

# MEMES E IDENTIDADES AMAZÔNICAS: NARCISO ACHA FEIO O QUE É ESPELHO

## AMAZONIAN MEMES AND IDENTITIES: NARCISSUS JUDGES UGLY WHAT REFLECTS HIMSELF

*Luiz Carlos MARTINS DE SOUZA<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este texto procura explicitar como processos discursivos constituem sujeitos e sentidos e se materializam em circulações cotidianas, como memes de redes sociais que tratam da identidade amazônica e das relações de poder com outras regiões, perscrutando o funcionamento da discursividade dos colonizadores das Américas em sua relação e efeito de identidade e contraste com os povos originários do Continente e da Amazônia, e suas implicações na sociedade. Para isso, utilizo o dispositivo teórico e analítico da Análise Materialista de Discursos.

**Palavras-chave:** articulador simbólico; meme; internet; mídia; identidades amazônicas.

**Abstract:** This text aims to explain how discursive processes constitute subject and meanings, and how they materialize, in daily circulations, as memes of social networks that deal with the Amazonian identity and power relations with other regions. Moreover, I exam the functioning of the discursivity of the settlers of the Americas in their relationship and identity and contrast effect with the peoples

---

<sup>1</sup> Realizador em audiovisual, docente da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), na Faculdade de Letras, pesquisador associado do Museu Nacional e pós-doutorando em Linguística na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro). E-mail: lukamartins@gmail.com.



of the continent and the Amazon and their implications for society. For this, I use the theoretical and analytical device of Materialistic Discourse Analysis.


**Keywords:** symbolic articulator; meme; Internet; media; Amazonian identities.

## Grades interpretativas

Em todo produto simbólico, mesmo que não se elabore isso conscientemente, uma memória comparece, como grade de interpretação, diante de um produto para um interlocutor. Portanto, aí uma outra história se conta, para além do que veicula o objeto significante. Isso nos faz experienciar processos de identificação conduzidos por diferentes produtos simbólicos: um personagem, sua história, somos nós, é nossa história. Ou se contrasta com ela, ou a define, a elabora, ou nos faz melhor apreendê-la, ao rejeitarmos tais imposições identificatórias. Assim, catalisamos memórias, filiações, processos identitários e míticos ao estruturarmos histórias, ao enquadrarmos, ao representarmos enredos, personagens, conflitos, dores, conquistas, resoluções. Nos poemas e nas canções, isso ocorre ao nos colocarmos em correntezas líricas, que nos irmanam na saudade, na melancolia, na traição, na idealização, no amor platônico, na mágoa, na angústia. Diante das imagens, de paisagens, de construções, de desenhos, ou de pinturas são as cores, as composições, o jogo de luzes e sombras, as ênfases, os modos de marcar os traços que presentificam essas memórias e grades interpretativas, nos fazendo encadear e sobrepor leituras.

Portanto, estamos irremediavelmente moldados em nossas interpretações, dentro de estruturas simbolicamente dominantes, quer sejam representativas, narrativas ou perceptivas, advindas da civilização judaico-cristã, da greco-romana, das fusões, contrastes, contradições, na Europa e nas Américas, da colonização e subcolonização cultural, impostas não só pelo capitalismo, mas também, pela Amazônia ser discursivizada como periferia, por essa relação com as indústrias culturais de *Hollywood* e do Sudeste brasileiro.

Essa memória, que comparece à revelia ou não de nossa vontade, com suas ideologias, elege, em nós e por nós, ideais, modos preponderantes de inteligência política, afetiva, emocional, com concepções do que é um herói, um vilão, de quais são os conflitos, das jornadas míticas, de narrar e de se narrar, do papel do indivíduo e da sociedade. Estabelecem, assim, padrões de como se relacionar com o outro,



dos modos de resolução de conflitos, de sintaxe audiovisual, de suas composições, de seus pontos de fuga, de enquadramentos, de grafismos, de paisagens sonoras que compõem essas narrativas ou que ecoam nelas. Logo, as ideologias modelam não só nossa percepção visual e sonora, mas sobretudo modelam os enredos que tanto construímos para nossas vidas quanto lemos em nossas vidas.

As imagens, os sons e as narrativas são, portanto, uma consolidação material e simbólica de processos históricos, discursivos, e inconscientes, de recalques, e do conceito que um povo tem de si, um espelho que reflete e inverte quem somos e, por suas imensas possibilidades de adequação, adestramento ou transformação, reflete como gostaríamos de ser, estabelecendo, para subjetividades e coletividades, ideais e regras ou rompimento de regras do que desejar ou não desejar.

As narrativas míticas (mitos, lendas, folclore, causos, cantigas de roda, literatura) sempre foram o principal meio de constituição de identidades, de subjetividades, de propagação de ideologias, de comportamentos, de hábitos, de crenças, na história humana. Mas hoje esse papel cabe, sem sombra de dúvida, ao poder dos produtos audiovisuais, e das redes sociais, que remodelam os modos de pensar, agir e sentir de uma sociedade.

Eles influem nas manifestações artísticas, nas concepções de identidade, na politização, na educação, e podem possibilitar, ou não, a manifestação da diversidade cultural, enraizando-se profundamente no cotidiano de uma sociedade. São, portanto, essenciais para a formação da imagem coletiva do país e de nossas múltiplas visões de mundo.

Assim, as obras e textos, audiovisuais, visuais, sonoros, verbais, ao veicularem mitos, temas locais, nacionais ou universais, reforçam ou arruinam identidades, quer globais, quer regionais, promovem atitudes, hábitos, simbolizam conflitos e contradições de indivíduos e sociedades, estetizando as relações políticas e politizando concepções estéticas.

## **Alteridade constitutiva**

A malandragem é um exemplo de um desses arquétipos que enforma o imaginário nacional e tem o poder de um mito fundador na latinidade, como já demonstraram Cândido (1970) e DaMatta (1990). Lembro aqui dos malandros Dora, em Central do Brasil, João Grilo e Chicó, no Auto da Compadecida. Dora





se converte ao outro, ao sagrado. João Grilo e Chicó seguem enganando até o sagrado. A história que constitui e que manifesta a identidade brasileira está cheia de eventos e processos discursivos que se cristalizaram e se repetem ainda hoje em diversos produtos culturais e ambientes comunicacionais.

Assim, por sermos seres de linguagem, podemos afirmar que toda narrativa, ao afirmar identidades, contraditoriamente, também convoca alteridades que as constituem, por imitação, por subordinação ou por antagonismos e contrastes, efeito da discursividade aglutinada e organizada em Newton, que, buscando descobrir leis universais enunciáveis de forma precisa e racional, estabeleceu o significante “sistema”, na Física, na Química e na Biologia, e o fez se espalhar como episteme. Em nossa área, o sistema se instituiu com Saussure em suas dicotomias, entre semelhanças e diferenças relacionais, compreendidas pelo conceito de “valor”, no *Curso de Linguística Geral*.

É preciso destacar que, quando falamos de identidade, não falamos de uma essência imutável, fundamentada numa metafísica, ou num idealismo platônico, mas de processos de organização e de estruturação que se repetem, produzindo-se como efeito de identidade, de originalidade e de singularidade. Tais processos se destacam a partir de manifestações de particularidades naquilo que seria universal da condição humana. Só podemos, portanto, atribuir algo como característica identitária de uma coletividade, a partir de contrastes e relações com alteridades. Entretanto, é preciso também evidenciar nossa filiação ao ponto de vista de que o outro nem sempre o vemos ou prevemos, porque não dominamos o que nos domina. Não conseguimos alcançar completamente como pensável, o que nos faz pensar.

Já destaquei em outro texto (MARTINS DE SOUZA, 2019), baseando-me na obra de Lacan, a dimensão política das modalidades de relação com o outro: idealizamos, invejamos, ou rivalizamos com a imagem que carregamos de diferentes outros. Estamos sempre em relação a, projetando conteúdos imaginários e nos subordinando em diferentes possibilidades de relação de poder com esse outro. O eu é tanto o outro imaginário (eu ideal), quanto o Outro como desejo (o ideal do eu) (RODRIGUES, 2010: 93), mútua constitutividade e espelhamento. Nos projetamos, nos transferimos, nos espalhamos, nos medimos e nos espelhamos no outro. Essa relação se torna uma aspiração, um sonho e uma grade interpretativa. Por esse “Eu” idealizado pelo outro, pelo social, nos vemos comprometidos em termos de ser, de fazer e de cumprir determinadas demandas para sermos amados e reconhecidos (LONARDI DE SOUZA, 2007), ou nos rebelamos contra ela, num imbróglio subjetivo em que amor e reconhecimento ainda assim estão envolvidos. Estabelecemos assim,



uma idealização nossa, síntese dessas representações dadas pela coletividade e que governará nossos pensamentos, escolhas, desejos e rejeições. Segundo Freud, essa noção de ideal do Eu nos ajudaria no entendimento da psicologia das massas, porque tem tanto um lado individual, quanto o lado social, já que é também “o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação” (op. cit: 34).

Se estendermos essas concepções para as produções simbólicas, vemos como estamos irremediavelmente enredados em ideais e idealizações subjetivas e coletivas que necessariamente circulam pelo planeta todo. A alteridade, portanto, é constitutiva da noção de interioridade, de eu, de identidade. E, pela Análise de Discurso Materialista, focamos em como o político e o ideológico produzem e são produzidos nesse processo. Assim, as regras e quebras de regras desses ideais e dos modos de desejar e não desejar fazem parte dessa politização estética e da estetização da política.

Qualquer produto simbólico, ao estabelecer-se em cadeias significantes, cristaliza relações políticas que nem sempre estão enunciadas, apreendidas, verbalizadas, significadas explicitamente. Por isso, congrego e sintetizo em que se debruçaram Freud, Lacan, Althusser, Pêcheux, Levi-Strauss, dentre outros: ao se estabelecer um objeto simbólico, o que ele narra, representa ou faz perceber, veicula junto ideais, regras e quebras de regras do que fazer, do que não fazer, do que desejar e do que não desejar. O subjetivo e o coletivo estão irremediavelmente atados e nisso se constitui a sua politização. Significantes mestres se estabelecem, por sua ausência, articulando o simbólico, regrando-o.

Propondo um banzeiro, discursivo, uma correnteza nessas noções, para pensarmos nossa condição amazônica e suas materialidades midiáticas, podemos nos perguntar: quem é nosso outro? E como este outro nos determina? De quem nós somos o outro e como a ficção e a realidade são atravessadas pela noção dessa alteridade? Que possibilidades de relação podem ser apreendidas do que o simbólico nos possibilita? Assim, que resistências, contradições, embates, antagonismos, alianças e subordinações são significadas para que nos caibamos nelas? O que se estrutura, se enrijece e o que desliza, acontece, desloca tais estruturas? Essas são as principais questões na nossa crise de identidade no Brasil e, sobretudo, na Amazônia.

Assim, diante de qualquer materialidade simbólica, se produzem identificações, categorizações, inclusões e exclusões não explicitadas para a consciência, para a vontade, para a intenção. Trabalho conjunto, confuso, contraditório, indiscernível, e não sinonimizável de ideologias e inconsciente (Pêcheux 1997 [1978]). Assento-me com este pensador:



a descrição de um enunciado ou de uma seqüência coloca necessariamente em jogo (através da detecção de lugares vazios, de elipses, de negações e interrogações, múltiplas formas de discurso relatado...) o discurso-outro como espaço virtual de leitura desse enunciado ou dessa seqüência.


Esse discurso-outro, enquanto presença virtual na materialidade descritível da seqüência, marca, do interior desta materialidade, a insistência do outro como o próprio princípio do real sócio-histórico. E é nisto que se justifica o termo disciplina de interpretação, empregado aqui a propósito das disciplinas que trabalham neste registro.

O ponto crucial é que, nos espaços transferenciais da identificação, constituindo uma pluralidade contraditória de filiações históricas (através das palavras, das imagens, das narrativas, dos discursos, dos textos, etc...), as “coisas-a-saber” coexistem assim com objetos a propósito dos quais ninguém pode estar seguro de “saber do que se fala”, porque esses objetos estão inscritos em uma filiação e não são o produto de uma aprendizagem: isto acontece tanto nos segredos da esfera familiar “privada” quanto no nível “público” das instituições e dos aparelhos de Estado (PÊCHEUX, 2002: p.54-5).

Há sempre algo além, em outro lugar, independente de nossas escolhas, que determina nossas criações e interpretações: assim, não só na descrição e leitura ou análise esse discurso-outro se manifesta, mas também na criação, elaboração, produção. A isso Pêcheux nomeia como princípio do real sócio-histórico. Essa “pluralidade contraditória de filiações históricas” de que fala o autor, tem sua materialidade e veiculação reproduzida e/ou deslocada através das palavras, das imagens, das narrativas, dos discursos, dos textos, do que venho generalizando como produtos simbólicos. Mas a filiação histórica sempre recebe uma dominância, uma preponderância, uma priorização, e, por conseguinte, subordinações, esquecimentos, vazios, silenciamentos, secundarizações, que é preciso visibilizar. Pêcheux não nega as “coisas-a-saber”, as certezas, as estabilidades, o trabalho da consciência, da vontade e da aprendizagem. Mas destaca que elas coexistem com objetos deslizantes, deriváveis, ambíguos, movediços, que provocam em todos os falantes uma insegurança no modo de referenciá-los, representá-los, apreendê-los em processos de significação e interpretação. É possível pensar que objetos inscritos em filiação e não produtos de aprendizagem, como diferencia Pêcheux, não são pensados, escrutinados, mas são dados, são obviedades, evidências, pertencimentos que, quando iluminados, mostram-se instáveis, viscosos e opacos à razão e se ancoram em processos e injunções do significar, conforme as formações ideológicas em disputa nas sociedades.

O real sócio-histórico, ou real da história, é a luta de classes. Em Lacan, o real é inapreensível, insimbolizável, um resto, que escapa à percepção, mas enunciável





e representável pelo psicanalista como um impossível, uma realidade imanente a toda e qualquer representação. Associando esse explicitado por Lacan ao que expõem Marx e Pêcheux, o real manda lembranças. Constitui e institui destinos.

Segundo o princípio cientificamente estabelecido, apreendido por Marx na história de todas as sociedades humanas, ao ler o nascimento, o progresso, e o desaparecimento delas, nas relações de produção dominantes se constituem as duas classes sociais fundamentais, a classe produtora e a classe exploradora. Há, lógico, além das classes do modo de produção dominante, classes de outros modos de produção subordinados, e classes constituídas nas formas sociais (as formas de regularização das relações sociais ou “superestrutura “) (VIANA, 2012). Para congregá-las e tipificá-las, Marx dirá que, na divisão social do trabalho na sociedade, há classes improdutivas exploradoras (MARX, 1983), e classes produtivas. Essas duas são, assim, as classes fundamentais.

Jameson (1989: 17) nos incita a retomar todo relato dentro dessas categorias que congregam, separam e dividem a história coletiva da humanidade, às vezes de forma disfarçada e simbólica, outras vezes de forma explícita, mas com o mesmo e repetitivo tema fundamental: como produzir a liberdade entre os humanos, a partir do que consideram essencial e necessário para sua sobrevivência no planeta? Cada episódio vital deste seriado inacabável é um trecho da luta de classes, portanto, dessa “única e vasta trama inconclusa”, nas palavras do autor. Entre os que são improdutivos e exploradores, e os que sustentam com seu esforço, sua vida, seu suor, tais exploradores, é possível generalizar enquadrando-os em duas categorias significantes: homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, agremiado e jornaleiro (diarista), resumindo, opressor e oprimido. Essa é a luta ininterrupta. É preciso restaurar na superfície de toda e qualquer narrativa essa realidade reprimida e enterrada dessa história fundamental (JAMESON, *ibidem*).

## Dissimetrias regionais

A Amazônia é um lugar de cobiça internacional e de cuidado ambiental. Entretanto, o povo que cuidou dessa região por séculos tem sido massacrado, assassinado, ignorado, invisibilizado e silenciado. Há materialidades discursivas, processos simbólicos contínuos, que sustentam, estruturam e reproduzem isso: são parafraseados constantemente, produzindo-se como eternos e portanto, capturando qualquer resistência ou luta contra sua transformação. Isso provocou uma rejeição identitária nos diferentes grupos sociais amazônidas.



As interpretações estabelecidas dão conta de que a cabanagem foi um conflito que existiu por causa da irrelevância política à qual as províncias do Grão-Pará e Maranhão foram relegadas após serem integradas e comporem o Brasil, quando aconteceu sua independência. Muitos líderes locais da elite fazendeira, ressentidos pela falta de participação política nas decisões do governo brasileiro centralizador, promoveram a revolta. Ainda hoje essa centralização faz efeito. Foi assim que se construiu o disparate e a dissimetria regional, urbana, cultural, intelectual, artística, populacional, e sobretudo, econômica, entre o sudeste e o norte do Brasil, além de outras regiões, apesar de a Amazônia ter sustentado boa parte da riqueza do país, com a exportação da borracha, por exemplo, financiando a qualidade de vida da região Sudeste. Mas, “índio bom é índio morto”, como se institui na colonização das Américas, como reforçam as políticas públicas, ou falta delas para os povos originários, como se propaga nas ideologias da crescente indústria cultural colonizadora, e como se manifesta no cotidiano brasileiro: “índio” não deve existir, “índio” não tem importância.


Os sintomas dessa rejeição e dessa dissimetria se manifestam através de várias formas sociais, estéticas e políticas em nossas cidades da região Norte: a degradação e poluição ambiental, a violência social, a baixa e ignorada produção artística, intelectual, científica, o impedimento do direito de falar e de ser ouvido nos espaços regionais, nacionais e internacionais, os baixos índices nos exames que medem a interpretação de texto de nossos jovens e crianças estão entre os sintomas mais alarmantes.

Constatamos o efeito disso, no real sócio-histórico, com o suicídio de indígenas, com a perda de línguas, de tradições, de diversas manifestações culturais e folclóricas, com a adoção e o uso indiscriminado de diversas produções simbólicas inadequadas para a região (imagens, publicidade, cinema, televisão, jogos, moda, arquitetura, paisagismo, agendas, interpretações).

Se os mitos, os valores, a tradição e o imaginário, efeitos e reprodutores dessas relações materiais, se cristalizam, logo, se materializam, na construção de qualquer texto, a política dessa materialização, entretanto, não é uniforme. Há valores que se sobrepõem, que dominam, que retroagem e exercem seus efeitos no cotidiano e no imaginário do nosso povo, silenciando e assassinando valores milenares da região. Assimilamos o discurso de que a cultura dos grandes centros urbanos, a cultura da corte, a cultura da imagem eleita como modelo é superior à cultura milenarmente desenvolvida pelos povos amazônicos. Mesmo negando isso, reafirmamos obedientemente essa voz Outra, dada simbolicamente e constituidora da instância idealizada de cidadania, de coletividade, de identidade, de origem







social, de espaço geográfico do qual se orgulhar, ao qual se deseja pertencer ou ao qual se deve menosprezar.

Essa demanda de ser igual ao outro, de ser ouvido pelo outro, e de ser diferente do outro não cessa: a contradição produzida pela luta de classes movendo a história, produz e reproduz a contradição de sentidos, nos nossos produtos simbólicos. E ela deriva. Desliza de um lugar a outro. De que alhures vem esse discurso que nos pensa?

Retomando o que propõe Orlandi (2010) sobre o Estado como articulador simbólico, mas diferente do que a autora interpreta, defendo que, neste exato momento, em nossa conjuntura política e social, nessas condições de produção, a voz potentosa das mídias, é que assumiu o controle como Grande Outro, como o principal significante mestre, o articulador simbólico que nos dá ou nos nega o direito de existirmos, de falarmos, de nos significarmos, determinando os vínculos sociais, seus poderes, suas dominâncias e dominações, em diferentes tipos de sociedades, de instituições e de relações.

Se, através de instituições e discursos, há um processo pelo qual o Estado é responsável pela individuação do sujeito jurídico, essa individuação está cada vez mais sujeita, subordinada, secundarizada pela individuação estabelecida pela mediação das subjetividades no laço social. A função, antes atribuída na modernidade prioritariamente ao Estado como articulador simbólico dos vínculos sociais, hoje concorre com e se subordina às formas midiáticas de se autorizar e de se autenticar a identidade, o valor, a dignidade, para além do jurídico, compartilhando e administrando o sujeito, suas ações, suas reações, seus ideais e suas relações.

Os efeitos subjetivos e sociais dos produtos midiáticos no valor, na dignificação, no poderio, na mobilização dos sujeitos se tornaram paralelos e preponderantes ao Estado como outrora o maior responsável por categorizar, por fazer incluir e por fazer participar ou não o indivíduo como sujeito através de políticas ou da ausência delas. O imaginário democrático de pertencimento a um espaço coletivo ideal, das categorias ideológicas de dominação, de importância, de relevância, de autoridade, apesar de produzirem o efeito de homogeneidade, de equivalência, de igualdade e de simetria, fabricando consensos, ratificam as diferenças, fazendo-as intransponíveis.

O funcionamento ideológico do processo de individuação e do controle das subjetividades ganha outros mecanismos para além de aparelhos ideológicos de dominação já mapeados, como o familiar, o jurídico e o religioso, sem prescindir desses âmbitos. Em outras conjunturas predominou (ou predomina ainda hoje em



algumas formações sociais dominadas), o significante mestre ocupado por deuses, pelo pai, pelo pajé, pelo sacerdote, pelo rei, pelo Estado. Hoje é o Outro midiático que nos significa como sociedade, que nos dá o direito de existirmos ou não.

O apagamento da nossa tradição milenar, dos nossos povos, de seu desconhecimento, é um sintoma e um exercício constante de violência física e simbólica. Assim, a mídia tem exercido o papel de articulador simbólico: passamos a existir se a mídia mostrar. Somos o que a mídia disser. Esse outro estrangeiro, colonizador, é quem produz nossa identidade. Mas a mídia assumiu um lugar que de outro era. Não vemos o menor abandonado, o mendigo, o oprimido ao lado, mas se a mídia mostrar, se colocar uma trilha sonora, nos emocionamos.

Quando falo do outro, falo de mim mesmo. De quem eu quero ser e, contraditoriamente, de quem eu quero destruir. A identificação ou a rejeição dos sujeitos com o que se apresenta em todo processo de comunicação é inevitável.

Pêcheux (op. cit.) criticou uma certa atitude aristocrática do estruturalismo, com o objetivo de deslocar a preocupação com transcendentais e com as leituras dos Grandes Textos, para o que ele nomeia como “os espaços infraestatais que constituem o ordinário das massas, especialmente em períodos de crise”. Ele estimula análises e interpretações que se ponham “na escuta das circulações cotidianas, tomadas no ordinário do sentido (...)”. Esse registro do ordinário do sentido, do que é seu uso cotidiano, possui um caráter oscilante e paradoxal, que Pêcheux nomeou acima como objetos inscritos numa filiação e não numa aprendizagem. Tal registro teria escapado completamente do olhar do movimento estruturalista. O autor denuncia que este nível de sentido foi objeto de uma aversão teórica, cuja consequência foi encerrar o estruturalismo “no inferno da ideologia dominante e do empirismo prático, considerados como ponto cego, lugar de pura reprodução do sentido (...)”. Esta concepção aristocrática se produz como se tivesse o monopólio das discursividades não estabilizadas logicamente, o que fez com que permanecesse presa “à velha certeza elitista que pretende que as classes dominadas são inventam jamais nada, porque elas estão muito absorvidas pelas lógicas do cotidiano: no limite, os proletários, as massas, o povo... teriam tal necessidade vital de universos logicamente estabilizados que os jogos de ordem simbólica não os concerniriam!”(PÊCHEUX, op. cit.; 52-3).

O modo de fazer ciência também está profundamente arraigado a zonas de cegueiras, de silenciamentos, de ideologias, de reprodução de discursividades. Pêcheux defende que o humor e o traço poético não são “o ‘domingo do pensamento’, mas pertencem aos meios fundamentais de que dispõe a inteligência política e teórica”. No nosso país, parte da esquerda ainda age com esse mesmo



pressuposto aristocrático essencial que Pêcheux desmascara, pois, aqui, o humor e o traço poético, como inteligência teórica e política, também são menosprezados: os proletários não teriam “(o tempo de se pagar um luxo de) um inconsciente!”. É preciso celebrar a inteligência teórica e política dos proletários e ao mesmo tempo denunciar os modos de reprodução das ideologias dominantes. Por isso, tenho tentado ser consequente com essa posição de Pêcheux nos meus trabalhos de análise e nos *corpora* aos quais me debruço, sem querer apenas ver o mesmo sentido se reproduzindo *ad perpetuam rei memoriam*.

## Análise de memes sobre as identidades amazônicas

Para pensar a relação exposta acima entre identidade e alteridade, de reforço ou ruína de identidades, entre discursividades que se perpetuam dentro de manifestações cotidianas, através dos ideais, de idealizações, de explicitação de uma alteridade constitutiva, das forças simbólicas que sustentam as dissimetrias regionais, da memórias que comparecem à revelia das intenções e dos interesses, utilizo aqui alguns *memes* e textos que materializam tais discursividades.

O conceito de *meme* foi proposto inicialmente pelo biólogo Richard Dawkins em sua obra *O Gene Egoísta* (2001[1976]). Para ele, baseando-se no conceito e no funcionamento do gene, o *meme* é uma unidade de reprodução com que se transmite a cultura: melodias, ideias, slogans, produtos de moda, utensílios, arquitetura. Se os genes se propagam de um corpo a outro, através dos espermatozóides e óvulos, os memes se propagam de cérebro para cérebro por meio de imitação na convivência social (DAWKINS, 2001: 214): a transmissão de técnicas, de conhecimentos, de dogmas, de canções se dá por esse mecanismo. Isso se relaciona como o que Pêcheux chama de interdiscurso e memória discursiva. “Assim como o gene, o meme é um pedaço, uma unidade importante de perpetuação da memória, e essa, parte dos mais diversos modos da convivência social”, comenta Silva Pires (2013: 72).

No processo de imitação, na cópia, há modificações, como ocorre na transmissão de DNA, em que as diferenças e derivas de sentido se estabelecem, em cada momento histórico, e na apropriação, compreensão e desenvolvimento coletivos e subjetivos. Então *meme* é aquilo que é transmitido como os genes, normalmente de forma não consciente e intencional, em movimentos “inconscientes” ou “cegos” da memória genética e cultural, para o autor. De todo jeito, a consciência e a vontade de ação humanas interferem na transmissão de tais unidades replicadoras da cultura.

O termo se tornou popular ao ser relacionado com o termo **viralização** de uma informação na *internet*, quando um vídeo, imagem, frase, ideia, música, caricatura, expressão, fotograma, rascunho, dentre outros fragmentos ou textos, se espalham e se recontextualizam entre vários usuários rapidamente, alcançando muita popularidade. Assim, *meme* é tudo o que é copiado, imitado, assimilado, antropofagizado simbolicamente, e que se espalha com rapidez entre os sujeitos e grupos sociais. Há sítios na *internet* que atribuem a Joshua Schachter, o criador de um espaço em que os memes começam a se propagar na *internet* e se tornam populares. Em 1998, ele começa o *weblog* chamado *Memepool*, em que vários usuários podiam enviar, postar e compartilhar links e materiais, num processo de múltipla autoria, de conteúdos interessantes, obscuros, estranhos, engraçados, surpreendentes ou sarcásticos. Foi um dos primeiros *weblogs* a conquistar popularidade na *internet*. Sendo, portanto, de criação popular, veiculam processos discursivos presentes no cotidiano de produção e reprodução da linguagem. Vejamos trechos de textos que materializam essas relações de sentido que expus acima, esses processos discursivos.

**Figura 1:** diálogos com não-amazônidas



**Fonte:** meme de ampla circulação na *internet*, de autoria anônima

No meme, os quadrinhos estabelecem duas posições de interpretação entre os interlocutores representados. Há uma afirmação e duas perguntas em direção ao outro, cujas respostas aparecem apenas no terceiro quadro, o que podemos interpretar como uma didascálica “:suspira”. Nesse outro que não fala, apenas suspira, é posta

certa representação de sua origem e de seu ambiente e de seus embates para estar nesse ambiente. Parafrástica e paradigmaticamente, essas caracterizações se organizam em morar na floresta, ser atacado por onça e só ter índio em Manaus. O “só tem... mesmo” produz, entre outros, um efeito de sentido desse lugar outro ocupado por um enunciado: “todo mundo diz que”, “é sabido que”. Há uma prova contrastante dessa voz outra, que reduz Manaus ao primitivo, ao atraso, ao selvagem, rede sinonímica e parafrástica que comparece nos lexemas “floresta”, “onça” e “índio” e o “hahaha” desdenhador, redutor, inferiorizador que representaria o sentido da ridicularização, da diversão com a identidade ou com as características do outro, de *bullying*, em que brincar e inferiorizar são lugares concomitantes e ambíguos em que se discursiviza uma posição para o outro e uma estratégia de interação<sup>2</sup>.

Figura 2: “Manaus, cidade onde o capeta mora”



Fonte: Tumblr Identidades Amazônicas

Uma outra voz se opõe, apesar de silenciada, de não estar representada como diálogo: o outro personagem com o braço na testa, representado pela impaciência, e pela didascália “:suspira”, dando a força da representação dramática ao esquemático personagem. Essa outra voz, presente, mas não explícita nesse outro personagem,

2 Sem me aprofundar muito por hora, indico o *print* de uma postagem real de uma adolescente que migrou com sua família para Manaus (ver figura 2 no Tumblr “Identidades Amazônicas”: Manaus, cidade onde o capeta mora) que ilustra essa posição de sujeito do interlocutor imaginado pelo autor.



parece resistir ao lugar dado por seu interlocutor, contradizendo-o: Manaus não é floresta, não tem onça atacando, não tem índio! Da aparente disputa, a discordância com a interpretação dominante para a cidade capital do Estado do Amazonas, em que se subentende a categoria interpretativa dominante “Floresta Amazônica”, tem uma prova: a imagem de uma imensa e vasta cidade urbanizada, com prédios suntuosos, ruas asfaltadas, com um paisagismo planejado, onde predominam o azul celeste e o dourado mágico de uma cidade bem iluminada com energia elétrica. Entre o melhor e o pior, a vida urbana é superior à vida selvagem. Não ter índio habitando uma cidade é melhor que ter índio. Morar na floresta é pior, é mais inferior que morar na cidade. Ser atacado por animais é mais perigoso, aventureiro, ou fascinante que ser atacado por todos os perigos de uma vida urbana. A representação de um parece ser oposta à representação do outro, como se houvesse uma imagem a ser rebatida, a ser oposta, por outra imagem. Essa outra parece ser comprovada pelo valor de efeito de sentido factual, e irrevogável da imagem fotográfica bem editada, referencial de exatidão e condição de verdade, contrastante com desenhos rabiscados, representando o olhar do interlocutor, esquemático, rascunhado, impróprio.

Aimagem de uma imensa e vasta cidade urbanizada, com prédios suntuosos, ruas asfaltadas, com um paisagismo planejado, onde predominam o azul celeste e o dourado mágico de uma cidade bem iluminada com energia elétrica. Entre o melhor e o pior, a vida urbana é superior à vida selvagem. Não ter índio habitando uma cidade é melhor que ter índio. Morar na floresta é pior, é mais inferior que morar na cidade. Ser atacado por animais é mais perigoso, aventureiro, ou fascinante que ser atacado por todos os perigos de uma vida urbana. A representação de um parece ser oposta à representação do outro, como se houvesse uma imagem a ser rebatida, a ser oposta, por outra imagem. Essa outra parece ser comprovada pelo valor de efeito de sentido factual, e irrevogável da imagem fotográfica bem editada, referencial de exatidão e condição de verdade, contrastante com desenhos rabiscados, representando o olhar do interlocutor, esquemático, rascunhado, impróprio.

Não sabemos ao certo se são apenas dois, ou se são três personagens de outra região, dadas as diferenças nas representações de traços de cabelo, de rosto, de pernas, em interação com o manauara. Mas todos estão submissos ao mesmo ideal dominante, à mesma regra dominante, que em um se diz e em outro se mostra no modo como ele significa, como reage. O autor do meme se identifica com esse lugar representado por seu personagem manauara, ao escolher e privilegiar um recorte de Manaus, num enquadramento *plongé* de um grande plano geral aéreo, cujo ponto de fuga vai da esquerda para a direita do quadro. Obviamente como qualquer cartão-postal, a imagem que se quer transmitir, cristalizar, fazer



dominante, representante do lugar, é uma imagem idealizada de cidade. Não se vai representar os seus problemas urbanos reais, não a sua pobreza, os buracos nas ruas, a falta predominante de saneamento e de arborização.

O ideal dos personagens é dado por esse Outro, a que podemos conectar, materializado nas ideologias de colonizadores, de progresso significando vantagem civilizatória, superioridade, avanço tecnológico, paisagismo e urbanismo, resultantes da ação humana, aparentemente com melhor qualidade de vida, com menos problemas de sobrevivência, e que silencia a alteridade, assassinando-a ou apagando-a. No real ou no simbólico.

Sem poder me aprofundar na análise de outros memes abaixo, devido aos limites desse texto, os reproduzo para que o leitor possa perceber a insistência desse processo discursivo nas circulações cotidianas, destacando alguns aspectos do funcionamento dos sentidos:

Figura 3: “Quando digo que sou de/moro em Manaus...”



Fonte: meme de ampla circulação na internet, de autoria anônima

Neste, os dois aparentes lugares interpretativos também estabelecem o que dizem que somos e o que de fato somos. O texto final, em caracteres brancos numa tarja preta, materializa a aparente discordância entre os dois interlocutores: o eu que se coloca como fonte da enunciação significa “eu sei e tu não sabes”, “eu

sou sábio, e tu és ignorante”, “eu estudei, e tu deves estudar”. A estratégia para combater o que o outro, esse que o meme nomeia como “o Brasil” que pensa, é mostrar a representação equivocada e afirmar a aparentemente verdadeira. Mas a discursividade que os constitui e os sustenta é a mesma do anterior: o progresso, o urbano, o desenvolvimento tecnológico é superior, é mais vantajoso, é melhor, merece mais destaque, deve ser tomado como referência, como padrão, como desejo, como busca. E a morada indígena, a vida indígena, a tecnologia indígena é inferior, é desrespeitosa, portanto, deve ser abandonada e transformada em cidade grande, urbanizada. Esse mesmo processo discursivo constitui o bem-humorado meme com o herói estadunidense “Homem Aranha”, alcoolizado, desapontado e triste.

**Figura 4:** Homem Aranha em Boa Vista (capital de Roraima)



**Fonte:** meme de ampla circulação na internet, de autoria anônima

Já neste próximo, abaixo, se acentua o contraste entre o verbal e o visual pelo efeito de ironia entre os termos “curumim”, “artesanato”, contrastados com o que pode ser interpretado como um trabalho de montagem de um aparelho de televisão por um operário de uma fábrica desse produto, no Distrito Industrial de Manaus. A logomarca comum em aparelhos produzidos na cidade aparece no canto superior esquerdo, abaixo do texto em caracteres brancos, no fundo azul. Implicitamente, o meme materializa a discursividade, corrente nas Américas, que nega suas raízes e origens indígenas. Entre o melhor e o pior, a formação discursiva aqui congrega os sentidos de não somos índios como pensam que somos. Não produzimos artesanato e objetos de modo precário, mas produzimos alta tecnologia de ponta, por isso somos uma sociedade avançada, apesar de “o país” não reconhecer ou não saber disso, nos encerrando em estereótipos degradantes. Essa posição discursiva repete a ideologia de que ser índio, ser curumim, criança indígena, fazer artesanato é o que o outro pensa de nós, e portanto, precisamos reagir a esse lugar de significação



em que nos limitam. Mas a reação e a resistência se produzem na submissão ao que o Outro colonizador propõe como melhor e como superior, ao que propõe em seu ideal de sociedade, de subjetividade, de trabalho, de ação, de sobrevivência.

Figura 5: “curumim”



Fonte: meme de ampla circulação na internet, de autoria anônima

O processo discursivo e o funcionamento da significação se repetem e seus efeitos no real sócio-histórico, dentre outros tantos, são a destruição da herança indígena, dos povos indígenas, o assassinato de lideranças indígenas, o suicídio de indígenas, o afogar-se na pulsão de morte, que se expressa no abandono de rituais, no alcoolismo, na perda do domínio de suas línguas maternas, a invasão de suas terras, a imitação de padrões, de vestimentas, de habitação, de alimentação, que não se adequam às condições climáticas e ecológicas da região.

A historicidade da imagem ainda predominante da Floresta Amazônica se finca com os relatos dos primeiros viajantes europeus que nomearam a região. Mas é dada por produtos audiovisuais do começo do século XX e contemporâneos, por reportagens e documentários, e alguns filmes de ficção nacionais e internacionais. Selda Valle da Costa (2000: 1094) já havia se interrogado a respeito do cinema feito na região: “de que Amazônia estamos falando? Que Amazônia estamos vendo através desse cinema? Que Amazônia mostrava o cinema pioneiro? Que Amazônia é essa que está sendo revelada por esse cinema?”. Segundo ela, a tônica dos filmes é a natureza grandiosa, os índios selvagens, os seres vivos e os bichos da floresta.



Enquanto os cinegrafistas amadores locais desde sempre privilegiam o urbano, o mundo moderno, o mundano, ficando muito longe das imagens do mundo interiorano. E ela transcreve o trecho de uma crítica local, em 1926, sobre o filme *Manaus, cidade risonha*, a qual reproduzo:


[n]ão é só jacarés e pirarucus, balateiros e seringueiros. É tudo o que a civilização pode exigir, por mais exigente que ela seja. Repertório minucioso de tudo que Manaus tem de mais chique e útil, o que qualquer cidade modelo deve ou possa ter, o fausto de nossa bela elite, o futebol e o turfe. Visto em qualquer parte do mundo coloca-nos em relevo, o que deve ter a capital do extremo longínquo do extremo norte, tão injustiçado pelos que o conhecem através de informações dos que chegam contando aventuras e se dizendo heróis, por terem voltado sãos e salvos, como se fossem exploradores de índios, desertos povoados de feras (idem).

Essa citação de 1926 mostra as marcas da reprodução de um processo discursivo: jacarés, pirarucus, balateiros e seringueiros são contrapostos ao que a civilização pode exigir, ao que é chique, e útil, ao que uma cidade modelo deve ou possa ter, uma “bela elite” faustosa, futebol, turfe. A queixa ao que se divulga da região se manifesta aqui como injustiça cometida pelos relatos dos que a visitam e voltam para seus lugares como se tivessem cumprido a jornada mítica sintetizada por Campbell (1989) a partir de inúmeros relatos, e que Vogler (1997) descreve como a jornada do herói.

Segundo a autora, essa mesma polêmica se inscreve numa oposição categorizada como discursos preservacionistas e discursos modernizadores: ecologistas, nacionais e estrangeiros, se opõem a certa intelectualidade regional. Uns querem preservar e resgatar o tradicional, criando ilhas e reservas de conhecimentos e de vidas. Já outros demandam uma modernização acelerada, desesperada e inconsequente no mundo da globalização. Os produtos científicos, visuais, audiovisuais, dramatúrgicos e literários, produzidos na Amazônia e sobre a Amazônia não fogem a essa polarização. Noutro texto da mesma obra, o antropólogo Renato Pereira denuncia:

índios submetidos a pressões da nossa civilização, a uma situação de domínio. Marginalizados, eles perdem totalmente a auto-estima. A representação que a população local tem em relação a eles é de que são membros de uma civilização inferior, são obstáculos ao progresso. Enfim, são pessoas que devem, simplesmente, ser expulsas dali. E, na verdade, eles, num primeiro momento, incorporam essa perspectiva. Tentam se transformar em brancos de várias maneiras; passam a tirar todos os sinais característicos de sua cultura, a se vestir como brancos, enfim, a trajetória mais ou menos clássica que se está habituado a ver descrita numa série de manuais de antropologia, da chamada aculturação indígena (PEREIRA, id.: 1095).





A representação da população sobre os índios é uma reprodução do discurso de colonizadores, que certos textos perpetuam: “não têm alma, são selvagens, são bichos, precisam ser dominados, precisam ser civilizados, e, se resistirem, precisam morrer. Caso não os matemos, desenvolvamos estruturas discursivas que constituam suas subjetividades na predominância da pulsão de morte, para que eles mesmos queiram morrer e se matem”.

Se, por um lado, há o desejo de um outro que espera de nós que finquemos o pé no exótico e daí não nos movamos, há também a força discursiva de que reproduzamos o modo de ser dos colonizadores. Toda generalização é essa tentativa de adequar o diferente num padrão, contornando sua diferença. É preciso manter visíveis esses marcos que fazemos quando interpretamos numa perspectiva teórica.

Outra demanda vinda do mundo externo é de que sejamos o lugar do cuidado com a natureza, o lugar do desenvolvimento sustentável, porque essa é uma das últimas florestas tropicais no planeta, ou porque ela é o pulmão do mundo, ou porque ela ajudar a equilibrar o ecossistema, evitando catástrofes naturais na vizinhança. Muitos de nós desconfiamos do que dizem certas ONGs e certos cientistas sustentados pelos governos dos países ricos.

Aqueles que nos pariram para o mundo ocidental, construíram em seus relatos este lugar para dizermos “eu” em nossos produtos midiáticos. Nossa ficção e nossos documentários materializam discursos contraditórios: não existimos, o que nos resta é imitar o estrangeiro, é submeter nosso relato ao que esse outro quer ouvir.

Os produtos simbólicos amazônicos têm sintomatizado essa tensão em seus enredos e nas estruturas míticas que os enformam. Deliramos entre a grandeza e a rejeição ao que somos. O Eu Ideal, o nosso narcisismo primário, dado pela imensidão verde, pelo que dizem a nosso respeito, ignora os perigos. Somos onipotentes. Sofremos a cheia e a seca, mas não é nada. Ainda há muito verde na nossa frente. Nesses trechos, a dimensão imaginária, limitada e idealizada tenta construir uma Amazônia entre o paraíso e o inferno verde.

Entre o lugar de mistérios insondáveis, como diz Selda Vale da Costa, e o lugar de tédio de um verde monótono e repetitivo. Esse outro tem feras, bichos, uma selva engolidora: o boto, a mãe d’água, aqueles que morrem no rio e nunca mais são achados, os que entram na selva e nunca mais voltam. Nós mesmos nos identificamos com a imagem do exótico, amamo-nos a nós mesmos, narcisicamente, se o estrangeiro disser o que devemos amar. No



Brasil, as mulatas, o futebol, o samba, a bossa nova, a zona sul carioca. Na Amazônia, a biodiversidade, o festival de Parintins, o Teatro Amazonas.

Não “eliminamos” o conflito entre o “Eu Ideal” e a demanda do mundo externo. Nossas referências simbólicas que significam esta demanda externa assimilam o que o estrangeiro diz sobre nós, o que o sudeste diz. O que a mídia diz para ser dito. E nós enquadrados nossos discursos dentro desse lugar significado pelo colonizador ou pelo subcolonizador.

Que significantes encontrarmos para nos representarmos e marcarmos nosso lugar no mundo? Ao buscarmos entender que referência construir para nos organizarmos em nossas significações, qual é “a verdade” sobre nosso Eu Ideal, que possa mantê-lo em sua posição narcísica, Selda Vale da Costa (op. cit., *ibidem*) afirma uma posição: “Afinal, quem irá decifrar a Amazônia? Os povos da floresta ou os cientistas de fabulosos laboratórios no estrangeiro? Por que não tentarmos, como na cinematografia do decênio de 1980, unir a tradição à contemporaneidade, o mito à história, o imaginário ao real?”

Essa união propõe que a possível saída para resistirmos à discursividade dos colonizadores é nos situarmos entre o clichê do exotismo e o que não se imagina poder viver na região. Mas precisamos investigar como os povos originários sobreviveram e cuidaram por milênios da região. Ainda desconhecemos as estruturas narrativas específicas e milenares da região amazônica e suas formas de interação com essas outras estruturas narrativas da chamada civilização ocidental. Essas estruturas podem nos ajudar a congrega, reagregar imaginário, simbólico e real. Por isso, defendi que estética e política se imbricam na produção de sentido em narrativas e produtos simbólicos, determinando os processos de identificação nos sujeitos, e materializando os modos de formulação da falta constitutiva de toda e qualquer produção humana. Uma contradição é possível, uma síntese pode se resolver. Marcarmo-nos entre esses dois lugares. Aceitar quem somos, e buscar sermos quem podemos e queremos ser, a partir das contradições e heranças que nos constituem. Talvez seja esse o ideal de subjetividade de um adulto saudável em que podemos nos basear e marcar como trajeto possível para nossa coletividade, para lidarmos, resistirmos e sairmos de nossa condição de colonizados e subcolonizados, em nossas produções culturais, artísticas, políticas, educacionais e científicas, assumindo nossa identidade cindida, misturada, global e regionalizada, e tentando conjugar o melhor das civilizações, para superarmos a rejeição constitutiva e assassina a que estamos simbolicamente submetidos e que continua privilegiando os donos do planeta.



## Referências

- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a Reprodução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- ARAUJO, Angela Aguiar. **Resenha** do livro *Discurso e políticas públicas urbanas: a fabricação do consenso*, de Eni Orlandi. Acessado em <https://www.labeurb.unicamp.br/rua/anteriores/pages/home/lerPagina.rua?id=50>
- BRAGA, Sergio Ivan Gil et alii. **Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades**. Manaus: ed. UFAM, 2007, v.1, 288p.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1989.
- CÂNDIDO, Antônio. **O Discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- \_\_\_\_\_. Dialética da Malandragem caracterização das Memórias de um sargento de milícias. In: Revista do Instituto de estudos brasileiros, nº 8, São Paulo, USP, 1970, pp. 67-89.
- COSTA, Selda Vale da et alii. **História, Ciências, Saúde** - Manguinhos, vol.6, supl.0, Rio de Janeiro, Setembro de 2000, em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702000000500015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702000000500015), acessado em agosto de 2015.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990.
- DAVINO, Glauca Davino; BELLICIERI, Fernanda. **Histórias de roteiristas: Roteiros, dispositivo audiovisual**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2013. 475 p.
- FREUD, Sigmund. **História de uma Neurose Infantil e outros textos**. São Paulo: Cia. das Letras, vol. 14, 2010 [1917-1920].
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao narcisismo**: uma introdução (1914). Obras Completas, Vol. 12, trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010 [1914-1916].
- GIL, Gilberto. **Discurso da criação da FUNCINE** em <http://www.cultura.gov.br/noticias/discursos/index.php?p=807&more=1&c=1&tb=1&pb=1>, acessado em 25/06/2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 3a. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.
- \_\_\_\_\_. Da Diáspora. **Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte/Brasília, Ed. UFMG/Representação da Unesco, 2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 3a. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

HENRY, Paul. **A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

JAMESON, Fredric. **The politicalunconscious: narrative as a sociallysymbolicact**. Ithaca, USA: Cornell University Press, 1989.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 1: os escritos de Freud**. Tradução: Betty Milan. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009 [1954].

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2.ed., 1985.

MAcCABE, Colin. **Tracking theSignifier: Theoreticalessays: Film, Linguistics, Literature**. Minnesota(USA): University of Minnesota ed., 1987, 152p.

MARTINS DE SOUZA, Luiz Carlos. **Cartas para Quem? O funcionamento discursivo da falta no filme "Central do Brasil"**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2012.

\_\_\_\_\_. O Norte Apagado. In: Solange Mittmann; EvandraGrigoletto; Ercília Ana Cazarin (Org.). **Práticas Discursivas e Identitárias: Sujeito e Língua**. Porto Alegre: Nova Prova, 2008, p. 218-236.

\_\_\_\_\_. **A Selva na Selva: roteiro de documentário**. Biblioteca Nacional. Patente: Número do registro: 304868, Brasil, data de depósito: 14/09/2003.

\_\_\_\_\_. **A identidade dos ribeirinhos do Lago Acajatuba, uma perspectiva discursiva**. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Amazonas, 2000.

\_\_\_\_\_; FREIRE, Paulo Cezar. **A Selva na Selva**, DOCTV. Brasil, 2004, DVD.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica daEconomia Política**. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) **Discurso e políticas públicas urbanas: a fabricação do consenso**. Campinas, SP: Editora RG, 2010. 160 p.

\_\_\_\_\_. **O Sujeito Discursivo Contemporâneo: um exemplo**. CD-Rom 2º SEAD. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

\_\_\_\_\_. Do Sujeito na História e no Simbólico In:\_\_\_\_\_. **Escritos**. Campinas, SP: Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

..... **Interpretação.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

..... **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

..... (org.). **Discurso Indígena:** a materialidade da Língua e o movimento da identidade. Campinas: UNICAMP, 1991.

..... **Terra à Vista.** São Paulo: Cortez Editora, 1990.

..... **A linguagem e seu funcionamento:** as formas do discurso. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PÊCHEUX, Michel. **Discurso:** estrutura ou acontecimento? Campinas, SP: Pontes, 2002.

..... **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1997 [1975, Anexo III, 1978].

.....; FUCHS, C. A Propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). **Por uma Análise Automática do Discurso.** Campinas: UNICAMP, 1993.

PLON, Michel; ROUDINESCO, Elisabeth. **Dicionário de Psicanálise.** Trad. Vera Ribeiro, Lucy Magalhaes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

QUINET, Antonio. **Os outros em Lacan.** Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SOUZA, Ana Paula Lonardi de. **O Eu Ideal e o Ideal do Eu:** reflexões sobre o caso Schreber. <http://www.ufrgs.br/psicopatologia/schreber/ana%20lonardi%20texto.html>, acessado em agosto de 2015.

SOUZA, Tania C.C. de. Discurso e imagem: perspectivas de análise do não-verbal. In: Ciberlegenda 1, Revista Eletrônica do Mestrado em Comunicação, Imagem e Informação, Niterói, UFF, 1998.

STAM, Robert. **Introdução às Teorias do Cinema.** Campinas, Papirus, 2003.

SILVA PIRES, Daniela. **Memória e “evolução literária” no romance hispano-americano.** 2013. Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2013.

VARNIER, Alain. O Sintoma Social. In: **Ágora**, v. 5, n. 2 jul/dez, 2002, p. 205-217



VIANA, Nildo. **A Teoria das Classes Sociais em Karl Marx**. Florianópolis: Bookess, 2012.

VOGLER, Christopher. **A Jornada do Escritor**. Rio de Janeiro: Ampersand Ed, 1997.

## DVDS

“Central do Brasil”. Direção: Walter Salles Júnior. Produção: Martire de Clermont-Tonnere e Arthur Cohn. Intérpretes: Fernanda Montenegro; Marília Pêra; Vinicius de Oliveira; Sônia Lira; Othon Bastos; Matheus Nachtergaele e outros. Roteiro: Marcos Bernstein, João Emanuel Carneiro e Walter Salles Júnior. [S.I.]: Le Studio Canal; Riofilme; MACT Productions, 1998. (106 min), son. color., DVD.

“A Selva na Selva”. DOCTV. Direção: MARTINS DE SOUZA, Luiz Carlos; FREIRE, Paulo Cezar. Brasil, 2004, documentário. Produção: Luiz Carlos Martins de Souza, MinC, Fundação Padre Anchieta, JOBAST. Editoração: LogOn., 2006, 54min. Son. Colorido, DVD.

“O Auto da Compadecida”. Direção: Guel Arraes. Intérpretes: Fernanda Montenegro; Matheus Nachtergaele, Denise Fraga, Diogo Vilela, Marcos Nanini e outros. Globo Filmes.

