mas, como dissemos anteriormente, pensamos que o mesmo acontece, talvez com outro ritmo e espessura, na vida cotidiana –, devemos simultaneamente compreender as partes e o todo, em que o todo “não está fechado”, como disse Hjelmslev, mas pode ser um conjunto de relações que percebemos como “internas” quando comparadas a outros conjuntos de relações consideradas “externas”; estas últimas são relações que aparecem como externas no exato momento em que nosso trabalho intelectual as catalisa para definir a fronteira entre o que é e o que não é interno e, portanto, pertinente.

O que está em jogo aqui, no entanto, é mais do que mero trabalho intelectual. Percepção e imaginação também estão em jogo. O processo de análise, particularmente na geração de *sentido em ação*, tem a ver com a percepção, bem como com o processo de catálise, que implica a imaginação, por exemplo, nas formas de abdução. Como Goodwin (1994) demonstrou em seu trabalho sobre “visões profissionais” – por exemplo, visões arqueológicas ou jurídicas –, a definição de objetos e seu significado depende de práticas analíticas, incorporadas e intersubjetivas de *destaque* e de *representação*, e, ao mesmo tempo, de encatalisações contestadas de *esquemas gerais de codificação* que enquadram a situação em seu desdobramento.

Para dar um exemplo simples, nunca entenderíamos o significado de um fragmento de cerâmica (e provavelmente nem os reconheceríamos como “fragmento” e como “cerâmica”), se fôssemos incapazes de imaginar e de perceber o vaso e os momentos

da vida cotidiana e da civilização da qual ele fazia parte. No entanto, ao mesmo tempo, a nossa imaginação do todo precisa estar enraizada nesse fragmento de cerâmica. Tem que partir dessa formação semiótica para possivelmente se desenvolver da melhor e mais correta maneira. É somente por meio desse movimento circular que, na vida cultural real, sempre envolve e cruza várias formações semióticas, que definimos e individualizamos *séries e configurações culturais significativas*.

Finalmente, devemos considerar que aqui não estamos apenas compreendendo a parte e o todo, o interno e o externo, como se já fossem entidades dadas. Na verdade, *geramos* as partes e o todo à medida que geramos a nós mesmos, e nossa posição, em relação à(s) parte(s) e ao(s) todo(s). Além disso, devido a um movimento de exclusão que opera nesse dispositivo semiótico, também geramos o “exterior”.

O que chamamos de sujeito, formação, mundo e exterior *emerge em relação*, ou, como gostaríamos de dizer, *co-emerge*. São *posições*: conjuntos específicos de relações em correlações mútuas e específicas. Além disso, como veremos na próxima seção, elas são simultaneamente singulares e plurais. Nesse sentido, nossa realidade revela-se repleta de sujeitos, formações, mundos e exteriores conflitantes, dinâmicos, emaranhados e sobrepostos.

## | Semiosfera(s)

Uma proliferação contínua de mundos dentro do mundo, ou melhor, uma proliferação contínua de semiosferas dentro da semiosfera. Mas o que é precisamente a “semiosfera”?

Segundo Lotman, a semiosfera é o espaço do significado. Mais precisamente, a semiosfera é o único *continuum* dentro do qual a vida do sentido se torna possível. A ideia, desenvolvida em 1984, por Lotman, em seu famoso ensaio sobre esse tema, é que não pode haver um signo ou uma língua isolada e que funcione sozinha (ver Lotman, 2005). O sentido requer relação. Um signo só obtém seu sentido como parte de um espaço mais amplo, de um sistema de signos. Uma língua funciona apenas em relação a outras línguas<sup>12</sup>. A semiosfera é o espaço onde os signos podem surgir, onde as línguas se tornam eficazes e onde o sentido pode ser criado, trocado e transformado. A semiosfera, nesse sentido, é como o mar para um peixe e para as correntes. A vida ou a existência podem não ser possíveis para os dois últimos sem o primeiro. No entanto, como argumentamos nos parágrafos anteriores, o todo deve sua própria existência às suas partes: Não há “mar” sem peixes e correntes.

---

12 Aqui, segue a primeira das *Teses para o Estudo Semiótico das Culturas* escrita por Lotman e outros estudiosos em 1973: “[1.0.0.] No estudo da cultura, a premissa inicial é de que toda atividade humana preocupada com o processamento, a troca e o armazenamento de informações possui uma determinada unidade. Os sistemas de signos individuais, embora pressuponham estruturas imanentemente organizadas, funcionam apenas em unidade, apoiados uns pelos outros. Nenhum dos sistemas de signos possui um mecanismo que lhe permita funcionar culturalmente de forma isolada” (Ivanov *et al.*, 1973).

As partes são como espelhos mágicos por meio dos quais vislumbramos uma imagem do todo; ou, dito de outra forma, essas partes são, ao mesmo tempo, uma *tradução parcial* e uma *hipótese performativa* de (certa) totalidade dinâmica<sup>13</sup>. Somente tendo em mente esse tipo de advertência, podemos tornar a ideia de semiosfera de maneira frutífera. Isso ocorre porque o mecanismo da semiosfera é bastante complexo, mas sobretudo porque implica vários paradoxos estruturais.

Para começar, não pode haver uma semiosfera, isto é, um espaço “interno”, sem a presença simultânea de um espaço “externo”<sup>14</sup>. Nesse sentido, a definição de semiosfera é sempre *relacional*. Em seu aspecto mais geral e abstrato, a semiosfera assume a forma de uma relação entre um *espaço semiótico* e um *espaço extrasemiótico*<sup>15</sup>, mediada pela presença de uma *fronteira* que simultaneamente *conecta e divide* os dois. Desse modo, uma semiosfera é como uma língua – uma *forma semiótica* que filtra e regula a tradução do extrasemiótico em algo significativo. Desse ponto de vista, o exterior, concebido como uma *matéria amorfa*, é algo que envolve a forma e passa constantemente por ela. Assim, podemos conceber uma semiosfera como uma rede estabelecida sobre a matéria, que captura apenas alguns elementos ou algumas configurações emergentes, que, por sua vez, fazem parte dessa base (ou fundo) instável e energética que ultrapassa as fronteiras da forma. No entanto, de outro ponto de vista, Lotman e outros semioticistas russos sugerem que é a própria semiosfera que produz seu caos interior, sua inevitável irregularidade. Em outras palavras, cada semiosfera tem sua própria forma específica de caos. Ao desenvolver essa ideia, gostaríamos de argumentar que toda formação semiótica contém e produz o caos, isto é, formas específicas de caos. Pensa-se em um discurso oral: uma fala pode produzir sentido, embora seja rica em redundâncias, incongruências, contradições, erros e vazios. Cada semiosfera, cada formação semiótica, produz simultaneamente sentido e absurdo, bem como traduzibilidade e intraduzibilidade.

Chegamos aqui ao nosso segundo ponto. Como observamos, mesmo o mecanismo relacional mais simples implica uma ideia dinâmica de cultura e de culturas. Essa visão tem

---

13 Nesse sentido, uma semiosfera, ou melhor, uma dada formação semiótica, age como a *forma de signo indexical* de Silverstein (1993, p. 36): “Qualquer forma de signo indexical, quando ocorre (um acontecimento histórico contingente, em tempo real, com possível ‘consequencialidade’ causal), paira entre duas relações contratuais em seu entorno ‘contextual’: a forma de signo que está ocorrendo *pressupõe* ou *implica* [‘cria’] (e, portanto, indexa) algo sobre seu contexto de ocorrência [...]”.

14 Talvez seja útil recordar aqui uma das definições de cultura dadas por Clifford (1980, p. 220): “uma totalidade em processo, composta e recomposta em mudanças nas relações externas”. Ver também Clifford (1988).

15 A oposição entre “cultura” e “natureza” pode ser retratada como uma das traduções e objetivações mais comuns desse tipo de relação. Mas também pode operar em outros tipos de oposições. Por exemplo, Lotman frequentemente menciona a oposição entre “civilizado” e “bárbaro”. Outra categoria geral que pode se encaixar nessa relação é aquela que separa “os seus” versus “os outros”.

múltiplas consequências. A primeira delas é que o espaço externo, o exterior, geralmente concebido como o espaço do caos e da desordem pode ser, de modo geral, o espaço de outra *semiótica*, de *outra semiosfera*: é um espaço não percebido ou reconhecido como tal. Essa falta de reconhecimento se deve à ignorância ou à dominação, envolvendo relações de conhecimento e poder. Além disso, em circunstâncias normais, o externo é simplesmente reconhecido como o *espaço do outro* ou como *alteridade*. Nesse sentido, o externo pode assumir diferentes formas: pode ser o espaço da não-cultura (a ausência de “valores”), da negação da cultura (outra cultura que nega e ameaça “nossos” valores), ou de outras culturas (com valores diferentes, mas, no entanto, semelhantes ou complementares aos nossos). Do ponto de vista político e tipológico, essas três condições podem conduzir a formas específicas de comportamento: expansão, proteção, aliança/diálogo/indiferença. A mesma apreciação da alteridade pode variar e, de fato, varia. De tempos em tempos, a alteridade pode ser percebida e/ou descrita como atrativa ou repulsiva, nos termos de uma categoria fenomenológica básica. Além disso, de acordo com Lotman, cada semiosfera cria, dentro de seu próprio espaço, uma *imagem do outro* (e de seus muitos outros). Essa presença do externo dentro do interno é tão necessária e fundamental que, sem espaço externo para traduzir, dada semiosfera inventa o seu próprio outro – a *posição do outro* – dentro do sistema cultural. Casos de encontro cultural, como os encontros coloniais, por exemplo, demonstram que a *chegada do outro*, geralmente, era recebida colocando-o em uma posição já estabelecida dentro de algum tipo de “cosmologia local”<sup>16</sup>.

O terceiro ponto é que o lugar da fronteira é móvel e instável. Primeiro, porque diferentes lugares de fronteiras dependem do ponto de vista de diferentes observadores, que estão, por sua vez, claramente colocados em diferentes semiosferas. Segundo, porque o lugar da fronteira é o espaço de tradução entre o interno e o externo. Portanto, tem um nível mais fraco de estruturação e um nível mais alto de dinamismo. Terceiro, porque a fronteira não é necessariamente uma linha, mas uma espécie de espaço: é um “terceiro espaço”<sup>17</sup>, no sentido de que está *no meio*, ao mesmo tempo que produz sua própria personalidade semiótica com suas próprias regras e valores. O fenômeno do *crioulo*, isto é, das línguas de contato, é geralmente utilizado para representar o resultado do encontro entre diferentes formas semióticas que, a longo prazo, tendem a gerar uma nova língua por meio da hibridização (inicialmente percebida como um empobrecimento) das duas primeiras línguas<sup>18</sup>.

O quarto ponto é que a semiosfera é um *dispositivo glocal*<sup>19</sup>. Uma semiosfera sempre se revela como parte de uma semiosfera “maior”, ou como um conjunto de semiosferas

---

16 Ver, por exemplo, Sahlins (1993, 2000). Outro exemplo é West (2007).

17 Bhabha (1994).

18 Sobre crioulo e crioulição, ver Bernabé *et al.* (1989) e Glissant (1996).

19 Sobre glocal e glocalização, ver Robertson (1995) e Robertson e White (2004). Para glocal e glocalização de um ponto de vista semiótico, ver Sedda (2004, 2012, 2014).

múltiplas e “menores” reunidas coletivamente. Mesmo a cultura humana, como observado por Lotman, deve ser considerada um texto flutuando no espaço de uma semiosfera maior. O ponto de vista de um cientista que estuda a Terra e a humanidade como resultado das leis do universo, ou o ponto de vista de um crente que concebe o homem apenas como parte de uma criação mais geral, pode representar esse tipo de ideia. Agora, para colocá-lo como uma metáfora, o que devemos notar é que as semiosferas não estão dispostas uma dentro da outra à maneira das bonecas russas. A produção do chamado *isomorfismo estrutural* é uma questão de poder: depende da capacidade de reproduzir o mesmo modelo semiótico – um arranjo particular de relações – em diferentes níveis hierárquicos e, simultaneamente, da possibilidade de confirmar constantemente essa hierarquia específica com seus próprios níveis e meta-níveis. No entanto, a verdade é que as semiosferas geralmente se cruzam, pelo menos em algum nível, produzindo tensões conflituosas<sup>20</sup>, como é o caso dos valores e modelos gerais de cidadania promovidos pelas políticas estatais e daqueles que emergem de dentro das comunidades locais e de suas práticas de vida, ou quando, em situações particulares, os valores e as práticas seculares propostos por determinada nação se chocam com a tradução local de valores e práticas de uma religião universal. E, novamente, quando diferentes pontos de vista ideológicos competem pela definição de determinado “fato” ou “evento”. Finalmente, quando a língua oficial de uma semiosfera específica se vê cercada e desafiada por outras línguas que entram ou já estão posicionadas no mesmo espaço semiótico.

Não surpreendentemente, à luz desse raciocínio, Lotman (2005, p. 213) observou que:

Na realidade da semiosfera, a hierarquia das línguas e dos textos, geralmente, é perturbada: e esses elementos colidem como se coexistissem no mesmo nível. Os textos parecem estar imersos em línguas que não lhes correspondem, e os códigos para decifrá-los podem estar completamente ausentes.

No entanto, grande parte do trabalho social é dedicada à criação de *metaformações* – metatextos ou metalinguagens – como uma constituição nacional ou uma língua padrão oficial<sup>21</sup>. Eles não apenas reafirmam constantemente a presença da hierarquia, mas também oferecem um *espaço semiótico comum* à coletividade. Esse espaço pode ser considerado um *campo de tradução* que permite a comunicação, a autoconstituição e o reconhecimento, mas que, ao mesmo tempo, é uma *arena* onde os *conflitos compartilhados* se tornam possíveis.

No meta-nível mais elevado, esse movimento de unificação adquire a forma de *autoconsciência*. Do ponto de vista da semiótica da cultura, essa forma de autoconsciência é definida como uma *metadescrição* compartilhada:

---

20 Sobre este tópico, ver as ideias de *disjuntura* e *produção de localidade* em Appadurai (1996).

21 Sobre o papel social das normas e redes em geral, ver Grewal (2008). Para um ponto de vista sobre redes próximas à semiótica, ver Latour (1991, 2005).

Para cumprir sua função social, a cultura deve aparecer como uma estrutura sujeita a princípios construtivos unificados. Essa unidade se realiza da seguinte maneira: numa fase específica do desenvolvimento da cultura, chega um momento em que ela [a unidade] se torna consciente de si mesma, criando um modelo de si mesma. O modelo define uma imagem unificada, artificialmente esquematizada, que é elevada ao nível de uma unidade estrutural. Quando imposta à realidade desta ou de outra cultura, ela [a unidade estrutural] exerce uma poderosa influência reguladora, predeterminando a construção da cultura, introduzindo a ordem e eliminando a contradição (Lotman; Uspênski, 1978, p. 227).

Fica então claro como as tensões conflitantes em direção à unidade e à diversidade, à homogeneização e à heterogenização, à articulação e à disjunção estão sempre em jogo. Tais tensões estão em jogo entre semiosferas e dentro de uma semiosfera. A mesma luta entre diferentes modelos de unidade e diferentes formas de articular coletividades aumenta o duplo efeito paradoxal. De fato, em meta-níveis mais elevados, confrontamos especialmente o que podemos chamar de um *choque contínuo de (auto) definições*. Nesse sentido, todas as formações semióticas produzem simultaneamente possibilidades de ordem e de caos.

## | Formação(ões)

Como observamos, uma semiosfera, em seu sentido mais amplo, pode ser descrita como o espaço do sentido. Entretanto, de acordo com Lotman, também pode ser definida como um “conjunto de formações”<sup>22</sup> de diferentes tipos e situadas em diferentes níveis da mesma semiosfera. Para explicar a cultura (em geral) e as culturas (em particular), Lotman, por sua vez, parece privilegiar a ideia de *texto* em detrimento da ideia de formação. A esse respeito, gostaríamos de considerar as maneiras pelas quais o conceito de formação pode ser útil para a semiótica contemporânea. Além disso, gostaríamos de argumentar que a ideia de formação serve como conceito geral, contendo os conceitos de signo, texto e discurso como suas espécies e especificações.

Para realizar essa tarefa, partimos da definição de “formação” encontrada no *Oxford Dictionary of English*<sup>23</sup>, na qual podemos identificar três significados ou três qualidades, que são úteis à redefinição de uma teoria semiótica da(s) cultura(s).

---

22 “E isso também está no cerne da noção de semiosfera: o conjunto de formações semióticas precede (não heurísticamente, mas funcionalmente) a língua isolada singular e se torna uma condição para a existência desta última. Sem a semiosfera, a língua não só não funciona, como também não existe. As diferentes subestruturas da semiosfera estão ligadas em sua interação e não podem funcionar sem o apoio umas das outras” (Lotman, 2005, p. 218-219).

23 Formação: “1. A ação de formar algo ou o processo de ser formado; *a formação de um novo governo//formação de hábitos em crianças//O que influencia a formação do caráter nacional?*; 2. Uma coisa que foi formada, especialmente de uma forma particular ou característica: *nuvem/formação rochosa//novas formações de palavras*; 3. Um determinado arranjo ou modelo: *aviones voando em formação//formação voando/dançando*”.

Em um primeiro sentido, a ideia de formação aponta tanto para “a ação de formar algo” quanto para a condição de “ser formado” por algo. Esse primeiro sentido enfatiza a atenção na relação entre *ação* e *paixão*, em que esta última é concebida como o ponto de vista sobre a ação daquele que é afetado pela ação mesma. De acordo com a semiótica – mas também segundo alguns ramos da hermenêutica – a vida pode, em determinado plano, ser concebida como uma rede de relações de ação/paixão<sup>24</sup>. Vejamos um exemplo. Se percebo que meus alunos não estão entusiasmados com a aula que ministro, posso fazer mudanças, em uma tentativa de transformar a atitude do aluno, o estilo ou o conteúdo do que digo. Ou, dito de outra forma, posso mudar o que digo para transformar o *estado* em que os alunos se encontram naquele momento. O resultado de minha ação, isto é, o entusiasmo dos alunos, ou melhor, o fato de estarem cada vez mais desinteressados e frustrados corresponde à *paixão* deles: esse é o ponto de vista deles sobre a minha ação. Ao mesmo tempo, a *paixão deles é uma ação* em si. Vamos fazer uma pausa e pensar sobre isso. Mudei meu estilo de ensino exatamente porque a falta de entusiasmo dos alunos me afetou e me encorajou a transformar meu comportamento e, mais especificamente, a condição que eu estava experimentando. E, se me sinto aliviado depois de mudar minha forma de transmitir o tema de ensino, é exatamente porque os vi mais envolvidos com a aula. Assim, ação e paixão estão inextricavelmente ligadas. Uma fornece o ponto de vista sobre a outra. Além disso, sua correlação contínua forma a textura de nossas vidas. Nesse primeiro sentido, a formação, concebida como formatividade, é o próprio núcleo do que a semiótica chama de *narratividade*. Ela corresponde à estrutura abstrata de toda narração, que, em sua formulação básica, é a passagem de um estado inicial (paixão1) para um estado subsequente (paixão2) por meio de uma transformação (ação). Trata-se, aproximadamente, do que Aristóteles argumentou em sua *Poética*.

Em um segundo sentido, a ideia de formação conecta a ideia de um *processo* com a ideia do *resultado* desse mesmo processo. Assim, o resultado de um processo de formação pode ser visto como o *sistema*, a memória e a matriz de processos (potenciais) passados e futuros. Lemos no *Oxford Dictionary* que a formação é “algo que foi formado, de maneira especialmente particular ou característica”, como a *formação de nuvens/rochas* ou a *formação de palavras*. Podemos brincar com esses exemplos e perguntar o que é uma formação de nuvens? Trata-se de um *ritmo*, uma forma em movimento<sup>25</sup>, o resultado perpetuamente mutável de um processo potencialmente infinito. Uma formação de nuvens é, momento após momento, a forma tomada por uma série de transformações e parte da própria transformação. Além disso, como aprendemos com a teoria do caos, uma formação de nuvens é regular e irregular, previsível e imprevisível<sup>26</sup>. E, ainda, o que é uma formação rochosa? Ela aparece como algo estável, apesar de ser o efeito de um longo processo de formação. No entanto, é também uma forma de *memória* do próprio processo de formação. A estratificação interna da rocha retém os

---

24 Ver, por exemplo, Greimas (1983), Ricoeur (1983–85) e Fabbri (1998).

25 Benveniste (1966).

26 Gleick (1987). Sobre a imprevisibilidade semiótica ver Lotman (2009) e Landowski (2005).

traços de antigas relações (de tempo, espaço, atores) e, de certa maneira, de novas transformações potenciais. Igualmente, uma “formação de palavras” – como no exemplo do “pescador” proposto por Greimas e Eco<sup>27</sup> – corresponde a uma memória semântica. E, ao mesmo tempo, é a matriz de todas as histórias, contadas e a serem contadas, sobre determinada palavra. Da mesma forma, um *enunciado* é simultaneamente o resultado de um ato de fala, isto é, um processo específico de formação e a própria formação que retém os traços desse processo. Assim, nesse segundo sentido, a formação indica tanto a condição dinâmica quanto a estática de um espaço cultural. Essa linha de pensamento também pode nos ajudar a focalizar e explicar a complexa relação entre mudança cultural e estabilidade cultural.

Em um terceiro sentido, uma formação é “um arranjo ou padrão particular”. Nesse caso, a formação está relacionada a outro par semiótico básico: *substância/forma*. Uma formação é um arranjo de elementos, uma espécie de composição plural e heterogênea. Isso pode ser comparado à substância do mundo, ou ao mundo considerado como uma substância semiótica: um mundo constituído de diferentes elementos semióticos ligados ou misturados; uma articulação sincrética de línguas; uma combinação variada de signos interligados. Se voltarmos, então, ao exemplo dos alunos em uma aula, podemos dizer que, quando ensino, o significado do que digo não está apenas enraizado na semântica da língua falada. Minha enunciação é uma formação complexa e heterogênea. Seus efeitos sobre um público dependem da correlação específica entre diferentes línguas. E essa correlação é o que transforma uma série de atos semióticos que são, por sua vez, moldados por diferentes línguas, em uma *globalidade de sentido*<sup>28</sup>. Portanto, o significado e o efeito do que digo aos alunos dependem não apenas da língua falada, mas também da entonação, do ritmo e do sotaque de minha enunciação; dependem, também, da escrita, de imagens e de vídeos, talvez projetados em uma tela, que uso para ensinar; envolvem meus gestos, meus modos de vestir, e os objetos que uso ou carrego comigo; estão ligados à gestão do espaço que me rodeia, com seu conjunto de restrições e de possibilidades; questionam a valorização de gêneros e práticas definidos e partilhados (uma lição não é uma conferência), ou mesmo a *imagem do público* que eu mesmo formulei para construir, por meio da indexicalidade, uma *articulação estrutural* que transforma a mim e ao público numa formação nova e superior. Esses são apenas alguns dos elementos em jogo em uma prática muito comum como “dar uma aula”. Vale a pena notar aqui que não há diferença entre a heterogeneidade de uma microformação, como “dar uma aula”, e macroformações, como “uma cultura” ou “um encontro entre culturas. Como Finbarr Flood observou concernente ao valor semiótico dos fluxos e das redes de traduções que constituíam o espaço islâmico-índico pré-moderno em todo o Irã e na Índia contemporâneos, é preciso ir além do estudo de fontes escritas isoladas. É necessário fazer isso para situá-las em um espaço semiótico mais amplo, mais semelhante à vida real passada e mais significativo para o olhar do pesquisador.

---

27 Ver Greimas (1966) e Eco (1979).

28 Geninasca (1997).

Para compreender o “potencial semiótico dos materiais e da materialidade” – como Flood (2009, p. 9) se refere a ele – o pesquisador deveria incluir

[...] moedas, afrescos, modos de vestir, textos, manuscritos, arquitetura monumental e o reino mais abstrato, mas não menos revelador, da onomástica, titulação real e prática ritual. [...] [e] em vários pontos, a tecnologia agrícola, a tributação e as táticas militares também são relevantes para questões de cultura material e fluxos culturais.<sup>29</sup>

Em outras palavras, devemos aceitar o desafio de olhar para os conjuntos complexos de várias formações semióticas, de múltiplas línguas e de correlações dinâmicas e plurais.<sup>30</sup>

Assim, em um nível mais específico/analítico, o conceito de formação está ligado à ideia de que um texto, uma língua ou uma cultura concreta – ou seja, uma *substância* semiótica – é, em um nível mais profundo, *um todo de relações* moldadas de modo específico – isto é, uma *forma* (ou um *conjunto de formas*). Desse ponto de vista, uma formação é um *conjunto de posições* com diferentes valores e funções<sup>31</sup>. Como uma equipe esportiva, uma formação é singular e plural ao mesmo tempo. Aqui, os diferentes elementos estão interligados. Em determinado nível, os elementos atuam como um corpo singular e são percebidos como uma coisa singular. Em outro nível, no entanto, os

---

29 É assim que Lotman trabalha em seus ensaios sobre a chamada “poética do comportamento cotidiano” (ver Lotman, 2006). Desenvolvemos esse tipo de metodologia no estudo da consciência e da cultura da Sardenha, engajando a (cor)relação entre dança, linguagem e política (Sedda, 2003) ou entre bandeiras conflitantes, discursos históricos e identificações políticas (Sedda, 2007). Para outra perspectiva sobre (cor)relações, que liga semiótica, antropologia sociocultural e antropologia linguística, ver Harkness (2011) e Harkness e Chumley (eds.) (2013).

30 De acordo com o nosso ponto de vista, o resultado desse tipo de olhar analítico leva à individuação/construção de algo semelhante ao que Deleuze e Guattari chamaram de *cadeias semióticas*: “Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, não apenas linguísticos, mas também perceptivos, miméticos, gestuais e cognitivos [...]” (Deleuze; Guattari, 1995 [1980], p. 14-15). Veja também Clifford (2003, p. 34) e a definição das culturas como “conjuntos relacionais sustentados por processos de empréstimo, apropriação e tradução cultural – processos multidirecionais”.

31 Fabbri (1998, p. 19), seguindo Foucault e Deleuze, argumentou que o objeto “prisão” é uma *formação discursiva* produzida pela correlação sócio-histórica de uma *forma de expressão* (uma articulação específica de espaços, movimentos, visibilidades) e uma *forma de conteúdo* (uma articulação específica de valores semânticos como “ilegalidade” e “delinquência”, envolvendo definições específicas sobre “homem”, “trabalho”, “liberdade”, “perigo” e assim por diante). A transformação sócio-histórica de uma das duas formas [pode] causar a transformação da correlação e, em seguida, a percepção da “realidade” da prisão (ou, da prisão como uma realidade semiótica).

diferentes elementos podem ser “sub-articulados” em partes, que, por sua vez, podem ser coletividades (por exemplo, defesa, ataque etc., mas também, em uma composição menos “orgânica”, jogadores, treinadores, fãs, proprietários etc.) ou individualidades. Descrever uma cultura como uma formação, então, nos permite pensar a cultura como um todo e uma parte. Isso nos ajuda a pensar na *cultura como um todo que pode ser uma parte, e como uma parte que pode ser feita do todo*.

Finalmente, há um quarto sentido da palavra “formação” que não é contemplado no *Oxford Dictionary*, mas que é claramente uma consequência do raciocínio que desenvolvemos até então. A ideia de que formação carrega um significado conflitante. Com efeito, uma formação tem uma tarefa e um objetivo, implícita ou explicitamente inspirados por alguma autoridade. Ela persegue a conjunção com aquilo que a semiótica estrutural chama de “objeto de valor”; define-se por meio de sua busca pelo “objeto de valor” e da superação de uma formação antagônica empenhada na mesma busca ou numa busca alternativa<sup>32</sup>. Mais especificamente, uma formação é sempre definida em relação a outras formações. Ela adquire significado por intermédio de sua negação, oposição ou cooperação com outras formações. Assim, uma formação, um todo de relações em torno de si, é, por sua vez, definida por suas relações de diferença e semelhança e, ao mesmo tempo, por sua ligação e desvinculação, articulação e desarticulação, e por outras formações<sup>33</sup>. Essa ideia *agonística* de formações leva ao que definimos como *semiopolítica* (Sedda, 2012).

## | Tradução(ões)

Como criamos, transformamos e transmitimos significado? Por meio da tradução.

A tradução é outro conceito-chave na semiótica, um conceito que consiste em descrever os modos de geração de sentido e em ligar e organizar diferentes escolas de semiótica e semioticistas.

Quando discutimos a tradução, referimo-nos a diferentes tipos de relações entre diferentes formações semióticas. Durante a *semiose real*, esses diferentes modos de gerar significado agem simultaneamente.

---

32 Aqui, referimo-nos claramente aos elementos das estruturas semionarrativas greimasianas. Ver Greimas (1983).

33 Como James Clifford (2003, p. 45) argumentou: “A articulação é a conexão e a desconexão política, o gancho e o desencaixe de elementos – a sensação de que qualquer conjunto sociocultural que se apresenta para nós como um todo é, na verdade, um conjunto de conexões e de desconexões históricas. Um conjunto de elementos foi combinado para formar um corpo cultural, que é também um processo de desconexão, por meio de antagonismos ativamente sustentados. Articulações e desarticulações são processos constantes na construção e de recriação de culturas”. Sobre este tema, ver também Clifford (1997, 2000).

O primeiro tipo de tradução é aquela que ocorre *entre os signos*. Esse tipo foi identificado por Charles S. Peirce (1931-1935) e, mais tarde, desenvolvido por Umberto Eco em sua teoria da semiose como uma *rede enciclopédica*<sup>34</sup>. Peirce (1931-1935, 4.132) argumentou que “o significado de um signo é o signo no qual ele deve ser traduzido”. De maneira mais radical, ele sustentou que não há signo verdadeiro ou pensamento genuíno – isto é, em nossas palavras, cultura dinâmica e viva – se esse processo de tradução não ocorrer:

Mas um signo não é um signo, a menos que se traduza em outro signo no qual esteja mais plenamente desenvolvido. O pensamento requer realização para o seu próprio desenvolvimento, e sem esse desenvolvimento não é nada. O pensamento deve viver e crescer em incessantes traduções novas e mais elevadas, ou prova não ser um pensamento genuíno (Peirce, 1931-1935, 5.594).

Finalmente, em outra obra, o semioticista fornece mais uma definição importante de significado e tradução. Ele diz que o significado “é, em sua aceitação primária, a tradução de um signo em outro sistema de signos” (Peirce, 1931-1935, 4.127). É evidente que aqui estamos passando de uma *tradução interna*, própria de um único sistema de signos, para uma *tradução externa*, que envolve dois sistemas ou duas línguas diferentes.

A ideia de tradução como relação *entre línguas* foi fortemente enfatizada por Algirdas J. Greimas e J. Courtés (2011 [1979], p. 459-460), para quem a significação corresponde às “[...] transposições, traduções de um texto para outro texto, de um nível de linguagem para outro, de uma linguagem, enfim, para outra linguagem”. Aqui, coerentemente com os desenvolvimentos do pensamento de Saussure e, em particular, com o de Hjelmslev<sup>35</sup>, a ideia de uma necessária transposição-tradução entre *formas semióticas* não se refere meramente à relação entre línguas naturais, mas penetra na mesma ideia de signo. De fato, de acordo com Hjelmslev e Greimas, o que é primário não é o signo em si, mas as formas de conteúdo e expressão que, ao se encontrarem, fazem com que o signo surja como uma “função”. Assim, o signo é criado e habitado, se assim podemos dizer, por um processo de tradução-correlação. No nível mais geral, a mesma relação fundamental entre signos e “referentes” é concebida por Greimas (1970) como uma correlação entre duas linguagens: a semiótica da “língua natural” e a semiótica do “mundo natural” (ou semiótica do senso comum).

Não é de admirar, portanto, que Greimas e Courtés (2011 [1979], p. 508) tenham afirmado que a *traduzibilidade* é “o próprio fundamento da abordagem semântica”. De acordo com esses autores, devido ao fato de que o significado é dado como evidência e tende a se tornar óbvio, automático e não significante, precisamos de tradução, precisamos produzir significação por meio da tradução, a fim de colocar o significado em movimento, para mantê-lo vivo, em outras palavras, “significativo”.

---

34 Ver Eco (1984, 1990).

35 Ver Saussure (1922, 2002) e Hjelmslev (1961, 1971).

Em um famoso ensaio sobre tradução, Jakobson (1963) reformulou essa questão, propondo outra diferenciação: entre tradução intralinguística (por exemplo, reformulação), tradução interlinguística (por exemplo, de uma língua natural para outra) e tradução intersemiótica (de um sistema semiótico para outro; por exemplo, da música para a pintura, de um romance para um filme, e assim por diante).

Esses tipos de diferenciação podem ser úteis para desenvolver uma teorização geral ou uma tipologia de traduções. Especificamente, descrevem notavelmente a tradução entre objetos semióticos já estabelecidos. No entanto, se quisermos avançar em direção a uma semiótica das culturas sensível às relações, se quisermos permanecer coerentes com um ponto de vista *relacionalista*, que nos permita enfrentar as complexidades da vida cultural real<sup>36</sup>, precisamos realizar uma tradução adicional dessas ideias sobre a tradução. Mais precisamente, devemos conectá-las ao conceito de *apreensão* (se assim podemos dizer, uma “apreensão de sentido”) desenvolvido pelo semioticista suíço Geninasca (1997). Para Geninasca, o que é importante não é a diferenciação *a priori* entre uma tradução que ocorre dentro de uma língua singular/sistema semiótico, ou entre duas línguas/sistemas semióticos. Segundo esse autor, o que está em jogo na apreensão de sentido é a diferença entre um significado criado por meio da conexão das “partes” dos *sistemas de senso comum*, que reconhecemos como “signos” (qualquer que seja seu tamanho ou sua língua), e um significado criado por intermédio da transformação de redes mais profundas de representações semânticas, que geralmente associamos a “textos”. A primeira lógica é chamada de *lógica do saber associativo*; a segunda lógica é chamada de *lógica de conjuntos significativos*. O que devemos especificar aqui é que os dois níveis e os dois modos de tradução operam simultaneamente como partes *integrantes e independentes* umas das outras. Isso significa que não pode haver um signo que não carregue um valor semântico e que não faça parte de um sistema de relações semânticas. Ademais, isso também significa que qualquer sistema semântico só é apreensível por meio da presença de algum signo concreto. Além disso, tal constatação leva em consideração a possibilidade de que as duas formas de tradução possam estar simultaneamente em jogo e que sua força possa se unir, mover o sentido em uma direção comum ou empurrar o significado em duas direções diferentes.

As duas lógicas colocam diferentes tipos de objetos em relação. Além disso, eles também definem sua eficácia de acordo com diferentes parâmetros: por um lado, a tradução entre signos e objetos (entidades icônicas, conceitos) envolve o *reconhecimento* de uma *adequação* dos signos usados em dada realidade (ou seja, o real entendido como formado por uma cultura e depositado em um conhecimento de senso comum); por outro lado, a tradução entre estruturas e valores (estruturas categóricas, esquemas de ação-paixão) envolve diferentes *formas de racionalidade* relacionadas a diferentes tipos

---

36 Nesse sentido, como Gentzler (2012) e estudiosos contemporâneos em estudos de tradução apontaram recentemente, a tradução é “menos algo que acontece entre culturas separadas e distintas e mais algo que é *constitutivo* dessas culturas [...] tradução é um processo sempre primário, primordial e proativo”.

de *Discurso*<sup>37</sup>. Isso traz implicações para várias questões importantes. Aqui, destacamos brevemente apenas duas delas: a relação entre *continuidade e descontinuidade*, e a relação entre *identidade e equivalência*.

Concernente à continuidade e à descontinuidade, por um lado, referimo-nos à capacidade que as traduções têm de criar continuidade onde há descontinuidade e homogeneidade onde há heterogeneidade. No início, a geração de continuidade permite conectar efetivamente<sup>38</sup> diferentes formações semióticas. Criamos então a possibilidade de nos movermos entre fragmentos aparentemente incomensuráveis da realidade semiótica. No entanto, à medida que amarramos esses fragmentos, também criamos a realidade a que imaginamos estar nos referindo. Além disso, a produção de continuidade relaciona-se com a questão do poder: em certo sentido, parece uma forma de derrubar as hierarquias semióticas estabelecidas; mas, na maioria das vezes, permite o apagamento ou a ocultação das instâncias de poder envolvidas na construção do sentido. Portanto, a tradução como construção de continuidade geralmente está relacionada à produção de *efeitos da realidade* e de *efeitos de consenso*. Nesse sentido, os signos aparecem como um reflexo da natureza “como ela é” ou das coisas “como elas são”, a cultura emerge como uma série inacabada de conexões e o mundo como um espaço plano e não hierárquico.

Por outro lado, a tradução pode revelar descontinuidade onde, à primeira vista, apenas a continuidade aparece. Nesse caso, a tradução gera heterogeneidade onde percebemos homogeneidade, e cria ou sublinha a diferença onde esperamos repetição. Esse tipo de dinâmica fica claro quando consideramos como um único signo se torna a arena para discursos contestadores e alternativos, dentro de uma língua ou cultura específica. Quando lutamos pela definição das coisas (aparentemente comuns) como “vida”, “liberdade”, “democracia”, e quando tentamos articulá-las dentro de um discurso específico ou por meio de uma prática específica, descobrimos que, potencialmente, toda formação semiótica – mesmo o signo mais simples – é habitada e moldada, abalada e rompida, por traduções contestadas e conflitantes.

A segunda questão que queremos destacar antes de encerrar esta breve exposição dos conceitos básicos da semiótica da(s) cultura(s) diz respeito à identidade e à equivalência. De início, devemos lembrar que uma das definições mais importantes e gerais da tradução é que esta é a busca de “equivalências dinâmicas” entre textos, línguas e culturas<sup>39</sup>. O resultado dessa pesquisa geralmente leva à definição de uma

---

37 A ideia de *Discurso*, em Geninasca, ainda que de forma menos explícita, é semelhante à de *episteme* desenvolvida por Foucault (1968). No entanto, de acordo com Geninasca (1997), não há apenas uma episteme dominando uma época ou um texto, sempre há, também, discursos diferentes na relação dialógico-polêmica.

38 Sobre a eficácia semiótica, ver Pezzini (ed.) (2001).

39 Ver, por exemplo, Nida (1964) e Clifford (1982). Para uma coleção semiótica de pontos de vista sobre esta questão, ver Nergaard (ed.) (1995).

série de “equivalências convencionais”<sup>40</sup> como as que encontramos em um dicionário bilíngue. Por outro lado, mesmo que possamos tomar as equivalências de um dicionário bilíngue como garantidas, sabemos que elas são o resultado provisório de um processo cultural contínuo que se revela aberto toda vez que nos deparamos com uma tradução concreta. E isso porque toda tradução nunca é uma simples substituição mecânica de uma palavra por uma palavra de outra língua. Não há necessidade de mencionar as dificuldades de traduzir poesia, quando não é suficiente apenas traduzir o conteúdo do texto de saída, mas também é fundamental tentar recriar as correlações entre a *forma do conteúdo* e a *forma da expressão* no texto e na cultura de chegada, para simplesmente perceber que todas as traduções são sempre *traduções imperfeitas*. Quando falamos de *traduções imperfeitas*<sup>41</sup>, também estamos dizendo que cada tradução, mesmo a aparentemente mais bem-sucedida, produz uma *equivalência sem identidade*.<sup>42</sup>

Ainda assim, quando falamos de *traduções imperfeitas* pretendemos também chamar a atenção para uma dinâmica menos contemplada, ou seja, a dinâmica de uma *identidade sem equivalência*. A maneira mais fácil e rápida de descrever essa dinâmica é retornar aos significados básicos de “tradução”, isto é, à ideia de mover algo de um lugar para outro. Ora, esse movimento transforma o que está sendo movido. E mesmo que, em um nível, o que é traduzido sempre apareça como o *mesmo objeto*; em um nível mais profundo, ele muda a si mesmo até chegar ao ponto de se tornar *outra coisa*.

Logo, uma *vaca* – “a mesma *vaca*” – não é a mesma e não tem o mesmo valor quando é traduzida de uma formação (sociocultural) que a considera “sagrada” (intocável e não comestível) para um domínio onde é considerada “profana” (e assim tocável e comestível). Da mesma forma, se pensarmos sobre isso, um *hambúrguer* não significa a mesma coisa quando um membro da família o come em um restaurante e quando o presidente dos EUA o come em um jantar oficial. Novamente, o *homem* não é o mesmo em uma formação (sociocultural) como o discurso científico do evolucionismo e dentro das formações desenvolvidas pelo discurso religioso do criacionismo. E, finalmente, um *indivíduo* não tem o mesmo valor em uma formação democrática ou na totalitária (onde pode nem mesmo existir semioticamente), de modo que a *cultura* (ou a *natureza*) não é a mesma coisa em diferentes formações discursivas, como a antropologia, a filosofia ou a física.

Como vimos, objetos icônicos ou conceituais mudam seu valor e *status* de acordo com sua posição dentro de redes mais amplas de relações semânticas depositadas em diferentes formações semióticas – livros ou rituais, publicidade ou instituições, conhecimento ou culturas. O único propósito desses exemplos simples (e simplificados) é o de nos lembrar de quão amplos são os intervalos e quão profundos são os efeitos da tradução na constituição de nosso(s) mundo(s).

---

40 Lotman (2005).

41 Sedda (2006, 2012).

42 Ricoeur (2005).

## | Referências

- APPADURAI, A. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1996.
- BARTHES, R. *L'aventure sémiologique*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- BENVENISTE, É. La notion de 'rythme' dans son expression linguistique. In: BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966. p. 327-335.
- BERNABE, J.; CHAMOISEAU, P.; CONFIANT, R. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, 1989.
- BHABHA, H. K. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- CERTEAU, M. de. *L'invention du quotidien*. I. Arts de faire. Paris: UGE, 1980.
- CLIFFORD, J. Orientalism by Edward W. Said. *History and Theory*, v. 19, n. 2, p. 204-223, 1980.
- CLIFFORD, J. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. University of California (now Durham and London: Duke University Press, 1992), 1982.
- CLIFFORD, J. *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- CLIFFORD, J. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- CLIFFORD, J. Taking identity politics seriously: The contradictory, stony ground. In: GILROY, P.; GROSSBERG, L.; McROBBIE, A. (ed.). *Without guarantees: Essays in honour of Stuart Hall*. London: Verso Press, 2000. p. 94-112.
- CLIFFORD, J. *On the edges of anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Les Editions de Minuit (A Thousand Plateaus. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 1980.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- ECO, U. *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani, 1975.
- ECO, U. *Lector in fabula*. Milano: Bompiani, 1979.

- ECO, U. *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi, 1984.
- ECO, U. *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani, 1990.
- FABBRI, P. *La svolta semiotica*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
- FLOOD, F. B. *Objects of translation: material culture and medieval "Hindu-Muslim" encounter*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1968.
- GEERTZ, C. *Local knowledge: Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- GENINASCA, J. *La parole littéraire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- GENTZLER, E. *Translation without borders*. *Translations: A Transdisciplinary Journal*. translation.fusp.it., 2002. Disponível em: <http://translation.fusp.it/articles/translation-without-borders>. Acesso em: 07 nov. 2023.
- GLEICK, J. *Chaos: Making a new science*. New York: Viking Penguin, 1987.
- GLISSANT, E. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1966.
- GOODWIN, C. Professional vision. *American Anthropologist*, v. 96, n. 3, p. 606-633, 1994.
- GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale: recherche de méthode*. Paris: Larousse, 1966.
- GREIMAS, A. J. *Du sens*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.
- GREIMAS, A. J. *Du sens II*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- GREIMAS, A. J. Algirdas Julien Greimas mis à la question. In: ARRIVÉ, M.; COQUET, J.-C. (ed.). *Sémiotique en jeu: a partir et autour de l'oeuvre d'A. J. Greimas*. Paris-Amsterdam-Philadelphia: Hadès-Benjamins, 1987. p. 301-330.
- GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette, 1979.
- GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. Tradução de Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Contexto, 2011.
- GREWAL, D. S. *Network power: The social dynamics of globalization*. New Haven: Yale University Press, 2008.

- HARKNESS, N. Culture and interdiscursivity in Korean fricative voice gesture. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 21, n. 1, p. 99-123, 2011.
- HARKNESS, N.; CHUMLEY, L. H. (ed.). *QUALIA. Anthropological Theory*, v. 13, n. 1-2, 2013.
- HALL, S. *Politiche del quotidiano: culture, identità e senso comune*. Milano: Il Saggiatore, 2006.
- HJELMSLEV, L. *Prolegomena to a theory of language*. University of Wisconsin, 1961.
- HJELMSLEV, L. *Essais linguistiques*. Paris: Éditions du Minuit, 1971.
- IVANOV, V. V.; LOTMAN, J. M.; PJATIGORSKI, A.; TOPOROV, V.; USPENSKI, B. A. Theses on the semiotic study of cultures (as applied to Slavic texts). In: ENG, J. van der; GRYGAR, M. (ed.). *Structure of texts and semiotics of culture*. The Hague: Mouton, 1973. p. 1-28.
- JAKOBSON, R. *Essais de linguistique générale*. Paris: Éditions de Minuit, 1963.
- LANDOWSKI, É. Les interactions risquées. *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges: PULIM, 2005. p. 101-103.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: Éditions La Découverte, 1991.
- LATOUR, B. *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LOTMAN, J. M. Conversations on Russian culture. *Russian Studies in History*, v. 35, n. 4, p. 6-34, 1997.
- LOTMAN, J. M. On the semiosphere. *Sign System Studies*, v. 33, n. 1, p. 205-229 (original Russian version *Sign System Studies*, 17, p. 5-23 [1984]), 2005.
- LOTMAN, J. M. *Tesi per una semiotica delle culture*. A cura di Franciscu Sedda. Roma: Meltemi, 2006.
- LOTMAN, J. M. *Culture and explosion: Semiotics, communication and cognition*. Mouton: De Gruyter (original Russian version 1993), 2009.
- LOTMAN, J. M.; USPENSKI, B. A. Introduzione. In: LOTMAN, J. M.; USPENSKI, B. A. *Ricerche semiotiche: Nuove tendenze nelle scienze umane dell'URSS, XI-XXVII*. Torino: Einaudi, 1973.

- LOTMAN, J. M.; USPENSKI, B. A. *On the semiotic mechanism of culture*. *New Literary History*, v. 9, n. 2, p. 211–232 (original Russian version 1973), 1978.
- NERGAARD, S. (ed.). *Teorie contemporanee della traduzione*. Milano: Bompiani, 1995.
- NIDA, E. *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill, 1964.
- PEIRCE, C.s S. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1931–1935.
- PETITOT, J. *Morphogenèse du sens*. Paris: PUF, 1985.
- PEZZINI, I. (ed.). *Semiotic efficacy and the effectiveness of the text: from effects to affects*. Turnhout: Brepols, 2001.
- RICOEUR, P. *Temps et récit*. 3 vols. Paris: Éditions du Seuil, 1983-1985.
- RICOEUR, P. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2005.
- RICOEUR, P.; GREIMAS, A. J. Sulla narratività. In: MARSCIANI, F. (ed.). *Tra semiotica ed ermeneutica*. Roma: Meltemi, 2000.
- ROBERTSON, R. Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. In: FEATHERSTONE, M.; LASH, S.; ROBERTSON, R. (ed.). *Global modernities*. London: Sage, 1995. p. 25-44.
- ROBERTSON, R.; WHITE, K. La glocalizzazione rivisitata ed elaborata. In: SEDDA, F. (ed.). *Glocal: Sul presente a vendere*. Roma: Sossella, 2004. p. 13-41.
- SAHLINS, M. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history. *The Journal of Modern History*, v. 65, n. 1, p. 1-25, 1993.
- SAHLINS, M. 'Sentimental Pessimism' and ethnographic experience. Or, why culture is not a disappearing 'object'. In: DASTON, L. (ed.). *Biographies of scientific objects*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. p. 158-202.
- SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1922.
- SAUSSURE, F. de. *Ecrits de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 2002.
- SEDDA, F. *Tradurre la tradizione: Sardegna: su ballu, i corpi, la cultura*. Roma: Meltemi, 2003.
- SEDDA, F. (ed.). *Glocal: Sul presente a venire*. Roma: Sossella, 2004.

SEDDA, F. Introduzione. Imperfette traduzioni. In: LOTMAN, J. *Tesi per una semiótica delle culture*. A cura de Franciscu Sedda. Roma: Meltemi, 2006. p. 7–68.

SEDDA, F. *La vera storia della bandiera dei sardi*. Cagliari: Condaghes, 2007.

SEDDA, F. *Imperfette traduzioni: Semiopolitica delle culture*. Roma: Nuova Cultura, 2012.

SEDDA, F. Forms of the world: Rootes, histories, and horizons of the glocal. In: ROBERTSON, R. (ed.). *European glocalazion in global context*. London: Palgrave Macmillan (forthcoming), 2014.

SILVERSTEIN, M. Metapragmatic discourse and metapragmatic function. In: LUCY, J. A. (ed.). *Reflexive language: Reported speech and metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 33-58.

WEST, H. G. *Ethnographic sorcery*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

### **Como citar este trabalho:**

SEDDA, Franciscu. Semiótica da(s) cultura(s): questões e conceitos básicos. Tradução de Patricia Veronica Moreira e Flavia Karla Ribeiro Santos. **CASA: Cadernos de Semiótica Aplicada**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 66-92, dez. 2023. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/casa/index>. Acesso em "dia/mês/ano". <http://dx.doi.org/10.21709/casa.v16i2.18634>.