

# policromias

Junho/2016 • Ano 1 • ISSN 2448-2935

Volume

**01**

Revista de estudos do discurso, imagem e som

Revista do Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som • LABEDIS

# policromias

Revista de estudos do discurso, imagem e som



---

Revista do Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som • LABEDIS



## CONSELHO EDITORIAL

ANA PAULA QUADROS GOMES - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
BEATRIZ PROTTI CHRISTINO - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
EDMUNDO MARCELO MENDES PEREIRA - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
EVANDRO DE SOUSA BONFIM - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
JAQUELINE DOS SANTOS PEIXOTO - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
LUIZ BARROS MONTEZ - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
MARCIA MARIA DÂMASO VIEIRA - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
MARIA LÚCIA LEITÃO DE ALMEIDA - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
MÁRIO FEIJÓ BORGES MONTEIRO - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
PAULO CORTES GAGO - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
RAQUEL PAIVA ARAUJO SOARES - Universidade Federal do Rio de Janeiro  
TANIA CONCEIÇÃO CLEMENTE DE SOUZA - Universidade Federal do Rio de Janeiro



## COMISSÃO EDITORIAL

ANA FERNÁNDEZ GARAY - Universidad de Buenos Aires  
ANA PAULA DE MORAES TEIXEIRA - Comunicação Social do Exército Brasileiro (OM: CEP-RJ)  
ANDRÉS ROMERO-FIGUEROA - Universidad Católica Andrés Bello  
ÂNGELA CORRÊA FERREIRA BAALBAKI - Universidade Estadual do Rio de Janeiro  
ARISTIDES ESCOBAR - Universidad Católica de Asunción - Py  
BEATRIZ FERNANDES CALDAS - Universidade Estadual do Rio de Janeiro  
BETHANIASAMPAIOCORRÊAMARIANI - Universidade Federal Fluminense  
CARLOS ALBERTO VOGT - Universidade Estadual de Campinas  
CLAUDINE HAROCHE - CNRS - École des Hautes Études en Sciences Sociales  
DOMINIQUE MAINGUENEAU - Université Paris - Sorbonne - Paris IV  
EDUARDO ROBERTO JUNQUEIRA GUIMARÃES - Universidade Estadual de Campinas  
ENI PUCCINELLI ORLANDI - Universidade do Vale do Sapucaí  
EVANDRA GRIGOLETTO - Universidade Federal de Pernambuco  
FREDA INDURSKY - Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
JACQUES GUILHAUMOU - CNRS - UMR - MMSH, ENS de Lyon  
JEAN-JACQUES CHARLES COURTINE - University of Auckland  
JOSÉ HORTA NUNES - Universidade Estadual de Campinas  
KLEBER SANTOS DE MENDONÇA - Universidade Federal Fluminense  
LÍDIA SILVA DE FREITAS - Universidade Federal Fluminense  
MARIA DA GRAÇA CASSANO - Centro Universitário Augusto Motta  
MARIA ONICE PAYER - Universidade do Vale do Sapucaí  
MONICA GRACIELA ZOPPI FONTANA - Universidade Estadual de Campinas  
NÁDIA RÉGIA MAFFI NECKEL - Universidade do Sul de Santa Catarina  
PATRICK CHARAUDEAU - CNRS - Université Paris - Sorbonne - Paris XIII  
PEDRO DE SOUZA - Universidade Federal de Santa Catarina  
ROBERVAL TEIXEIRA E SILVA - University of Macau  
ROSANE DA CONCEIÇÃO PEREIRA - Universidade Salgado de Oliveira - Fundação de Apoio à Escola Técnica  
SILMARA CRISTINA DELA DA SILVA - Universidade Federal Fluminense  
SILVÂNIA SIEBERT - Universidade do Sul de Santa Catarina  
SONIA SUELI BERTI SANTOS - Universidade Cruzeiro do Sul  
SYLVAIN AUROUX - CNRS - Université Sorbone Nouvelle - Paris III  
TELMA DOMINGUES DA SILVA - Universidade do Vale do Sapucaí  
VANISE GOMES DE MEDEIROS - Universidade Federal Fluminense  
WEDENCLEY ALVES SANTANA - Universidade Federal de Juiz de Fora



### Editor Responsável

- Tania Conceição Clemente de Souza, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Rosane da Conceição Pereira, Universidade Salgado de Oliveira/Fundação de Apoio à Escola Técnica, Escola Técnica Estadual Adolpho Bloch (Faetec/Eteab)

### Organizadores da Edição

- Tania Conceição Clemente de Souza, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Rosane da Conceição Pereira, Universidade Salgado de Oliveira/Fundação de Apoio à Escola Técnica, Escola Técnica Estadual Adolpho Bloch (Faetec/Eteab)

### Design e Diagramação

Cesar Buscacio

### Revisão

Maycon Silva Aguiar, Museu Nacional, UFRJ

### Redação e Assinaturas

Revista do Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som  
LABEDIS - [www.labedis.mn.ufrj.br](http://www.labedis.mn.ufrj.br)  
Museu Nacional, UFRJ  
Rio de Janeiro- 20940-040 Brasil

### Divulgação

Nicolas Alexandria, Museu Nacional, UFRJ

### Ficha Catalográfica

Linguística / Revista do Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som -  
LABEDIS / Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de  
Janeiro: V. 1, n. 1, Jun 2016, Semestral / Número de páginas 132 p.





## SUMÁRIO

EDITORIAL .....	7
ANALYSE DU DISCOURS, ANNÉES ZÉRO: QUELQUES RÉFLEXIONS RÉTROSPECTIVES	
Jean-Jacques Charles Courtine.....	9
DEFINIÇÃO DE ORIENTAÇÕES TEÓRICAS E CONSTRUÇÃO DE PROCEDIMENTOS EM ANÁLISE DO DISCURSO	
Jean-Jacques Charles Courtine.....	14
EL ÑE' Ë PORÃ: LA PALABRA ADORNADA. SOBRE ESTÉTICA Y EPISTEMOLOGÍA GUARANÍ	
Arístides Escobar .....	36
O ÍNDIO NA ICONOGRAFIA ENCICLOPÉDICA: UMA ANÁLISE DISCURSIVA	
José Horta Nunes .....	44
PLURILINGUISMO EM CENA: PROCESSOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO E LEGITIMAÇÃO DE LÍNGUAS INDÍGENAS	
Angela Corrêa Ferreira Baalbaki	
Thiago de Souza Andrade .....	69
A CONSTITUIÇÃO DA SINTAXE DA CORP(ORALIDADE)	
Lincoln Marco da Silva Sallesi .....	88
UMA ANÁLISE DO DISCURSO SOBRE MEGAEVENTOS E CONSUMO: MEU CAPRICHOSO E GARANTIDO. MEU BRASIL NO PLANETA	
Rosane da Conceição Pereira .....	106







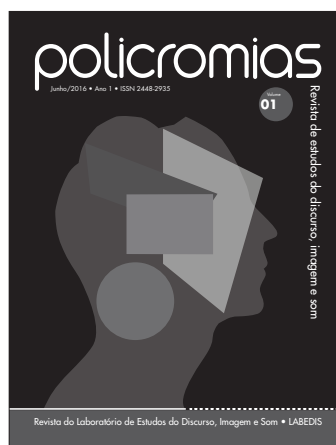
## EDITORIAL

Revista Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, vinculada ao Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som (LABEDIS) e ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), publica estudos nacionais e internacionais referentes à contemporaneidade da teoria do discurso, em áreas do conhecimento em que a linguagem se faz presente, tais como Linguística, Letras e Artes, Ciências Sociais, Ciências Humanas, entre outras.

Policromias tem como Missão e objetivo principal ser um espaço de análise e reflexão, sobre estudos críticos, teóricos e práticos, de âmbito simbólico, social e histórico; e sobre a linguagem verbal e não verbal, em sua relação com aspectos políticos, culturais, sociais, tecnológicos e de ensino. Sua meta é publicar, dentre outros, textos sobre fotos e vídeos que assinalem qualitativamente questões locais e de cunho internacional sob o escopo proposto.

Busca-se, assim, servir a estudiosos e pesquisadores, no sentido de divulgar pesquisas originais, relevantes e inovadoras para o conhecimento humano, constituindo tanto um espaço de reflexão quanto uma política de memória.

Prof. Dr. Tania Conceição Clemente de Souza - Editor-chefe  
Museu Nacional | Universidade Federal do Rio de Janeiro  
LABEDIS - Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som  
Policromias - Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som  
<http://www.labedis.mn.ufrj.br/>  
[labedis@mn.ufrj.br](mailto:labedis@mn.ufrj.br)









# Analyse du discours, années zéro: quelques réflexions rétrospectives

*Jean-Jacques Courtine*

University of Auckland (New Zealand)

Je voudrais tout d'abord remercier ici même l'équipe éditoriale de *Policromias* d'avoir souhaité republier le texte qu'on va lire. Il n'y a rien en effet de plus encourageant, lorsqu'on s'efforce de donner du sens à ce que l'on écrit, que de voir, plus de trente ans après la publication d'un article, le besoin se faire encore sentir d'interroger ce qui s'était trouvé à l'origine de sa conception. Et je le dis d'autant plus volontiers que dans l'université telle que nous la connaissons aujourd'hui, inscrite dans un marché globalisé de l'enseignement supérieur et de la recherche structuré et dominé par les impératifs néo-libéraux, règne un culte de *l'impact*. Sous un tel régime on attend des publications – rebaptisées « research outputs » ou bien encore « deliverables », comme si elles sortaient d'une chaîne d'assemblage industrielle – une production et une circulation accélérée, un effet à court terme, une obsolescence quasi-immédiate et un recyclage permanent. Il est donc réconfortant de voir, dès son premier numéro, une revue dont l'objectif est de donner du sens à l'usage des discours adopter une position généalogique : considérer que le régime des discursivités contemporaines ne saurait être compris sans un retour vers un moment historique antérieur de leur production aussi bien que de leur théorisation. C'est tout simplement suivre la leçon de Foucault, particulièrement claire à cet égard : pas de discours sans archéologie.

Si je me réjouis donc de la republication de ce texte, il m'a cependant paru absolument nécessaire de le recontextualiser, et ceci pour deux types de raisons. Les premières tiennent aux transformations historiques de la conjoncture idéologique où ce texte a vu le jour, et au bouleversement radical de la structuration du champ politique qui est depuis lors intervenu, aussi bien en France qu'à l'échelle globale, puisque ces deux dimensions me paraissent désormais inséparables. Ces mutations ont été d'une ampleur telle que la situation historique d'alors – celle de la France de la fin des années 1970 et du début des années 1980 – peut paraître aujourd'hui incompréhensible, et certains des travaux théoriques qui furent alors publiés tout simplement illisibles. Je songeais, en écrivant ces lignes, à ces déchirures du temps historique par lesquelles, en quelques décennies, le monde semble soudain devenu autre, à la manière de ce qu'avait ressenti Stephan Zweig lorsqu'il évoquait, dans *Le monde d'hier*, le tournant du siècle à Vienne tel qu'il pouvait être perçu trente ou quarante ans plus tard. La France des années 70, un autre monde ?...





Le désir de republier ce texte indique cependant que tout peut ne pas avoir été perdu de l'ensemble de travaux auxquels il appartient et qui ont été à l'origine, en France comme au Brésil, de cette discipline qui s'est aujourd'hui trouvé une place dans le champ académique sous l'appellation « d'analyse du discours ». Et c'est là le second type de raisons qui m'ont incité à écrire ces quelques lignes : dans certaines réécritures de l'histoire de l'analyse du discours, le sens de ces travaux s'est trouvé tronqué, effacé ou falsifié pour des raisons que j'ai eu l'occasion d'exposer<sup>1</sup> et sur lesquelles je ne reviendrai pas ici.

L'article qu'on va lire a donc été écrit à la suite de mon premier travail de thèse<sup>2</sup> et il en reprend quelques-uns des éléments essentiels. Je n'aborde plus aujourd'hui les choses de la même manière, et je ne les formulerais plus ainsi. Mais je n'en renie rien. Ce travail avait été mené dans une étroite collaboration avec Michel Pêcheux ; il s'efforçait de prolonger le sien, tout en en reproblématisant certains aspects. On ne dira probablement jamais assez à quel point le travail de Pêcheux a constitué la véritable fondation théorique de l'analyse du discours en France, aux origines de celle-ci, bien au-delà des quelques principes généraux posés alors par Jean Dubois ou de l'analyse harissienne de l'énoncé suivi, restée étroitement linguistique. Les recherches menées ou impulsées par Michel Pêcheux au cours des années 70 ont correspondu à un moment d'invention sans précédent dans le domaine du discours : formulation des rapports entre les champs de la langue, de l'histoire et de l'inconscient, élucidation du lien crucial entre intradiscours et interdiscours, réappropriation de la notion de formation discursive, théorisation proprement discursive du préconstruit et de la paraphrase, amorce des premiers traitements automatiques des séquences discursives, entame d'un dialogue avec les voies ouvertes par *L'Archéologie du savoir*, c'est-à-dire avec la possibilité d'inscrire la question du discours dans la longue durée historique et le matérialité de l'archive... J'ai bien peur que l'essentiel du bagage théorique dont puisse aujourd'hui se prévaloir la discipline en France n'ait été constitué dans ces années-là.

C'est dans cette perspective que mon propre travail, et le texte qu'on va lire, s'est situé. Ma question était simple : de quoi se souvient-on, comment sait-on ce

- 
- 1 Sur ce point, voir notamment : Jean-Jacques Courtine, "La seconde disparition de Michel Pêcheux", *Décalages*. An Althusser Studies Journal, vol. 1, iss. 4, art. 19, OxyScholar, 1 June 2015; *Dechiffrar o corpo. Pensar com Foucault*, Petropolis, Vozes, 2013 (en particulier le chapitre I); "Discurso, Historia e Arqueologia", in N. Milanez & N. R. Gaspar (eds), *A (dis)ordem do discurso*, Editora Contexto, Sao Paulo, 2010, 17-30; « A estranha memória da análise do discurso », Michel Pêcheux e a Análise do discurso, São Carlos, Ed. Claraluz, 2005, 25-32.
  - 2 Publié en 1981 dans *Langages*, 62, sous le titre: *Analyse du discours politique. Le discours communiste adressé aux chrétiens*; et traduit par la suite au Brésil: Jean-Jacques Courtine, *Análise do Discurso, o discurso comunista endereçado aos cristãos*, São Carlos, Editora da Universidade Federal de São Carlos, 2009.





qu'il convient de dire et de ne pas dire, à partir d'une position politique donnée dans une conjoncture historique déterminée, lorsqu'il faut énoncer un discours dans le champ politique, rédiger un tract, répondre à l'adversaire, emporter l'adhésion des foules ? J'ai donc situé au cœur de mon interrogation la notion de mémoire discursive, postulant que toute formation discursive supposait l'existence d'un domaine de mémoire, vaste conservatoire d'énoncés enfouis, certains soigneusement préservés, d'autres endormis ou tout simplement effacés, mais prêts à refaire surface lorsque les nécessités de la lutte politique le réclamait. Je m'appuyais pour cela sur la conception althussérienne des idéologies, sur ce que Pêcheux avait pu formuler de l'interdiscours et du préconstruit, mais surtout sur *L'Archéologie du savoir*. Chez Foucault, je trouvais l'affirmation la plus forte que la matérialité des discours ne saurait être appréhendée que dans la longue durée historique, à travers les strates successives de ses mutations.<sup>3</sup> L'idée même d'interdiscours, aujourd'hui comme hier, ne me semble avoir aucun sens en dehors de ces longues et patientes reconstitutions historiques où sont repérées dans les discours contemporains les traces parfois manifestes mais souvent enfouies de ceux qui les ont précédés. Le refoulement massif de cette dimension historique est l'une des raisons qui m'ont fait m'éloigner de ce qu'est devenue l'analyse du discours. Mais c'est dans cette même perspective que j'ai continué à entreprendre de vastes enquêtes historiques sur le visage, le corps, la masculinité, et aujourd'hui les émotions<sup>4</sup>. La généalogie des discours y a conservé toute sa place.

Il y a ainsi dans « Définition d'orientations... » des éléments qui me paraissent datés, quand d'autres ont encore à l'évidence un rôle à jouer dans le questionnement des discours. Ainsi le cadre théorique althussérien et la conception de la lutte idéologique qu'il impliquait me semblent avoir fait la preuve de leur incapacité à élucider les transformations politiques et sociales qui germaient alors et les formes inédites de domination qui s'y inventaient dans un monde en voie de globalisation. Tout ce pan d'analyse est aujourd'hui entièrement à repenser, à un moment où les formes néolibérales d'assujettissement, les logiques du marché gagnent du terrain dans tous les domaines de la vie individuelle et collective. Y compris dans le monde de la recherche universitaire, où leur avancée est particulièrement préoccupante.

---

3 Sur ce point, voir en particulier *Dechiffrar o corpo...*, *op. cit.*, chapitre 1.

4 Jean-Jacques Courtine & Claudine Haroche, *Historia do rosto*, Lisboa, Afrontamento, 1988; Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello, *Historia do corpo*, 3 vol., Petropolis, Vozes, 2008; *Historia da virilidade*, 3 vol., Petropolis, Vozes, 2013 ; *Histoire des émotions*, 3 vol., Paris, Le Seuil, 2016-2017.





Nous avons donc, nous aurons donc toujours besoin d'analyser des discours, mais, là encore, d'une manière sensiblement différente de celle que préconise exclusivement le texte qui suit. J'avais voulu, comme bien d'autres alors, ancrer prioritairement le discours dans la langue, et l'analyse du discours dans la linguistique. Cela me semble aujourd'hui insuffisant, une erreur de parcours due bien plus aux désirs de reconnaissance disciplinaire de travaux alors émergents et au poids du structuralisme dans la culture scientifique du moment qu'aux nécessités liées aux propriétés de l'objet lui-même. On ne saurait en effet se contenter de situer la matérialité des discours dans leurs modalités d'existence syntaxiques ou lexicales. S'il me semble que les formes grammaticales analysées dans « Définition d'orientations... » jouent bien le rôle discursif que ce texte leur attribue, il me paraît tout autant que les discours politiques relèvent simultanément d'autres formes d'existence matérielle : celle de l'image, inséparable des mots ; celle de la voix, qui leur donne chair ; celle de tous ces éléments dont l'histoire les leste et qui font du discours tout autre chose qu'un objet linguistique. C'est à ce prix-là, en se défaisant de leur nature proprement linguistique, que les énoncés se chargent d'histoire et deviennent discours. Et c'est bien cette condensation de l'histoire dans les mots qu'il s'agit d'analyser.<sup>5</sup>

Mais s'il y a des aspects de ce texte ancien que je ne formulerais plus pareillement aujourd'hui, il en est d'autres en revanche qui me paraissent avoir conservé leur pertinence, et parfois anticipé sur des voies de recherche qui allaient bientôt s'ouvrir : ainsi celle de « mémoire discursive » formulée quelques années avant que la question de la mémoire collective ne devienne, avec la problématique des « lieux de mémoire », partie intégrante du programme des historiens. La question se pose toujours, quoique différemment aujourd'hui. C'est la censure totalitaire qui nourrissait hier les craintes d'un effacement de la mémoire collective par la manipulation des discours. La menace est ailleurs à présent, celle d'une amnésie néolibérale généralisée, alors que les technologies de la communication soumettent les discours à déferlement continu et une obsolescence quasi-instantanée. Certains discours étaient hier condamnés au silence ; tous semblent désormais invités à participer au concert continu et anonyme du bruit.

Il me semble encore que la manière dont j'avais essayé de penser l'historicité du discours à partir de la catégorie de contradiction n'a pas épuisé non plus sa pertinence. Et je songe moins ici à son usage marxiste qu'à celui qu'en suggère

---

5 C'est le sens d'un livre que nous avons récemment publié, Carlos Piovezani et moi-même, qui entend situer les discours dans le contexte d'une vaste histoire culturelle de la parole publique, qui puisse restituer toute la complexité historique de leur existence dans la longue durée : *A História da fala pública. Uma arqueologia dos poderes do discurso*, Petropolis, Vozes, 2015. C'est dans une telle perspective, bien plus que dans celle d'une analyse linguistique des textes, que se situe à mon sens, au sein de l'histoire et de l'anthropologie culturelles de la parole publique, les recherches sur le discours. Ce qui n'interdit pas d'aborder des questions linguistiques quand celles-ci s'y rencontrent.





Foucault, à propos précisément du discours, lorsqu'il y voit « la loi même » de son existence et « le principe de son historicité ». J'avais à partir de là voulu montrer la division et l'instabilité des formations discursives, leur cloture problématique, le déplacement incessant de leurs frontières. L'entrée dans l'aire des sociétés « liquides », l'impact de technologies inédites de production et de circulation des discours ont encore accentué ces caractères, modifié les modes mêmes d'existence matérielle des discursivités. Sur ce point, l'essentiel reste à faire.

L'analyse des discours ne risque guère de manquer ni de matériaux ni de perspectives dans les temps qui viennent. Heureux augure pour une revue qui en a fait son objet, et son projet.



# Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso

*Jean-Jacques Courtine*

University of Auckland (New Zealand)

TRADUÇÃO:

Flávia Clemente de Souza - Universidade Federal Fluminense e  
Márcio Lázaro Almeida da Silva - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Este texto responde a dois objetivos: (1) delinear alguns elementos teóricos e metodológicos essenciais para um conjunto de trabalhos recentes em Análise do Discurso (que denominaremos doravante por AD) (COURTINE, 1979; 1981; COURTINE e LECOMTE, 1980; COURTINE e MARANDIN, 1982); (2) dar conta do funcionamento destes elementos, por meio de um projeto cuja abordagem está baseada nos trabalhos de AD, o qual tem por objeto um *corpus* de discurso político (COURTINE, 1981) e indica o tipo de resultados para os quais suas orientações podem conduzir.

## 1. OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS

1.1 De início destacaremos as teses que articulam a concepção que apresentamos aqui.

- (1) Há uma ordem do discurso, a qual designamos como *materialidade discursiva*, distinta da ordem da língua.
- (2) A materialidade discursiva consiste em uma relação determinada entre a língua e a ideologia.

Nós precisaremos estas duas propostas - no espírito das formulações do M. Pêcheux (1975) - e avançaremos no sentido de que o discursivo materializa o contato entre o ideológico e o linguístico, na medida em que ele representa no interior da língua os efeitos das contradições ideológicas e onde, inversamente, manifesta a existência da materialidade linguística no interior da ideologia. Isso provoca, no nosso ponto de vista, as seguintes consequências:





- (a) O discurso como objeto deve ser pensado na sua *especificidade*. A adoção de uma concepção especificamente discursiva deve evitar, se é verdade que o discurso pode ser pensado como uma relação entre o linguístico e o ideológico, reduzir o discurso à análise da língua ou lhe dissolver dentro da perspectiva histórica sobre a ideologia como “representação”. Pelo contrário, se trata de manter a análise linguística, da qual certos procedimentos – notadamente sintáticos – fornecem a linguagem de descrição e a técnica de manipulação de sequências discursivas, e, por outro lado, a análise histórica das condições de formação dos conjuntos ideológicos como discurso. E com isso levar em conta a materialidade discursiva como objeto próprio, isto é, que produz seu lugar de posições teóricas.
  
- (b) Tais proposições teóricas devem conduzir ao estabelecimento dos procedimentos que venham a realizar a montagem instrumental, sob a forma de um dispositivo num campo metodológico. A materialização a partir de procedimentos determinados de um corpo de proposições teóricas visando ao discurso como objeto de conhecimento dá ao discurso uma concepção de objeto empírico-concreto ou objeto real. Esta é a condição à qual as expressões “o objeto da análise do discurso”, ou ainda “o discurso como objeto” podem ser empregadas.

Acrescentemos que a construção de tais dispositivos é também uma condição de explicação das proposições teóricas, na medida em que uma montagem instrumental faz dessas proposições uma representação transformada que as ressaltam<sup>1</sup>. É, por fim, uma condição de reprodutibilidade e de falseabilidade de uma problemática.

1.2 A AD trabalha assim um objeto inscrito *na relação da língua com a história*. Nós gostaríamos, a este respeito, de enfatizar que nos parece que os estudos de AD em que se faz tal relação constituem uma importante aquisição teórica: o conceito de *formação discursiva*, por um lado, e a distinção entre *processos discursivos* e *base linguística* por outro.

Se os processos discursivos constituem a fonte da produção dos efeitos de sentido no discurso, a língua, pensada como uma instância relativamente autônoma, é o lugar material onde se realizam os efeitos de sentido. É o que P. HENRY (1975:94) poderia assim formular:

---

<sup>1</sup> *Nota do tradutor:* Courtine utiliza, entre aspas, a expressão “fait voir”, que pode ser traduzida como “show” ou “espetáculo”.







A noção de autonomia relativa da língua caracteriza a independência de um nível de funcionamento do discurso em relação às formações ideológicas<sup>2</sup> que se encontram articuladas, nível de formação relativamente autônomo, do qual a linguística faz sua teoria (...) Em outros termos, propomos que todo discurso “concreto” é duplamente determinado, por um lado pelas formações ideológicas que relacionam estes discursos às suas formações discursivas<sup>3</sup> definidas, por outro lado pela autonomia relativa da língua, mas propomos que não é possível traçar *a priori* uma linha de demarcação entre o que pertence a uma ou outra dessas determinações.

A distinção entre base linguística e processos discursivos/ideológicos decorre da tese colocada acima, a de que essa base faz da relação do linguístico com o ideológico a própria materialidade do discursivo: ela pode autorizar assim levar em conta as relações de antagonismo, aliança, recuperação, absorção... entre as formações discursivas relevantes de formações ideológicas determinadas e exprimir, assim, o fato de que dentro de uma dada conjuntura da história de uma formação social, caracterizada por um estado de relações sociais, os sujeitos falantes, naquele momento da história, pudessem concordar ou discordar do sentido a dar às palavras, falar diferentemente, ao falar a mesma língua.

Um ponto se coloca em foco aqui. A categorização de instância ideológica (formações ideológicas, funções discursivas...) que nos permite aqui representar “o exterior da língua” se inscreve na perspectiva do trabalho althusseriano a respeito das ideologias. O desenvolvimento desta posição em AD poderia assumir a forma incisiva do projeto de uma “teoria do discurso” (PÊCHEUX, 1975), da qual nós queremos apartar nosso trabalho.

A referência a essa expressão retorna com efeito, no campo da AD, a uma posição teoricista que consistia em dar impulso à “articulação teórica” de três “regiões de conhecimento”: o marxismo; uma teoria freud-lacaniana do sujeito; e, finalmente, a Linguística. Resumindo, uma versão “de esquerda” do ectoplasma interdisciplinar que assombra as ciências humanas e sociais.

---

2 Falaremos em formação ideológica para caracterizar um elemento susceptível de intervir como uma força confrontada a outras forças na conjuntura ideológica característica de uma formação social em determinado momento; cada formação ideológica constitui assim complexo conjunto de atitudes e representações que não são nem individuais nem universais, mas que se relacionam mais ou menos diretamente com as posições de classe em conflito umas em relação às outras. (PÊCHEUX et coll, 1971: 102).

3 As formações ideológicas comportam, como um dos seus componentes, “uma ou várias formações discursivas inter-relacionadas que determinam o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc.), a partir de uma posição dada em uma conjuntura...” (PÊCHEUX e FUCHS, 1975:11). Nós retomaremos adiante o conceito de formação discursiva.





Convém aqui lembrar aqui que uma interdisciplinaridade orgânica não pode se constituir pela justaposição de disciplinas que, por suposição, contêm *a priori* elementos de rigor científico susceptíveis de esclarecer um problema determinado, a propósito do qual cada uma delas assumiria seus “pontos de vista” com algumas diferenças, mas provavelmente complementares, e isso pela simples razão de que, no caso de que nos ocupamos, o discurso não constitui em nada um objeto para as três “regiões de conhecimento” em questão. Muito pelo contrário, é o trabalho teórico-prático do discurso como objeto (isto é, o trabalho da contradição entre o objeto real e objeto de conhecimento) que faz surgir a referência à articulação interdisciplinar neste objeto, atribuindo-lhe um conteúdo e uma configuração precisa. Em suma, a posição teoricista consistiu em *substituir o trabalho necessário a uma contradição enunciada pela sua resolução teórica*, isto é, supor o problema teoricamente resolvido praticamente antes de ter sido posto.

Estas observações levantam a questão da intervenção do marxismo no campo da AD; se esta última tenta apreender os objetos históricos que atravessam a luta de classes, se qualquer discurso concreto materializa uma posição determinada na luta ideológica, é então possível sustentar que o sentido da referência ao marxismo, no campo da AD, há de vir da evocação *do primado da contradição sobre seus contrários* bem como do *caráter desigual<sup>4</sup> da contradição* (ALTHUSSER, 1975: 148). É a partir deste duplo princípio que se deve conceber o recurso ao marxismo em nosso trabalho: a contradição se constitui um *elemento teórico* que intervém na representação do real histórico, mas também é um *objeto de análise*, no sentido em que a existência de uma contradição desigual entre formações discursivas antagônicas é uma das modalidades discursivas que são objeto deste estudo.

Acrescente-se, finalmente, que encontramos, em *Arqueologia do Saber*, um reflexo do lugar central em que deve se colocar a questão da contradição na ordem do discurso:

“Tal contradição, longe de ser aparência ou acidente do discurso, longe de ser aquilo de que é preciso libertá-lo para que ele libere, enfim, sua verdade aberta, constitui a própria lei de sua existência: é a partir dela que ele emerge; é ao mesmo tempo para traduzi-la e superá-la que ele se põe a falar; é para fugir dela, enquanto ela renasce sem cessar através dele, que ele continua e recomeça indefinidamente, é por ela estar sempre aquém dele e por ele jamais poder contorná-la inteiramente que ele muda, se metamorfoseia, escapa de si mesmo em

---

4 Nota do tradutor: Courtine se utiliza do termo “négal”, entre aspas, cuja definição não se encontra nos dicionários de francês. A partir do contexto da citação, com referências a Althusser, empregamos o termo desigual, que no francês seria traduzido por inégal.





sua própria continuidade. A contradição funciona, então, ao longo do discurso, como o princípio de sua historicidade.” (Foucault, 1969: 197).

## 2. DEFINIÇÃO DE UM PROJETO DE ANÁLISE DO DISCURSO POLÍTICO

Este projeto é duplo: (1) produzir a análise de uma formação discursiva (doravante FD) a partir de algumas linhas teóricas que apenas esboçamos; (2) trazer uma reflexão que ponha em xeque as condições de possibilidade teórica de uma AD<sup>5</sup>.

2.1 As descrições adiante foram obtidas a partir da observação de um *corpus* particular de discurso político: o discurso do Partido Comunista Francês, mais precisamente o *discurso comunista endereçado aos cristãos* – a “política de mão estendida” aos cristãos – de 1936 a 1976. O discurso comunista é um objeto clássico de estudo em AD, mas os trabalhos resultantes dificilmente atendem ao ponto de vista aqui desenvolvido. Como, de fato, este discurso foi caracterizado?

Seja, e um trabalho recente de LABBE (1977) vem a ser um exemplo, como um bloco de imobilidade, fechando uma área de repetição, que apreende o sujeito falante nas malhas da lógica sem falha de uma “gramática ideológica”, em suma, como um conjunto de discurso isolado e fechado em si mesmo. Seja, ainda, e aqui na tradição da análise sociolinguística do discurso (por exemplo, em MARCELLE-SI, 1976), como um conjunto diferenciado, puramente “contrastivo”, se definindo por proximidade ou por desvio de outros tipos de discurso, em uma “dialetologia política” que se apega a assinalar as fronteiras de classificação entre diferentes tipos.

Essas tentativas representam, a nosso ver, duas modalidades que não abrangem o discurso como objeto, o que as conduziria, da nossa perspectiva, a duas interpretações errôneas do conceito de FD: uma FD não é “um único discurso para todos”, nem é “a cada um o seu discurso”, mas deve ser pensada como “dois (ou vários) discursos em um só.” Duas modalidades diferentes de um mesmo esquecimento: aquele da contradição como princípio constitutivo de toda FD.

---

5 Reunimos neste texto os elementos teóricos essenciais deste projeto, assim como os tipos de descrição e os resultados a que ele pode conduzir. Para uma descrição mais detalhada do corpus tomado como objeto, nós remetemos o leitor a um texto recente, citado na bibliografia (COURTINE, 1981).



Consideramos assim uma FD como uma *unidade dividida*, uma heterogeneidade em relação a si mesma: o encerramento de uma FD é fundamentalmente instável, ele não consiste em um limite traçado separando de uma vez por todas um interior e um exterior do seu saber, mas se inscreve entre diversas FD como *uma fronteira que se desloca* em função das questões da luta ideológica.

Isso nos levará adiante a considerar uma redefinição teórica do conceito de FD; podemos, no entanto, identificar desde já os elementos desenvolvidos até agora, que se constituirão em tarefa prioritária para AD: em vez de caracterizar separadamente ou diferencialmente as FDs, será preciso identificar *as modalidades de contato* entre FD dentro de formações ideológicas que unem e dividem ao mesmo tempo uma contradição desigual; será preciso caracterizar os efeitos discursivos da hegemonia ideológica, colocando em evidência as formas segundo as quais no interior de uma FD “dominada”, os elementos pré-construídos produzidos no exterior dela mesma são “interiorizados”, isto é, acolhidos, absorvidos, reconfigurados ou, ao contrário, negados, ou mesmo ignorados...

2.2 A segunda aba do projeto reside no desenvolvimento de uma reflexão que questiona as condições de possibilidade de uma AD, propondo um exame crítico das noções e procedimentos que constituem a aparelhagem conceitual e metodológica daquela; mas avançando igualmente sobre cada um dos itens apresentados para consideração, uma redefinição teórica dos elementos criticados; e, finalmente, construindo os procedimentos que tornam operativas as redefinições examinadas e que garantem assim que não possamos ser acusados de não sermos capazes de substituir.

Tal abordagem se ancora essencialmente sobre as seguintes zonas do trabalho em AD:

- (1) A noção de condições de produção do discurso e as operações de constituição de um *corpus* discursivo.
- (2) A seleção de palavras-chave ou palavras-pivô fundamentais na definição de entradas de um tratamento.
- (3) Uma conceituação da relação enunciado/enunciação em AD.

### 3. ETAPAS A SEREM SEGUIDAS PARA A ANÁLISE DE UM PROCESSO DISCURSIVO

#### 3.1. Elementos críticos

- (a) *A noção de condições de produção do discurso e as operações de constituição de um corpus discursivo.*



A noção de condições de produção do discurso regula, em AD, a relação entre a materialidade linguística de uma sequência discursiva e as condições históricas que determinam sua produção; ela funda, assim, os procedimentos de constituição de *corpus* discursivos (conjunto de sequências discursivas dominadas por um determinado estado, suficientemente homogêneo e estável, das condições de produção do discurso).

Esta noção, no entanto, frequentemente é conhecida como uma *definição sincrônica* ou tende a ser confundida com o que os linguistas denominam “situação de enunciação”. Ela também pode ser também o lugar de *confusão* entre as determinações de ordem psicológica (as representações subjetivas de uma situação de comunicação ligadas ao aspecto “vivido” ou “evento” de um “ato de discurso” em presença dos locutores) e as determinações propriamente históricas que presidem à produção como *efeitos* dos discursos enunciados pelos sujeitos; resumidamente, uma inversão imaginária do real histórico.

Tudo isso não é isento de consequências quanto à confecção de *corpus* discursivos: as FDs identificadas sobre esta base são conjuntos de discurso *sem memória* no sentido do já-dito, e principalmente de elementos *pré-construídos* (HENRY, 1975; PÊCHEUX, 1975), de que a produção de uma sequência discursiva por um sujeito enunciador se sustenta, está ausente do plano de constituição do *corpus* discursivo. Os discursos sem memória e, nós assinalamos acima, ao abrigo da contradição, no sentido de que uma única FD – ou, na melhor das hipóteses, duas FDs, projetadas como dois universos paralelos e justapostos de discurso – se encontram representadas no *corpus*.

(b) A seleção de palavras-chave e definição de entradas de tratamento

Este procedimento consiste em escolher por diversos meios (hipóteses formuladas *a priori* sobre a importância desta ou daquela palavra em tal conjunto de discursos; considerações de ordem estatísticas sobre a frequência de tal item ...) um conjunto de termos que se comportam como lista de entradas de um tratamento, a partir do qual serão feitos vários tipos de cálculos ou de manipulações (índices de recorrência de tal forma; análise de co-ocorrências; constituição de classes distribucionais de equivalência...).

As contagens de palavras vêm de uma ótica pré-sintática que ignora o funcionamento do discurso como materialidade linguística, que não pode senão levar a uma *demografia discursiva* que será, na melhor das hipóteses, apenas indicativa. As escolhas efetuadas *a priori* são a forma não controlada de uma redescoberta dos “juízos de conhecimento do analista” (GUILHAUMOU e MALDIDIER, 1979)





sobre a importância a conferir para tal elemento-pivô e sobre a posição efetiva, descrita sintaticamente, desse elemento no “domínio do saber”<sup>6</sup> de uma FD.

Antecipemos um pouco, com relação à exposição de procedimentos que nós propomos a seguir, a solução que vamos adotar: uma vez que a questão é remarcar “temas do discurso”, nós escolhemos constituir uma base formal – isso quer dizer sintáticas – para esses procedimentos de rastreamento, para, a partir destas estruturas sintáticas, tecermos a hipótese de que elas podem de fato atribuir a um elemento lexical determinada interpretação: “tema do discurso”. Eis aí a razão para recorrermos às estruturas de sentenças clivadas, pseudo-clivadas e pseudo-clivadas invertidas, do tipo:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{É X QU P} \\ \text{Aquele QU P é X} \\ \text{X é aquele QU P} \end{array} \right\}$$

uma vez que elas constituem uma base formal de localização e identificação de um elemento X do discurso.

(c) O tratamento da relação enunciado/enunciação em AD

A noção de enunciado não tem estatuto teórico na AD, onde muitas vezes significa a realização de uma sentença de superfície, ou ainda uma sucessão de frases (“enunciações seguidas”) cujas leis de encadeamento têm sido até agora pouco estudadas.

O enunciado, por vezes, figura como uma proposição lógica, “átomos” de discurso da tradição logicista, cujas combinações produzem o texto. Acontece também que podemos adicionar a ele um suplemento pragmático destinado a fazer um “ato de discurso”<sup>7</sup>.

Parece-nos urgente diferenciar o enunciado do domínio das demais problemáticas da língua ou da lógica, e lhe atribuir uma concepção especificamente

6 Este termo será definido adiante (no item 3.2 a)

7 No que concerne à redefinição da relação entre enunciado e enunciação que vamos propor adiante (cf. 3.2 a) e b)), queremos enfatizar que este é um dos pontos onde a releitura de *A Arqueologia do Saber* nos pareceu particularmente fecunda. Foucault coloca a relação assim: podemos falar do enunciado em si, ou de suas várias enunciações distintas. “A enunciação é um evento que não se repete. Ela tem uma singularidade situada e datada de modo que não podemos reduzir.” (Foucault, 1969: 134). O enunciado, por oposição, está ligado à noção de *repetição*. Se neutralizarmos a enunciação, seu tempo e seu lugar, o sujeito que a realiza e as operações que o sujeito usa, “são o que se destaca, é uma forma que é *indefinidamente repetível* e pode dar lugar para as enunciações mais dispersas”.



discursiva, como Foucault (1969: 111) nos convida a fazer ao nos lembrar que o enunciado não é nem uma frase, nem uma proposição lógica... nem, acrescente-se a mais, um ato de linguagem.

Na tradição de uma “linguística da fala”, o enunciado também se inscreve em uma oposição bipolar com a *enunciação*. A recuperação desta última noção em AD colocou o sujeito do discurso em um modelo de produção de sequências discursivas a partir de frases de base pelo viés das regras gramaticais (transformações) que se sobrepõem, com o estatuto de “operações de enunciação”, de um conteúdo psicológico. Ao ligar a assimilação das condições de produção do discurso a de simples circunstâncias “situacionais”, ela contribui para operar a *psicologização espontânea* de determinações especificamente históricas do discurso que sinalizamos anteriormente.

É necessário, portanto, a nosso ver, retirar a enunciação de uma problemática centrada sobre o sujeito e suas operações para tentar pensar, por meio da descrição de posições de sujeito (esta noção é explicada adiante) em uma FD, o processo de assujeitamento, pelo qual um indivíduo é constituído em sujeito de seu discurso.

### 3.2 *Alguns elementos de redefinição teórica*

Este conjunto de críticas conduz à elaboração de um quadro teórico onde o problema inicialmente colocado pode ser tratado; deste quadro teórico, destacamos aqui dois recursos: (1) o estabelecimento de dois níveis fundamentais na descrição de um FD: o do *enunciado* e o da *formulação*; (2) o primado atribuído a um elemento teórico central: o *interdiscurso*.

#### a) *O nível do enunciado: descrição do interdiscurso de uma FD*

Nós avançaremos na proposta de que é no interdiscurso de uma FD<sup>8</sup>, como articulação contraditória de FD e de formações ideológicas, que se constitui o *domínio do saber* próprio desta FD. A contradição é primária, constitutiva da FD: os objetos, ou elementos do saber, são formados depois.

O domínio do saber de uma FD funciona como princípio de aceitabilidade discursiva para um conjunto de formulações (ele determina “o que pode e deve ser dito”) ao mesmo tempo em que como o princípio da exclusão do não formulável.

---

8 O termo *interdiscurso* (assim como o termo *intradiscurso*, utilizado adiante) é emprestado de Pêcheux (1975) e re-trabalhado a partir de definições que ele lhes deu.





Ele realiza assim o fechamento de uma FD, fronteira cuja instabilidade, tal como antes, enfatizamos.

O interdiscurso de uma FD deve assim ser pensado como um processo de reconfiguração incessante pelo qual o saber de uma FD é conduzido, em função das posições ideológicas que esta FD representa em uma conjuntura determinada, a incorporar os elementos pré-construídos produzidos no exterior dela mesma, para gerar sua redefinição ou retorno; para suscitar também a retomada de seus próprios elementos, a organizar a repetição, mas também para lhe provocar, eventualmente, seu apagamento<sup>9</sup>, esquecimento ou mesmo sua degeneração. O interdiscurso de uma FD, como instância de formação/repetição/transformação dos elementos do saber daquela FD, pode ser referido como *aquela que rege o deslocamento de suas fronteiras*.

Chamamos enunciado ([E]) os elementos do saber próprios a uma FD. Nós concebemos o enunciado como uma forma, ou um esquema geral, que governa a “repetibilidade” no seio de uma *rede* de formulações.

Uma rede de formulações consiste em um conjunto estratificado ou desnivelado de formulações, que constituem a mesma quantidade de reformulações possíveis de [E]. O que chamamos de estratificação ou desnivelamento de formulações refere-se à dimensão vertical (ou interdiscursiva) de um [E] como rede de formulações. É nestas redes que se estabiliza a referência dos elementos do saber: os objetos do discurso são formados ali como pré-construídos, os [E] os articulam.

É também a este nível de constituição do enunciado como elemento do saber, sob a dominação do interdiscurso, que deve estar situada a instância do *sujeito universal* (ou sujeito do saber próprio a uma FD, doravante SU), referindo-se ao lugar de onde se pode enunciar: “todo mundo sabe / vê / diz / entende que...” para cada sujeito falante que venha a enunciar uma formulação a partir de um lugar inscrito na FD. O saber próprio a uma FD é assim formado pelo conjunto de afirmações referentes ao SU e marca bem que o enunciável se constitui como exterior ao sujeito que enuncia.

- b) O nível da formulação: descrição do intradiscurso de uma sequência discursiva

---

<sup>9</sup> *Nota do tradutor:* em francês, o autor usa o verbo reflexivo *effacer*, que em sentido literal seria “quase desaparecer, sumir deixando marcas”.





Denominamos por [e] uma *formulação*, isto é, uma sequência linguística (de dimensão sintagmática inferior, igual ou superior a uma frase) que é uma reformulação possível de [E] no seio de uma rede de formulações e que vem marcar a presença de [E] no intradiscurso de uma sequência discursiva dominada por uma FD na qual [E] é um elemento do saber.

O intradiscurso de uma sequência discursiva aparece assim como o lugar onde se realiza a *sequencialização dos elementos do saber*, onde desnivelção interdiscursiva do [E] é linearizada, provocando um achatamento em uma superfície única de [e] articuladas.

Essa “horizontalização” da dimensão vertical de constituição do enunciado é contemporânea à apropriação por um sujeito enunciador (doravante, L), que ocupa um lugar determinado no seio de uma FD, de elementos do saber da FD na enunciação do intradiscurso de uma sequência discursiva, esta em uma situação de enunciação dada.

c) Em consequência: discurso e efeitos discursivos

A distinção operada entre nível do enunciado e nível da formulação resulta em certas consequências, no que concerne ao uso em AD dos termos *discurso* e *sujeito*.

Devemos indicar, de fato, que estes termos não denotam objetos dados *a priori*, mas sim objetos a construir: nós não nos autorizamos a falar de discursos que em termos de articulação do plano do interdiscurso e o plano do intradiscurso; qualquer caracterização em termos de funcionamento ou de efeitos discursivos compromete a relação do enunciado com a formulação, da dimensão vertical e estratificada, onde se elabora o saber de uma FD, com a dimensão horizontal, na qual os elementos deste saber se linearizam, tornando-se objetos de enunciação.

O mesmo se aplica ao sujeito: se não existe, do ponto de vista que adotamos, “sujeito de discurso” nulo, nós identificamos, por outro lado, dentro de uma FD, diferentes posições de sujeito que constituem as mesmas modalidades da relação entre o sujeito universal e o sujeito da enunciação (SU / L), do sujeito do enunciado com o da formulação.

Chamaremos de *domínio da forma-sujeito*, seguindo Pêcheux (1975) – o domínio de descrição da produção do sujeito como efeito no discurso; isso equivale a descrever o conjunto das diferentes posições de sujeito em uma FD como modalidades particulares da identificação do sujeito da enunciação com o sujeito do saber, com os efeitos discursivos específicos que lhes são associados.



### 3.3. Construção de procedimentos e resultados

Nós vamos expor aqui, em primeiro lugar, a solução proposta para o tratamento da noção de “condições de produção” do discurso; em seguida, por mais tempo, discutiremos uma proposta para a construção do enunciado como objeto.

#### a) Condições de produção e condições de formação

Poderíamos reformular, em função do quadro teórico que foi descrito, as críticas direcionadas à noção de condições de produção do discurso, indicando que ela opera uma confusão das determinações específicas aos dois planos de descrição explicitados: ao do enunciado e ao da formulação. Por isso, é necessário *dissociar* segundo estes dois níveis e então extrair as consequências quanto à constituição de um *corpus* discursivo que materializa sob a forma de uma montagem determinada as exigências teóricas que requer o conceito de FD.

Precisamos primeiro conceber as determinações específicas ao *nível da formulação*: escolher uma sequência discursiva – enquanto manifestação da realização de um intradiscurso – como ponto de referência a partir do qual o conjunto de elementos do corpus receberá sua organização; relacionar esta sequência discursiva a um sujeito e a uma situação de enunciação determinada; mostrar como o sujeito da enunciação e circunstâncias enunciativas são atribuíveis (referenciáveis) aos lugares dentro dos aparelhos ideológicos de uma determinada conjuntura histórica<sup>10</sup>. Nós chamamos o conjunto de elementos que foram mencionados como as *condições de produção da sequência discursiva da referência*.

No entanto, não podemos parar por aí: é preciso também pensar as determinações específicas ao *nível do enunciado* e as articular aos primeiros. A configuração em sequência de formulações no intradiscurso da sequência discursiva de referência se realiza de fato sob a dependência do processo discursivo inerente à FD que a domina, de *formação discursiva referência* (a FD comunista, neste caso). Tal processo discursivo está sujeito a condições específicas: é sob a dependência do interdiscurso que se constitui o saber próprio a uma FD, em redes estratificadas de formulações onde se formam os enunciados. Deve-se, assim, caracterizar as condições interdiscursivas que dominam o processo discursivo de formação/reprodução/transformação dos enunciados dentro das FD de referência; designaremos tais condições como *condições de formação da FD de referência*.

---

<sup>10</sup> É o texto do *Appel aux chrétiens de France*, pronunciado por G. Marchais em Lyon em 10 de junho de 1976 que adotaremos como “sequência discursiva de referência”.





Estas redefinições controlam a constituição do *corpus* discursivos de modo que é representável a relação do discurso como objeto com dois elementos teóricos essenciais em nossa perspectiva: a questão da *memória histórica* em primeiro lugar, de que o discurso político é o produto; a natureza *heterogênea* e *contraditória* de toda FD em segundo lugar.

Articular as condições de produção e as condições de formação em um corpus discursivo dado consistirá de fato em corresponder à sequência discursiva de referência um *domínio de memória*, ou seja, um conjunto de sequências discursivas que pré-existem à enunciação da sequência discursiva de referência no seio de um processo; é a partir do domínio da memória que será caracterizada a formação dos enunciados e que serão analisados os efeitos que produz, dentro de um processo discursivo, a enunciação de uma sequência discursiva determinada (efeitos de recordação, de redefinição, de transformação, mas também efeitos de esquecimento, de ruptura, de negação do já-dito). Acrescentemos que o domínio da memória consiste em uma “pluralidade contraditória” de sequências discursivas, em que algumas são dominadas pela FD de referência, enquanto que dependente de FD contraditoriamente ligadas a esta última por relações de antagonismo, escoramento, aliança, recuperação... etc...<sup>11</sup>

Só desta forma nos parece que poderemos, a partir das categorias de processo e de contradição, representar a relação ente interdiscurso e intradiscurso, enunciado e formulação, sujeito do saber de uma FD e sujeito enunciador.

b) A construção do enunciado como objeto: o exemplo do enunciado dividido

Assumimos, como um ponto de partida, a presença, no intradiscurso, de formulações manifestas de estruturas sintáticas clivadas, estruturas sobre as quais assumimos a hipótese de que têm o efeito de colocar um elemento X, identificado e localizado, em posição de tema do discurso. Assim:

*A violência, não é de nós que ela vem.*

Tal frase recebe geralmente uma interpretação “contrastiva”. Trata-se, na realidade, nos termos de Gross (1977), por exemplo, de uma “frase contrastiva a um membro”, derivada da forma geral:

---

<sup>11</sup> Assim, no caso diante de nós, o domínio de memória reúne os principais textos do Partido Comunista Francês sobre a política de mão estendida de 1936-1976, juntamente com os textos antagônicos da Doutrina Social da Igreja.



$$P_1 = X A Y / P_2 = X B Y$$

O contraste tem origem na confluência de duas frases P1 e P2; estas duas frases apresentam apenas uma diferença (A/B), A está então em contraste com B. Um dos dois membros dessa forma geral pode ser apagado<sup>12</sup> (o que pode produzir ambiguidade). Podemos, contudo, no caso em questão, reconstruir a parte apagada da formulação por meio de um recurso ao contexto (intra ou interdiscursivo). É o que realmente encontramos nas referências discursivas dominadas pela FD comunista:

*NÃO É de comunistas (mas também de trabalhadores, proletários, do povo...) QUE vem a violência, É do capital (mas também da grande burguesia, dos monopólios, da aristocracia do dinheiro ...) QUE ela vem.*

Esta formulação tem as seguintes características:

- *antagonismo de dois termos (e de seus respectivos sinônimos substitutos) no saber da FD comunista (comunistas, trabalhadores, proletariados vs. capital, burguesia, aristocracia do dinheiro...);*
- *uso contrastivo da cópula de identificação (É / NÃO É);*
- *apagamento possível de um dos dois membros da frase contrastiva;*
- *aplicação de uma transformação de deslocamento + pronominalização possível sobre o membro restante.*

O intradiscurso da sequência discursiva de referência nos serviu como ponto de partida. Se fizermos uma “verificação” no interdiscurso da FD comunista – neste caso, o domínio de memória no qual fazemos figurar certo número de sequências discursivas dominadas pela FD católica – encontraremos lá facilmente um conjunto de formulações que constituem uma rede, com as quais a formulação de referência mantém uma relação interdiscursiva. Para dar a forma geral repetível:

*A violência vem dos comunistas.*

Assinalamos, assim, no interdiscurso, uma oposição entre dois elementos:

---

12 Cf. nota 9



*A violência vem dos comunistas vs. A violência vem do grande capital*, oposição esta que manifesta a contradição entre dois domínios de saber de FD antagonistas.

Na verdade, estamos diante de uma configuração particular de paráfrase discursiva<sup>13</sup> na qual duas formulações, de forma sintática determinada ( $N_1$  V de  $N_2$ ), atribuem valores semelhantes (*a violência, vem de*) a certos lugares desta estrutura e dois valores antagonistas a, pelo menos, um lugar (aqui:  $N_2$ , que apresenta dois valores antagonistas  $\left\{ \frac{x}{y} \right\}$ , neste caso:

$$\left\{ \frac{\text{comunistas}}{\text{grande capital}} \right\}$$

É a presença, no interdiscurso, de uma *configuração de paráfrase discursiva* do tipo:

$$\begin{aligned} [e]_1 &= P \left\{ \frac{x}{y} \right\} \\ [e]_2 &= P \left\{ \frac{y}{x} \right\} \end{aligned}$$

onde  $[e]_1$ ,  $[e]_2$  representam duas formulações pertencentes a FD antagonistas;

- *P* representa um contexto de formulação comum;
- $\left\{ \frac{x}{y} \right\}$  dois valores antagonistas atribuídos a um lugar determinado do esquema sintático dessas formulações; que podem desencadear, no intradiscurso das sequências discursivas dominadas por essas FD, uma *modalidade contrastiva de identificação* sintaticamente realizada por uma frase do tipo *É X QU P* à interpretação contrastiva.

Gostaríamos de retornar agora aos elementos teóricos que nos guiaram até aqui para colocar em evidência, a partir da localização no intradiscurso de formulações do tipo *É X QU P* para a interpretação contrastiva e da construção no interdiscurso da configuração da paráfrase discursiva  $P \left\{ \frac{x}{y} \right\}$  que foi obtida, um modo particular de contato entre o ideológico e o linguístico na ordem do discurso, isto é, na ordem da relação do enunciado com a formulação.

---

13 A noção de “paráfrase discursiva” cobre em AD um procedimento que consiste na construção de classes de equivalência distribucional, de acordo com o método de Z. Harris (1952), que estabelece a relação de substituição de *n* segmentos discursivos num contexto tido como equivalente. Estes segmentos são, então, ditos “em relação de paráfrase discursiva”. A FD pode, assim, ser concebida como um espaço de reformulação-paráfrase.





O discursivo representa bem *no interior do funcionamento da língua os efeitos da luta ideológica*:

- (\*) é a existência de contradições ideológicas que delinea no interdiscurso configurações do tipo  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  demonstradas acima, em condições formais de distribuição, em um contexto de formulação P determinado, dos constituintes que aparecem em {X, Y}; estes constituintes ocupam uma posição antagônica determinada nos domínios do saber da FD, para que essas contradições se materializem.
- (\*\*) as configurações de uma tal forma coexistem com a presença no conjunto de sequências discursivas pertencentes ao domínio de memória das FD consideradas, de formulações que manifestam certa regularidade lexical e sintática: os constituintes vão ocupar as posições {X, Y, P} onde  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  são recorrentes nessas formulações; também se pode detectar a ocorrência de formas sintáticas tais como:

É X QU P, MAS NÃO É Y QU P  
 É X QU P, MAS É Y QU P<sub>2</sub>  
 NÃO É Y QU P  
 É X QU P

e de outras formas sintáticas de contraste<sup>14</sup>.  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  coexiste assim com uma zona de “repetibilidade” determinada no interior dos processos discursivos considerados (recorrência de certos elementos lexicais/ de certas formas sintáticas).

O discursivo manifesta inversamente *a existência da materialidade linguística no interior da ideologia*.

- (\*) assim a expressão  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  vem, no interdiscurso, materializar a fronteira entre os domínios de saber próprios e as FD antagonistas, indicando, pela não-substitutibilidade dos constituintes que ela põe em oposição nas condições formais de funcionamento da língua, a linha divisória entre o formulável e o não-formulável para cada um dos pro-

---

14 Entre essas outras formas sintáticas de contraste podemos notar: as transformações negativas, as relativas determinativas (que produzem um efeito de clivagem contrastiva sobre seu antecedente), as coordenações de frases por mas ou por ao contrário, certos usos polêmicos de aspas etc.





cessos discursivos na articulação contraditória em que se materializa essa fronteira;

- (\*\*) assim as formulações onde aparecem as estruturas sintáticas que vêm sendo mencionadas têm o efeito, no intradiscurso de uma sequência discursiva, para a identificação contrastiva que operam sobre os elementos de saber antagonistas, de apontar, de designar esta fronteira, de lhe exhibir como regra para todo sujeito que deva enunciar ou interpretar tal formulação.

Uma expressão como:

$$\text{A violência vem } \left\{ \begin{array}{l} \text{de comunistas} \\ \text{do grande capital} \end{array} \right\}$$

constitui, portanto, um enunciado. Chamamos este enunciado de enunciado dividido e lhe atribuímos a forma geral  $[E] = P\left\{\frac{x}{y}\right\}$ . Enumeramos a seguir algumas características e condições contíguas a essa forma.

{X, Y} representam *posições referenciais*, no contexto de formulação P, ocupadas, no interior de um processo discursivo dado (e/ou nos dois – ou possivelmente vários – processos discursivos), por dois conjuntos de elementos que tomam um valor antagônico no interior do processo discursivo (e/ou nos dois – ou vários – processos discursivos contraditoriamente ligados).

Nós chamamos esses conjuntos de elementos de *clases referenciais*.

São:

$$X = \{a, b, c, d, \dots\}$$

$$Y = \{f, g, h, i, \dots\}$$

$$\text{de tal modo que temos } \left\{\frac{a}{f}\right\}, \left\{\frac{b}{g}\right\}, \left\{\frac{c}{h}\right\}, \left\{\frac{d}{i}\right\} \dots$$



$P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  recebe assim a interpretação: “os elementos (morfemas, sintagmas, formulações) em posições referenciais {X, Y} no contexto de formulação P não são comutáveis.”

Para que  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  constitua um enunciado, ou seja, uma “forma indefinidamente repetível”, podendo dar lugar às enunciações dispersas no seio de um processo discursivo, será necessário:

- (\*) que os conjuntos de elementos que venham ocupar as posições {X, Y, P} sejam *recorrentes* e *co-ocorrentes* em um conjunto de formulações no interior do processo discursivo. Se a construção de  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  foi possível no exemplo desenvolvido, é porque foi possível identificar a recorrência de certos elementos (*a violência, vem de,...*) e a sua co-ocorrência em uma estrutura determinada, das *formas de invariância* que se repetem no processo discursivo.

Assim  $N_1$  V de  $N_2$

## VIOLÊNCIA VEM DE COMUNISTAS.

Chamaremos essa forma de invariância: *base de formulação*; as propriedades de “repetibilidade” das bases de formulação (recorrência e co-ocorrência em um processo discursivo) são designadas como elementos *pré-construídos* do discurso. {PX/PY} representam duas bases de formulação, cuja configuração em uma forma determinada produz um enunciado. Portanto, podemos redefinir o enunciado *como forma pré-construída da articulação de elementos pré-construídos do discurso*.

(\*\*)  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  é uma *condição de ocorrência* de formulações da forma É X QU P / ESTE QU P É X/ X É ESTE QU P e de outras formas sintáticas que marcam o contraste, no intradiscurso, de sequências discursivas dominadas pela FD onde  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  é um elemento de saber, bem como uma *condição de interpretação* dos efeitos de sentido relacionados com o funcionamento contrastivo dessas formas.

A existência de  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  determina as *condições de reformulação* no interior do processo de discursivo e determina a ele uma zona de “repetibilidade”.



Chamamos de zona de “repetibilidade” em um processo de discurso as formulações ou sequências de formulações onde podemos identificar os efeitos da existência de  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$ , isto é, onde as condições (\*) e (\*\*) são preenchidas.

$P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  se inscreve numa relação determinada entre interdiscurso e intradiscurso no processo discursivo inerente a uma FD; essa relação *funciona como regra* para o processo discursivo.

A essa regra podemos dar a forma de uma *implicação recíproca*, que dá conta da forma de coexistência dos objetos que figuram no plano do interdiscurso (enunciados) e no plano do intradiscurso (formulação). A forma da regra será:

$$P\left\{\frac{x}{y}\right\} \longleftrightarrow \text{É X QU P/NÃO É Y QU P}$$

Esta regra (no sentido de regularidade existente no *corpus*) opera, para a zona de “repetibilidade” que nos interessa aqui, a divisão entre o formulável e o não-formulável, fixa os limites da “aceitabilidade discursiva”, garantindo assim o fechamento de um domínio do saber.

Concluimos este conjunto de desenvolvimentos em dois pontos: a questão do sujeito, em primeiro lugar, e um retorno sobre a definição de enunciado, especificando este como o que não se encontra na AD.

#### 4. PARA CONCLUIR: A PROPÓSITO DO SUJEITO E DO ENUNCIADO

4.1. A definição de uma posição de sujeito. A zona de funcionamento discursivo ligada ao enunciado dividido se caracteriza pelo fato de que os efeitos discursivos que ali localizamos entram no registro do funcionamento polêmico do discurso: a reformulação, por um sujeito enunciador, no intradiscurso, de uma forma de enunciar  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  se realiza por meio das formas linguísticas da refutação.



Assim, podemos tirar, da descrição do enunciado dividido que acaba de ser feita, as seguintes consequências para a questão do sujeito:  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  representa bem, como um elemento de saber, uma expressão referente ao *sujeito universal* da FD; o enunciado atribui uma forma determinada àquilo que designamos como a *exterioridade do enunciável* para um sujeito.

Esta forma é particular, no caso do enunciado dividido, que manifesta a relação entre dois sujeitos de saber antagonistas, o que podemos notar, por analogia com a forma do enunciado:  $\left\{\frac{SU_1}{SU_2}\right\}$ , no sentido de que PX é uma expressão referente a  $SU_1$  e PY uma expressão referente a  $SU_2$ .

Se uma *posição de sujeito* se define como uma relação de identificação do sujeito enunciator com o sujeito universal de uma FD, a especificidade da posição de sujeito no funcionamento polêmico do discurso é que essa identificação, através da qual um sujeito falante é interpelado/constituído em sujeito ideológico, efetua-se em um lugar demarcado por uma contradição.

E se o domínio da *forma-sujeito* constitui bem o domínio da descrição do sujeito como efeito no discurso, por intermédio das diferentes posições de sujeito identificadas em uma FD, nós podemos notar que:

$$\left\{\frac{SU_1}{SU_2}\right\} \longleftrightarrow \text{É X QU P/NÃO É Y QU P}$$

A posição de sujeito “polêmico” como elemento de descrição da forma sujeito na FD.

#### 4.2 O enunciado em discurso

Algumas notas, enfim, sobre o que não pode ser o enunciado numa perspectiva *especificamente discursiva*.





Um esquema geral como  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  não seria assimilado a uma forma de base em que as estruturas de superfície da frase  $\text{É X QU P}$  poderiam ser derivadas da interpretação contrastiva; o interdiscurso não pode desempenhar, assim como o intradiscurso, o papel de uma estrutura profunda (não mais do que uma “macroestrutura textual”) a partir do qual podemos considerar a geração do intradiscurso como “texto”. Da mesma forma, a regularidade mostrada acima não é uma regra de geração.

Se a existência de enunciado é distinta daquela da frase ou do texto, ela também não se configura como uma proposição lógica. Uma forma tal que  $P\left\{\frac{x}{y}\right\}$  não é um axioma, ou um objeto abstrato a partir do qual poderiam ser aplicadas regras de dedução. Ao contrário, X, Y são posições referenciais que não conduzem a questões sobre o valor de verdade das expressões que podem lhe figurar.

Nem o “significado”, nem a “referência”, no sentido lógico deste termo, são os objetos de discurso com que AD se preocupa, mas sim suas formas de *coexistência material* nos processos onde se constitui o saber das FD.

O conjunto de negações formuladas designa, contudo, a existência do enunciado como um lugar problemático de nossa abordagem. Essas negações têm suas razões, no sentido de que nossa intenção é dar um estatuto específico aos objetos (FD, enunciado, formulações...), o qual lhes “faça existir” fora das representações linguísticas ou lógicas, em que eles fluam espontaneamente. Tateando o caminho, contaminado com o empirismo, que tomo emprestado aqui e ali, condenado a apenas lidar com objetos concreto-abstratos, produtos de generalizações a partir de observações empíricas.

A Análise do Discurso nos parece no momento destinada a seguir este caminho difícil se ela deseja constituir o discurso como objeto, desviando-se das considerações externas sobre uma problemática da língua ou da lógica.



## Referências

---

- ALTHUSSER, L. *Positions*. Paris: Hachette, 1975.
- COURTINE, J.J. (1979). «Mémoire et discours», à paraître dans *Texte et Institution*. Montréal: Hurtubise, 1982.
- \_\_\_\_\_. «Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse de discours, à propos de discours communiste adressé aux chrétiens», dans *Langages*, no 62, Paris: Didier/Larousse, 1981, p. 9-128.
- COURTINE, J.J. et LECOMTE, A. «Formation discursive et énonciation», dans *Théorie et pratique de la sociolinguistique*. Université de Rouen, 1980.
- COURTINE, J.J. et MARANDIN, J.M. «Quel objet pour l'analyse du discours?» dans *Matérialités Discursives*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1982.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. NRF, Paris: Gallimard, 1969.
- GUILHAUMOU, J. et MALDIDIER, D. «Courte critique pour une longue histoire», dans *Dialectiques*, no 26. Paris, 1979.
- GROSS, M. «Une analyse non présuppositionnelle de l'effet contrastif: l'extraction dans 'est. : que et la négation», dans *Linguisticae Investigationes*, I: 1, J. Benjamins, Amsterdam, 1977.
- HARRIS, Z.S. «Discourse analysis», dans *Language*, vol. 28, p. 1-30; trad. française dans *Langages*, no 13, mars 1969, Paris: Didier/Larousse, 1952.
- HENRY, P. «Constructions relatives et articulations discursives» dans *Langages*, no 37, Paris: Didier/Larousse, 1975.
- LABBE, D. *Le discours communiste*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, 1977.
- MARCELLESI, J.B. «Analyse de discours à entrée lexicale», dans *Langages*, no 41, Paris: Didier/Larousse, 1976.
- PECHEUX, M. *Les vérités de la Palice*. Paris: Maspéro, 1975.
- PÊCHEUX, M., HAROCHE, C. et HENRY, P. «La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours» dans *Langages*, no 24, Paris: Didier/Larousse, 1971, p. 93-106.
- PÊCHEUX, M. et FUCHS, C. «Mises au point et perspectives à propos de l'AAD» dans *Langages*, no 37. Paris: Didier/Larousse, 1975, p. 7-80.



# El ñe'ẽ porã: la palabra adornada. Sobre estética y epistemología guaraní

*Arístides Escobar,*

Universidade Católica de Asunción - Py

Las culturas y los lenguajes, ya se sabe, son repositorios de sabidurías y prácticas simbólicas; mediante ellos se configura el individuo y se elaboran cosmogonías, creencias, realizaciones estéticas, armonía con el medio ambiente y tecnologías. Constituyen, además, herramientas imprescindibles que emplea la especie humana para llevar a cabo labores de integración social. Muchos de los desafíos por los que atraviesa hoy la humanidad –deforestación masiva, cambio climático, hambre, extrema pobreza, epidemias, invasiones físicas y simbólicas– requieren el arma precisa que proporciona la lengua madre. Pero los sistemas hegemónicos que ordenan el aparato mundial imponen sus lenguas estorbando la presencia de las otras en currículos escolares, bibliotecas públicas, medios de comunicación e industrias editoriales.

## **Los pái tavyterã: guardianes de la diversidad**

La población indígena de Sudamérica que habla su lengua propia ha disminuido en un 65 % desde el “descubrimiento” y está restringida a 6.8 % de su territorio original. Estudiosos como Nabhan sugieren que, debido a sus prácticas económicas, amables con el ambiente, los indígenas pueden ser considerados los primeros ecologistas, mientras que Nietschmann, afirmando la interdependencia entre las diversidades biológicas y culturales, propone la existencia de una regla ambiental indígena según la cual “donde existen indígenas en tierra propia, existen todavía medioambientes biológicamente sanos”. Enfrentados al latifundio y a la imposición cultural, su cosmogonía y su conocimiento tradicional sucumbirán ante otros sistemas económicos y culturales adversos a la biodiversidad local. La extinción cultural de un grupo indígena equivale a la pérdida de volúmenes de conocimiento acumulados durante generaciones, de experiencia práctica con su biodiversidad local. Investigaciones socioambientalistas sugieren que si se remueve a los pobladores de sus tierras tradicionales, o cuando ellos deben subsistir en ecosistemas severamente dañados, absorbidos por una economía de mercado en la que existe poco espacio para prácticas y utilización de recursos naturales, las creencias, los rituales y la sabiduría ecológica local empiezan a perder relevancia en sus vidas.





Las consecuencias del cambio cultural y ecológico registrado a niveles locales y globales pueden ser constatadas en todas partes en la progresiva reducción de los bosques, el deterioro en la calidad del agua y el aire, la invasión de las tierras indígenas y la violación de sus derechos culturales y lingüísticos.

Los pái tavyterã, “habitantes de la ciudad del centro de la tierra”, pertenecen a la familia lingüística guaraní y habitan selvas en extinción al este y oeste de la cordillera del Amambay en la frontera paraguayo-brasilera. Del lado paraguayo, el *yvy popy*, “territorio”, pái ocupa un lugar sacro situado entre once cerros donde habitan 9500 individuos distribuidos en 48 comunidades; los mismos viven acosados por la voracidad insaciable de la industria maderera y la expansión económica neoliberal. Sus cerros, el verde que se les va, la palabra, el cultivo, sus fiestas, todo el imaginario de los pái tiene un fuerte carácter religioso, mítico, ético y estético: la búsqueda de La Tierra Sin Mal, el *Yvy Marane’ỹ*.

Hoy la tierra se ha cubierto de males: expulsión de sus territorios, intrusión de ganado y agricultura tecnológica, invasión de pastos coloniales y destrucción masiva de sus bosques para el contrabando de madera. Forzados a proyectos de integración y enajenación de sus tierras y su cultura, muchos pái tavyterã deben abandonar sus territorios y corren, en consecuencia, serio riesgo de perder su hábitat, su sabiduría tradicional y el lenguaje que los nombra.

### **El *Kumumi Pepy***

Grupos locales pequeños, con una historia de ocupación continua aunque no amenazados de perder sus territorios y costumbres, vienen, con el tiempo, desarrollando y manteniendo un conocimiento detallado y preciso sobre sus nichos ecológicos, así como maneras de extracción y manejo natural de los recursos. Ese conocimiento tiene su puesta en escena en rituales que constituyen encuentros multidisciplinares de saberes, simbolizados, celebrados e integrados holísticamente en un gesto de resonancias míticas que enuncia y anuncia el contexto social y sus variadas aristas: guerras, paz, iniciación.

Los rituales se constituyen básicamente a partir de sistemas formales relativamente estables, lo que equivale a decir estabilidad de forma y estabilidad de escena, de suelo. Cierta rigidez en las normas y formas del rito, así como cierta continuidad de su base física, deben ser respetadas para que el rito alcance sus complejas funciones sociopolíticas, religiosas y mágico-propiciatorias y adquiera un fuerte rol de equilibrio y cohesión social. El posible fracaso de los efectos performativos de un ritual ocurriría justamente por falta de forma. Ésta depende en





gran parte de situaciones sociales, históricas y fácticas, las cuales requieren cierta estabilidad que el territorio otorga.

El territorio pái se encuentra inestable: el momento sociohistórico y su demanda de materias primas descuajeringan la escena; el suelo rojo del bosque atlántico está perdiendo árboles y con ello se van los tucanes y otras aves que ahí habitan. Tuve la oportunidad de registrar visualmente dos ceremonias, una en la comunidad Arroyo Ka'a, un territorio amenazado pero aún resguardado por los pái que habitan su escenario boscoso cruzado por arroyos cristalinos; y otra en Panambi' y, una comunidad desertificada por la deforestación y el cultivo de la soja. En la primera pude observar el *jeguaka*, una diadema confeccionada con plumas que utilizan los hombres guaraní en ceremonias religiosas, danzas y en ejercicios espirituales. Este adorno simbólico constituye una guirnalda frontal en forma de aro de fibras vegetales en la que se insertan plumas coloridas de diversas especies de aves; los colores de estas plumas simbolizan fuerzas creativas de la naturaleza: el ruido de los truenos, la luz de las llamas, el brillo de los relámpagos, el resplandor divino del sol. En la segunda comunidad, escondidos, refugiados o muertos los tucanes en la región, sus plumas fueron sustituidas por lana.

## La fiesta

Tomando como fundamento la autenticidad cultural del rito, Bartomeu Melià relata que esta ceremonia constituye la fiesta de las fiestas, la más celosamente guardada ante ojos extraños, y que constituye un elemento de cohesión social contundente. La misma consta de cuatro estadios: la reclusión o *jekoaku*; la fase de invocación o *mborahéi puku*; la entrega por parte de los padres de los *apyka*, sillas ceremoniales, a sus hijos a ser iniciados, y la fase de la perforación en sí. De los cuatro momentos, sólo el primero se encuentra abierto a miradas foráneas: resulta inaudito que no iniciados, mujeres o niños vean la ceremonia y poco probable que algún antropólogo llegue algún día a tener el permiso de observarla

Entre los doce y los catorce años, cuando el tono de la voz se les comienza a cambiar, los adolescentes pái participan de una ceremonia de iniciación que ritualiza tanto su entrada biológica a la madurez sexual como su integración social, religiosa y política a la comunidad tribal. Los jóvenes a ser iniciados practican un estricto resguardo antes de la ceremonia principal: la perforación del labio e imposición del *tembeta*. En su retiro de un mes, los *kunumi*, varón adolescente, son sometidos a un régimen de abstinencia de carnes rojas preparado por los iniciadores. Éstos, simbólicamente, azotan sus espaldas, por un lado con caña -a fin de





ahuyentar de ellos los malos espíritus- y por otro, con la cuerda del arco para que sean fuertes y buenos aguantadores de la *chicha* (bebida ceremonial). El *ñanderu*, jefe religioso, dirige la ceremonia asistido por los *yvyra'ija*, auxiliares de culto.

La noche previa al rito principal, los iniciandos y sus familiares permanecen en una vigilia durante la cual cantan una invocación, el *mborahéi puku*; beben *chicha* y danzan hasta el alba. Con las primeras luces, los *kunumi* dejan su lugar de reclusión y son sometidos a un baño ritual con agua fría, luego aprenden cantos y danzas rituales y adquieren el derecho de utilizar los *maraka*, sonajas, y el *yvyra'i*, vara ceremonial y símbolo externo del hombre ayudante; después se les coloca el *jeguaka*. Sentado en su *apyka* ceremonial, el *ñanderu* dirige la celebración; los iniciandos, enfilados frente a él, son marcados en el labio inferior con el *yvyra'ija*, provisto de tinta negra de *yvaporoit*; el jefe ceremonial practica la perforación con un *yvyra akua*, objeto punzante consistente en un asta o hueso de venado, y coloca en el orificio el *tembeta* hecho de madera, hueso pequeño o resina de *tembetary*, “palo de vidrio”. Finalizado el rito, los iniciandos son entregados a sus madres, quienes los cuidan y lloran por ellos. Los padres, por su parte, hacen entrega del *apyka*, silla ceremonial, que simboliza la entrada de sus hijos en la comunidad adulta.

## La palabra adornada: lenguaje y religión guaraní

En distintos momentos del *Kunumi Pepy* pude escuchar cadencias y temblores de un lenguaje prodigioso; los hombres ya iniciados de la comunidad acompañan a los *kunumi* en su rito de iniciación entonando una serie de rezos que señalan aspectos y momentos del ritual. Las reflexiones que siguen nacen del estremecimiento despertado por aquel coro.

La experiencia numinosa y el hecho lingüístico pueden relacionarse en base a dos cuestiones que tienen que ver con un sentido mágico de la palabra. Mágico en varias direcciones. Por una parte, la palabra tiene una fuerte condensación retórica. Por ejemplo, en guaraní existe un lenguaje prosaico común y uno religioso, que coincide en gran parte con el estético, el lenguaje del arte. Así, el *ñe'ẽ porã*, “la palabra bella” o “la palabra adornada por la belleza”, trabaja con la retórica, la condensación y la equívocidad del sentido. El lenguaje puede oscurecerse, hacerse muy complejo y hasta dificultar la comunicación misma. A través del recurso de la forma, del trabajo estético, la palabra se vuelve umbría y, así, hermosa e intensa.

El guaraní cuenta con palabras shamánicas incomprensibles que son puro sonoridad, leve sonido; en algunas ocasiones son mera sugerencia y su significado







resulta esquivo: apenas se vislumbra, brilla y, de pronto, se va. No puede ser atrapado: es la contracara de lo que sería el lenguaje claro y cotidiano, en que cada palabra puede significar algo y mediante el cual nos comunicamos e integramos al cuerpo social. A medida que el lenguaje se acerca a lo sacro remite más a rincones ocultos del pensamiento humano; se aparta la palabra de su linealidad y se vuelve críptica, pero más rica y potente: se hace poesía.

Una segunda cuestión se centra en la importancia que otorga hoy la lingüística contemporánea -y en general la teoría de la cultura- a la dimensión performativa del lenguaje. Recordemos los tres niveles clásicos de éste: el semántico, el sintáctico y el pragmático. El primero hace al referente, está vuelto sobre las cosas que designa y abierto al mundo, a lo que está más allá de las palabras. El sintáctico se relaciona con el engranaje de las palabras entre sí, y el pragmático, con los usuarios de ese lenguaje. La lingüística contemporánea atiende con insistencia lo performativo, los efectos sociales que tiene la palabra: la dimensión del discurso.

Esta preocupación tiende a cuestionar la hegemonía del significante e impugnar, por lo tanto, una posición emplazada en la pura articulación sintáctica del lenguaje y en sus dispositivos lógico-formales. La crítica de la modernidad es, en gran parte, crítica de la autonomía fetichizante de sus signos, así como atención a las repercusiones históricas y los usos sociales de un lenguaje descentrado de su circularidad.

El nivel pragmático de la lengua guarda estrecha coincidencia con la dimensión religiosa, centrada en parte en la performatividad de la palabra, cuyos efectos sobre la realidad no se basan tanto en su mera sonoridad o su presencia gráfica, sino en las consecuencias reales de lo dicho. Dentro del ámbito religioso, el verbo tiene un altísimo margen de performatividad, no sólo por la economía formal de la plegaria (que mueve a reiterarla e imprime a ese repetir profundo un ritmo, una finalidad y una forma: enlaces fundamentales del cuerpo social), sino por el hecho mismo de que la palabra tiene efectos mágicos. Los indígenas, por citar un ejemplo, no son inocentes al pensar que el enunciado de una palabra va a producir un hecho efectivo. Evidentemente creen en el valor de la retórica en la conformación cultural y conocen, por ende, la fuerza que tiene lo simbólico sobre la realidad, es decir, saben cómo el decir reordena el mundo, cómo las cosas se van reacomodando empujadas por el poder de la enunciación.

Con una palabra se unge de poder una hostia, se la inviste trascendentalmente y pasa ella a ser el cuerpo de Cristo. Se activa, así, un dispositivo consagratorio válido para una determinada comunidad de sentido. La religión avala ese dispositivo mediante una operación de *religio*, vocablo que deriva





de “religar”, unir a los miembros de una comunidad. El término “comuni3n” procede de *comunitas*; la religi3n es precisamente el v3nculo que existe entre una comunidad que cree algo; esa creencia es bendecida a trav3s de la palabra, que instituye y asigna un valor a una f3rma, consagrada por c3digos firmes. De este modo, una vez pronunciada, la f3rmula “Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” convierte un pedazo de pan en cuerpo divino. La palabra se1ala un lugar sagrado, pone su marca y territorio, de ah3 el valor de algunos t3rminos como “bendecime”, “decime”, “pronunci3 tal palabra”. Es que a veces no basta con saber: se necesita escuchar lo sabido porque ciertas palabras terminan de redondear el pacto. La propia sonoridad y el hecho de decir no son inocentes, sino que producen significados con valor consagradorio, pues hacen que la palabra adquiera densidad y cuerpo ante las cosas.

Seg3n Weber, en toda sociedad hay sacerdotes y hay profetas. Los primeros son los conservadores de lo instituido y su funci3n es la de resguardar la tradici3n; los profetas, por su parte, son los alucinados, los “locos”, los visionarios, los artistas, los shamanes, gente que se juega continuamente a desafiar el orden de lo instituido. Se puede entender la sociedad como una tensi3n fundamental entre los sacerdotes -que preservan la tradici3n- y los profetas -que la hostigan continuamente-; ambos momentos son necesarios, pues la comunidad humana se desenvuelve dentro de esta dial3ctica. As3, existen dos usos de la palabra. Por un lado, el sacerdote guarda la palabra formalizada, la que se repite en las iglesias y templos; las f3rmulas que la sociedad reitera en conjunto para otorgar un valor defensor a la palabra. Por otro lado, el sham3n inventa la palabra, juega con ella, rompe los c3digos, desordena la sintaxis, mientras que los dem3s van cuidando la palabra colectiva, hecho fundamental para mantener viva la tradici3n.

El arte nimba (o rodea) de aura las palabras; entonces, 3stas dicen m3s de s3, de lo que son, y ese plus las asoma a una dimensi3n religiosa trascendente, crea un excedente de significaci3n a partir de vocablos oscuros y retorcidos. 3stos tiemblan en el borde del enigma, de lo que no puede ser dicho; se alborotan y desordenan municion3ndose de una fuerte carga po3tica que intensifica el contenido velado de sus mensajes.

## A modo de conclusi3n

Las estrechas relaciones entre los humanos y sus ecosistemas llevan largo tiempo para ser establecidas y dif3cilmente son recuperadas una vez perdidas. El conocimiento etnoecol3gico constituye el entendimiento por parte de los nativos





de las relaciones con el medioambiente, así como de la interacción entre plantas y animales del entorno; de ahí la importancia de este conocimiento para el uso sustentable y la conservación de la biodiversidad.

La sabiduría tradicional, que mantuvo durante siglos un equilibrio armónico con el medioambiente, se encuentra hoy invadida y amenazada de extinción por falta de suelo firme y sano donde mantenerse, desarrollarse y continuar emergiendo. El orden mundial desordena límites naturales y los reconfigura de acuerdo a intereses geoestratégicos. Asumiendo el carácter convencional de los mapas transnacionales, se abre un espacio para la oportunidad política -y se afirma el imperativo ético- de reconfigurar esos mapas conforme a intereses, conocimientos y estilos locales.

El conocimiento étnico debe contar con la posibilidad no sólo de conservarse y mantenerse, sino de crecer, de enriquecerse con aportes de otras culturas, incluidas las occidentales. Esto también asegura el crecimiento de un espacio transfronterizo, y, por ende, la posibilidad de enriquecimiento del patrimonio occidental, decaído en sus resortes simbólicos. La diferencia puede ser una inyección, una lección, como lo es en el plano de lo imaginario artístico.

Existen conocimientos y prácticas culturales que resisten en territorio propio. Atropelladas las murallas geopolíticas que los contienen, ingresan otras formas de habitar el mundo, de relacionarse con la tierra y convivir con sus recursos. Así, se pierde paisaje, sabiduría, calidad de vida y soberanía nacional. Extinciones culturales se perfilan, consecuencia de las extinciones biológicas que el sistema de extracción de materias primas veloz acarrea. Con la pérdida de sus tierras, varias comunidades indígenas se desconfiguran culturalmente.

Acostumbrados a la producción diversificada para consumo familiar o mercado local, los indígenas deben renunciar al cultivo de sus productos tradicionales: mandioca, zapallo, batata, frutas, maíz, calabaza, y dedicarse al cultivo de rentas: tabaco, sésamo, caña de azúcar y soja, entre otros productos. Este modelo impuesto exige la compra de semillas, plaguicidas, maquinarias y combustible, entre otros gastos, que no pueden afrontar. Rotos el paisaje y el medio de subsistencia, la desruralización, urbanización y pauperización de la población se incrementa. Cuando se remueve a pobladores locales de su hábitat natural o tienen que ellos sobrevivir en ecosistemas deteriorados, resultan absorbidos por una economía de mercado opuesta a sus modelos y prácticas tradicionales; en consecuencia, el conocimiento ecológico local, las creencias y la sabiduría empiezan a erosionarse. Este fenómeno es conocido como “la extinción de la experiencia”, vale decir,





la pérdida del contacto directo con el ambiente que tradicionalmente se daba en armonía con los recursos naturales existentes.

Cualquier reducción en la diversidad cultural y lingüística disminuye la fuerza adaptativa de nuestra especie al menguar el caudal de conocimiento del cual podemos extraer información. Cruzando arte y paisaje es posible la producción de conocimiento, sensibilidad y formas expresivas que, mediante la observación, sistematización y taxonomía de fenómenos políticos, sociales y culturales y desde el territorio propio, permiten producir modelos territorializados de saber: mitologías, rituales y etnociencia -entre otros momentos- de una práctica que acompañe los procesos ecoevolutivos de cada zona a partir del sentido de pertenencia política, cultural, científica y religiosa de cada comunidad que habita un espacio físico y simbólico.

## Referencias

---

Escobar, Aristides. Tesape, una mirada biocultural. Asunción: *Fotosíntesis*, 2011.

Harmon. David. "The Status of world's language", en Luisa Maffi, *op. cit.*

Krauss Michael. "The world's language in crisis", en Luisa Maffi, *op. cit.*

*Partnership for Linguistic and Biological Diversity* (Asociación por la Diversidad Lingüística y Biológica).

Luisa Maffi. En *Biocultural Diversity. Linking language, knowledge and environment.* (Diversidad Biocultural. Lengua, conocimiento y medioambiente). Smithsonian Institution, 2000.

Bartomeu Melià y Georg Grünberg. "Los Páĩtavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay Contemporáneo", en *Suplemento Antropológico*.





# O índio na iconografia enciclopédica: uma análise discursiva

*José Horta Nunes*

(LABEURB-NUDECRI/UNICAMP)

Tenho procurado compreender os discursos de uma série de enciclopédias publicadas no Brasil durante o século XX\*; para isso, proponho, neste trabalho, analisar as imagens do verbete “índio” em três enciclopédias desse período, a saber:

1. *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, 1936-1960. (a partir de agora, GEPB);
2. *Enciclopédia Brasileira Mérito*. São Paulo/Rio de Janeiro/Porto Alegre/Recife: Editôra Mérito S. A., 1967 [1959]. (a partir de agora, EBM)
3. *Grande Enciclopédia Delta Larousse*. Rio de Janeiro: Editora Delta S. A., 1972. (a partir de agora, GEDL).

Analisar o discurso enciclopédico sobre o índio leva a observar a posição do sujeito enciclopédico. Na análise de discurso, sujeito e sentido constituem-se ao mesmo tempo: falar sobre o índio é também significar a posição do enciclopedista que projeta imagens dele nos verbetes. Uma vez que cada enciclopédia do *corpus* foi publicada em determinada conjuntura do século XX, temos em vista as transformações de sentidos de índio de uma a outra obra.

No Brasil, desde a descoberta e a colonização, com relatos de viajantes, de colonos, de missionários, de cientistas, de indigenistas etc., há uma tendência de que o índio seja significado pelo outro<sup>1</sup>. Considerando-se que as formações discursivas não são blocos homogêneos; e que o “outro” é uma “lei do espaço social e da memória histórica”, um “princípio do real histórico”, como afirma Pêcheux (1990,

---

\* Este trabalho está relacionado ao projeto “Discurso enciclopédico no Brasil: história e autoria”, com o apoio do CNPq (Processo: 303005/2013-0), cujo objetivo é compreender o aparecimento de um discurso enciclopédico no Brasil no século XX e suas transformações em uma série de enciclopédias desse período

1 Cf. Orlandi, 1990; e Mariani, 2004.





p. 55), sabe-se que no discurso do *um* está presente o discurso do *outro*, e assim, no real, não é possível separar, de modo estrito, o discurso do índio do discurso sobre o índio que incide sobre ele e do qual ele busca distinguir-se<sup>2</sup>, identificar-se etc.. Ao questionarmos os sentidos dos textos imagéticos, estamos também procurando entender essa tensão entre o *um* e o *outro*, entre o índio e seus “outros”, tal como ela se dá na historicidade do discurso.

## Discurso não-verbal e verbal: análise da iconografia indígena

A análise do discurso não-verbal consiste em um dos direcionamentos de pesquisa empreendidos na análise de discurso no Brasil. Partimos aqui das reflexões de Pêcheux (1999), de Orlandi (1995) e de Souza (2013). Segundo essa perspectiva, o não-verbal apresenta uma materialidade própria que não está subordinada ao discurso verbal, embora esteja sujeito a seus efeitos: não se atribui uma primazia do verbal sobre o não-verbal, como se fosse necessário o verbal para a interpretação do não-verbal. O não-verbal significa de acordo com sua materialidade, e, em cada caso, considera-se essa especificidade, importando, também, considerar a relação entre o verbal e o não-verbal no funcionamento discursivo. Quanto às imagens de índios, ao analisar fotos de grupos indígenas numerosos e em movimento capturadas por Kurt Nimuendaju, Souza (2013, p. 299) afirma que “enquanto gestos discursivos, as fotos são bem mais que simples flagrantes. São relatos históricos, mas que não encerram a história em imagens congeladas”. Nesse sentido, as imagens serão consideradas aqui não enquanto objetos empíricos, mas como materialidades que produzem gestos de interpretação, que funcionam como operadores de memória.

Em nosso recorte de análise, supomos que há um discurso iconográfico enciclopédico sobre o índio que se constitui na história. Temos considerado que tal discurso apresenta-se em diferentes materialidades, tanto não-verbais (gravuras, desenhos, fotos, gráficos, esquemas, vídeos, etc.) quanto verbais (legendas, títulos, descrições, observações iconográficas em prefácios, textos teóricos etc.). Além disso, é imprescindível considerar as relações intertextuais e interdiscursivas que participam da produção desse discurso. Quando a imagem é vista como “ilus-

---

2 Ao abordar a produção textual de professores indígenas Sateré-Mawé em situação de ensino bilíngue, M. A. Honório mostra que há uma retomada do léxico indígena (ou de origem indígena) nos textos que eles produzem em português. Diante dessa “outra língua” (o Tupi antigo, gramatizado anteriormente em textos, gramáticas, dicionários e que retorna nos manuais bilíngues atuais), há um certo estranhamento em que o índio não se reconhece na língua que é dita sua (Novas leituras sobre o Brasil: a construção de um saber lexical no processo de escolarização indígena. In: J. H. Nunes, M. Petter (Orgs.). *História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro*. Campinas: Pontes, São Paulo: EDUSP, 2002, p. 163-190).





tração” de um verbete, pressupõe-se certa relação entre o texto imagético e o texto verbal. Ao mesmo tempo, a imagem muitas vezes evoca não sentidos identificados no texto verbal a que está anexa, mas, sim, filiados a uma memória discursiva, aos já-ditos (interdiscurso), e é nesse jogo entre intertexto e interdiscurso que os discursos imagéticos se constituem.

Em nosso recorte dos verbetes “índio”, as imagens aparecem em três situações diferentes, a saber:

- a) Na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* (1936-1960), o texto do verbete não apresenta imagem, porém, pelas pistas verbais (descrições físicas dos corpos, obra citadas), reconhecemos o discurso iconográfico em uma obra antropológica e etnológica do mesmo período. Assim, realizamos um *trabalho de arquivo* (PECHEUX, 1994; ORLANDI, 2003; NUNES, 2006; GARCIA, 2011), que permitiu localizar obras relacionadas ao discurso do verbete e selecionar uma delas para compor o *corpus*.<sup>3</sup>
- b) Na *Enciclopédia Brasileira Mérito* (1967), há uma imagem, um desenho que foi analisado na sua relação com o texto do verbete e também enquanto um *operador de memória social*, ou seja, como algo que, conforme Pêcheux (1999), coloca em jogo, na passagem do visível ao nomeado, fatos de discurso que se inscrevem na memória histórica.

Na *Grande Enciclopédia Delta Larousse* (1972), encontramos um painel de fotos, que também foi analisado em sua materialidade específica e na relação com o texto e com o discurso do verbete. Relacionamos a série de fotos ao processo de individualização do sujeito, ou seja, observamos tais imagens como um modo de significar os sujeitos índios no jogo entre indivíduo e sociedade.

Em todos os casos, pareceu-nos importante mostrar de que modo o índio é significado em sua subjetividade, ligada à língua e à história. Mobilizamos para

---

3 Agradeço a Tânia Clemente de Souza por ter aceito minha visita ao Museu Nacional (UFRJ), no Rio de Janeiro, em novembro de 2015, junto ao Laboratório de Discurso, Imagem e Som (LABEDIS), a fim de realizar pesquisas nos acervos, nas exposições e entrar em contato com pesquisadores e alunos, especialmente para discutir o discurso sobre o índio e a relação entre o verbal e o não-verbal. Por seu intermédio, e em colaboração com Bethania Mariani, do Laboratório Arquivo do Sujeito (UFF), realizei uma palestra na Universidade Federal Fluminense sobre o trabalho em andamento, que reuniu pesquisadores dos dois laboratórios. O presente artigo resultou em grande medida dos resultados dessa visita e das reflexões que daí surgiram para a compreensão do discurso iconográfico enciclopédico. Agradeço igualmente a Bethania Mariani e seus alunos pela generosa acolhida e pelas questões que me levaram a rever alguns pontos e aprofundar alguns caminhos de análise.





essa análise o conceito de *processo de constituição do sujeito* (ORLANDI, 2012, p. 213-234), que leva em conta diferentes momentos da interpelação ideológica, a saber, o da individu(aliz)ação do sujeito pelo Estado (forma-sujeito histórica) e o da identificação do sujeito individuado com a formação discursiva em sua vinculação ao interdiscurso (processo de identificação). Veremos que na análise das imagens enciclopédicas estão presentes diferentes configurações dos processos de subjetivação do índio, quer na sua relação com o Estado (forma-sujeito, discurso de formação do país), quer na sua relação com determinadas formações discursivas (identificações no discurso de descoberta e colonização, no discurso científico antropológico e etnográfico, no discurso socioeconômico etc.).

## Enciclopédia e língua: a polissemia de *índio* na GEPB

No século XX, o discurso enciclopédico ganha no Brasil uma dimensão importante com a publicação de enciclopédias estrangeiras traduzidas e adaptadas e com uma produção local. Ao se disseminarem, as enciclopédias que abordam temas brasileiros incluem verbetes sobre os índios e, para isso, selecionam um ou mais campos de saber em circulação. Que efeitos de sentido se produzem quando o saber sobre o índio, de um lado, torna-se cada vez mais especializado em vários domínios de saber, e de outro, começa a circular mais amplamente, por meio de textos de divulgação como as enciclopédias?

A *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, com um projeto que reúne portugueses e brasileiros, incorpora temas que não são tratados em outras enciclopédias já existentes. Ela objetiva atentar para a especificidade desses países, com atenção para certas áreas de saber, tal como se nota nesta sequência do prefácio da BEPB:

Esta enciclopédia foi originalmente editada, em uma iniciativa conjunta entre Portugal e Brasil, entre 1936 e 1960, em Lisboa e Rio de Janeiro, pela Editorial Enciclopédia Limitada. São XX volumes, além de um “dicionário da língua comum de portugueses e brasileiros”, essa enciclopédia ilustrada apresenta, em cada parte (portuguesa e brasileira), verbetes sobre história, corografia, biografia, elementos da flora e fauna, direito, etc. (*Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, 1936-1960)

Dentre os verbetes da GEPB que abordam temas brasileiros estão os relativos aos sujeitos que habitam o país, tal como o verbe “índio”. Vamos iniciar nossa análise por





esse verbete, que, como dissemos anteriormente, apresenta apenas um texto verbal, sem a presença de imagens. Em seguida, falaremos sobre o trabalho de arquivo que levou à identificação de material iconográfico a partir do texto verbal do verbete.

O verbete índio da GEPB é composto de duas seções. A primeira apresenta, por meio de quatro acepções, significações linguísticas da palavra “índio”. Consideramos essa primeira sequência como a parte linguística da enciclopédia, já que ela é marcada pela explicitação de categorias da língua (*nome, adjetivo*). A segunda seção do verbete, encabeçada por uma marca de especialidade (“ANTROP”), remete ao campo da antropologia, seguido de um longo texto composto de uma introdução seguida de duas partes (Índios da Ásia, Índios da América). Consideramos essa segunda seção como a parte enciclopédica do verbete.

Vejamos a sequência inicial do verbete (não exibimos o texto inteiro devido à sua grande extensão, mas, durante a análise, mostraremos as sequências selecionadas):

ÍNDIO<sup>3</sup>, adj. Relativo à Índia, o mesmo que indiano: “A tribuna republicana do presidente estava salpicada de sangue real... D. Maria Pia: a duquesa de Aosta, cunhada do rei de Itália... e depois um príncipe índio, Eça de Queirós, Ecos de Paris, cap. 4, p. 50. ▯ S. M. Natural ou habitante da Índia: “dois índios” cegos, ouvindo a fama de que havia chegado àquelas partes uma gente nova, que trazia poder de fazer os homens filhos de Deus, vieram desde as entranhas do Sertão”, Manuel Bernardes, Os últimos Fins do Homem, I, 3, 5, p. 28; “beijos pálidos em parte escondidos por um bigode cortado à maneira dos Índios”, Andrade Corvo, Um Ano na Côrte, II, cap. 26, p. 94. ▯ Adj. E s. m. Nome que deu Cristóvão Colombo aos indígenas da América-do-Norte por julgar que tinha alcançado a Índia pelo Oeste, designação que se tem conservado. Entretanto, para evitar confusões, é mais usual dizer indiano com referência à Índia: tribo índia do Brasil; os Índios selvagens; “Denunciavam para logo as feições daquele homem o misto do sangue africano e do sangue índio, Mendes Leal, Mestre Marçal, cap. 2, p. 94; “Este povo, esta República, este Estado não se pode sustentar sem Índios, Antônio Vieira, Sermões, XII, 13, § 4, nº 353, p. 331; “Nesse âmbito imenso, além da casa senhorial, alastravam colmados de escravos, índios e negros, ou tamarus”, Coelho Neto, O Rajá de Pendjab, II, 2, cap. 1, p. 7. ▯ Bras. Do S. Empregado de fazenda, peão gaúcho. (Cf. Roque Callage, Vocabulário Gaúcho, s. v.).

Começamos pela seção linguística. Das quatro acepções presentes, duas referem-se ao espaço da Índia, uma ao espaço norte-americano e uma ao Brasil, de modo que a polissemia da palavra “índio” desdobra-se nesses espaços territoriais, nos quais os sujeitos estão inseridos. No caso da Índia, há uma dupla significação: a do país (Índia) e a do habitante do país (*indiano*). Nota-se também





que nessas duas primeiras definições (“Relativo à Índia, o mesmo que *indiano*”; “Natural ou habitante da Índia”), o espaço nacional aparece de modo evidente como um espaço já dado, sem indicação ou de um discurso de descoberta ou de um de fundação.

O *indiano* pode ser aí um “habitante” ou um “natural”, enquanto que o índio norte-americano da terceira definição nunca é nomeado como “habitante”, mas somente como “natural” (“indígena”), além de aparecer como resultado de uma ação de descoberta por Cristóvão Colombo, em um discurso fundador: o espaço aí não aparece como evidente, mas sim como determinado por uma ação externa, de descoberta, da qual resulta a nomeação. Ainda na terceira acepção, há uma tentativa de desambiguação, visto que índio pode significar tanto o “indiano” quanto o “índio americano” (“indígena”): “para evitar confusões, é mais usual dizer *indiano* com referência à Índia: tribo índia do Brasil; os Índios selvagens”. É interessante notar que essa definição inaugura o que podemos chamar de um “erro de pessoa” ou de um “erro de lugar”, fazendo com que a nomeação do índio americano, tal como repetido na história, esteja sujeito a uma instabilidade fundadora, a essa duplicidade dêitica de lugar e de pessoa. Observe-se ainda que nessa reformulação há uma nomeação relativa exclusivamente ao território brasileiro (“índios selvagens”), o que leva à construção de um cenário silvícola em que o índio é posicionado.

A quarta e última acepção traz outra caracterização do sujeito índio, desta vez no espaço brasileiro: “*Bras. Do S. Empregado de fazenda, peão gaúcho*”. Trata-se de um brasileirismo do Sul do país (“gaúcho”), cujo espaço é especificado como de uma “fazenda”, em uma conjuntura em que a população brasileira era predominantemente rural. Temos aí o índio no trabalho das fazendas, significado pelo discurso econômico: o índio inserido na sociedade brasileira (e não o *selvagem*), possivelmente como empregado relativo à posição do colono. A dupla nomeação, “empregado” e “peão”, além de indicar a relação trabalhista e o nome da ocupação, atesta também a distinção entre trabalho formal e informal, que caracteriza uma série de definições de sujeitos trabalhadores no espaço rural desde o século XIX.<sup>4</sup>

Em síntese, prevalecem nessas primeiras acepções de “índio” as palavras definidoras “natural” ou “indígena”, “habitante” e “empregado”, bem como a es-

---

4 Para análise de definições de uso no campo, ver Nunes (2004, pp 211-8).





pacialidade nacional (“Índia”, “Brasil”), continental (“América do Norte”) ou local (“fazenda”). Além do discurso geográfico (país, continente, localização), de origem (“natural”, “indígena”) e populacional (“habitante”), a última acepção introduz o discurso socioeconômico no espaço rural (“empregado”, “peão”).

Voltando ao objetivo de analisar o discurso iconográfico e sabendo-se que esse verbete não apresenta imagens, operamos o conceito de interdiscurso para identificar discursos iconográficos relacionados a esse verbete. O discurso sobre a Índia poderia remeter a uma série extensa de imagens daquele país, assim como a palavra “indiano”, significando o natural ou o que é habitante da Índia evocaria séries de imagens de sujeitos indianos. O mesmo pode ser dito a respeito das acepções de “empregado de fazenda”, de “peão”, de “índios da América do Norte”, da chegada de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo etc.. Porém, vamos nos limitar a fazer um recorte, buscando analisar a seguir o discurso iconográfico na parte enciclopédica do verbete.

## **Discurso enciclopédico científico: percurso pelas imagens da antropologia**

A GEPB, assim como as outras duas enciclopédias que analisamos neste trabalho, ao apresentarem nos verbetes uma seção linguística e uma enciclopédica, delimitam espaços discursivos distintos. No caso da seção linguística, que viemos de analisar, trata-se de um discurso sobre a língua, sobre as categorias gramaticas e sobre os sentidos de suas acepções. Já no caso do componente enciclopédico, trata-se de um discurso sobre o conhecimento, sobre sua forma de organização em campos de saber, em ciências, em disciplinas, em conceitos, em obras, em instituições etc..

No verbete índio da GEPB, o campo de saber mobilizado é o da antropologia. Na introdução da parte enciclopédica, marcada pelas iniciais dessa área (ANTROP.), nota-se a retomada da polissemia da palavra índio, já exposta na parte linguística, relacionada, dessa vez, à variação dos “grupos raciais”:

ANTROP. A palavra índio, no ponto de vista antropológico, tem um significado tão vasto que, a bem dizer, pouco específica, pois pode envolver povos pertencentes aos mais variados grupos raciais. Por índios designam-se os habitantes da península indostânica, da ilha de Ceilão e ainda os indígenas do Novo Continente. Êstes foram assim chamados pelos cronistas de Cristóvão Colombo que, ao descobrir a América, julgando ter atingido a Índia, se supôs



em presença de verdadeiros índios, ao estabelecer contato com os primeiros indígenas da América Central. Também, por vezes, se lhes dá o nome de ameríndios, para uma mais fácil distinção. (...) (Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, 1936-1960)

O que temos nessa introdução da seção ANTROP. é uma leitura das acepções já apontadas na seção linguística, que envolvem localidades, questão da origem e da habitação, discursos de descoberta etc., mas, dessa vez, todos esses sentidos ficam relacionados aos “povos” e aos “grupos raciais”. São os conceitos da antropologia que nesse momento dão sentido aos sujeitos “índios”. Assim, a introdução enciclopédica situa os sentidos de índio no interior da ciência antropológica, e tal gesto tem um retorno sobre todas as acepções já enumeradas, fazendo com que o discurso enciclopédico, por sobreposição, por paráfrase, por reformulação, por acréscimo, dê sentido à série de acepções anteriormente arroladas, mas, dessa vez, dentro de outro regime de regularidade: a do discurso científico.

No discurso antropológico, está em jogo a classificação dos povos, das raças (o “xadrez étnico”), e é esse o tema percorrido por toda a sequência enciclopédica. Para isso, são mobilizados alguns conceitos, dentre os quais, “raça”, “sistematização racial”, “primitivo”/“civilizado”, “influência”, “condicionamento étnico”, “estudo comparativo dos caracteres somáticos”, “tipo”, “população”, “mestiçagem”, “característica social”, “estabilidade étnica”. Observa-se no verbete a predominância do discurso antropológico físico, que toma como critério os “caracteres somáticos” que levam a identificar os povos e as raças, tal como nesta passagem:

As características normais que apresenta o Ameríndio, isto é, a pele amarelo-escuro; cabelos negros, lisos e espessos; pilosidade reduzida, olhos escuros; nariz forte e algumas vezes aquilino; malares proeminentes; boca larga; mesognatas; índices rádio-humeral e cruro-femural idênticos em todos os grupos, mas intermédio entre os Brancos e os Negros; etc.; etc., podem apresentar uma grande variância, tornando imperfeito o critério sistemático que os agrupa em grandes regiões.”.

Em seguida, é citada a classificação de Eikstedet e Biasutti, compreendendo 10 sub-raças: *colúmbidas*, *plânidas*, *sonóridas*, *apaláchidas*, *pueblo-ândidas*, *ístmidas*, *amazónidas*, *pâmpidas*, *lágidas* e *fuégidas*. Desse modo, há uma descrição de caracteres somáticos gerais para o ameríndio, seguida de uma classificação das variações em 10 sub-raças, sempre “baseada nos caracteres físicos”, como vemos na descrição dos amazónidas: “estatura (155 a 166); moderadamente dolicomorfos; robustos, mus-



culosos e com o tórax largo e arqueado. Estendem-se por tôda a bacia do Amazonas (Parecis, Nambiquaras, Caiapós, Paratintins, etc.)” (GEPB, 1936-1960, p. 711).

No entanto, as classificações não se limitam aos critérios físicos. São citados também, de modo breve e ao final das seções, classificações com base em critérios “culturais” e de “organização social”, as quais estabelecem uma distinção entre os “povos superiores” e os primitivos, como nesta descrição dos Índios da América:

No aspecto cultural, os Índios da América apresentam, à data do descobrimento, uma grande diversidade. Enquanto que uns, como os Mayas e os Aztecas e os Incas, se mostravam uns povos superiores, especialmente no ponto de vista de organização social, como já se disse, outros do centro do Brasil e da terra-do-Fogo, conservam-se, ainda hoje, em Plena Idade da Pedra Polida. É curioso o facto de na América-do-Sul, quanto mais se caminha para o Sul, mais primitiva surge a cultura da população. (GEPB, 1936-1960, p. 712)

A descrição, como se vê nesse verbete, trabalha com duas noções: a de diversidade cultural e a de grau de civilização, com a distinção entre o civilizado e o primitivo, entre o superior e o inferior. O social (seu modo de organização) está associado à concepção civilizatória ocidental.

No final do verbete são indicadas três referências bibliográficas consultadas para a elaboração do verbete: “Bibliografia – Entre a numerosa bibliografia, consulte-se: Biasutti, *Razze e popoli della Terra*, Torino, 1941; Deniker, *Les races et les peuples de la Terre*, Paris, 1926; Montandon, *La race, les races*, Paris, 1933, etc.” (GEPB, 1936-1960, p. 712). Identificamos nessas obras da antropologia e da etnografia imagens que significam as mesmas regularidades encontradas no discurso sobre o índio da parte enciclopédica do verbete da GEPB: classificação das raças, descrições de caracteres físicos e somáticos, distribuição das raças conforme regiões geográficas, critérios complementares como os culturais e os sociais.

Vejamos, logo a seguir, algumas imagens presentes no livro *Les races et les peuples de la Terre*, de J. Deniker (1926), um dos livros citados no verbete da GEPB. O formato de retrato, de frente e de perfil, mostrando rostos sem adornos, deixa expostos os caracteres físicos do sujeito. A pose naturalizada, assim como o preto-e-branco da foto, são traços do discurso científico objetivo e sem artificialidade. A vestimenta leve do índio do rio Japurá com alguma “civilização” ou a nudez natural do índio do Xingu marca igualmente o olhar etnográfico:





Fig. 333 e 334



Fig. 335. - Bakairi, tribu Caribe du Haut Xingou. (Phot. Ehrenreich.)

Na introdução do livro de Deniker (1926), o autor propõe apresentar um “quadro sistemático de todos os povos da Terra” e, para isso, estabelecer uma certa “ordem” no estudo dos “agrupamentos humanos”, das “variações no tipo físico, na linguagem, nos hábitos e nos costumes”:

Les innombrables groupements humains, massés ou éparpillés suivant les régions, à la surface de notre planète, sont loin d’offrir un tableau homogène. Autant de pays, autant de variations dans le tupe phisique, le langage, les moeurs et les coutumes. Aussi, pour présenter un tableau sustématique de tous les peuples de la terre, faut-il apporter un certain ordre dans l’étude de ces variétés et bien définir ce que l’on entend par tel ou tel terme descriptif, se rapportant soit au type physique, soit à la vie sociale des Humains. C’est ce que nous allons faire dans les chapitres qui vont suivre, à mesure que nous développerons l’aperçu très abrégé des principaux faits généraux de l’avie physique et psychique de l’homme et des phénomènes sociaux les plus saillants que nous offrent les groupements humains.

Il y a cependant des termes généraux qui priment les autres et au sujet desquels il faut s’entendre dès le début. Nous voulons parler des expressions comme celles de “peuple”, “nation”, “tribu”, “race”, “espèce”, bref toutes les désignations des différents groupements réels ou théoriques d’êtres humains. En les définissant, nous définirons par cela même l’objet de nos études.

Depuis que l’ethnographie et l’anthropologie existent comme sciences, on a cherché à déterminer les grands groupements entre lesquels se partagerait l’humanité. L’accord est loin de regner cependant entre les savants, non seulement em ce qui concerne le nombre de ces groupements, de ces “divisions primordiales” du genre humain, mais encore et surtout, en ce qui regarde leur nature même.” (DENIKER, 1926, p. 9-10)



Depois de abordar a questão da homogeneidade/heterogeneidade, do “tipo” e da “variação”, trabalhando-se a relação entre o um e o múltiplo, é interessante notar uma mudança de direção argumentativa, introduzida pelo operador “cependant” (“Il y a cependant des termes généraux qui priment les autres et au sujet desquels il faut s’entendre dès le début”). Do jogo entre “tipo” e “variação” passa-se para a certeza da significação dos termos (“il faut s’entendre”), com a “primazia” da transparência da língua, o que é apontado como uma das condições da definição do “objeto” da ciência. Cada termo teria sua significação específica, o que permitiria dar conta tanto da variação quanto da regularidade tipológica do ser humano. Dos “agrupamentos humanos” em sua diversidade, até a “espécie” definida por certos traços “típicos”, os termos (“povo”, “nação”, “tribu”, “raça”, “espécie”) significam diferentes níveis de complexidade dos agrupamentos, e, para isso, há o reconhecimento de “divisões primordiais” do gênero humano, que caracterizariam sua própria “natureza”. Desse modo, diante das discordâncias sobre as classificações, a língua ideal da ciência surge como aquilo que vem garantir as certezas científicas, sustentando os discursos antropológicos e etnográficos.

Junto à clareza da língua e dos termos, as imagens surgem também como garantias da cientificidade, e aí notamos uma marca do discurso iconográfico ligado às ciências antropológicas e etnológicas da época. O livro de Deniker traz em seu interior, conforme se vê indicado na página de rosto, 340 figuras. Ainda que os termos coletivos prevaleçam nas descrições (“agrupamentos”, “povos”, “nação”, “tribu”), são as imagens individuais, no formato retrato, que são mais presentes para a caracterização das espécies, são elas que permitem a observação dos caracteres físicos do sujeito em sua unidade típica.<sup>5</sup> Na introdução, salienta-se a importância científica dessas fotografias “autênticas”, ao ponto de se fazer identificar as fotos aos povos:

Les figures destinées à expliquer et à compléter le texte ont été choisies avec un grand soin. Sauf trois ou quatre exceptions, les “types” des différents peuples sont des photographies de sujets bien authentiques, souvent observés et mesurés par des savants compétents ou par moi-même.

---

5 Quanto a isso, vale observar a diferença em relação a imagens captadas pelo linguista e etnólogo Kurt Nimuendajú, estudadas por Tânia C. de Souza. São fotos em que índios aparecem em grande número e reunidos em conjunto, significando a coletividade de uma etnia, em um enquadramento que aponta para o movimento: “Entretanto, o que surpreende é o enquadre, exemplos de planos gerais e panorâmicos de grandes grupos em movimento, que revelam, do ponto de vista discursivo, a atenção do pesquisador à importância do flagrante”. Em oposição aos retratos fixados o movimento aponta para um futuro (“Não são fotos estáticas – nem mesmo na maioria que classifico como retratos –, posadas. São instantâneos que projetam para um futuro ainda distante”) (SOUZA, 2013, p. 299).







J'attache trop d'importance à l'*illustration exacte et raisonnée* des ouvrages anthropologiques pour ne pas saisir l'occasion de remercier très sincèrement les établissements et les personnes qui ont bien voulu me prêter des clichés ou des photographies.

Ce sont: Le Muséum d'histoire naturelle, la Société et l'École d'anthropologie de Paris, l'Institut anthropologique de Grande-Bretagne, le Musée de l'Inde à Londres, l'Institution Smithsonian de Washington; MM. Le Dr Beddoc de la Société Royale de Londres, le prince Roland Bonaparte, Chantre, le Dr R. Collignon, le Dr F. Delisle, le Dr Ehrenreich et ses éditeurs, le Dr Lopicque, Otis Mason, le Dr Soren Hansen, Stephen Sommier, les Dr P. et F. Sarasin et leur éditeur C. Kreidel de Wiesbaden, le Dr Tem kate, Thurston; Milles Godden et Werner." (DENIKER, 1926, p VIII, préface à la première édition de 1900)

O enunciado “ilustração exata e razoada” evoca o trabalho iconográfico racional do discurso enciclopédico sustentado na razão, nas ciências<sup>6</sup>, o que, no caso das imagens, leva a considerá-las como materiais imprescindíveis para a observação dos sujeitos. Também há a remissão às instituições que permitiram a coleta das imagens e sua publicação no livro: museus, escolas, sociedades científicas, personalidades, editores, dentre outros. Percebem-se aí as condições científicas e institucionais de um trabalho de arquivo envolvendo a relação das imagens com os textos e com os discursos; e uma iconografia científica que liga imagens, conceitos, termos, descrições, classificações para a significação dos sujeitos.

Mas a língua e as imagens podem permanecer opacas, e as classificações por vezes não funcionam tão bem, como se nota neste retrato de uma mulher Bororo, vista na legenda como pertencendo a um grupo “não classificado”.



Fig. 337. Femme Bororo (peuplade non classée de Matto Grosso). (Phot. Ehrenreich.)

Na busca de uma classificação, aqueles que ainda não receberam nome, que não estão inscritos na linha das famílias e das espécies, não são significados como sujeitos: “Mais em dehors de ces peuples classes, les plateaux de mato Grosso sont

<sup>6</sup> Vemos em M. Pinault que, já no século XVIII, quando a *Encyclopédie* francesa é publicada, ocorre, mais acentuadamente na segunda metade do século, um estreitamento da relação entre as ciências e as imagens (na ocasião, desenhos e gravuras): “Les volumes de planches s’inscrivent dans le mouvement intellectuel et dans la diffusion de la culture au XVIIIe siècle. Les liens entre les sciences et le dessin s’accroissent dans la seconde moitié du siècle” (PINAULT, 1993, p. 71).







occupés par d'autres groupes ethniques dont on ne connaît pas bien encore les affinités et dont les plus importantes sont les Karaya, les Troumaï et les Bororo (DENIKER, 1926, p. 685). É um dos modos de esse discurso antropológico e etnográfico produzir um apagamento da história do índio, de sua subjetividade.

Para concluir esta seção, diremos que, da prática científica ao texto enciclopédico, as imagens que significam o índio trazem os traços de uma memória em que elas constituem-se como garantias do “tipo” humano, com os traços que permitem a identificação das espécies, dos povos, das nações. O fato de tais imagens não aparecerem no verbete da GEPB não impede que se observem funcionamentos intertextuais e interdiscursivos. Assim, uma vez reestabelecidos os trajetos de memória que apontamos, poderíamos considerar na Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira um processo de esquecimento: se, por um lado, o texto imagético não é divulgado e, portanto, não circula em certo espaço-tempo internacional (Brasil-Portugal), por outro lado, o discurso iconográfico funciona aí como interdiscurso, como uma memória disponível a ser mobilizada como filiação discursiva.

## Da ciência à arte na EBM: o desenho do índio ideal formador da nação

O verbete índio da *Enciclopédia Brasileira Mérito* apresenta texto verbal e também uma imagem: o desenho de um casal de índios que caminham por uma floresta. Na página de rosto da enciclopédia, assinala-se a preocupação com as imagens, particularmente com os desenhos: “Com milhares de desenhos a traço, ilustrações, muitas a cores, um atlas universal completo e mapas dos Estados e Territórios do Brasil” (ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA MÉRITO, 1967). A presença do “desenho a traço” no verbete indica outra forma de significar pelo não-verbal. Diferentemente do caso do discurso antropológico e etnológico, para o qual a fotografia estava imersa na ciência, sustentando sua disciplinarização, o desenho não satisfaz às exigências empíricas do retrato, que explicita os traços humanos em sua transparência e em sua exatidão. O traço do desenho cria contornos ideais, constrói perspectivas, efetua jogos de luz e de sombra pela mão do artista. Há uma passagem da ciência e da documentação à arte, a uma criação ligada aos ideais da nação que se buscava enaltecer, por meio de um imaginário do índio forte e heroico, combatente que, ou na floresta ou na civilização, lutava pelas nações.





A EBM, publicada pela primeira vez em 1959 pela Editora Mérito, está inserida em um movimento de nacionalização das enciclopédias no Brasil, filiando-se a tentativas anteriores, como as de Mário de Andrade (1993) e de Alarico Silveira (1958), porém, com uma efetivação maior, visto que aquelas não chegaram à conclusão: a de Mário de Andrade restringiu-se a um projeto, e a de Alarico Silveira ficou na letra A. Segundo os editores da EBM:

Durante muito tempo os editores consideraram que, assim como outros países possuem enciclopédias em seu próprio idioma e organizadas especialmente para eles, devia também o Brasil dispor de uma obra desse gênero escrita no idioma corrente e dando o devido realce a figuras brasileiras, tornando-se digna do padrão cultural e intelectual desta grande nação.

Nas Notas dos Editores (ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA MÉRITO, 1967), o discurso enciclopédico configura como objeto a “nação” e, para isso, leva em conta que o Brasil é um país de “tão larga extensão territorial, tão precários meios de comunicação e população tão diluída e esparsa”. Em vez de uma proximidade dos autores e das obras, como vimos na GEPB, aqui a distância entre o divulgador e o cientista é maior, ao passo que se dá importância à “informação”, à “forma concisa, a fim de não cansar o leitor com detalhes desnecessários e que certamente não interessam senão aos especialistas de cada assunto”. Há um direcionamento de tornar “acessíveis ao povo noções claras, minuciosas e corretas sobre tudo o quanto possa porventura interessar à sua curiosidade”. E com esse intuito a enciclopédia adota uma perspectiva pragmática, tendo em vista “o homem moderno, curioso, mas apressado”. Ela visa, além da “instrução”, o “lazer” e o “recreio”.

Com a valorização da difusão mais ampla, da informação, da concisão e da clareza, as remissões aos autores e às obras são substituídas pela figura de um divulgador que coloca em dúvida as descobertas e os procedimentos das ciências, estabelecendo uma distância em relação às instituições científicas, questionando o discurso acadêmico e, ao mesmo tempo, construindo as vias para o discurso de formação da nação, de maneira que o índio passa a desempenhar um papel importante na construção do país. Com isso, surgem dois objetos de discurso decisivos para a reformulação da imagem do índio: o sentido de “extinção” dos povos primitivos, dos nativos, e o de “participação”, de “influência” na formação da nação.



Vemos o verbete em toda sua extensão:

ÍNDIO, adj. E s. m. – De Índia, n. p. De, ou relativo a, Índia; indiano. / S. m. O aborígine da América, encontrado pelos primeiros descobridores europeus. / Bras. Peão gaúcho empregado nas estâncias; indivíduo corajoso, disposto. / Bras. De Alagoas . Variedade de papagaio de papel que se solta ao vento. / Bras. Do Rio Grande do Sul, Valentão. / Numism. Antiga moeda de prata do tempo de D. Manuel cunhada em memória do descobrimento da Índia. / S. m. pl. Habitantes da Índia; indianos, hindus; habitantes da América; indígenas, selvagens.

ENCICL. É bastante controvertida a origem dos índios americanos. O nome foi-lhes dado por Cristóvão Colombo que, tendo chegado à América, julgou haver atingido a Índia. Alguns autores consideram-nos como pertencentes à raça mongoloide. Segundo eles, teriam passado da Ásia para o continente americano, em fins do quaternário, atravessando o estreito de Bering. Segundo outros autores, teria havido também migração das ilhas da polinésia para a América.

Outros ainda consideram a existência de duas raças de índios: a paleameríndia e a neo-ameríndia, esta englobando quase todos os índios atuais. Cita-se, em favor dessa divisão, o fato de que o homem fóssil de Lagoa Santa constitui um tipo especial. O continente americano era habitado, à data de seu descobrimento, por povos que hoje estão muito reduzidos numericamente ou mesmo extintos. Somente no centro da América do Sul, na Terra do Fogo e no Canadá encontram-se algumas tribos em estado primitivo; as demais cruzaram-se com os povos colonizadores. As características normais dos índios americanos são: pele amarelo-escura; cabelos negros, lisos e abundantes; olhos escuros; nariz forte, algumas vezes aquilino; boca larga; malares salientes; mesógnatos; pilosidade do corpo reduzida; índices crurofemoral e rádio-humeral idênticos em todos os grupos, sendo intermediários entre os dos brancos e negros. Sua classificação se torna difícil, pois apresentam grande variabilidade somática. Os esquimós, que são a tribo mais setentrional, habitam as regiões litorâneas do oceano Glacial Ártico; os atabascas habitavam a região compreendida entre a baía de Hudson e as montanhas Rochosas; os iroqueses e algonquinos, a bacia do Mississipi; os chamados índios pueblos ou moquia-



Índio guaicuru armado para combate

nos desempenharam um papel importante nas lutas travadas contra os brancos, que procuravam colonizar o continente. No território dos Estados Unidos vivem atualmente cerca de 230.000 índios, reduzidos às reservas e geralmente muito influenciados pela civilização. Foi ao longo da costa do Pacífico, do México ao Chile, que se estendeu a região de maior cultura índia. Os maias e astecas, No México, e os incas, chibchas e outros, no Peru e Bolívia, atingiram grau de civilização relativamente elevado. As Antilhas eram habitadas pelos caraíbas; o Oriente da América do Sul, pelos tupis; parte do Brasil Central, pelos tapuías; o Paraguai e o oeste brasileiro, pelos guaranis; o Chile, pelos araucanos; o Sul do continente, pelos patagões e fueguinos. Existem ainda várias classificações mais pormenorizadas. Embora sejam poucas as tribos indígenas que ainda vivem em estado completamente primitivo sem qualquer influência da civilização dos brancos nem mistura étnica, os índios imprimiram características próprias a diversos países da América latina, influenciando consideravelmente a Arte, as tradições populares, o traje, a língua popular, etc. No Paraguai, por exemplo, o povo fala o guarani, ainda que mesclado de termos e formas castelhanas. As diferentes tribos indígenas tiveram um papel preeminente na história dos países latino-americanos. A colonização espanhola caracterizou-se por uma luta de extermínio, movida pelos invasores contra os aborígenes, embora, mais tarde, os jesuítas procurassem frequentemente subtraí-los à fúria dos colonizadores. No Paraguai, os jesuítas chegaram a organizar os índios numa espécie de Estado teocrático. No Brasil, a colonização também se processou com muitas lutas entre colonizadores e nativos e uma ação dos catequizadores jesuítas, semelhante à exercida nos países de dominação espanhola. Em poucos séculos, no entanto, os indígenas foram dizimados, ora pelos colonizadores, em lutas de conquista de territórios, ora por epidemias surgidas em consequência do contato com o europeu. Somente em época recente foram tomadas medidas governamentais de proteção aos índios, ficando então tais serviços sob a supervisão do famoso sertanista general Rondon. Calcula-se que, por ocasião do descobrimento, o Brasil deveria ter de um a dois milhões de índios; estima-se a atual população com cerca de 150.000. Apenas uma parte desses índios tem sido recenseada: 45.019 em 1950, enquanto o recenseamento de 1940 atingiria quase 60.000. (*Enciclopédia Brasileira Mérito*, 1967)

A parte linguística do verbete retoma vários sentidos presentes desde a GEPB: relativos a “Índia”, a “indiano”, a “peão gaúcho”, a “empregado nas estâncias”, a “hindus”, a “habitantes da América”, a “indígena”. Note-se que foram acrescentados alguns sentidos que vão em direção seja a objetos que fazem parte dos hábitos da nação (“variedade de papagaio”), seja a uma rede sinonímica de sentidos morais de um “indivíduo corajoso, disposto”, “valentão”. Podemos considerar tais acréscimos como indícios da construção da imagem de um índio forte, que participa de modo combativo da construção da nação em diferentes situações.



Na parte enciclopédica, é notável o modo de enunciação que constrói as distâncias imaginárias entre o divulgador enciclopédico e as fontes do saber. A cena inicial é a de uma grande controvérsia: “É bastante controvertida a origem dos índios americanos”. Em seguida, os cientistas são mencionados somente pelo nome genérico de “autores”, sem especificação dos nomes de autor, das instituições a que estão ligados e dos conceitos que utilizam: “Alguns autores consideram-nos como (...). Segundo eles, teriam passado da Ásia (...). Segundo outros autores, teria havido (...). Outros ainda consideram (...). Cita-se, em favor dessa divisão, o fato de (...)”. Tal distância entre os locutores divulgadores e as fontes citadas faz com que o discurso científico seja falado por vozes anônimas, em dúvidas, e com que as condições de produção da ciência sejam silenciadas. Enquanto isso, as coisas-a-saber no mundo de urgência pragmática não deixam de ser enunciadas, e, quando isso ocorre, não aparecem controvérsias ou modalizações: “As características normais dos índios americanos são: pele amarelo-escuro; cabelos negros, lisos e abundantes (...)”, de modo que o tipo geral ou “normal” aparece ao modo da transparência ao passo que a variabilidade é duvidosa (“Sua classificação se torna difícil, pois apresentam grande variabilidade somática”).

Na sequência do verbete, percebe-se um deslocamento de sentido que efetua uma passagem da descrição física e classificatória para o discurso de formação dos países, das nações. O índio aparece aí não como um representante da espécie, mas como participante da civilização (“influenciados pela civilização”, “atingiram grau de civilização relativamente elevado”), das lutas contra os colonizadores brancos (“os chamados índios pueblos ou moquianos desempenharam um papel importante nas lutas travadas contra os brancos, que procuravam colonizar o continente”) e da formação dos Estados-nação: “os índios imprimiram características próprias a diversos países da América latina, influenciando consideravelmente a Arte, as tradições populares, o traje, a língua popular, etc.”, “As diferentes tribos indígenas tiveram um papel preeminente na história dos países latino-americanos”. A relação com o Estado também se mostra com as práticas de proteção ao índio que ganham destaque nesse verbete: “No território dos Estados Unidos vivem atualmente cerca de 230.000 índios, reduzidos às reservas”, “Somente em época recente foram tomadas medidas governamentais de proteção aos índios, ficando então tais serviços sob a supervisão do famoso sertanista general Rondon”.

Desse modo, seja como reservas étnicas e culturais de uma população sobrevivente, seja como participantes da civilização e dos Estados nacionais, os índios empreendem suas lutas nas várias situações que se apresentam. Nesse sentido, a imagem dos índios no desenho artístico, em uma floresta exuberante, com vestimentas típicas e adornos, carregando armas e com a legenda “índio guaicuru





armado para combate”, significa esse sujeito típico que, primitivo da floresta ou conquistador de territórios e nações, é um bravo lutador em movimento, como em uma narração de feitos gloriosos. E é essa imagem, mais do que a imagem fixada das descrições detalhadas e exatas de seus caracteres físicos em sua diversidade étnica, que são ressaltadas no discurso iconográfico.

## **Identidade do índio: comunidade cultural e sociedade na GEDL**

A *Grande Enciclopédia Delta Larousse*, publicada em 1972, surge em um período de internacionalização enciclopédica, quando editoras estrangeiras realizam projetos no Brasil, resultantes de traduções e de adaptações, como se pode notar no prefácio da obra:

Tradução, adaptação e ampliação da última edição inteiramente revista e atualizada da *Encyclopédie Larousse Methodique* PR Paul Augé Librairie Larousse, Paris, 1964.

Mais de 40% do conteúdo são de autoria nacional e matéria inédita, 20% são constituídos de assuntos adaptados, atualizados e ampliados, e somente 40% é que foram transpostos para a língua portuguesa com os indispensáveis retoques que se impunham a tradutores amigos da exatidão e da verdade dos fatos. (Iva Walsberg Bonow, março de 1960, prefácio da primeira edição, 1964).

Ao selecionarmos para análise a GEDL, percebemos uma sensível mudança na iconografia. As imagens a cores e a tecnologia gráfica chamam a atenção, como consequências das transformações tecnológicas da fotografia e da impressão gráfica. Além do constante objetivo de atualização das enciclopédias, nota-se também um direcionamento maior para a “formação cultural” da América Latina:

Em complemento às 12.000 fotos originais, foi feito um completo levantamento fotográfico e cartográfico do Brasil, e, das milhares de fotografias especialmente realizadas, foram selecionadas mais cerca de 6.000. Tal riqueza iconográfica não tem paralelo em nenhuma obra sobre o Brasil até hoje publicada. Mais de 100 mapas de nosso país, entre físicos, políticos, econômicos, demográficos e históricos, valem, com sua qualidade de apresentação e atualidade de informação, por um verdadeiro atlas. É também tratada com destaque a iconografia referente à Portugal e à América latina,







o que proporcionará ao leitor uma imagem mais adequada de nossa formação cultural. (Grande Enciclopédia Delta Larousse, Prefácio dos editores)

O verbete *índio* da GEDL retoma, em grande medida, acepções e sentidos já divulgados nas obras anteriores, mas, como ocorre frequentemente no discurso enciclopédico, algumas modificações e acréscimos trazem novos sentidos e apontam para outras regularidades discursivas. Primeiramente, observamos que o verbete *índio* é mais conciso do que os da GEPB e da EBM. Porém, há no final do verbete uma remissão ao verbete *indígena*, e, neste último, encontramos um longo texto que apresenta imagens de índios, o que indica um movimento de sentido, de modo a se contemplar no verbete *indígena* sentidos que na GEPB e na EBM eram inseridos mais amplamente no verbete *índio*.<sup>7</sup> Realizamos, então, a análise desses dois verbetes. Vejamos inicialmente o verbete *índio*:

Índio adj. S. m. Diz-se de ou o natural da Índia própria; depois dos descobrimentos, diz-se mais ordinariamente do ou o natural da Índia imprópria, o indígena da América, amerígena, ameríndio. (V. encicl.) | Indiano; hindu. | (bras. RS) Peão gaúcho empregado nas estâncias. | (bras. RS) Valentão; indivíduo corajoso, disposto. | (bras., RJ) Papagaio de papel que se solta ao vento, | (bras, AL) Variedade de papagaio de papel. || Herál. Figura humana, apresentada nua, em carnação, composta de uma tanga e adornada de cocar. (Emprega-se em heráldica brasileira, geralmente como tenente a empunhar armas [tacape, arco e flechas].) V. SELVAGEM. || Numis. Antiga moeda de prata, portuguesa, do tempo de D. Manuel, cunhada em memória do descobrimento da Índia.

As populações autóctones da América, bastante numerosas, são divididas em várias centenas de grupos étnicos, distribuídos em numerosas áreas culturais. Na América do Norte encontram-se os esquimós e os aleutas ao N, os peles-vermelhas ao centro, os pueblos ao S. Na América Central,

---

7 Tal migração de sentido de um nome a outro explica-se por um funcionamento discursivo na relação entre a língua portuguesa e a língua francesa, tal como mostram F. Mazière e S. L. Gallo em uma análise das palavras *índio*, *indígena*, *brasileiro* — e de outras relacionadas — em uma série histórica de dicionários. Segundo as autoras,

Lembremos que *indígena*, que funciona sempre como nome em francês, serve de sinônimo, por definição, de *índio* sob a forma de substantivo (não há hiperonímia), mas é categorizado *adjetivo* nos dicionários do século XX. Podemos adiantar que é do interior da semântica discursiva que se confirma a formação da dupla *índio*, substantivo, *indígena*, adjetivo, falso morfológicamente, em língua, mas com um funcionamento inegável na hiperlíngua brasileira. As práticas languageiras as mais banais para os brasileiros, e as mais estranhas para os ouvidos dos estrangeiros, testemunham então o apagamento dos traços de consciência discursiva no interior das normatizações da língua.” (MAZIÈRE; GALLO, 2007, p. 49).

Assim, notamos que, no discurso da GEDL, que consiste em uma tradução/adaptação de uma enciclopédia francesa, o par *índio/indígena* funciona diferentemente das outras enciclopédias analisadas, de maneira que o verbete *indígena* incorpora descrições antropológicas e etnográficas mais extensas, tal como acontece no verbete *índio* das outras enciclopédias.



sucederam-se diferentes grupos em torno das civilizações tolteca, asteca, e maia. Na América do Sul, desenvolveram-se ao longo da vertente andina do Pacífico, as civilizações pré-incaicas e incas. A bacia amazônica e as Antilhas serviram de domínio a um vasto conjunto cultural (Arawak, caríbas, tupis-guaranis); mais ao S, instalaram-se os patagões, os araucanos e os fueguinos. V. INDÍGENA. (Grande Enciclopédia Delta Larousse, 1972)

A parte linguística do verbete retoma por paráfrase os sentidos de “natural da Índia”, de “indiano”, de “peão gaúcho empregado nas estâncias”; os sentidos do sujeito “valentão”, “corajoso”, “disposto” e a “variedade de papagaio”, “selvagem”. Há uma nova acepção, indicada como especialidade da heráldica: “Figura humana, apresentada nua, em carnação, composta de uma tanga e adornada de cocar. (Emprega-se em heráldica brasileira, geralmente como tenente a empunhar armas [tacape, arco e flechas]”. É interessante notar que a descrição dessa figura humana corresponde bem à imagem do índio no desenho presente no verbete da EBM, a do índio heroico. Mas, dessa vez, essa figura humana está estampada em uma heráldica brasileira de tenente, de modo que aí a figura do índio participa da identidade nacional no discurso militar, de formação de tenentes, diretamente ligado ao Estado nacional. E há também a memória portuguesa do descobrimento da Índia, com a moeda que lá toma o nome de índio.

Na parte enciclopédica, salientam-se as “populações autóctones”, sua quantidade e variação em “centenas de grupos étnicos”, distribuídos em numerosas áreas culturais”. Com essa perspectiva cultural, e não física, como nas enciclopédias anteriores, vemos outra entrada na questão do índio, a qual será expandida no verbete *indígena*, que passaremos em seguida a analisar.

O verbete *indígena* é bastante extenso; por isso, mostraremos apenas as imagens e as sequências selecionadas pelo recorte de análise. Começamos pela introdução do verbete, em que se observa um retorno do discurso científico próximo do divulgador, com a menção de nomes de autores (Hrdlicka, Paul Rivet, Varnhagen, Pandiá Calógeras, Julian Steward e outros), de correntes científicas, de hipóteses, de fatos que marcam o aparecimento de conceitos etc. E o que vem acrescentar significativamente em relação a essa memória discursiva constituída anteriormente é um deslocamento conceitual e científico, que afeta o discurso iconográfico. Vejamos as imagens que nesse ponto do verbete são inseridas, para, em seguida, analisar os discursos socioeconômicos que as acompanham:



INDÍGENAS



krahô



karajá



suyá



tukuna



kamayurá



iroquês



oiana



jivaro



mexicano



caraiiba

O painel exibe uma composição de retratos e de enquadramentos de grupos de índios em atividades coletivas, rituais. A prevalência dos retratos lembra as fotos antropológicas e etnológicas do início do século, que identificam tipos étnicos, como no verbete da GEPB, porém, com algumas diferenças: os retratos da Delta Larousse não visam a explicitar de modo objetivo os caracteres físicos dos sujeitos, mas, antes, os aspectos artísticos e culturais: adornos, pinturas, vestimentas rituais, gestos, comportamentos. São marcas da identidade sociocultural de cada grupo. Considere-se que as fotos coloridas favorecem a significação dos adornos, das pinturas, dos objetos culturais, de modo a salientar também a diversidade cultural.

Há duas exceções nessa série: são duas fotos que reúnem grupos de índios. Elas são acompanhadas de legendas que indicam o nome do grupo: *karajá* e *kamayurá*. Essas imagens se distinguem daquelas dos retratos por indicarem atividades coletivas de rituais e de mitos, como os de origem e de morte, tal como o ritual do Kuarup entre os Kamayurá.

Tais deslocamentos em direção a significações rituais e sociais são traços do discurso sobre o índio, segundo o qual os critérios raciais, étnicos, culturais não são suficientes para qualificá-lo, diante da miscigenação e dos contatos com a sociedade nacional. Daí irrompe uma definição identitária do índio, que contempla sua relação com a *comunidade* em que se insere, vista como distinta da *sociedade brasileira*:

Atualmente, torna-se impossível tentar qualificar a população aborígine brasileira à luz de critérios estritamente raciais e culturais, inoperantes em face da



intensa miscigenação ocorrida entre brancos, negros e índios, ao longo da história. Isso obriga, com vistas à caracterização do indígena, o uso de conceitos que possam parecer subjetivos, por envolver juízos de valor e estereótipos. No entanto, tal conceituação é a que mais se aproxima do propósito prático de distinguir o índio dos demais brasileiros, além de ser a que melhor reflete as condições em que se encontra hoje a população tribal de nosso país, após quatro séculos de contatos com brancos e negros, contatos esses que bem justificam o modo pelo qual o indígena encara a sociedade nacional e é, por sua vez, encarado por esta. Assim, entende-se como população indígena aquêle contingente humano que se mantém vinculado a uma tradição pré-colombiana, por costumes, hábitos ou meras identificações étnicas, e que como consequência, apresenta problemas de inadaptação à sociedade nacional, em suas diversas variantes. Mais exatamente, índio é todo indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade que se identifica como diversa da sociedade brasileira, sendo, por seu turno, considerado como pertencente a uma comunidade indígena pela população ameríndia do Brasil, onde até os grupos altamente mestiçados jamais deixam de ser indígenas, tanto pela impossibilidade de seus membros se inserirem na estrutura econômica nacional, quanto pelo conceito que fazem de si próprios e o consenso da população brasileira a seu respeito. (Grande Enciclopédia Delta Larousse)

Juntamente com o discurso identitário, e em sua sustentação, deparamo-nos, no verbete, com duas seções que abordam questões sociais das populações indígenas: a primeira contemplando a *organização econômica dos grupos* como “parte integrante de sua organização social”, envolvendo temas como a agricultura, a caça e a pesca, a coleta, as tecnologias, os modos de produção etc.; e a segunda, a *organização social dos grupos*, com temas como a família, instituições como o matrimônio e suas variáveis e o parentesco. Tudo isso confere sentido à identidade do índio, ao mesmo tempo em que indica o espaço científico em que tais direcionamentos sustentam-se, com ênfase para a sociologia, aliada às disciplinas antropológicas e étnicas, que, como vimos, abordavam o índio desde a GEPB.

## Conclusão

Observar os sentidos de índio nas enciclopédias levou a trazer à tona alguns dos discursos que surgiram desde o contato entre o Velho e o Novo Mundo. As enciclopédias tornam-se, assim, um produtivo observatório dos discursos, das estabilizações e das transformações de sentido em certas instâncias históricas. Trata-se de uma redução do saber, proporcionada por um instrumento que reúne certo feixe de discursos, de modos de enunciação, de formações discursivas, para produ-





zir uma formulação com diferentes configurações de proximidade/distância entre o enciclopedista, o leitor e as fontes de saber sobre os índios, sobre os indígenas, sobre os povos indígenas, sobre as populações indígenas etc..

Tomar como ponto de partida o discurso iconográfico conduziu a atentar para a especificidade da materialidade do não-verbal, considerando-se, ao mesmo tempo, a relação complexa com o verbal. As três enciclopédias analisadas tendem à tipologia de dicionário enciclopédico, que se divide em uma seção linguística e em uma seção enciclopédica. Na seção linguística, predominou o espaço-tempo luso-brasileiro, que, desde a descoberta do Novo-Mundo, estabeleceu uma significação do espaço: do caminho das Índias ao caminho do Novo Mundo; daí, de um equívoco inicial envolvendo o “índio americano” e o “indiano”, até chegar no espaço brasileiro, em que o índio aparece inicialmente como “selvagem primitivo” isolado ou inserido de algum modo na sociedade, como na relação de trabalho junto aos colonizadores (“empregado nas estâncias”). As sucessivas edições indicaram uma inserção cada vez maior na sociedade nacional, bem como uma visão heroica do índio, com qualidades morais acentuadas, como a coragem e a disposição para as lutas de formação da nação.

Na seção enciclopédica, notamos a presença inaugural do discurso científico antropológico, seguida das perspectivas etnológica e, mais recentemente, socioeconômica. O discurso científico aparece na GEPB e na GEDL de modo a aproximar o discurso acadêmico do leitor, mostrando regularmente autores, obras, conceitos, descobertas, instituições. Enquanto isso, a EBM apresenta um discurso de divulgação para um público mais amplo e de menor contato com o discurso científico. Há aí uma enunciação controversa, que coloca em questão alguns discursos em circulação e apresenta afirmações ao modo da transparência, de acordo com a perspectiva informacional e pragmática que adota. O silenciamento de autores, de obras e de conceitos faz parte dessa redução do discurso científico à informação, como uma condição mesma de sua concisão e de seu didatismo. A imagem artística do desenho, de certo modo, substitui a fotografia de pretensão científica e documental da ciência, de modo a se produzir uma imagem ideal do índio heroico.

A passagem do estudo antropológico, da classificação das raças e das espécies, na GEPB (índios como tipos antropológicos e povos étnicos), deu lugar, na EBM, à questão da formação da nação (participação nas lutas de constituição da nação e influência cultural) e, em seguida, na GEDL, à definição de índio não somente pelo tipo antropológico e etnográfico, mas, sobretudo, pela identidade socioeconômica. Temos, então, um processo em que a antropologia – que, na primeira enciclopédia, surge com primazia (ANTROP.) – vai, a cada passo, dando espaço para a etnografia, para a sociologia e para a economia. O papel do Estado





destaca-se no momento de nacionalização da enciclopédia, quando a participação dos índios na formação da nação ganha espaço, e, mais recentemente, com o papel de protetor dos índios na criação das reservas indígenas.

O discurso iconográfico nas enciclopédias tem um lugar cada vez mais amplo com as transformações tecnológicas. Vimos que as diferentes tipologias do não-verbal (retrato em preto-e-branco, desenho, composição de fotos a cores) produzem sentidos específicos em cada caso, de acordo com os discursos que elas sustentam. Também foi produtivo notar como se dá o trabalho de arquivo na prática enciclopédica, que envolve posições editoriais, institucionais, científicas. Essa atenção à materialidade do não-verbal faz repensar alguns conceitos da análise de discurso, como o de interdiscurso, tendo em vista compreender outros processos discursivos e outros modos de funcionamento, bem como refletir sobre alguns procedimentos metodológicos. Acreditamos que o estudo discursivo da iconografia indígena traz uma dupla colaboração, na medida em que alia a pesquisa histórica e o trabalho de arquivo ao conhecimento das novas formas textuais (em nosso caso, enciclopédicas), cada vez mais afetadas pelas imagens.

## Referências

---

ANDRADE, M. de. *A Enciclopédia Brasileira*. São Paulo: Editora Giordano Ltda/Edições Loyola/Edusp, 1993.

DENIKER, J. *Les races et les peuples de la Terre*. 2ª ed. Paris: Masson et C<sup>ie</sup>, Editeurs, 1926 [1900].

ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA MÉRITO. São Paulo/Rio de Janeiro/Porto Alegre/Recife: Editôra Mérito S. A., 1967 [1959].

GARCIA, D. A. *A Revista do IHGB e o saber linguístico: um gesto de documentação*. Tese de Doutorado. São José do Rio Preto: IBILCE/UNESP, 2011.

GRANDE ENCICLOPÉDIA DELTA LAROUSSE. Rio de Janeiro: Editora Delta S. A., 1972.

GRANDE ENCICLOPÉDIA PORTUGUESA E BRASILEIRA. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, 1936-1960.





HONÓRIO, M. A. Novas leituras sobre o Brasil: a construção de um saber lexical no processo de escolarização indígena. In: J. H. Nunes, M. Petter (Orgs.). *História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro*. Campinas: Pontes, São Paulo: EDUSP, 2002, p. 163-190.

MARIANI, B. *Colonização Linguística*. Campinas: Pontes, 2004.

NUNES, J. H. *Dicionários no Brasil: análise e história do século XVI ao XIX*. Campinas: Pontes, 2004.

NUNES, J. H. . Enciclopédia, Estado e Escola: os Sentidos de Música. In: E. Guimarães (Org.). *Cidade, Linguagem e Tecnologia: 20 Anos de História*. 1ed. Campinas: LABEURB, 2013, v. 1, pp. 137-158.

NUNES, J. H. O texto na documentação linguística. São José do Rio Preto: UNESP/ Departamento de Estudos Linguísticos e Literários, 2006, p. 5-18.

NUNES, J. H. . A cidade enquanto objeto do discurso enciclopédico. *Rua* (UNICAMP), v. 20, pp. 1-20, 2014.

ORLANDI, E. P. E. Orlandi. *Terra à Vista - discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo: Cortez, Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

ORLANDI, E. P. Efeitos do Verbal sobre o Não-Verbal. *Rua*, Campinas, 1:35-47, 1995.

ORLANDI, E. Ler a cidade: o arquivo e a memória. In: E. Orlandi (Org.). *Para uma enciclopédia discursiva da cidade*. Campinas: Pontes, 2003. p.7-20.

PECHEUX, M. *O discurso estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes, 1990.

PECHEUX, M. Papel da Memória. In: M. PECHEUX, J-L. DURAND, J. DAVAL-LON, P. ACHARD. *Papel da memória*. Campinas: Pontes Editores, 1999, p. 49-57.

PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje. In: E. P. Orlandi (org.), *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994. p. 55-66.

PINAULT, M. *L'Encyclopédie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

SILVEIRA, A. *Enciclopédia Brasileira*. Edição patrocinada pela Fundação Edmundo Bittencourt. Tomo I, A-Anzol-de-tenda. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura - Instituto Nacional do Livro, 1958.

SOUZA, T. C. C. de. Gestos de interpretação e olhar(es) nas fotos de Curt Nimuendajú: índios no Brasil. *Revista FSA, Teresina*, v. 10, n. 2, art. 16, pp. 287-301, Abr./Jun. 2013. Disponível em: <http://www2.fsanet.com.br/revista>.





# Plurilinguismo em cena: processos de institucionalização e de legitimação de línguas indígenas

*Angela Corrêa Ferreira BAALBAKI*

Professora Adjunta do Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutora em Letras pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

*Thiago de Souza ANDRADE*

Graduando em Letras (curso Francês-Português) pelo Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).  
Bolsista de Estágio Interno Complementar pelo CETREINA/UERJ.

## Introdução

Em relação à realidade de línguas no Brasil, deparamo—nos com “cena de múltiplos falares” (SOUZA e RIBEIRO, 2007), em que são faladas aproximadamente 230 línguas diferentes por cerca de 2 milhões de brasileiros que não têm o Português como língua materna. Cerca de 180 línguas são autóctones (SEKI, 1999), como o Guarani, o Ticuna, o Terena, o Kaingang, e cerca de 30 são alóctones, isto é, de imigração, como o Pomerano, o Vestfaliano, o Hunsrückisch, o Talian, às quais se somam ainda a Língua de Sinais Brasileira (Libras), as línguas de fronteira e as práticas linguísticas ligadas às línguas africanas. Podemos afirmar, portanto, que são essas línguas que circulam no espaço de enunciação nacional (GUIMARÃES, 2004).

Sublinhamos que essas línguas, consideradas minoritárias, encontram—se em constante tensão entre si e, principalmente, com a língua majoritária, a Língua Portuguesa. Em relação às línguas indígenas, observamos algumas ações legais e institucionais (Constituição de 1988; LDB de 1996; Referencial Curricular Nacional para Escolas indígenas de 1998, entre outros) realizadas em consonância com a ampliação do debate sobre os direitos linguísticos, que intentam manter, desenvolver e revitalizar línguas indígenas. Uma dessas ações estaria ligada, especialmente, à possibilidade de legalização, ou melhor, a cooficialização das línguas indígenas, formalizando e promovendo a circulação de outros saberes linguísticos em deter-







minadas regiões<sup>1</sup>. Destacamos que os esforços na área de política de línguas indígenas também se configuram nos ambientes acadêmicos, cuja circulação de saberes e de experiências podem consolidar diálogos acerca de investigações na área de Linguística Indígena e de suas políticas de difusão.

De forma a pensar a discursividade sobre línguas indígenas em espaços enunciativos diversos, buscamos analisar os processos de institucionalização e de legalização de algumas dessas línguas. Este artigo também visa a contribuir com a difusão de saberes sobre as línguas indígenas dentro do campo das Histórias das Ideias Linguísticas, em confluência com a Análise do Discurso de linha francesa.

## Gramatização de línguas indígenas e a institucionalização de seus estudos

Segundo Darcy Ribeiro (1995), durante a chegada da esquadra de Cabral no século XVI, havia uma estimativa de 5.000.000 habitantes – indígenas. Estes falavam cerca de 1.273 línguas (RODRIGUES, 1993). Nesse primeiro momento, cria-se, então, uma primeira tensão entre as línguas – o português falado pelos colonizadores, e as diversas línguas que aqui eram faladas. Pode-se dizer que o tratamento consagrado às línguas indígenas inicia-se durante o período colonial, com a questão da catequização dos povos indígenas – como uma estratégia para disciplinar o indígena e sua língua. Durante os três primeiros séculos após o descobrimento, algumas línguas indígenas foram tratadas e retratadas por missionários europeus em sistematizações gramaticais. Nessa dinâmica, destacam-se as obras do Padre José de Anchieta (1595) e do Padre Luis Figueira (1687) – dando início a um processo de gramatização dessas línguas.

Ao falar de processos de gramatização, em primeiro lugar, faz-se necessário esclarecer, dentro do quadro teórico da História das Ideias Linguísticas, o que se compreende por esse conceito. Auroux (1992) o define como “o processo que conduz a descrever e a instrumentar uma língua na base de duas tecnologias, que são ainda hoje os pilares de nosso saber metalinguístico: a gramática e o dicionário” (AUROUX, 1992, p. 65). O marco histórico, segundo Auroux, do processo de gramatização das línguas europeias deu-se no Renascimento. Houve uma imensa

---

<sup>1</sup> Oliveira (2015) acrescenta que as línguas indígenas no Brasil “constituem línguas de territórios específicos, como as terras indígenas demarcadas pela União ou ainda o território de municípios onde os falantes destas línguas constituem maiorias ou grandes minorias” (p. 24).





transformação na relação das línguas, ou melhor, uma revolução tecnológica que operou tanto uma produção maciça de línguas neolatinas quanto a descrição das línguas no novo mundo (MARIANI, 2004).

O processo de gramatização, conforme Auroux (1992), surge com o aparecimento da escrita, considerada o primeiro saber metalinguístico de uma língua, e culmina com a elaboração de dicionários e de gramáticas. São esses instrumentos que tornam uma língua gramatizada, ou seja, quando podemos escrevê-la, lê-la, ensiná-la e aprendê-la – em um sentido suficientemente restrito, com a “ajuda apenas dos instrumentos linguísticos disponíveis” (AUROUX, 1992, p.74). É possível afirmar que a produção desses instrumentos também afeta o funcionamento das línguas. Trata-se de um aspecto contínuo que constrói um imaginário sobre a(s) língua(s) na exigência de produção ininterrupta de instrumentos linguísticos, ou melhor, a instrumentação produz a ilusão de que a(s) língua(s) pode(m) ser controlada(s) e dominada(s). Em uma perspectiva discursiva, a análise desses instrumentos deve apontar de que forma são produzidos em suas relações com a(s) língua(s) e com o conhecimento sobre a(s) língua(s).

No Brasil, a produção gramatical iniciou-se ainda no período colonial, tendo como objeto as línguas indígenas (MARIANI, 2004; GUIMARÃES, 2004). Essa produção de instrumentos linguísticos, principalmente de gramáticas de línguas indígenas (domesticadas pela gramática latina), tinha como intento promover a evangelização dos índios<sup>2</sup>. Destacamos, no processo de produção de instrumentos linguísticos, a posição do *língua* que, segundo Dias (1996), “era o nome dado à pessoa que servia como intérprete nas relações entre o europeu e o índio” (p.9). Para o autor,

A chegada dos jesuítas na metade daquele século veio imprimir à figura do **língua** um desempenho de outra ordem. Os jesuítas, imbuídos pela tarefa de combaterem a Reforma, tinham interesse em conquistar os índios para a Igreja. E usar da persuasão era a tática recomendada pelos pensadores da ordem jesuítica. Aprender a *língua* do colonizado seria uma decorrência dessa tarefa. Aos poucos foram os jesuítas trazendo a si próprios o papel do *língua*, um papel agora renovado pelo interesse em conquistar os índios para a religião cristã. Além disso, a penetração no mundo cultural dos indígenas através da língua fornecia aos jesuítas a oportunidade de agir em proveito do seu grupo sem a intermediação dos representantes da Coroa Portuguesa no Brasil. (DIAS, 1996, p. 9–10 – grifos do autor)

---

2 A denominação “índio”, ou a “invenção do índio”, está inserida nos “discursos estabilizados sobre os índios na América” (NEVES, 2009, p. 348); diga-se uma denominação que não considera como as diferentes etnias se autotreferenciam(vam).







Voltando à questão da produção dos instrumentos linguísticos, a primeira gramática produzida foi a “*Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil*”, obra escrita por José de Anchieta, padre da Companhia de Jesus, e publicada em 1595. Essa obra pode configurar um caso de exogramatização (AUROUX, 1992), ou seja, uma transferência de tecnologia do português para as línguas indígenas, feita pelos europeus (e não pelos indígenas) – na qual foram gramatizados vernáculos sem escrita. Nesse período, a língua portuguesa convivia com as línguas indígenas e com outras línguas europeias, sobretudo, o holandês. Mariani (2004) lembra—nos de que

A descrição gramatical da língua tupi – também chamada brasílica ou, ainda, de língua geral, denominação que posteriormente recebe – feita pelo Padre José de Anchieta, no final do século XVI, é herdeira tanto da necessidade de evangelização quanto desta nova tradição tecnológica que circula ao pensamento europeu. A gramatização do tupi, que proporcionou seu ensino e sua escrita, permitiu um avanço na evangelização. Mas, paradoxalmente, o crescente uso dessa língua, somando ao início de uma produção escrita não controlada pelo poder real, tornou—se um elemento inibidor da colonização nos moldes pretendidos por Portugal (MARIANI, 2004, p. 23).

E em que medida seria um elemento inibidor? Com os processos de gramatização do Tupi, cada vez mais se falava a língua Geral em detrimento da língua da Coroa, isto é, a Língua Portuguesa. Embora seja possível observar, nesse período, um “gesto de inclusão do índio e de sua língua no modelo de catequese adotado pelos jesuítas” (SOUZA e RIBEIRO, 2007, p. 125), podemos afirmar que a política destinada aos indígenas (e às suas línguas) pelos jesuítas era a modificação da identidade sociocultural – uma estratégia de disciplinarização dos indígenas e de suas línguas (ORLANDI, 1990). Isso implicou perda de identidade cultural, religiosa e linguística, passando à construção de um pertencimento imaginário para um grupo considerado uno e coeso pretensamente. Leite (2007) afirma que todas essas práticas feitas durante o período das missões tinham o objetivo simples de manter a unidade do território conquistado.

Foi também durante o período colonial do Brasil que surgiram os primeiros indícios da circulação de línguas gerais no Brasil. Sua formação é centrada na base indígena (Tupi) agregada a valores do latim. Essas línguas teriam seu “centro de disseminação” em São Paulo (língua geral paulista – simplificada por LGP) e na Amazônia (Nheengatu). Vale destacar que não há padronização do nome pelo qual é designada uma mesma língua indígena no processo de fixação e de repre-





sentação das línguas indígenas no território nacional<sup>3</sup>: por diversas vezes, a LGP aparece como Tupinambá, Tupi ou língua brasílica.

Adotamos, neste artigo, a proposta de Rodrigues (1996), que considera as línguas gerais resultantes do processo da colonização. Dessa forma, em nossa perspectiva teórica, podemos falar de um efeito de transferência dessa língua gramatizada (e domesticada) com base na gramática latina, que passa a circular em diferentes espaços de enunciação (GUIMARÃES, 2004) – o que acarreta a transformação do modo como a língua é “produzida” no interior das missões, nas expedições dos bandeirantes etc.

Durante os séculos XVI e XVII, observamos a produção de relatos de missionários e de viajantes. Nesse período, “o discurso é sobre a cultura, os costumes, a religião, que ocupa a frente da cena da cientificidade” (ORLANDI, 1994, p. 49), objetivando gramatizar as línguas indígenas por meio do latim. De acordo com Nunes (1994), os relatos de viajantes e de missionários do século XVI podem ser vistos como crônicas, dentro de uma tradição mais literária, mas também podem ser vistos como um saber científico (ver Orlandi, 1990). Atualmente, eles são considerados, de um lado, como exemplares dos começos da literatura brasileira; de outro, como fontes para os estudos históricos, etnográficos e linguísticos. Na conjuntura da colonização, eles circulavam na Europa, em geral, como um novo tipo de saber proporcionado aos leitores. Em meio as publicações crescentes desde o desenvolvimento das técnicas de imprensa no século XV, esse saber vinha propagar as notícias sobre viagens, as descobertas, as terras e os costumes estranhos. (NUNES, 1994, p. 46).

O quadro de gramatização das línguas indígenas disciplinadas pelo latim se modifica com a expulsão dos jesuítas no século XVIII. Com a proibição da utilização da língua geral promovida pelo Diretório dos Índios (1755), ocorreu a institucionalização oficial da Língua Portuguesa no Brasil, e, em consequência, o foco da gramatização recaiu sobre essa língua – pontuando diferenças nos processos sofridos em Portugal e no Brasil. Em outros termos, o processo de gramatização passou a ser produzido a partir de outras configurações: a construção histórica de um monolinguismo reinante da língua nacional/oficial (Língua Portuguesa), apagando, silenciando as demais línguas. Em consequência, criou-se um hiato na produção de instrumentos linguísticos – gramáticas e dicionários das línguas indígenas –, situação que só foi retomada com a institucionalização da linguística como uma disciplina obrigatória nos cursos de Letras.

---

3 A não-nomeação (Anchieta, 1595) e a “plurinomeação” (SEKI, 1990; BORGES, 2001; RODRIGUES, 1998) produzem efeitos de sentido diversos, que indicam relações polêmicas no modo de distribuição do campo de pesquisa.





Houve, no século XIX, segundo Orlandi (1994), a passagem da narração para a descrição – fato que não aponta apenas para um deslocamento de tipologia textual, mas da própria relação da história com a ciência. Os relatos ressurgem com outra forma: exaustivas e minuciosas descrições e classificações registradas em diários de campo. Os textos produzidos pelos naturalistas indicam um interesse em coletar dados e em produzir narrativas sobre a natureza, não somente sobre a flora, sobre a fauna, mas também sobre seus habitantes (os indígenas) e sobre as línguas deles – produzindo, ao mesmo tempo, um efeito de precisão, de objetividade, de verdade científica e uma ilusão de estabilidade do referente no campo científico. A autora complementa: “no imaginário científico naturalista também o prenúncio da extinção está presente: o fim inevitável do homem primitivo” (ORLANDI, 1994, p. 54).

Sobre o grupo dos viajantes, Leite (2007) afirma que não havia um interesse propriamente linguístico nessas pesquisas, e, sim, expedições para estudos de fauna, de flora, de solos, de relevo, dentre outros processos naturais. Os pesquisadores alemães Carl Friedrich Phil von Martius, Karl von den Steinen, Theodor Koch Grünberg, Paul Ehrenreich e Curt Unkel destacam-se nesse período. A partir de seus estudos, os pesquisadores acabavam entrando em contato com as tribos locais e, mesmo sem formação técnica linguística, realizavam descrições simples da língua, listas de palavras e excertos gramaticais. Do ponto de vista discursivo, essas descrições simples apontam para o modo como o discurso naturalista conferia um determinado lugar à língua: tanto a unidade quanto a variedade eram consideradas patrimônios do mundo científico, espécies da natureza. Interessava, desse modo, classificar, categorizar e catalogar a diversidade linguística, apagando a constituição histórica dessas línguas.

Certamente, o arquivo documental produzido pelos naturalistas tem relevância no que compete à historicidade do modo de pesquisar e de registrar essas línguas. Esses trabalhos estabelecem uma forma de documentar estudos já realizados, além de possibilitar a efetivação de comparações com a atualidade. Segundo Seki (1999), o material produzido nessa época acabou servindo de base para o início da classificação das línguas indígenas e, em alguns casos, representam a única forma documentada de línguas já extintas. Além disso, teria sido, a partir desses estudos de ciências naturais, que começa o interesse pelas línguas distintas do Tupi. Contudo, devemos sublinhar que o traço naturalista de coleta e de classificação de dados das línguas indígenas continua a produzir certos sentidos no campo da Linguística Indígena – como veremos mais adiante.





Prosseguindo esse passeio na narrativa histórica, o século XIX e as primeiras décadas do século XX são marcados pelo início dos procedimentos das descrições. Camara Jr. (*apud* LEITE, 2007) afirma que esse período pode ser dividido em dois movimentos. Em um primeiro momento, que fora denominado de Filologia Tupi, os estudiosos montaram análises dos dados adquiridos no período das missões durante a colonização brasileira. Vale ressaltar, também, que essas contribuições ainda estão voltadas para a língua Tupi. Deste grupo incluem-se pesquisadores como Batista Caetano, Rodolfo Garcia, Plínio Ayrosa, Paula Martins, Lemos Barbosa, Edelweiss, entre outros. O segundo movimento estaria relacionado aos estudos focados em contatos com as línguas (e com as tribos).

Uma guinada em relação às pesquisas de línguas indígenas ocorre na segunda metade do século XX, quando se observa certa atenção por parte dos linguistas brasileiros na descrição dessas línguas, além de estabelecer convênios com o SIL (Summer Institute of Linguistics), atualmente conhecido como International Institute of Linguistics. Souza (2010) precisa que, em 1959, foi oficializado um convênio entre o SIL e o Museu Nacional, após diversas tentativas, sem sucesso, de um acordo com o governo brasileiro. A principal tarefa destinada à instituição norte americana seria o trato às línguas indígenas brasileiras. Em suma, eles teriam que realizar uma série de documentação dessas línguas na intenção da preservação e “salvamento” das mesmas. Outro objetivo seria a contribuição na formação de linguistas brasileiros, uma vez que dentro da nossa academia, naquele período, não se contemplavam estudos voltados a descrições de línguas indígenas.

No que diz respeito ao primeiro planejamento, o SIL contribuiu, em partes, com a documentação das línguas indígenas. Entretanto, é possível identificar em tais propostas como ainda são reverberadas e (re)significadas as ações realizadas no período colonial. Por se valer também de objetivos e de valores religiosos, essa instituição acabou trocando a descrição linguística pela “salvação da alma”. Leite (2007) alega que o principal objetivo era traduzir para a língua dos índios a Bíblia Sagrada, para substituir seus mitos, suas culturas, seus costumes e suas concepções do mundo. Nessa situação, parece-nos que os documentos coletados pelo SIL não circularam na academia brasileira, e os seus linguistas-missionários (ou seriam missionários-linguistas?) não deixaram espaço para que os linguistas brasileiros pudessem atuar juntamente a eles. Consequentemente, a segunda tarefa atribuída ao SIL não vingou, isto é, não houve a integração idealizada nem se priorizou a formação de linguistas brasileiros.

Segundo Orlandi (2002), o SIL é uma instituição político-ideológica que se caracteriza por ideais políticos e religiosos. Aqui no Brasil, ainda segundo Orlandi, o SIL se pôs como intérprete do indígena perante o Estado. Para a referida autora, a questão





política deve ganhar destaque ao ponderar a atuação do SIL, visto que pode ser compreendido como uma instituição “político-ideológica encoberta”, ou seja, “uma entidade com finalidades evangelizadoras, que se apresenta como sociedade civil, de caráter assistencial e filantrópico; é um instrumento que oferece apoio à expansão do capitalismo em áreas ricas de recursos naturais” (ORLANDI, 1987, p. 13). Na análise realizada pela autora, depreendem-se três formas de apagamento do índio adotadas pelo SIL, a saber: a da ciência, a do indigenismo e a da catequese. Seriam, portanto, também missionários religiosos, interessados na domesticação de trabalhadores indígenas. Ao chegar ao ponto nodal da análise, Orlandi complementa:

O discurso filantrópico do SIL é o silenciamento do discurso político. Embora isso seja uma função comum do discurso religiosos em geral, agrava-se no SIL pelo jogo de suas representações em que o religioso, o político e o científico estão abertamente *confundidos* (ORLANDI, 1987, p. 19 – grifo da autora).

Além das reflexões apontadas por Orlandi, consideramos que a entrada e a permanência do SIL no Brasil modificou e/ou padronizou os estudos das línguas indígenas. Dizemos isso, pois a instituição trouxe um modelo próprio de análise e de descrição que já era realizado na Europa e nos Estados Unidos com línguas do modelo indo-europeu. Ao tratar das línguas indígenas, que são línguas com materialidades empíricas distintas, com memórias e historicidades outras das que as constituem (PAYER, 2007), não consideravam as diferenças em relação às línguas europeias. Retornou-se, portanto, a uma prática (considerando também os deslizamentos operados) que incluía as distintas línguas em um mesmo modelo padronizado<sup>4</sup>, apagando sua historicidade e sua relação estruturante do sujeito. Além da disciplinarização da língua indígena, D’Angelis (2008) aponta para outros aspectos da intervenção nociva do SIL, como, por exemplo, o tipo de educação bilíngue proposto, chamado “Bilinguismo de Transição”. Nesse programa, a língua indígena era tolerada no ensino escolar, mas visava-se a ampliação do ensino da língua majoritária.

O acordo entre o SIL e o Brasil (Estado e academia), no fim da década de 1970, marca outra fase no tratamento das línguas indígenas pelos brasileiros (SOUZA, 2010). Os estudos de línguas indígenas na pós-graduação passam a ser institucionalizados e outros rumos em descrição linguística foram se consolidando. Nesse período, polos de estudos da área surgem com mais autonomia: a Universidade Federal do Rio de Janeiro e o Museu Nacional, a Universidade de Brasília, a Universidade Estadual de

---

4 Essa questão é bem retratada por Souza e Ribeiro (2007), quando os autores apontam que “nos encontramos em um regime de trocas linguística baseadas em instrumentos midiáticos de gramatização em que já não importa precisamente a particularidade da língua que se fala, uma vez que todas, maiores ou menores, fazem passar seu funcionamento por meio de um mesmo sistema gramatical cuja única função é dar corpo a trocas econômicas” (p. 138).





Campinas. Não apenas instituições acadêmicas, mas modelos novos de análise foram contemplados por meio da diversidade teórica que se instaurou no país<sup>5</sup>.

O início do século XXI marca, de certo modo, uma ampliação na dinâmica das pesquisas sobre línguas indígenas e do tratamento dispensado a elas em relação à Língua Portuguesa. A cada ano mais polos são formados em todas as regiões do país; no entanto, somente doze instituições possuem grupos de pesquisa e/ou pesquisadores da área em seu quadro<sup>6</sup> (SEKI, 1999). O processo de institucionalização de estudos torna as línguas indígenas “objeto de pesquisas”: até a grafia de seus nomes é normatizada segundo convenções científicas específicas, muitas das quais frutos da preocupação explícita de registrar as línguas indígenas antes de seu completo “desaparecimento” e, ainda, de preservá-las e de mantê-las vivas a qualquer custo. Observamos um amplo processo de descrição dos níveis linguísticos (a partir de diferentes vertentes teóricas, assim como o desenvolvimento de escrita para essas línguas). Lembremos que o advento da escrita e da produção de instrumentos linguísticos, conforme Auroux (1992), produz alguns efeitos nas línguas. Assim, para o autor, a gramatização das línguas também cumpre um papel de manutenção e de preservação.

[...] o aparecimento dos instrumentos linguísticos não deixa intactas as práticas linguísticas humanas. Com a gramatização — logo a escrita, depois a imprensa — e em grande parte graças a ela, constituíram-se espaços/tempos de comunicação, cujas dimensões e homogeneidade são sem medida comum com o que pode existir em uma sociedade oral, isto é, uma sociedade sem gramática. Isto não vale somente para as línguas europeias, mas também para todas as línguas do mundo em que os instrumentos gramaticais europeus serão impostos aos locutores indígenas [...] Assim como as estradas, os canais, as estradas—de—ferro e os campos de pouso modificaram nossas paisagens e nossos modos de transporte, a gramatização modificou profundamente a ecologia da comunicação e o estado do patrimônio linguístico da humanidade. [...] As línguas pouco e menos “instrumentalizadas” foram, por isso mesmo, mais expostas ao “linguicídio”, voluntário ou não. (AUROUX, 1992, p.70 — destaques do autor)

Como já apontamos acima, em relação às línguas indígenas, percebemos que o foco de sua gramatização recai sobre as análises descritivas operadas por linguistas de algumas universidades brasileiras (que buscam salvá-las do linguicídio) e pela produ-

---

5 Seki (2000) apresentou um levantamento parcial abrangendo artigos, comunicações em congressos, encontros, seminários, dissertações de mestrados e teses de doutorado realizadas entre a década de 60 e os meados de 90. Dessa análise, constataram-se cerca de 400 títulos na área, sendo 107 dissertações de mestrado e 44 teses de doutorado. Contemporaneamente, esse quadro seria outro.

6 Contamos, por exemplo, com o departamento de linguística da Universidade Estadual de Campinas, o Museu Nacional e a Universidade Federal do Rio de Janeiro, o Museu Paraense Emilio Goeldi, a Universidade de Brasília, a Universidade Federal de Goiás, a Universidade Federal do Pará, a Universidade Federal de Rondônia, a Universidade de São Paulo, a Universidade Federal de Pernambuco, a Universidade Federal de Santa Catarina, a Universidade Federal de Alagoas e a Universidade Estadual de Londrina.







ção de programas educacionais<sup>7</sup> (tanto de escolas bilíngues indígenas<sup>8</sup> quanto de formação de professores indígenas). Diferentemente de Auroux, consideramos que várias razões políticas suscitam novas demandas em relação à constituição das línguas e a suas formas de circulação na sociedade. Conseqüentemente, variados instrumentos de gramatização surgem, como materiais didáticos para o ensino bilíngue<sup>9</sup>, produções literárias, programas de escolas bilíngues indígenas, vestibular dos povos indígenas (por exemplo, processo seletivo para ingresso na Universidade Federal do Paraná), programas para formação de professores indígenas, entre outros.

Analisando o fio histórico aqui narrado, identificamos que a problemática com a relação ao tratamento das línguas indígenas está, em certa medida, atrelada à entrada tardia da Linguística no país. Entretanto, outros processos internos estacionam também essa questão, como, por exemplo, a falta de apoio do Estado, uma ideologia preconceituosa da inferioridade indígena, entre outros<sup>10</sup>. Além disso, não há uma linha condutora nos estudos atuais, e o que temos são polos que não se comunicam e que estudam grupos e línguas indígenas isoladamente.

Passamos, a seguir, ao modo de tratamento que o Estado vem dando ao estatuto de legalidade às línguas indígenas. Em relação à política linguística do Estado e aos vários movimentos reivindicatórios, destacamos, sobretudo, a implantação de leis de cooficialização de línguas indígenas em municípios brasileiros.

---

7 Ao comentáramos sobre a educação indígena, Orlandi (1984) aponta para as diferenças entre o conceito de educação indígena – baseada na espontaneidade, no prazer de viver, na imitação do exemplo – e o conceito de educação dos não indígenas, sublinhando, nesse sentido, a função da escola. A autora assinala para um ponto relevante: ouve-se o indígena nesse processo? Sua posição segue a seguinte direção: Ouvir o índio não é reproduzir nele o que ele recebe como ideologia do dominador. [...] Acho que aí devemos assumir nossa posição crítica (se somos críticos), porque se trata de distinguir se estamos ouvindo o índio ou a voz do branco que fala nele. Carregamos nossas contradições na tensão do contato em que se instala a educação indígena. Por outro lado, não se trata, eu creio, considerando a diferença que existe entre sua forma de educação - múltipla e contínua - e a nossa – que visa homogeneidade e é entregue a especialistas –, não se trata de fazermos um arremedo da nossa para que seja ‘acessível’, como costumamos dizer” (ORLANDI, 1984, p. 25-26). Embora garantias tenham sido conquistadas na proposta educacional bilíngue indígena, durante as três últimas décadas, ainda não se ouve, efetivamente, a voz do indígena (Cf. D’ANGELIS, 2008). Ao debate, Oliveira (2015) acrescenta a questão da “enorme reprovação escolar dos indígenas superior à média nacional” (p. 25-26).

8 Para Souza e Ribeiro (2007), “pouco se sabe sobre o nível de bilinguismo das comunidades indígenas. Em Santa Catarina, onde existem por volta de 15 escolas bilíngues indígenas kaingang, não há um estudo abrangente sobre a situação sociolinguística dessas comunidades” (p. 128).

9 Monserrat (2001) ressalta que “o Estado brasileiro não tem realmente uma política linguística específica para as sociedades indígenas. Ele tem, sim, no nível do discurso, uma política de educação escolar indígena, qualificada como ‘bilíngue, intercultural, específica e diferenciada’ (adjetivação que provoca muitas dúvidas e desalento em grande parte dos envolvidos, especialmente os índios, por não se entender bem o que querem dizer, na prática, os adjetivos ‘bilíngue’, ‘intercultural’, ‘específico’ e, principalmente, ‘diferenciado’). É dentro desse contexto restrito que se tratará das línguas indígenas, como línguas a serem utilizadas basicamente na ‘alfabetização bilíngue’ e, sempre que possível, na elaboração de materiais ‘bilíngues’ a serem utilizados na escola” (MONSERRAT, 2001, p.137).

10 É possível depreender traços de memória que ecoam sentidos de extermínio, de não pertencimento do indígena no espaço nacional. Sobre esses e outros sentidos, consideramos pertinente a leitura de Borges (2009).



## Legitimação de línguas indígenas: o exemplo de são gabriel da cachoeira

Segundo a Constituição Federal, o português é o idioma oficial do Brasil. Entretanto, a própria legislação brasileira e os demais documentos oficiais nacionais (Constituição Federal, LDB, Resolução 03 do CNE etc.) e internacional (Declaração Universal dos Direitos Linguísticos) reconhecem aos povos minoritários, em geral, e aos indígenas, em particular, o direito de uso de suas línguas próprias nos processos educacionais em todos os níveis escolares. Fora isso, como já apresentamos anteriormente, circulam no espaço de enunciação nacional outras línguas de ordem minoritária, ou menores, no que tange ao número de falantes. No que concerne às línguas indígenas, é necessário fazer uma análise das políticas a que elas são destinadas, inserindo nesse cenário os primeiros processos de cooficialização de línguas indígenas em determinados municípios no século XXI, assim como outras ações para salientá-las. Morello (2015b) acrescenta que a política de fomento da diversidade linguística foi implementada por ações como (a) a cooficialização de línguas nos municípios – “procedimentos jurídicos inovadores” (p. 81); e (b) o Inventário Nacional da Diversidade Linguística do Brasil<sup>11</sup> (INDL).

Esse processo também pode ser observado em outros países. Na América Latina, contemporaneamente, têm sido promulgadas leis que regulamentam o espaço linguístico (ARNOUX, 2011); em termos gerais, são leis que estabelecem políticas de Estado em relação às línguas. Para Souza e Ribeiro (2007), “tudo leva a crer que o que antes se excluía é reconhecido agora como pertinente no cenário da diversidade que compõe a população brasileira” (p.127). Como essa diversidade estaria sendo tratada na “cena plurilíngue” nacional? No que concerne aos municípios em que as línguas indígenas possuem, de certa forma, um traço majoritário, verificamos que várias leis de cooficialização dessas línguas já entraram em vigor e, em outros casos, há projetos de leis encaminhados às câmaras municipais. De 2002 a 2015, totalizam sete línguas indígenas cooficializadas em cinco municípios. Vejamos a tabela<sup>12</sup> a seguir:

---

11 O Inventário Nacional da Diversidade Linguística trata-se de um programa nacional de política linguística que visa ao reconhecimento das línguas indígenas (não apenas essas, mas todas consideradas minoritárias). Criado em 2010, a partir do Decreto de nº 7.387, seu objetivo principal é a instrumentação oficial de identificação, de documentação, de reconhecimento e de valorização das línguas faladas pelos diferentes grupos na sociedade brasileira. Esse documento foi assinado pelos Ministérios da Cultura, da Educação, do Planejamento e Gestão, da Justiça e da Ciência, Tecnologia e Inovação. Seu funcionamento se dá a partir da documentação das línguas no Brasil e de sua inclusão num sistema informatizado. Segundo dados do IPHAN, o próprio órgão já incluiu no Inventário três línguas: a língua Talian, a língua Asurini do Trocará e a língua Guarani Mbya. (Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/140>. Acesso em 14 de nov. de 2015).

12 Não pretendemos, com essa tabela, recobrir todas as leis em vigor ou projetos de lei que tramitam pelas câmaras legislativas municipais.





Lei	Disposição	Localidade
Lei nº. 145, de 11 de dezembro de 2002	Dispõe sobre a cooficialização das Línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa, à Língua Portuguesa, no município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas.	Município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas
Lei nº 210, de 31 de outubro de 2006	Dispõe sobre a regularização da cooficialização das Línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa, à Língua Portuguesa, no município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas	Município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas
Lei nº 848, de 24 de maio de 2010	Dispõe sobre a cooficialização da língua guarani no município de Tacuru/MS.	Município de Tacuru/Mato Grosso do Sul
Lei sancionada em agosto de 2012	Dispõe sobre cooficialização da Língua Akwê Xerente	Município de Tocantínia/Tocantins
Lei nº 211/2014, de 04 de dezembro de 2014	Dispõe a sobre cooficialização das Línguas Wapixana e Macuxi, no município de Bonfim/Estado de Roraima/Região Serra da Lua	Município de Bonfim/Roraima
Lei nº 281/2014, de 25 de março de 2015	Dispõe sobre a cooficialização das Línguas Wapixana e Macuxi, no município de Cantá e dá outras providências	Município de Cantá/Roraima
Projeto de lei (número não identificado)	Estabelece que o município de Paranhos passe a ter a língua Guarani como língua cooficial.	Município de Paranhos/ Mato Grosso do Sul

**Tab.1: Cooficialização de línguas indígenas**

E por que essas ações de cooficialização se deram em âmbito municipal? Nas palavras de Oliveira (2015):

O projeto de cooficialização iniciou pelo caso das línguas indígenas e pela opção pelo nível municipal, porque não há nenhuma língua indígena com número de falantes elevado, com ocupação territorial em área tal e com força política suficiente para garantir uma oficialização em nível federal [...]. Em nível municipal, entretanto, a realidade é





diferente: em muitos municípios do Brasil, provavelmente mais de 20, numa contagem preliminar, a população indígena é majoritária ou constitui uma parte significativa da população e conseqüentemente dos eleitores (OLIVEIRA, 2015, p. 27).

No município amazonense São Gabriel da Cachoeira, já vigora a lei que cooficializa as línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa. Trata-se da lei 145/2002 (proposta pelo vereador indígena Camico Baniwa<sup>13</sup>), aprovada em 22 de novembro de 2002. A cooficialização e a regulamentação dessas línguas foram expressas, respectivamente, nas leis nº 145 de dezembro de 2002 e nº 210 de outubro de 2006, da Câmara dos Vereadores do Município de São Gabriel da Cachoeira. Tal lei ainda indica o estatuto de uso obrigatório no sistema educacional, na mídia e no atendimento ao público. Destacamos que esse município tem uma grande representatividade da/na cultura indígena como veremos adiante.

Localizado numa região conhecida como Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira é considerado o maior município do Brasil, segundo o Censo de 2010. O município também é conhecido como “Cabeça do Cachorro”, por seu território ter forma semelhante à da cabeça desse animal. De acordo com estimativas de 2014 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sua população é de 42.342 habitantes. Os Censos também mostraram que 80% dessas terras são consideradas indígenas e que quase 95% da população tem origem ou é declarada indígena.

Vale destacar que a Região do Alto Rio Negro é conhecida por ser a maior área plurilíngue do continente americano. Stenzel (2006) reconhece mais de 20 grupos étnicos distintos nessa região, falantes de línguas de cinco grupos diferentes – Tupi (Nheengatu), Tukano Oriental (Tukano, Tuyuka, Desana, Wanano, Piratapuya, etc.), Aruak (Baniwa, Kuripako, Tariano, Werekena) e Maku (Nadëb, Daw, Yuhup, Hupda), Yanomami –, além de duas línguas da família românica, o Português e o Espanhol.

Essa região também é conhecida pela peculiaridade em seus casamentos, cujas regras são baseadas na chamada exogamia linguística, questão segundo a qual o homem apenas pode casar-se com uma mulher falante de uma língua diferente da sua. Esse tipo de matrimônio implica a distribuição de indivíduos naturalmente bilíngues, uma vez que há potenciais falantes de várias línguas distintas.

---

13 De acordo com Morello (2015a), a proposta do vereador se baseou em “um projeto elaborado pelo Instituto de Investigação e Desenvolvimento de Políticas Linguísticas (IPOP), a pedido da Federação das organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). O projeto teve como preocupação fundamental respeitar o artigo 13 da Constituição Federal, que determina o português como língua oficial da União” (p.14).





Sobre essas línguas, ressaltamos que cada uma delas é dominada por grande parte da população (independentemente de cada etnia utilizar outra língua), uma vez que são vinculadas a espaços enunciativos específicos na região. O **Tukano** é a língua veicular da bacia do Uaupés, incluindo os afluentes Tiquié, Papuri e Umari; o **Nheengatu** é a língua veicular do Rio Negro a jusante de Santa Izabel até Cucuí, na fronteira com a Venezuela, incluindo, ainda, o rio Xié até Anamoim, o baixo curso do Içana e o rio Cubate; o **Baniwa**, finalmente, domina o médio e o alto curso do rio Içana e o rio Aiari.

Morello (2015a) assinala alguns efeitos da cooficialização, quais sejam: criação da licenciatura em Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, pela Universidade Federal do Amazonas, em parceria com povos indígenas da região, cuja produção acadêmica ocorre nas três línguas. Contudo, parece que, fora do espaço de enunciação educacional/acadêmica, o processo de cooficialização das línguas, em São Gabriel, não funciona ainda em outros espaços da sociedade. Segundo a lei assinada em 2002, o município deveria ter todas as sinalizações públicas (placas, informações básicas etc.) em todas as línguas oficiais, assim como funcionamento público e atendimento em todos os idiomas. E tais ações não são completamente realizadas na região. De acordo com reportagem da folha de São Paulo realizada em 2009<sup>14</sup>, mal há placas de sinalização em português<sup>15</sup>, e não há nenhuma em outras línguas; embora a lei previsse programas de rádio em todas as línguas oficiais, apenas duas são contempladas pela programação; e, além disso, a única funcionária da agência local de um banco federal que fala uma das línguas indígenas, o Nheengatu, atende apenas a clientes jurídicos. De forma a ilustrar a forma de circulação das três línguas indígenas, emprestamos à pesquisa de Silva (2013) algumas imagens de placas<sup>16</sup>:

---

14 Disponível em: <http://treinamento.folhasp.com.br/linguasdobrasil/saogabriel.html>. Acesso em 18 de nov. de 2015.

15 No recorte da reportagem “Nas ruas há poucas placas de sinalização, mesmo em português”, a marca mesmo nos remete à divisão política de dizeres, apontando para a predominância da língua portuguesa. Podemos considerá-la um vestígio da formação discursiva monolinguística de destaque à língua oficial da nação.

16 É interessante observar os enunciados das placas e o modo como as línguas indígenas são chamadas a compô-las. As placas funcionam como um suporte de saudação ao sujeito turista (nacional e/ou internacional), visto que há saudações em outras línguas (inglês e espanhol). As línguas indígenas parecem figurar, nas três primeiras placas, como um elemento exótico da região. A quarta placa parece prestar algum tipo serviço difusão de informação pública aos indígenas da região (se é que eles, realmente, não conheçam bem a região).





Entrada do Colégio São Gabriel



Fonte: Fabiana Sarges, 2012 (SILVA, 2013, p. 87)

Entrada da Maloca



Fonte: Fabiana Sarges, 2012 (SILVA, 2013, p. 88)

Área de pouso e decolagem do aeroporto



Fonte: Fabiana Sarges, 2012 (SILVA, 2013, p. 89)

Placa localizada próxima à praia



Fonte: Fabiana Sarges, 2012 (SILVA, 2013, p. 91)

Tal fato nos faz pensar em que tipo de ações é importante realizar para que o plurilinguismo funcione de fato e não apenas como uma forma de bricolagem. Acreditamos que a infraestrutura das cidades, na relação estabelecida entre urbanidade e a escrita, seja um primeiro aspecto a se pensar. Uma questão que parece ser importante para que todo esse panorama produza efeitos é o modo como a sociedade brasileira formula um imaginário dessas línguas em âmbito nacional.

A dinâmica de legitimação traz à tona diversas questões sobre a situação das línguas no país. De acordo com o “Atlas interativo” sobre as línguas em perigo de extinção elaborado pela UNESCO (2009), praticamente todas as línguas indígenas do Brasil encontram-se em situação vulnerável. Como já apontamos, compreendemos que cada língua indígena, além de apresentar materialidades linguísticas empiricamente distintas, também constitui e é constituída por diferentes memórias que evocam historicidades outras.





Mas falar de língua também é falar de sujeito. Compreendemos que não se trata apenas de desenvolver medidas que concentrem esforços na documentação da sistematicidade linguística (sem dúvida, uma importante e difícil realização), com foco na busca pela proteção de “línguas em perigo”<sup>17</sup>, mas de observar as relações discursivas que atuam nos processos de constituição do sujeito indígena e na produção de sentidos, as quais desencadeiam modos específicos de identificação desse sujeito para com a sua língua.

## Sem finalizar a história, mas tecendo considerações

Percebemos que durante séculos se propôs e/ou se manteve uma política nacional que construiu desigualdades de condições de participação das línguas no espaço de enunciação nacional. Além disso, as pesquisas que circulam no espaço acadêmico, que deveriam servir de base para tais ações, não se comunicam, reproduzindo um conhecimento compartimentado das línguas, sempre apartadas de suas realidades sócio-históricas e ideológicas.

A política plurilinguística nacional, que tende, em vários pontos, à manutenção do monolinguismo, visto que não deixa de se apresentar como um “espetáculo paradoxalmente demolidor” (SOUZA e RIBEIRO, 2007, p.138), em que há um retorno invertido ao sujeito da língua minoritária, funcionando pelo apagamento de sua singularidade, também pode significar/ efeitos de visibilidade social das línguas e de seus sujeitos.

Olhar para o caso de São Gabriel da Cachoeira — a partir de uma intervenção analítica que promova uma leitura crítica —, talvez possa nos trazer algum alento, alguma margem de manobra para resistir à ideologia sufocante do monolinguismo. Consideramos que esse gesto de legalização e seus efeitos institucionais, mais do que procedimentos jurídicos inovadores, podem ser considerados um acontecimento discursivo — entendido como “um ponto de encontro entre uma atualidade e uma memória” (PÊCHEUX, 2007, p.17) —, tendendo a promover rupturas e abrindo

---

17 Consideramos interessante pensar as fronteiras que configuram e reconfiguram os discursos sobre “salvação”, “revitalização” de línguas indígenas, amparadas por uma política linguística do Estado que tenta inculcar uma nova condição identitária do indígena — como, por exemplo, o uso da escrita fora do ambiente escolar. Seria o caso do “escritismo”, referido por Souza e Ribeiro (2007), entendido como uma “imposição da forma escrita da língua, em prejuízo da oralidade [...], [que] concorre, mais que para o fortalecimento constitutivo, para diluição da identidade dos povos indígenas” (p. 138). Os referidos autores afirmam que, “a partir dos discursos implicados aqui, observamos certo modo de questionar o privilégio do escritismo, não sob o viés da tradicional polaridade oral/escrito, mas sob a perspectiva da escrita como lugar único e a priori da possibilidade de uma língua qualquer. Tem-se aqui uma prática teórica que conduz à redução do outro — o falante da língua menor — ao um, o sujeito ideal, da língua maior” (p.133).





novas regiões de sentido. Trata-se, para o autor, da possibilidade de o acontecimento discursivo perturbar a memória, podendo dismantelar a regularização, ou melhor, “o acontecimento desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior” (PÊCHEUX, 2007, p.52), podendo inaugurar-se uma nova série ou estabelecer-se a paráfrase mediante a integração do acontecimento.

Por fim, ponderamos que, após gesto institucional da cooficialização de línguas indígenas operado por esse município, que tem um forte apelo indígena devido ao quantitativo populacional, algum deslocamento parece ter sido operado. Outras cidades também já iniciam seus movimentos para legalizar e para legitimar línguas e grupos importantes para a construção de suas histórias. É necessário, contudo, romper com certa visão “salvatória”, problematizando a política de línguas a partir do político e do ideológico constitutivos da linguagem.

## Referências

---

ARNOUX, Elvira Narvaja. Identidades nacionales y regionales: em torno a la legislación lingüística (Argentina, 2009; Paraguay, 2010). In: MENDES, Edleise (org.) *Diálogos interculturais: ensino e formação em português língua estrangeira*. Campinas, SP: Pontes, 2011, p.19–47.

AUROUX, Silvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1992.

BORGES, Águeda. A. C.; Índios Xavante X não—índios na cidade de Barra do Garças/MT: gestos de interpretação discursiva. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro; MITTMANN, Solange (Org.). *O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras*. São Carlos—SP: Claraluz Editora, 2009, p. 357–368.

D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Educação escolar e ameaças à sobrevivência das línguas indígenas no Brasil Meridional. *BRASA IX*. New Orleans/LO, p.27–29, 2008. Disponível em: [http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA\\_IX/Wilmar-DAngelis.pdf](http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Wilmar-DAngelis.pdf). Acesso: 13 mar 2014.

DIAS, Luiz Francisco. *Os sentidos do idioma nacional: as bases enunciativas do nacionalismo linguístico no Brasil*. Campinas, SP: Pontes, 1996.







GUIMARÃES, Eduardo. Acontecimentos institucionais e estudos do português. In: \_\_ *História da semântica: sujeito, sentido e gramática no Brasil*. Campinas, SP: Pontes, 2004, p.27–49.

LEITE, Yonne. F. Línguas Indígenas Brasileiras e a Esperança de um Futuro. In: IV Congresso de Letras da UERJ–SG, 2007, São Gonçalo. Anais do IV CLUERJ–SG. São Gonçalo: Botelho, 2007.

MARIANI, B. *Colonização linguística*. Campinas, Pontes. 2004.

MONSERRAT, Ruth. Política e planejamento linguístico nas sociedades indígenas do Brasil hoje: o espaço e o futuro das línguas modernas. In: VEIGA, Juracilda; SALANOVA, Andrés (Orgs.). *Questões de Educação Escolar Indígena: da formação do professor ao projeto de escola*. Brasília: Funai/Dedoc; ALB, 2001, p.127– 159.

MORELLO, Rosângela. Uma nova jurisprudência: a cooficialização das línguas nheengatu, tukano e baniwa. In: \_\_. (Org.). *Leis e Línguas no Brasil: o processo de cooficialização e suas potencialidades*. Florianópolis: IPOL/Nova Letra, 2015a, p. 13–20.

\_\_\_\_\_. MORELLO, Rosângela. A política de cooficialização de línguas no Brasil. In: \_\_. (Org.). *Leis e Línguas no Brasil: o processo de cooficialização e suas potencialidades*. Florianópolis: IPOL/Nova Letra, 2015b, p. 81– 91.

NEVES, Ivânia. A invenção do índio: ideologia e história. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro; MITTMANN, Solange (Org.). *O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras*. São Carlos–SP: Claraluz Editora, 2009, p. 341–351.

NUNES, José Horta. *A formação do leitor brasileiro: imaginário da leitura no Brasil colonial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. A cooficialização em nível municipal no Brasil: direitos linguísticos, inclusão e cidadania. In: MORELLO, Rosângela. (Org.). *Leis e Línguas no Brasil: o processo de cooficialização e suas potencialidades*. Florianópolis: IPOL/Nova Letra, 2015, p. 23–31.

ORLANDI, Eni P. *Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. A natureza e os dados (a constituição histórica de um modelo de pesquisa de campo). *Cadernos de Estudos Linguísticos*. Campinas, v. 27, p. 47– 57, 1994.

\_\_\_\_\_. Os falsos da forma. In: \_\_ (Org.) *Palavra, fé, poder*. Campinas, SP: Pontes, 1987.



\_\_\_\_\_. Algumas considerações discursivas sobre a educação indígena. *Em aberto*. Brasília, n 21, p. 21–29, 1984.

PAYER, M. O. Processos de Identificação sujeito/língua. Ensino, língua nacional e língua materna. In: ORLANDI, E. P. (Org.). *Política linguística no Brasil*. Campinas: Pontes, 2007, p. 113–123.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, P.; et al. (org.). *Papel da memória*. 2 ed. Campinas, SP: Pontes, 2007, p.49–57.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. D.E.L.T.A. São Paulo, 1993, v. 9, n. 1, p.83–103.

\_\_\_\_\_; CABRAL, Ana Suely A. C. (org.) Apresentação. In: \_\_ *Novos estudos sobre línguas indígenas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005, p. 7–8.

SEKI, Lucy. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. *Impulso* (Piracicaba), Piracicaba, v. 12, n.27, p. 157–170, 2000.

\_\_\_\_\_. A linguística indígena no Brasil. D.E.L.T.A., vol. 15, n.º especial, 1999, p. 257–290.

Silva, Fabiana Sarges da. *A lei de cooficialização das línguas Tukano, Nheengatu e Baniwa em São Gabriel da Cachoeira–Am: questões sobre política linguística em contexto multilíngue*. 193f. Dissertação (Mestrado em Letras). Manaus, Universidade Federal do Amazonas, 2013.

SOUZA, Pedro; RIBEIRO, Jaçanã. Oralidade e escritismo: políticas de inclusão. In: ORLANDI, E. P. (Org.). *Política linguística no Brasil*. Campinas: Pontes, 2007, p. 30–42.

SOUZA, Tania. C. C. O estudo das línguas indígenas e o Setor de Linguística do Museu Nacional – 1956–1960. In: Bethania Mariani e Vanise Medeiros. (Org.). *Ideias linguísticas: formulação e circulação no período JK*. Campinas: RG Editora, 2010, p. 123–132.

STENZEL, Kristine 2006. *Lenguas y tradiciones orales en la Amazonía brasileña*. In: \_ Frédéric Vacheron; Gilda Betnacourt (orgs.). *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía ¿Diversidad en peligro?*. La Habana, Cuba: Fondo 13. Editorial de Casa de las Américas/UNESCO, 2006, p. 69–121.

UNESCO. UNESCO Interactive Atlas of the World’s Language in Danger. 2009. Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture/indangermentlanguages/atlas>> Acesso em: 05 de setembro de 2014.





# A constituição da sintaxe da corp(oralidade)

Lincoln Marco da Silva Salles

Doutor em linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ);

Este artigo toma como ponto de partida o trabalho *sociofuncionalista* de Salles (2011), que versou sobre duas estruturas sintáticas de constituintes à esquerda — *equativas de constituinte à esquerda* e estruturas com *topicalizações de objeto direto* — anunciadas oralmente como estratégia de venda por vendedores ambulantes<sup>1</sup> em situação de trabalho informal nos carros<sup>2</sup> dos trens da *SuperVia*<sup>3</sup>.

A discussão que aqui farei centra-se na mudança de perspectiva teórica para a Análise de Discurso peuchetiana (doravante, AD) que repensou os postulados de Salles (*op.cit.*), abrindo o caminho para um tratamento político em que busquei, discursivamente, compreender como o corpo do sujeito vendedor ambulante informal significa e é significado, interditado pelas formas do silêncio e do silenciamento. Nessa nova perspectiva, analisar o corpo *antes* do corpo dos sujeitos e o lugar em que se significa e se é significado representou ousar trabalhar a linguagem por outro viés que não o da análise puramente estrutural, como realizou Salles (*op.cit.*).

Salles (2015), sob enfoque da AD, traz outra ordem que considera o sujeito, a ideologia, a memória discursiva e as questões históricas que circundam os vendedores ambulantes informais como integrantes, *de dentro*, da cidade e da sociedade onde abroham seus sentidos. O trabalho com o real do sentido ancorou-se na noção de *incompletude* da oralidade que se abre para o simbólico e que pensa a materialidade histórica do corpo e do silêncio, sendo a falta o encontro do possível: “o silenciar não é calar, mas significar” (ORLANDI, 2007).

Nesse sentido, interessou-me como os sujeitos vendedores ambulantes informais, cariocas, individuados e interditados, são silenciados por meio de interdição legal e como respondem significativamente, na forma da resistência. Para que houvesse uma compreensão mais ampla da significação do corpo, foi preciso,

---

1 Para preservar-lhes o sigilo, os vendedores ambulantes, nas imagens, tiveram seus rostos desfocados.

2 Não utilizaremos o termo vagão, mas, sim, carro, por este se referir ao transporte humano.

3 Empresa atualmente responsável pela administração da malha ferroviária da região metropolitana do Rio de Janeiro.





definitivamente, romper com a transparência e encontrar o real do sentido na sua forma opaca. Foi preciso, também, abrir o olhar para a constituição de um *corpo-sujeito vendedor ambulante* atravessado por sentidos e que atravessa os carros dos trens diariamente. A imagem do *corpo-sujeito (in)visível* não funciona para uma simplória representação, contudo, significa o vendedor ambulante informal como um profícuo tear em que a sintaxe da *corp(oralidade)* tece-se e é tecida. Tais corpos (*in*) *visíveis* e silenciados dos vendedores ambulantes têm uma escuta que lhes confere *visibilidade significada*, porque o silêncio é referto em sentidos. É o silêncio, em sua anterioridade, que permite a eclosão dos sentidos em um processo que circunda a memória, a ideologia e as formações discursivas.

## Silêncio e silenciamentos

Corroborando Salles (2015) e Orlandi (2007), o silêncio é materialmente significante, incompleto e opaco. Para que esse conceito e essa afirmativa possam ser, de fato, explicados, é preciso conceber que o silêncio não é vazio no tempo e no espaço, nem pode ser visto puramente como ausência de som ou como carente de sentido. Ficar em/no silêncio não é o mesmo que não dizer. Ao contrário, é significar, e a linguagem somente pode tecer sua significação no silêncio: quando palavras faltam, a ampla dimensão do indizível desvela-se. Nesse desabrochar do silêncio, estar sem palavras é, no movimento dos sentidos, estabelecer-se: o silêncio é o componente fundador da linguagem. Como isso pode ser possível? A possibilidade está na anterioridade de todo dizer. Está no *não dizer*, que é, antes de tudo, *dizer*. Orlandi (2007) menciona que “o silêncio, mediando as relações entre linguagem, mundo e pensamento, resiste à pressão de controle exercida pela urgência da linguagem e significa de outras e muitas maneiras. [...]”(ORLANDI, 2007, p. 37)

Os sujeitos sempre dizem, e os sentidos não são únicos nem fixos. Os sentidos não são pensados, em AD, como perenes e atados a uma única forma histórica e a sujeitos determinados, em uma época específica. O sentido sempre poderá ser outro. Não há, nessa ótica, uma *hermeticidade*, se assim se puder nomear esse efeito. Há, sim, a errância dos sentidos que aponta sendas, possibilidades, interpretações, como a metáfora do espectro em que o mesmo, o repetido — efeito paráfrase — de ontem pode, hoje, significar-se diferentemente — o efeito polissemia. O aprisionamento dos sentidos é inviável por sua inerência ao fluxo, ao curso, como a imagem de um rio e do próprio discurso, que seguem e vão traçando novos e outros caminhos.

E quanto à opacidade? O silêncio significa e o faz por sua opacidade, materialidade que se processa no inconsciente. Entretanto, a opacidade do dizer, *opacus* na etimologia latina, é confundida com o diáfano, como se essa fosse sempre transpa-





rente. O diáfano na linguagem é inexistente, e a forma ilusória, o *diaphanes*, termo também latino, é, no real dos sentidos, opaco, o que não permite ver com clareza o que do outro lado figura. O silêncio entrelaça-se como a agulha que carrega a linha e faz o seu tramar nas relações que se dão entre o real e o imaginário pela ideologia.

Althusser (1985) coloca que a ideologia interpela indivíduos em sujeitos por meio das práticas manipuladas pelos Aparelhos Ideológicos do Estado. Em AD, não há discurso sem sujeito, e não há sujeito sem ideologia; tendo o discurso sua materialidade específica, esse é inseparável da ideologia. Orlandi (2010) explica que:

Enquanto prática significativa, a ideologia aparece como efeito da relação necessária do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido. E como não há uma relação termo a termo entre linguagem/mundo/pensamento essa relação torna-se possível porque a ideologia intervém com seu modo de funcionamento imaginário. São assim as imagens que permitem que as palavras “colem” com as coisas. Por outro lado, como dissemos, é também a ideologia que faz com que haja sujeitos. O efeito ideológico elementar é a constituição do sujeito e pela interpelação ideológica do indivíduo em sujeito inaugura-se a discursividade. (ORLANDI, 2010. p.47)

O silêncio é o gerador dos sentidos, e os sentidos são móveis e ininterruptos, viabilizando as relações *intersujeitos*, as formações discursivas, o âmbito da memória e o interdiscurso. Cabe salientar que o implícito não é o mesmo que o silêncio nem o mesmo que o *não dizer*, pois eles são *irrecuperáveis*. O implícito precisa, para ser depreendido, do que fora dito, do que se pode reaver.

## O silêncio lança-se por contornos. Orlandi (2007) afirma que

1. O silêncio não fala, ele significa. É, pois, inútil traduzir o silêncio em palavras; é possível, no entanto, compreender o sentido do silêncio por métodos de observação discursivos.
2. Considero pelo menos duas grandes divisões nas formas do silêncio; a) o silêncio fundador e b) a política do silêncio. O fundador é aquele que toma toda significação possível, e a política do silêncio dispõe as cisões entre o dizer e o não-dizer. A política do silêncio distingue por sua vez duas subdivisões: a) o constitutivo (todo dizer cala algum sentido necessariamente) e b) local (a censura). (ORLANDI, 2007, p.102).





Os contornos aqui presentes são discursivos, políticos e ideológicos. A exegese e a investigação do silêncio e dos modos de silenciamento realizam-se onde a interdição do dizer é legal, local, circula, significa-se no corpo e exala-se pelo corpo.

Orlandi (2011) pensou o corpo que se significa pela dança e *antes* dela em *Pina Bausch*. A autora analisou como a metáfora material do corpo significa em sujeitos de diferentes formações discursivas, a bailarina clássica e *John Lennon da Silva*. Sendo a dança compreendida discursivamente, ela estabelece relação com os sentidos do silêncio, criando sua forma material: a bailarina não dança; *antes*, é significada. As relações do *corpo antes do corpo* dos vendedores ambulantes informais e suas formas de significação pelo silêncio evocam a memória, a história e a ideologia. A relação possível entre os bailarinos e os vendedores ambulantes na situação de informalidade é o sentido que acontece *antes da denominação*.

As relações entre o silenciamento e o silêncio abarcam o não dizer do sujeito; no caso, o elemento não verbal que o vendedor ambulante informal lança mão para comercializar seus produtos nos carros dos trens da *SuperVia*, no Rio de Janeiro. Ele anuncia *antes* de anunciar; vende, assim, *antes* de vender. Não há palavras, nem poderia haver. Eles, por meio de outros dizeres, permitem o transbordar dos sentidos. Seus dizeres silenciados os significam e por eles são significados – o *corpo silenciado*. A forma de silêncio que melhor se traduz, para tanto, é a da censura (local).

O silêncio, lembrando, possui materialidade significativa, incompleta e opaca, possibilitando e abrindo os caminhos para o simbólico. Assim, a análise do corpo *antes* do corpo compreende o corpo do sujeito em tela, o vendedor ambulante descredenciado, a ideologia, a memória e a historicidade que o cerca. Além desses, é preciso concebê-lo como parte da cidade e como sujeito resistente e atuante na contemporaneidade.

Nesse espaço entra o jogo entre a *individualização* e o *individualismo*, tais noções estão na questão do sujeito e do poder trazidas por Foucault (1984) e revisitadas por Haroche (1992). A autora, com base em alguns preceitos foucaultianos, aliados aos pressupostos da AD, fala sobre a questão da individualização, do isolamento e da passividade na história da gramática francesa que disciplinaria os franceses, exercendo neles uma forma de poder. Haroche (*op.cit*) define, em linhas gerais, a *individualização* que remete à falsa transparência de que o sujeito seria dono de seu dizer e que se realiza pela coerção da gramática francesa. O *individualismo*, por sua vez, está relacionado à resistência do individualizado.





Salles (2015) trouxe a *individualização* e o *individualismo* e os repensou quanto ao silenciamento pelo qual são submetidos os vendedores ambulantes que trabalham, informalmente, nos carros dos trens. Há, na relação desses ambulantes com a *SuperVia*, duas posições opostas e em confronto: uma delas, a da *SuperVia*, é marcada pela *individualização*, porque não permite, mediante coerção legal, venda em seus trens; a outra é o *individualismo* relacionado à resistência dos vendedores ambulantes, que vendem pelo silêncio.

A forma de resistência acaba se tornando necessária, até pela manutenção de sobrevivência. Há também a possibilidade de um sujeito que sofreu alguma coerção sublevar-se e resistir. O aspecto *individuado*, transgressor, delinquente dos vendedores ambulantes informais é o que os filia a uma nova ordem, uma sintaxe própria que faz circular os sentidos nos seus corpos silenciados, atravessados e que atravessam.

## Corpo e Sintaxe

O corpo tem sua ordem, e ela é a linguagem. A forma sintaxe de que tratamos evoca, pelos sentidos, a palavra *ordem*. Foucault (1987, p. 10) diz que a ordem possui a acepção de “lei interior”, “aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem”.

Na definição dicionarizada no Houaiss Conciso (2011), a sintaxe é vista como “parte da gramática que estuda a estruturação das palavras numa frase e das orações no discurso” (p. 865). A sintaxe, originalmente, é “organização, composição; tratado; construção gramatical” (p. 865). A sintaxe da tradição estuda as relações entre os vocábulos em uma dada frase e as relações entre os períodos subordinados e coordenados.

A sintaxe tradicional em sua análise sintática, cuja visão está ligada ao que diz a etimologia grega, entende tais relações em uma tendenciosa ótica da transparência, na qual a instabilidade na ordem dos constituintes daria lugar a sentidos estáveis. Ribeiro (1998) diz que analisar é decompor, e, nessa lógica, a sintaxe verifica quais funções sintáticas, papéis, as palavras exercem na sentença. Essas funções são nomeadas como termos essenciais (sujeito e predicado); termos integrantes (complementos verbais e nominais e o agente da passiva); e termos acessórios (adjuntos (adnominais e adverbiais) e os apóstos). Cabe também à sintaxe da tradição observar as relações de concordância verbal e nominal, a sintaxe de regên-





cia, e a disposição dos constituintes na sentença, a *sintaxe de colocação*. É inegável que segmentar para analisar corresponde ao princípio cartesiano influenciando as ciências. (MORIN; LÊ MOIGNE, 2000).

A mudança de rota em Salles (2015) não questionou a forma como os termos da oração são/foram concebidos, o modo como a tradição mescla, em diversos momentos, critérios semânticos e sintáticos e que, ao proceder à decomposição do discurso, apaga-se a historicidade do dizer. A análise de Salles (*op.cit.*) não versa sobre o que é linguístico e oral. A questão que colocamos voltou-se para o não verbal e para o processo discursivo, ao *corpo-linguagem*. Por isso, para analisar o elemento não verbal, precisamos compreender o corpo como processo discursivo, como algo que possa ser inserido e discutido como autônomo e regular, não servindo à concepção de *sintaxe* como trata a tradição.

A noção de *sintaxe*, de ordem, foi deslocada por movimento, por deslizamento de sentido e não foi concebida como algo estritamente ligado ao componente linguístico, à transparência, à decomposição ou à estabilidade. O deslizar foi necessário porque não se pode com palavras significar da mesma forma que se significa pelo silêncio.

O corpo, manietado ao silêncio, é uma escrita viva, e os sentidos nele se desdobram, traçando veredas plurais. O *corpo (in)visível*, como as imagens a seguir exibirão, detém uma escuta e torna-se visível.

FIGURA 01: *vendedor ambulante informal*



A figura 01 apresenta o vendedor ambulante informal *antes* de sê-lo. Ele apresenta-se vestido de bermuda e de camiseta num carro de trem da *SuperVia*. Ele exhibe suas mercadorias no gancho para expô-las e vendê-las. Uma corrente de ferro é utilizada como suporte aos produtos que ficam em sacos plásticos transparentes presos por nós à corrente. No ato da venda, o ambulante puxa a embalagem plástica, que facilmente se desprende da corrente, e entrega a







mercadoria para o cliente. Para guardar e esconder as mercadorias, se houver alguma fiscalização, ele carrega no ombro uma bolsa grande e preta. Como podemos ver, há apenas um homem vendedor ambulante informal na imagem, que significa tantos outros na mesma situação.

O que estamos nomeando de *vendedor ambulante informal* compreende homens e mulheres de diversas faixas etárias e níveis de escolaridade. Esses, em situação de informalidade, são assim socialmente reconhecidos por movimentarem a economia urbana com a venda de produtos originais, falsificados, de qualidade duvidosa ou até possivelmente contrabandeados, a preços baixos nas opções de varejo, em locais públicos e privados na grande e importante cidade do Rio de Janeiro.

Nesse ponto, a *cidade legal* faz concessão à *cidade ilegal*. Muitas pessoas que nela circulam consomem alimentos, objetos de decoração, cosméticos, aparelhos eletrônicos, bebidas, CDs, DVDs, entre outros, por meio dos vendedores informais, ainda que as leis em vigor prescrevam que vendedores ambulantes não autorizados sonegam impostos e podem comprometer a saúde pública ao oferecer produtos em péssimas condições de conservação. Destacamos que ele, o vendedor ambulante, na situação de informalidade, é visto como ilegal e é tratado pelo artigo 3º do Código de Defesa do Consumidor, Lei 8078/90, como ente *despersonalizado*.

A expressão *ente despersonalizado* evoca também muitos dizeres, como a leitura em que os vendedores ambulantes não credenciados podem ser vistos como sem *persona*, personalidade. Na forma opaca da lei, seriam os vendedores ambulantes sem personalidade, sujeitos de direitos sem serem pessoas dotadas de *persona*. Nesse olhar, somente a pessoa jurídica é personalizada juridicamente. E os *despersonalizados* não enquadrados na categoria jurídica, não seriam sujeitos de direitos?

O trabalho de leitura, por esse motivo, deve estar aliado ao político e ao ideológico. A análise não tratou de ler o não verbal pelo verbal nem de usar as imagens pelas imagens. Ler uma imagem discursivamente não é um pretexto para o puramente descritivo. Ler uma imagem não é apagar o ideológico, como aponta SOUZA (2001): “[...] entender a imagem como discurso, por sua vez, é atribuir-lhe um sentido do ponto de vista social e ideológico, e não proceder à descrição (ou segmentação) dos seus elementos visuais. (SOUZA, op. cit, p. 10).

Como se trata do silêncio da imagem, não há a possibilidade de segmentá-lo como se fazem com as palavras. As palavras de Courtine (1999) dizem sobre o verbal, todavia, indubitavelmente, reafirmam que





“[...] De fato, é preciso insistir, não é da *língua* que está se tratando, mas de *discurso*, quer dizer, de uma ordem própria, distinta da materialidade da língua, no sentido que os linguistas dão a esse termo, mas que se realiza na língua: não na ordem do *gramatical*, mas na ordem do *enunciável* [...]” (COURTINE, 1999, p.16)

A constituição de uma sintaxe do *corpo* está no plano horizontal, é discursiva, e buscamos compreender sua relação com a produção de efeitos de sentido. Essa possibilidade interpreta a linguagem como aquela que detém a sua própria ordem: a linguagem é um sistema opaco que significa e que não é reduzida às formas de comunicação. Na esteira desse dizer, a sintaxe *discursivizada* ou tratada discursivamente passa a ser vista como regular, distanciada da noção dos ordenamentos dos elementos na oração, na sentença ou *frase*. Ela é da ordem discursiva, possui suas próprias regras e se constitui na/pela linguagem.

A leitura do não verbal, *o corpo*, apontado como um *algoritmo sintático-discursivo*, nos termos de PÊCHEUX (2011), pressupõe dois eixos que se cruzam: um vertical, em que se apreende a ordem “lógica da sintaxe”, mas não o sentido; e um horizontal, em que trabalham os deslizamentos de sentido, como observa SOUZA (2013):

“[...] face a essa estabilidade paradigmática, a produção discursiva se dá, simultaneamente, numa projeção sintagmaticamente horizontal, como deriva, deixando traços na intradiscursividade da sequência textual. Promove-se, assim, um deslocamento: o rompimento da lógica sintática dá lugar a uma autonomização de um mundo discursivo autorreferido”. (SOUZA, 2013, p.11)

Os dois eixos sustentam a definição dada por Pêcheux para discursividade do verbal. Souza (*op.cit*) estende a reflexão e lança a *arquitetura do não verbal* para a observação das paráfrases visuais, o trabalho da policromia. O conceito de policromia faz um recorte nos pontos de divergência da imagem que desvela cores, luzes, ângulos, dentre outros, projetam correlações entre si e apontam sentidos. Essa rede de elementos nem sempre é visível, daí se dizer que

“[...] as imagens não são visíveis, tornam-se visíveis a partir da possibilidade de cada um projetar as imagens possíveis, que, necessariamente, não compõem a estrutura visual do texto não verbal em si, mas que compõem a rede de imagens mostradas, indiciadas, implícitas, metaforizadas ou silenciadas” (SOUZA, 2001, p. 17, 18).

O labor de leitura das imagens ancora-se em Souza (2013) para, pela noção de policromia, orientar o olhar através dos gestos de interpretação. As relações entre a arquitetura do não verbal e o trabalho pela policromia atrelam-se aos





sentidos que circulam o corpo do vendedor ambulante informal. Ele, que vende produtos nos carros dos trens da *Supervia*, utiliza-se das vestimentas, dos gestos, da postura, do movimento quando atravessa os carros do trem e da melodia do pregão. Todos esses elementos envolvem a *arquitetura do não verbal* e tecem sintática e discursivamente a sintaxe de que tratamos.

O ato de tecer dessa *arquitetura do não verbal* ao corpo silenciado e sua forma de *(in)visibilidade* está ligado a uma posição discursiva do vendedor ambulante informal no carro do trem. Tomando o espaço da *SuperVia* como uma posição discursiva subsidiada por uma formação discursiva, o carro do trem representa, por efeito metafórico, um enunciado não verbal e, a viagem de trem, um fio enunciativo. Inscreve-se, nessa costura, histórica e ideologicamente, o vendedor da *SuperVia* em uma posição discursiva dada, constituindo-se a *forma-sujeito vendedor ambulante informal*, onde tal formação discursiva somente se materializa no espaço da *SuperVia*.

A análise tornou-se viável por conta do mecanismo sintático da discursividade, que, ao deixar seus traços no domínio da *intradiscursividade*, permite trabalhar com as relações com o corpo e com suas formas de *(in)visibilidade*, no jogo com os atravessamentos; com os silêncios e com os silenciamento; com o flagrante; com a delinquência; com a individuação; e com a memória discursiva. Dizemos que é pela interpelação ideológica que o *corpo-sujeito vendedor ambulante informal* significa e é significado. E, no jogo da interdição, o corpo silenciado e interditado torna-se audível por uma escuta que lhe confere *visibilidade significada*, e ele reage.

FIGURA 02: Vendedor ambulante informal e o mascaramento (01)

A figura 02 revela um homem que não é um passageiro comum. Ele é um vendedor ambulante que, ao olhar pela janela do carro do trem, percebe que a fiscalização está à procura da venda ilegal para interdita-la. Ele é vendedor antes de sê-lo, um sentido que ocorre *antes da denominação*.



Sua atitude é notada por seu corpo: o vendedor ambulante informal finge ler um jornal. Entra, então, a noção de *mascaramento* de Bakhtin (1999). A máscara na imagem é utilizada como disfarce que não esconde, mas deixa visível o trans-



parecer, e esse mascaramento ganha peso simbólico, desnudando o corpo em flagrante que se significa no silenciamento e no espaço atravessado.

A máscara, por seu turno, faz o revelar dos vendedores ambulantes um processo de metamorfose: o homem da imagem não é um passageiro, ele é um vendedor ambulante travestido de passageiro; mesmo portando uma caixa de isopor azul com picolés à venda – evidência que poderia fazê-lo significar como vendedor ambulante aos olhos da fiscalização –, o sujeito age rapidamente e apanha um jornal deixado no banco por outrem. Ele senta-se e começa uma “suposta” leitura.

Interessante é observar o acontecimento em que o vendedor teve de se silenciar, pois a possível presença da autoridade fiscal o torna *silente*. Ele parece saber que o fiscal não pode pedir sua caixa de isopor para ser vistoriada, uma vez que não foi pego vendendo. O fiscal entra no carro do trem, avista o vendedor e parece reconhecê-lo, entretanto, não pôde detê-lo nem recolher sua mercadoria. A fiscalização o reconheceu como vendedor por meio da sintaxe que há no corpo. Notamos que há dois elementos em oposição, mas não em confronto. A atitude repressora também é silenciada, mas se significa.



FIGURA 03: Vendedor ambulante informal e o mascaramento (01)

A imagem acima mostra dois homens, um de pé e outro sentado. O homem sentado não é o vendedor ambulante mascarado de passageiro, mas o que está de pé o é. Houve, em ambas as figuras, 02 e 03, o vigiar para punir (FOUCAULT, 1999); nos casos, sem vendas orais, sem punições.

A figura 03 revela a falha no ato de punir, pois o vendedor ambulante refugia-se no silêncio. Essa é uma demonstração do jogo tenso de silenciamento que acontece nos carros dos trens. O corpo é a linguagem transbordando silêncio. Denunciado pelo movimento de seu corpo e movido pela necessidade de sobrevivência, metaforiza-se e seu *corpo* o significa; e, significando, pode ser lido e interpretado: o *corpo-texto*.





FIGURA 04: Vendedor ambulante informal atravessando o espaço da SuperVia (01)

A figura 04 permite compreender o funcionamento do mecanismo sintático da discursividade. O homem na fotografia é um vendedor ambulante informal, não credenciado, cujo corpo inscreve-se na *(in)visibilidade*. (Re)dizemos que seu corpo tem uma ordem, uma sintaxe significativa que permite ver sua posição de vendedor silenciada e que reage. A forma de silêncio é o da censura (local) e o *corpo silente* dos ambulantes, *antes* de anunciar, vende *antes* de vender. Há, assim, uma

relação ao contexto social e histórico, evocando a memória. As vozes históricas tatuadas no corpo atravessam os dizeres.

Como até aqui temos dito, o corpo de que tratamos não é simplesmente biológico nem um todo de carne, de ossos e de nervos, um *já-dado*. Trata-se do que se constitui, interpretação essa que o vê como um elemento não passível, mas que é construtor de sua *existencialidade*. Significa dizer que o corpo se significa e, nesse processo, ligado ao mundo sensível e ao que ele vive, ao experimentado, é significado. Estamos no limite da interpretação, no jogo simbólico dos sentidos, que, nessa costura, não concebe o corpo pela lógica racionalista. O corpo é histórico, inscrito, constituído e interpelado, portanto.

O corpo dos sujeitos vendedores ambulantes situa-se como uma localização material da significação e é atuante no comércio informal. A informalidade é compreendida como um fenômeno histórico e crescente no seio da contemporaneidade. Para depreender a atuação do corpo vendedor ambulante em sua significação é preciso, primeiro, rescindir a transparência e perscrutar *o real do sentido* em sua opacidade.

Sujeito interpelado pela ideologia, a imagem do *corpo-sujeito vendedor ambulante informal* é atravessada e atravessa os espaços dos carros dos trens; o vendedor ambulante informal é significado e significa-se antes de sê-lo, repetimos. Não se trata de representação. O sentido que se move e que está enleado à memória, à ideologia tece, assim, a costura, a ordem do silêncio de todo um dizer.



FIGURA 5: Significação pela (in)visibilidade (01)

A imagem do *corpo-sujeito vendedor ambulante informal* não significa isolada. O espaço do carro do trem e os vendedores ambulantes se significam. Se a figura 05 for mostrada para ser descrita, a grande maioria dirá que o carro do trem, com todas aquelas embalagens no assoalho, representa apenas um desleixo. Tudo o que está no piso seria sujeira deixada

pelos passageiros, que, por não dominarem ou por ignorarem as normas de convivência, jogaram lixo no chão.

Analisada discursivamente, a imagem faz sobejar e permite explorar outros sentidos. Não se trata de uma questão de falta de higiene. A situação de descaso ou de falta de limpeza, de fato, preocupa, mas, no caso, interessa o espaço que continua significativamente ocupado: *o retrato da ausência*, significado pelos corpos invisíveis e silenciados dos vendedores ambulantes informais que, por meio de uma escuta, não são, mas tornam-se visíveis. A ausência do corpo e sua significação personificam-se no espaço do carro do trem porque houve vendas, e as embalagens, não vistas como lixo apenas, confirmam tais dizeres. Essa interpretação, um ponto de deriva, joga com a ausência como um elemento também dizível.

FIGURA 6: Significação pela (in)visibilidade (02)

O *retrato da ausência* resvala sobre a (in)visibilidade identificada, significada, e os sentidos retidos no corpo do vendedor ambulante informal, cabisbaixo, que fora interdito, revelam o político. *Despersonalizado*, o vendedor ambulante é tomado como ilegal com sua prática de venda que suja os carros dos trens, viola a tranquilidade da viagem e atrapalha o fluxo.







Visto de outra forma, o vendedor ambulante luta diariamente para sobreviver e, como não encontra espaço no mercado de trabalho regulado pelas leis, talvez por sua baixa escolaridade, até mesmo por falta de outros incentivos, vende de modo irregular. Esses sentidos exibem o dizer político em ação, e a figura 06 torna-se visível.

O corpo do ambulante projeta diferentes textualizações pelo não verbal que significa seu corpo silenciado, e esse responde-se. Esses modos do dizer são os que tecem, na discursividade, a sintaxe da *corp(oralidade)* e que manifestam como a interdição impõe-se no movimento dos sentidos e, ao mesmo tempo, como a resistência do vendedor, seu dizer pelo *individualismo*, impera.

Ele sabe que não pode vender, mas, mesmo numa situação de impotência, está no espaço que proíbe as vendas não credenciadas. Havia, no dia em que a imagem foi registrada, inúmeros comentários entre ambulantes e passageiros sobre a fiscalização estar ali presente, disfarçada, e sobre, ainda, ela entrar a qualquer momento no carro do trem. O sentimento de insegurança faz parte da vida dos vendedores. Como não têm certeza de estarem ou não sendo vigiados, eles ponderam nas vendas orais e até as silenciam. A voz, por sua vez, cala-se, e o corpo entra em ação.

Observado o corpo do vendedor na imagem, percebe-se seu semblante. Ele não consegue elevar sua cabeça, tamanha a coerção, a força da *individualização*. Ele estava lá e, caso fosse abordado, diria que é um passageiro como outro qualquer e que está com a mercadoria para si mesmo, não para a venda naquele local. Os sentidos de resistência e de atravessamento estavam com ele. Poucos passageiros caminhavam até o vendedor e compravam. Ele, em uma posição de temor, vendia desconfiado, pelo silêncio atravessado.

A questão do *atravessamento* e a sua relação com os sentidos é cara. A *minhoca de metal*, o trem, move-se, corre e faz sua travessia pela cidade. O corpo do trem, com todos os seus carros, segue pelos trilhos de ferro e atravessa a cidade, o espaço urbano, no qual também estão os vendedores ambulantes. Sobre o espaço da cidade que é uma obra humana, sem interrupções, um produto histórico atravessado e que atravessa, Orlandi (2004) alega que

No território urbano, o corpo dos sujeitos e o corpo da cidade formam um, estando o corpo do sujeito atado ao corpo da cidade, de tal modo que o destino de um não se separa do destino do outro. Em suas inúmeras e variadas dimensões: material, cultural, econômica, histórica etc. o corpo social e o corpo urbano formam um só. (ORLANDI, 2004, p.11)





O carro do trem tem o seu dizer que significa, que desvela. E, no *atravessar*, os corpos – da cidade, dos ambulantes e do trem – adjungem-se. O vendedor ambulante não credenciado é parte da cidade e nela se instaura, apreende-a e a modifica.

A cidade gera-se e reverbera sentidos sobre os sujeitos, e o *todo* criado os coaduna. O ambulante luta severamente por sua não segregação e por sua sobrevivência na sua vida de trabalho, embora o espaço por ele atravessado se feche a todo o momento, não por conta dos passageiros ou dos vendedores ambulantes credenciados, mas pelas coerções. Por deslizamento de sentido, há o jogo entre forças. Por mais que, no movimento circular, a *força centrífuga* da coerção e da lei os busque expelir, a *força centrípeta* os impulsiona ao centro, à resistência, pois eles foram constituídos naquele espaço e lá se significam e são significados.



FIGURA 7: *Flagrante*

O carro do trem deixa de ser simplesmente um espaço utilizado para transportar pessoas, abrindo-se ao novo e a outro significar. A figura 07 mostra um vendedor ambulante a caminhar pelo espaço do carro do trem. Em seu caminhar, o homem carrega uma caixa de papelão como alças feitas de ráfia. Como naquele trem os carros eram interligados e sem interrupções, ele vai longe sem nada a declarar, mas percebemos o seu *flagrante atravessar*.

A imagem estampa a volta do vendedor ambulante, que caminha de cabeça baixa. Ele carrega, na mão direita, a caixa de papelão e, na esquerda, os pacotes da mercadoria que pretende vender: *flagrante*. É na *(in)visibilidade significada* que o *atravessamento* e o *flagrante* constituem-se processos de for-

mulação dos sentidos, da interpretação no trabalho com o elemento simbólico. Durante a circulação do corpo do vendedor ambulante não ouvimos palavras, mas o corporificado gesto.

O corpo comum filia-se à formação discursiva do espaço, e a sua imagem de vendedor ambulante não credenciado, desvencilhado de sua identidade, de seu nome de batismo, de seu endereço, de escolaridade e de idade indefinidas é lida. Retomando Pecheux (1975), o sujeito, pela posição discursiva que ocupa, ocupando





um dizer, não transparece a língua, pois essa é opaca, mas transpira a ideologia, o seu dizer político-ideológico. Depreender esses dizeres, o *antes*, o não declarado, é um labutar exegético que concebe o *corpo silente*, simbólica e historicamente.

## Palavras finais

A constituição da sintaxe da (*corp*)oralidade é o depreender da *forma-corpo* vendedor ambulante informal como político, simbólico, despersonalizado, mascarado, silenciado, silente, interditado, individuado, flagrante, (in)visível, atravessado e atravessador, delinquente, identificado, significado e que se significa.

Dar continuidade a um tema de pesquisa não denota obrigatoriamente permanecer na mesma perspectiva teórica para observar outro aspecto do que se analisa. O novo e outros percursos traçados tomaram o estudo de Salles (2011) como ponto de partida e deram-lhe, lançando mão dos aportes da AD, um tratamento político para compreender os sentidos que permeiam a constituição da *forma-corpo*, supracitada, que vende pelo silêncio nos carros dos trens da *Supervia*, no Rio de Janeiro.

Em todo o transcorrer pelo real do sentido expresso em sua forma opaca, o elemento não verbal obteve ressaltos e isso exigiu trabalhar com a noção de *incompletude* da linguagem para pensar o corpo como elemento simbólico em sua materialidade histórica ligada ao silêncio, à falta e aos sentidos cercados pelo invólucro da transparência.

Rompida a *diafaneidade* da linguagem, os movimentos de significação, o silêncio na/da *SuperVia* foram analisados. De um lado, há a *SuperVia*, que silencia os vendedores ambulantes informais por interdição legal; de outro, há a posição do sujeito vendedor ambulante em situação de informalidade, que, uma vez silenciado, mostra-se resistente e se expressa *antes*, pelo elemento não verbal, pois seu corpo o significa na ausência da oralidade.

Na validade desse delinear, foi possível compreender como a constituição da *forma-corpo vendedor ambulante informal* da *Supervia* se relaciona intimamente à ideologia, à memória discursiva, à historicidade, ao silenciamento, ao flagrante, à delinquência, à individualização e ao individualismo, aos atravessamentos e à contemporaneidade.







Esses dispositivos de análise, dadas as condições de produção, permitiram jornadas com as margens, nos limites da interpretação. Por deslizamentos de sentido e por intervenções a todo o momento, a trilha foi se constituindo ao longo desse discorrer para que fossem realizadas intercessões não fora do escopo da ideologia e da história, mas incluindo um olhar daquelas.

Diferentemente das palavras, o dizer do silêncio tem seus próprios meandros: uma forma de ser a *respiração* de toda a significação. Imerso na política do silêncio, no seu jogo com os sentidos, em sua materialidade, entra em cena o corpo do sujeito vendedor ambulante informal no espaço da *SuperVia*, que ele também toma como seu, onde ele se revela, transbordando-se.

Como foi dito, seu corpo não o representa. O corpo foi pensado em uma perspectiva não biológica, mas subjetivamente atuante como forma de linguagem. Em Orlandi (2011) e nos nossos dizeres, inscritos no corpo do sujeito há tatuagens desenhadas, sentidos que não podem ser pensados separada ou aleatoriamente. Se assim o fosse, o corpo seria um já-dado, nada constituído em forma material, simbólica e histórica.

A *forma-corpo* vendedor ambulante informal exprimia seus dizeres, sua ordem do corpo, sua sintaxe discursiva. O ouvir de tal escuta impunha-nos à leitura do não verbal, o corpo silenciado do vendedor ambulante informal que nos toma como um *algoritmo sintático-discursivo*, apoiado na noção de algoritmo de Pêcheux (2011). Reafirmamos que tal algoritmo, aqui *(re)pensado* e *ressignificado*, pressupõe dois grandes eixos que se cruzam, sendo um na verticalidade, no qual está a ordem *lógica da sintaxe*, e outro na horizontalidade, em que centramos nosso olhar. Nele, há os deslizamentos de sentido, como nota Souza (2013). Como parte da *arquitetura do não verbal* e por deslizamento de sentido, no eixo da horizontalidade, o corpo do vendedor informal nos carros dos trens da *Supervia* tece-se discursivamente. Inseparáveis de seus dizeres silenciados, interditados e individualizados, o corpo dos sujeitos analisados diz e se significa como *locus* material da significação e corrobora a visão de que o homem, enquanto sujeito por interpelação ideológica, exprime-se em *corpo* e em *silêncio*, atados a um grande tear no qual se relacionam o *dizer político do corpo* em sua constituição — a sintaxe da *(corp)oralidade*.





## Referências

---

ALTHUSSER, Louis. (1985), “Aparelhos ideológicos de Estado: notas sobre os aparelhos ideológicos do Estado”. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. 2 ed. Rio de Janeiro, Graal.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura popular na Idade Média e Renascimento – o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo. Hucitec, 1999.

COURTINE, Jean-Jacques. *O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político*. In: INDURSKY, 186 Freda; LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina (Org.) *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre, RS: ed. Sagra Luzatto, 1999.

FOUCAULT, M. *Deux essais sur le sujet et le pouvoir, I - Pour quoi étudier le pouvoir, la question du sujet; II - Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?* In: DREYFUS, H. , RABINOW, P. Michel Foucault. *Un parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984, p. 297 - 321.

\_\_\_\_\_. *Prefácio e Classificar*. IN: *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p.5-14 e p.139-178.

\_\_\_\_\_. (1999). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* (27ª ed., de Raquel fundamentos. 1ª ed. Rio de Janeiro: CCAA Editora, 2006. p. 231 - 265.

HAROCHE, Claudine. 1992. *Fazer Dizer, Querer Dizer*. Tradução de Eni Pulcinelli Orlandi. São Paulo: Hucitec.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. *A Inteligência da Complexidade*. São Paulo: Petrópolis, 2000.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso*. In: \_\_\_\_\_; LAGAZZI-RODRIGUES, S. Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tralhas e troços: o flagrante urbano*. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Cidade Atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano*, 2001.

\_\_\_\_\_. *Textualização do corpo: a escritura de si*. In: *Cidade dos Sentidos*. Campinas: Pontes, 2004. p. 119-128.

\_\_\_\_\_. *Análise de discurso*. In: ORLANDI, E.; LAGAZZI-RODRIGUES, S. (Orgs.). *Discurso e textualidade*. Campinas, SP: Pontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: 6ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.



..... *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 2010.

..... *Corpo e Sujeito: Na Dança, Os Sentidos*. In: Anais do Enelin 2011. Disponível em: < <http://www.letras.etc.br/enelin2011/anais/texts/92.pdf> > Acesso em: 23 de novembro de 2015.

PÊCHEUX, M., *Analyse Automatique du Discours*, Paris, Dunod, 1969.

..... *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*, Campinas: ed. Unicamp, 1988. *Precarização nos Mundos do Trabalho*. In: Teoria Política e Social. V. 1. N. 1, dez. Ramalheite, trad.). Petrópolis, RJ: Ed. Vozes. (Trabalho original publicado em 1975).

.....; LÉON, J. (1982) *Análise sintática e paráfrase discursiva*. In: ..... *Análise do discurso: Michel Pêcheux - Textos selecionados por Eni Orlandi*. Campinas: Pontes Editores, 2011. pp.163-173.

RIBEIRO, M. P. *Nova gramática aplicada da língua portuguesa*. 10<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Metáfora, 1998.

SALLES, Lincoln Marco da Silva. *Constituintes à esquerda como estratégia de venda*. Dissertação de Mestrado em Linguística - Faculdade de Letras UFRJ - RJ: 2011.

....., Lincoln Marco da Silva. *Quando os constituintes à esquerda como estratégia de venda são silenciados: análise e tratamento político da sintaxe da corp(oralidade)*. Tese de Doutorado em Linguística - Faculdade de Letras UFRJ - RJ: 2015.

SOUZA, T. C. C. A análise do não-verbal e os usos da imagem nos meios de comunicação. Rua (UNICAMP), Campinas, SP, v. 7, p. 65-94, 2001. Disponível em: <http://www.uff.br/ciberlegenda/ojs/index.php/revista/article/viewFile/323/204>.

Acesso em: 09/08/2014.

..... Gestos de interpretação e olhar(es) na fotos de Curt Nimuendajú: índios no Brasil. Revista FSA, Teresina, v. 10, n. 2, art. 16, pp. 287-301, Abr./Jun. 2013.



# Uma análise do discurso sobre Megaeventos e Consumo: Meu Caprichoso e Garantido. Meu Brasil no Planeta

*Rosane da Conceição Pereira*

Docente e pesquisadora pelo CNPq na Universo Niterói e pela FAPERJ na FAETEC.

## Considerações iniciais

É possível pensar que o termo “Megaevento” relaciona a mídia (veículos de comunicação) e os discursos político, administrativo (poder local e global), empresarial (cidade empresa, marca) e, em segundo plano, o do cidadão comum (Público) ou de seus representantes (torcedores, no caso dos esportes). É descontínuo ou não fixo a um lugar e torna-se popular como Megaevento esportivo, sobretudo, a partir da organização da Copa do Mundo de futebol da Federação Internacional de Futebol Associado-FIFA em 2014 e dos próximos Jogos Olímpicos em 2016; embora possa ser estendido a outras categorias (moda como o Fashion Week, música como Rock in Rio, de cinema como o Oscar, Anime Friends, Cosplay como o de Nagoya etc.). Segundo Horne e Manzenreiter (2006, p. 2) “Megaeventos são melhor compreendidos como eventos culturais (inclusive comerciais e esportivos) de larga escala, os quais têm um caráter dramático, apelo popular de massa e significado internacional”.

## 1. Reflexão sobre Megaeventos

Mas a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos são os Megaeventos exemplares da macroestrutura comercial funcionando desde os bastidores até o palco dos estádios e cidades sedes atuais. É o que Mascarenhas (2011) chama de “o bloco olímpico”, ou seja, uma cooperação Público-privada formadora de “blocos de poder”, cujas concessões político-econômicas do Estado atendem a “interesses particulares” antes que ao suposto bem comum (“Legado” de obras urbanísticas, vendas e turismo nem sempre efetivados, por exemplo). É simbolizado pela aliança entre a Comissão esportiva (FIFA E COI, por exemplo), o Mercado empresarial dos patrocinadores oficiais e o Estado, na forma de uma sociedade comercial denominada



pelo autor como os parceiros olímpicos ou “The Olympic Partners” (TOP, neste caso), conforme a Comissão Olímpica Internacional, com a isenção fiscal concedida pelo Estado ao Comitê Olímpico Internacional-COI e aos parceiros patrocinadores oficiais do Megaevento, na entrada e saída do país sede. Nesse sentido, os grandes projetos urbanos surgem como uma estratégia de ação mercadológica e político-econômica, pois os Megaeventos parecem funcionar como engrenagem de um planejamento estratégico e se estabelecem como prática de uma nova concepção urbana de cidade, uma “city marketing” (cidade empresa, marca, mercadoria) de acordo com Sánchez (2014), sob a tendência da subordinação local aos interesses globais apontados, possibilitando a mercantilização dos espaços ou a “guerra dos lugares”. Para Debord (1997) nossa “sociedade do espetáculo” se materializa nesse cenário, em que as cidades sedes de Megaeventos representam transformações experimentadas, habitus de classe ou disposições individuais para ações (como novas “Experiências”, línguas, costumes de vestir, alimentar-se, viver), ou seja, nosso “capital simbólico” no dizer de Bourdieu (1997), para além do capital social (de proveniência, nascimento), do capital cultural (de títulos, conquistas) e do capital material (financeiro, efeito direto da ação do Megaevento). As cidades sedes de Megaeventos, então, assumem valor de produto comercial, pois “o espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem” (Debord, 1997, p. 25), e as cidades sedes de Megaeventos valem como produtos através da transmissão da televisão que proporciona uma “planetarização do espetáculo” (Bourdieu, 1997, p. 126). Em outras palavras, durante um Megaevento ocorrem disputas no “Telejornalismo” (de edição, transmissão e interpretação) que determinam a ordem do discurso, o que pode/deve ser dito/mostrado, digno de se tornar visível, fato, de existência fora da tela ou não (Pêcheux, 1995; Foucault, 1996). No campo político, segundo Bourdieu (1997, p. 121-126), à maneira de uma “dramatização”, o Megaevento constitui o subcampo de uma “mão esquerda do Estado” (metáfora dos governos assistencialistas de esquerda na América Latina, por exemplo), considerado meio que tenta “resolver mazelas sociais” e cujas políticas de governo usam esse discurso redentor, muitas vezes sem dispor de todos os recursos necessários para continuidade e solução de problemas de carência social, em programas sociais esportivos nos quais os profissionais assumem papéis de resgate social quanto à descrença e ao esforço dos cidadãos da cidade sede simbolizando o todo da nação. Já na “Propaganda”, conforme Proni (2014), que é muito forte em termos de divulgar os “Legados” para as cidades sedes (sobre obras urbanísticas, vendas e turismo principalmente), tanto na Copa do Mundo quanto nos Jogos Olímpicos, as projeções são sempre otimistas anteriormente aos Megaeventos, enquanto as avaliações a posteriori ficam aquém da expectativa a priori ou do pouco legado distante do inicialmente projetado. Assim como foi discutido em Hollanda (2013), o Megaevento esportivo pode ser pensado também como “torneio de valor” (Curi, 2013; Appadurai, 2008), ou seja, um evento com fortes traços rituais, em que estão em jogo seu *status*, poder e os capitais como foi dito anteriormente (material, social,



cultural e simbólico), além das categorias chaves da sociedade onde o Megaevento ocorre (comissões organizadoras, patrocinadores, mídia e governo). O Megaevento é antes um “ritual globalizado” e “altamente complexo” do que um “ritual local” (Curi, 2014). Para Bourdieu (1997) as técnicas de produção televisiva dos Megaeventos esportivos constituem uma “Dupla distorção”, pois o que ocorre no país sede difere do que o torcedor consome em casa (os bastidores, o protocolo internacional de filmagem e gravação de som, a burocratização etc., são dados e não questionados). A “Primeira distorção” é a da manipulação em prol de uma imagem única criada pela Comissão Organizadora (FIFA e COI) e por técnicos e jornalistas, enquanto a “Segunda distorção” é a da edição ou adaptação das imagens compradas pelas emissoras aos hábitos de cada país. Mas, segundo Curi (2013) uma “Terceira distorção” é a do “Consumidor final”, o torcedor, que recebe as imagens e comentários, sem os consumir acriticamente, e sim interagindo com eles, criando suas opiniões no “Fan Fest”, no bar, em casa, ouvindo rádio em casa, no estádio ou no carro, com ou sem som, participando de um churrasco, diante dos telões nas ruas, praias etc. Curi (2014) acredita que as disputas de sentidos e as distorções apontadas por Bourdieu (1997) ocorrem tanto na transmissão televisiva dos Megaeventos esportivos quanto na internet e que essa reflexão sugere que esses eventos são “torneios de valor”, não somente por chamarem muita atenção, mas também por provocar reações na população do Brasil e de outros países sedes pelo mundo, as quais não são reações uniformes nem generalizadas e sim representações sociais complexas e heterogêneas. De acordo com Turner (2005) os eventos ritualísticos são importantes em diferentes sociedades (Turner, 2005) e podemos relacionar sua lógica de funcionamento àquela dos Megaeventos, como são os esportivos. Para ele, a afirmação de uma nova ordem de vida advém da transformação fomentada por suas propriedades simbólicas, por exemplo, experimentada nos ritos de passagem, casamento, batismo e funeral. Um rito interrompe a vida cotidiana no sentido simbólico e inaugura um novo *status*, uma nova experiência, pois ele dramatiza ou teatraliza o que é contínuo na sociedade, com base em um consenso, vontade e simbologia não inscritos em um “manual cultural”, conforme Turner (2005). Essa simbologia implica em três “momentos simbólicos” vividos pelo ser humano ao relacionar-se com três eventos na sociedade (Turner, 2005, p. 137-158), de um momento “invisível” ao de “passagem”, até outro “visível”, ou seja, que são a fase de separação (invisibilidade inicial do ser de uma cultura ou preparação para entrada no ritual, como a de jovens solteiros que decidem se casar), a “liminaridade” (momento ambíguo da passagem, em que não se é o ser passado nem o que virá a ser, fase de transição, do contato com o ritual, como o casamento) e “agregação” (experiência e vivência do ritual com a mudança de *status*, de estado, em que o ser se transforma na experiência coletiva ou “*communitas*”, para onde todos os interessados voltam seus olhares àqueles que entram na sua cultura, transformados em seres casados, por exemplo). É possível pensar que, de modo semelhante, todos os “olhares” ou “lentes” da mídia se voltam para o *status* de países que sediam Megaeventos. E que se dá uma espécie de encaenação para reforçar a mudança de *status* destes, pois se “queimam riquezas” para a





reorganização social (as obras de construção de estádios e acomodações para os atletas e turistas nos Megaeventos), e se entregam bens de valor simbólico (medalhas e troféus de premiação) como um “kula” (trocas de bens em geral, “dádiva” de alimentos, abrigos, roupas etc., tal como ocorre entre os países sedes envolvidos em Megaeventos esportivos) e como um “potlatch” (troca de bens de valor material entre os chefes, entre os líderes de países sedes dos jogos, que trocam condecorações e fazem acordos comerciais exclusivos, por exemplo), tal como pensa Malinowski (1976) ou se exerce a “obrigação de dar, receber e retribuir” de Mauss (2003). Nesses países que passam por obras de construção ou reforma de estádios esportivos, por vezes estas não concluídas e não se mostra esse detalhe à mídia internacional, por exemplo. Assim, nesses momentos simbólicos, as ideias estabelecidas (estereótipos) do *status quo*, como a corrupção e imperícia nos países sedes dos Megaeventos esportivos, são tornadas “invisíveis”, para que aconteça a “passagem” (transmissão midiática) desses eventos e para que se materialize ou concretize a “agregação” das comunidades envolvidas. A partir do olhar da mídia ou do outro social, da “observação não participante” que experimentamos (nós torcedores ou não, brasileiros ou não), como o fez DaMatta (2006), temos o reconhecimento que sustenta a mudança da sociedade ou a mudança de *status* de um país sede de Megaeventos esportivos. Isso se dá com a eficácia de símbolos e cenários novos. Nesse sentido, o Marketing Esportivo proporciona ações de Consumo nos eventos esportivos, com base na cobertura da mídia (por exemplo, com base em Relações Públicas, ferramenta de Comunicação), que pode/deve determinar o que pode/deve ser dito/mostrado, como se fosse algo sagrado, ritualizado, sacramentado, assimilando o ritual religioso ao esportivo. Segundo DaMatta (2006), o resultado negativo (ou positivo) para o país sede relaciona-se com valores morais e desculpas para as causas desse resultado, direcionando o julgamento ético coletivo. Para ele, a Copa do Mundo simboliza a coletividade de uma equipe representada em uma nação, enquanto as Olimpíadas simbolizam a coletividade de um atleta e uma modalidade, apesar de, na abertura desta, todos os países envolvidos desfilarem, ao passo em que, a abertura da Copa, não apresenta necessariamente símbolos dos países envolvidos. Para ele, na Copa, o recebimento da medalha de campeão possui maior valor simbólico, pois há um herói (um atleta vencedor como o atacante, com uma história de superação, que representa a seleção, um país) e um vilão (atleta como o goleiro, cuja história não se sobressai necessariamente, e que também representa a seleção de outro país, adversário relativo). No caso brasileiro, é possível afirmar que a relatividade se dá para com o último adversário no futebol (Copa do Mundo de 2014), como a Alemanha ou para com fatos políticos que podem ser associados aos esportivos, como a rivalidade antiga com a Argentina, desde a disputa política pela Província Cisplatina (atual Uruguai), por exemplo. Esse último fato histórico-político nos é familiar, mas pode ser estranho, distante, para o restante do mundo e para a mídia. O relato da imprensa sobre um Megaevento, uma vez que ela é um ator social da Comunicação, seria uma fonte secundária quanto a uma identidade cultural do Brasil como “país do futebol”, segundo Helal (2014), sob o olhar estran-





geiro e nacional. Ele concorda com Le Goff (1990), concebendo a mídia como lugar de “Memória” para a construção do sentido da “História” de uma nação, sendo a imprensa, por exemplo, capaz da instrumentalização do poder e de construção do sentido dominante de grandes potências, cuja força “técnica” (racional) se daria sobre a “arte” (emocional) e se exerceria sobre nações dominadas política e economicamente. Essa construção de sentido pela imprensa nos Megaeventos esportivos se daria com as próprias imagens da seleção brasileira, a exemplo da Copa de 1970, como “futebol arte”, o futebol arte sul-americano versus o futebol técnico norte-americano e europeu, por exemplo. Talvez a decepção atual com a derrota para o futebol tido como técnico dos alemães seja devido ao contexto narrativo político-econômico nacional de derrotas quanto à inflação econômica, ao aumento do desemprego, à crise em geral junto à derrota dos clubes nacionais tradicionais (como Vasco da Gama e Flamengo frente a times considerados menores), o que afeta o sentimento de pertencimento positivo dos torcedores (como ocorreu na Copa de 2014 e talvez nos jogos olímpicos de 2016). Fica difícil pensar o que se pode ser (como torcedor), se não for os dois sentidos (de futebol arte ou futebol técnico), mas, sendo um ou outro sentido em vigor, trata-se de ser em ambos os casos um “produto” consumível pelos países vencedores (heróis) e perdedores (adversários, vilões). Trata-se de pensar para além de preconceitos etnocêntricos (supostamente entre nações nem melhores ou piores, mas sim diferentes) e para além de preconceitos do consumo de quem poderia mais e menos (ROCHA, 2005), ou de se pensar simbolicamente assim, para além e um juízo moral de valor (bem ou herói e mal ou vilão). Gastaldo (2006) nos leva a entender estratégias de uso e consumo dos Megaeventos esportivos, ao pensarmos em Marketing esportivo, pois pensa tais eventos como puramente simbólicos. São estratégias dos Megaeventos esportivos, tais como aquelas dos contextos: econômico (do consumo de ingressos, roupas, calçados, bolas e artigos comemorativos etc.); cultural (das nações sede e envolvidas, como de souvenir ou lembranças, pontos turísticos etc.); e simbólico (de aproximação entre as nações, para tornar familiar a possível experiência de estranhamento, com a acolhida pela equipe de Relações Públicas, traduzindo o se sentir em casa, à vontade, as boas-vindas e despedidas, quando, com quem e onde ficar, para onde ir, com os postos de informação aos turistas etc.). O autor trata da diferença entre “nacionalismo” e “clubismo”. O clubismo, durante a Copa do Mundo de Futebol, torna-se nacionalismo, ou seja, os clubes de futebol da nação sede “se apagam” para se unirem, torcerem juntos, constituindo um capital afetivo, de pertencimento manifesto. O clubismo é então uma estrutura familiar, transmitida por gerações, de pertencimento predominantemente e inicialmente masculino, com “clubes de coração”, de amizade, “do lado esquerdo do peito”, cujo simbolismo é transferido para o país sede durante um Megaevento esportivo como a Copa ou as Olimpíadas, por exemplo. Para o autor, a FIFA manipularia os códigos nacionais ou o simbolismo, para desviar o foco do caráter econômico desse tipo de Megaevento esportivo. O atleta seria uma mercadoria que, no sistema semiótico do clubismo, tem seu passe comprado e vendido e cuja negociação é aceita no país



de origem do jogador, embora não possa ser vendido para outro país na Copa sem se naturalizar cidadão do novo time. Há uma construção do “inimigo próximo” (familiar, vizinho, como o Argentino para o Brasileiro) e do “inimigo distante” (estranho, outro social, como o Alemão na última Copa), latino-americanos versus norte-americanos e europeus, asiáticos etc. Assim se constrói o significado de Nação, por exemplo, de Brasil construído como antirracista, feliz, amigo de direito (sem o ser sempre de fato), desde a Copa de 1970, como Propaganda do governo militar da época. Tal simbolismo marca a história política do país, embora sua proveniência tenha sido passada à condição de esquecimento (segundo plano) na memória nacional pela não exposição objetiva na mídia atual, em detrimento da Emoção como “motor” do Consumo, caracterizando essa mudança no valor simbólico dos rituais em Megaeventos esportivos. É possível afirmar que os Megaeventos, tais como os esportivos, dentre outros, podem ser rituais de passagem, ao relacionarmos a mídia e a interpretação de “celebridades” envolvidas (atletas, técnicos, autoridades esportivas e políticas, artistas da música e mascotes, por exemplo). Teixeira (2008) trata da associação entre a mídia e a interpretação da celebridade Raul Seixas, a partir do Festival da Canção de 1972, como contestador da sociedade brasileira da época, sob o regime da ditadura militar. Weber (2010) trata de três tipos de “dominação” do líder (que podemos assimilar ao líder, à celebridade, à mascote ou a algo/alguém que simbolize uma identificação a um modelo a seguir na sociedade): as “dominações legal, tradicional e carismática”, sendo esta última a que nos parece mais próxima da figura da celebridade (como foi Raul Seixas para o autor e como são os cantores, atletas de destaque ou mascotes nos Megaeventos esportivos). Enquanto a “dominação legal” se dá por estatutos que podem ser criados e transformados se forem pré-estabelecidos em normas, leis; a “dominação tradicional” fundamenta-se na crença e nos poderes dos superiores (quem manda e quem obedece) sem ser embasada pela formalidade como é a legal; e a “dominação carismática”, que ocorre pela devoção ou crença (à semelhança do ritual religioso), e por pessoas que encarnem o valor comunitário onde o líder manda e alguém obedece (torcida, fieis, plateias, apóstolos etc.). Uma dominação não seria algo totalmente pré-determinado, uma vez que o inconsciente nos impede de afirmar com certeza que aquele que domina hoje o imaginário coletivo será dominado no futuro. Teixeira (2008) afirma que o carisma de uma celebridade ou líder midiático pode ser justificado pelo sagrado e pela força heroica; como no caso do evento da morte de uma celebridade como foi Raul Seixas, em que se quer ultrapassá-la (colocá-la em segundo plano) subjugando a negativa (o fim da vida real) à continuidade da memória, ao reforço da ideia de “vida” após a morte, de morte simbólica e como mercadoria (o artista ou atleta continua vivo na memória reverberada pela mídia e nos produtos associados a eles, seus souvenirs, lembranças). Trata-se de uma “ideologia da referência”, da autenticidade, do carisma, da luta contra o *status quo* (o “sistema”, o estado de coisas), em prol da “sociedade alternativa”. Isso, porque os rituais (religiosos como o funeral ou esportivos como a Copa e as Olimpíadas) funcionam como momentos simbólicos de criação de símbolos



para uma sociedade em transformação. Usa-se o evento para lançar símbolos e celebridades. Os Megaeventos podem ser definidos como “torneios de valor” que se referem à mercadoria e à política de valor sobre objetos (prêmios, medalhas, posições no ranking, celebridades etc.), palavras, posições hierárquicas na sociedade e imagens globalizadas ou disputa de sentidos, como categorias, algo pré-concebido (Appadurai, 2008). Conforme Appadurai (2008), para Marx (2008), o capital não é um “fetiche” (um fato natural), uma coisa, mas sim uma relação humana histórica e social, sendo a mercadoria e o dinheiro, por exemplo, símbolos da naturalização de certa relação humana (a comercial, capitalista) e podendo significar os próprios objetos desejados (sem serem apenas a finalidade do comércio, da troca, para presente a outros ou para acúmulo, especulação atual). As coisas raras, difíceis de adquirir caracterizam o espírito da mercadoria, como visão purista de troca sob condições institucionais do capitalismo versus uma visão dos bens de troca independentemente das formas de troca ou o fetichismo da mercadoria segundo Marx (2008), ou seja, que constitui o desejo pelo objeto de desejo do outro social (desejo do desejo do outro); disputa pelo valor e não pelo bem propriamente dito, representando um torneio de valor (disputa de palavras, sentidos, emoções). Haveria duas formas de troca, Mercadoria+Dinheiro+Mercadoria (extração de algo, venda, para compra de algo) e Dinheiro+Mercadoria+Dinheiro (a fórmula geral do capitalismo, do investimento na fabricação, venda e obtenção do lucro). Quando se trata de Megaeventos, comparativamente às noções marxistas ressaltadas por Appadurai (2008), não importa a mercadoria em si, mas os tipos de trocas. Um produto de um Megaevento, por exemplo, torna-se mercadoria quando se atribui um valor (de presente, marca, preço como valor capital e valor simbólico para a cultura em que se insere). Segundo Appadurai (2008), o espírito da dádiva (Mauss, 2003) opõe-se ao individualismo do capitalismo ou ao egocentrismo das relações humanas sob três formas: troca de mercadorias (compra e venda), permuta (mercadoria por mercadoria) e presente (mercadoria ou coisa por “emoção”, sentidos). Esta última forma não teria a pretensão de recebimento, nem de retribuição objetiva; como na própria obrigação de dar, receber e retribuir para Mauss (2003). A forma de “presente” teria como exemplo a obra de arte, cujo valor é criado por sua história e deixado como legado para a cultura. Todo o valor atribuído muda quando o produto passa por alguma transformação histórica extrema, difícil, com alta carga de emoção - guerra, situação de miséria extrema, de fome ou no exemplo da entrega da esposa de alguém à prostituição dado por Appadurai, em que subjazem os valores sentimental e religioso à sobrevivência individual. Appadurai (2008) trata de rotas e desvios ou percursos e novos usos/caminhos das mercadorias, que se podem comparar com os Megaeventos como mercadorias (produtos com valor ou em disputa de valor). Dá o exemplo do “leilão”, como uma festa ou espaço em que se põe em jogo trocas de bens entre pares dispostos a arrematar uma coisa, tal como nas cerimônias de disputa ou sorteio de países e cidades sedes de Megaeventos esportivos, como a Copa ou as Olimpíadas. A questão do torneio de valor remete, então, a disputas (decisões) entre pessoas (povos) selecionadas (povos eleitos) e outras que



não o são, como em um leilão. Tal como em guerras e epidemias, mercadoria e dinheiro podem ser desviados e mudarem de significado no torneio de valor, como podemos citar o exemplo de batatas antes do período medieval (comida de animais) e do café com leite, pão e margarina (café da manhã de classes menos favorecidas e que atualmente é a dieta de outras classes), ou de países africanos que conseguiram chegar à Copa recentemente e outros que competiam tradicionalmente e não o conseguiram. Produtos usados por celebridades durante as transmissões globais de Megaeventos são símbolos de *status* e bom gosto, ditam moda para a elite (classe de referência, a qual se atribui poder) e réplicas são feitas pelas demais classes, na disputa de sentido ou “torneio de valor” entre exclusividade e autenticidade versus falsificação e pirataria. Bens de luxo funcionam como símbolos materializados (Appadurai, 2008) cuja necessidade é política (consumo a custos determinados para classes distintas, ditas superiores, sem necessariamente serem escassos, como relíquias, peles de animais e joias). A política e a cultura ou a história cultural, política e econômica da sociedade vinculam valor e troca social das mercadorias (coisas, pessoas e emoções valoradas, avaliadas). Em vez da observação dos seres humanos (como análises de comportamento dos consumidores), Appadurai (2008) trata da observação das “coisas” (“a vida social das coisas”), ou seja, seu caminho de troca, ou seja, sua história de valor disputado (capital simbólico), não apenas valor material (capital financeiro). Para ele, torneios de valor se afastam da rotina econômica, não apenas representam *status*, fama e sim disposição de atores sociais em ação, no jogo do comércio, do entretenimento, da fruição artística etc. Talvez, apenas a periodicidade da tradição cultural seria bem definida, pois é um privilégio de participação de uma parte da sociedade (elite, quem pode/deve decidir, pagar ingressos caros para Megaeventos, por exemplo) e um afastamento da rotina que envolve a dádiva de Mauss (2003), o ritual de Turner (2005), o poder simbólico e capital de Bourdieu (1997). A questão de até que ponto os “legados” de Megaeventos esportivos são positivos ou negativos é tratada por Curi (2013). Inicialmente, as competições esportivas de Megaeventos (Copa do Mundo ou Olimpíadas) são entendidas como positivas para as cidades de países sede, apesar dos problemas em termos de infraestrutura. Há críticas a essa posição, quanto ao gasto e retorno financeiro na sociedade associadas à supervalorização da dramatização em si segundo Debord (1997), pois nem sempre as melhorias prometidas repercutem ou são finalizadas nos países sede de Megaeventos esportivos. Conforme Curi (2013), políticos se utilizam desses Megaeventos para afirmação dos seus governos. Os Megaeventos surgem, nesse sentido, para escoar a produção de mercadorias em “arenas” pensadas para esse fim (cada cidade sede ou país em si, como um círculo ou circuito vicioso de consumo de emoções, experiências, pessoas ou celebridades, destinos turísticos, valor atribuído a coisas ou bens comprados etc.). Podemos associar esse “legado” de arenas que ficam após os Megaeventos (algumas concluídas e outras não) a um “design thinking”, um desenho das rotas e desvios ou dos percursos e novos usos/caminhos do consumo de bens e emoções em Megaeventos esportivos, no dizer de Appadurai (2008). Segundo Curi (2013), os Megaeventos



possuem caráter ritualístico, cujo *status* é representado por uniformes e adornos, em camarotes e espaços exclusivos ou uma relação com a “liminaridade” de Turner (2005), em que outros ficam à margem e consomem em outros espaços paralelos. Por exemplo, espera-se que o Brasil chegue às oitavas de final e isso não muda o *status* esportivo cultural, como mudou o fato da convocação da seleção angolana, jamais convocada anteriormente. Megaeventos, para Curi (2013), portanto, possuem caráter cultural, comercial, de larga escala, apelo internacional, apelo da mídia, descontinuando outros eventos e a vida cotidiana e deixando legados materiais (lucros/prejuízos e empreendimentos infraestruturais arquitetônicos/comerciais) e simbólicos (significados, emoções, experiências). Podemos citar o exemplo do estádio do Engenhão que não concluiu o shopping e o cinema, além de não ficar aberto durante a semana, mas que serve de local de treino para o time Botafogo. Movimentos políticos se estenderam a movimentos de reivindicações específicas, tais como viúvas de militares por manutenção de pensões e memória de seus desaparecidos como ocorreu com membros de esquerda, estudantes contra aumento de passagens e pela educação de “padrão FIFA”, homossexuais por direitos civis e pessoas simplesmente não querendo o acontecimento da Copa. O conceito de Megaevento não se aplica a todo evento. Podemos pensar, por exemplo, que Brum (2013) considera equivocadamente o Encontro Nacional de Arte da tradição gaúcha no Brasil (ENART) como um Megaevento, pois se trata de um evento regional, cuja expressão não é global em termos de mídia nem tem apelo internacional para os colonizadores alemães. O evento é conhecido na região e nem tanto fora do Sul do Brasil. Brum (2013) considera que o termo “gaúcho” sofreu mutação histórica, pois era considerado pejorativo para os argentinos, uruguaios e brasileiros residentes às margens do Rio da Prata ou Bacia Cisplatina, antes da “Revolução Farroupilha” ou “Guerra dos Farrapos” ou “Décênio Heroico” (1835-1845), pela separação da região Sul do Brasil. Depois do evento ou acontecimento histórico, “gaúcho” passa a ser um termo positivo, simbolicamente associado à categoria de “herói”, comemorado em festividades de 20 de julho, com a dança fandango, bebida chimarrão, comendo-se churrasco, fazendo-se desfiles, usando-se trajes típicos lembrando soldados da época revolucionária etc. Essa defesa de uma suposta tradição gaúcha (original e inventada ao mesmo tempo), no país e no mundo, refere-se também à universalização e à globalização, de modo que o ator social “gaúcho” é categorizado como “herói”, fundador, camponês, guerreiro, mas também “anti-herói” se pensarmos que significa o que não quer ser brasileiro, quer separar sua região do país, é considerado preconceituoso para com os demais brasileiros que a visitam etc., e este último fator não é pensado por Brum (2013). O autor pensa o Rio Grande do Sul e a personagem “gaúcho” como símbolos com atribuições de sentido, não como coisas em si, à maneira do que foi tratado por Appadurai (2008). Trata-se de pensar o papel do Movimento Tradicionalista Gaúcho, simultaneamente como um capital econômico e simbólico, cujo evento ENARTE (Encontro Nacional de Arte do Rio Grande do Sul) e os elementos paralelos CTGs (Centros de Tradição Gaúcha) e MTGs (Movimentos de Tradição Gaúcha) com-





preendem três fases, a “regional”, a “inter-regional” e a “final”, e cuja 30ª edição aconteceu em 2015. Tratar-se-ia de um evento, antes que propriamente um Megaevento de expressão ou difundido internacionalmente pela mídia e reconhecido por outras culturas, entre elas a alemã a qual reterritorializou o Sul do Brasil (Deleuze; Guattari, 1997). Encontra-se no ENARTE a relação com a dramatização teatral de Turner (2005). O ENARTE gaúcho também criou uma marca ou selo de qualidade, o ISO Tchê, que simboliza a autenticidade e a tradição dos produtos (mercadorias no torneio de valor), durante os concursos de danças e no mercado de bens materiais e simbólicos em disputa ou nesse torneio de valor (Curi, 2013). Ao contrário de Megaeventos como a Feira de Parintins, a Festa Junina de Sergipe e o Carnaval do Rio de Janeiro, por exemplo, o tradicionalismo gaúcho busca expandir-se como evento universal, global, sobretudo pelo papel pouco expressivo da mídia e pela ausência de expressão clara do investimento financeiro de marcas patrocinadoras não regionais, uma vez que predomina o interesse de uma política regionalista. O conceito de Megaevento também está associado à contribuição para a análise do empreendedorismo nas sociedades contemporâneas, com base na relação social de emoção entre empreendedorismo empresarial e espiritualidades alternativas da chamada Nova Era (Vargas; Viotti, 2013). Os autores consideram a busca de prosperidade a partir de valores espirituais como sucesso com saúde, paz e tranquilidade versus divisão de paz, tranquilidade em detrimento do trabalho visando apenas lucro. Discutem o que significa (disputa ou torneio de valor) a intervenção do valor espiritual no valor material do trabalho, do empreendedorismo ou novo investimento empresarial na região de parques e lagos de Buenos Aires, na Argentina. Chegam a conclusões sobre experiências condenadas pelo olhar que trata o fim de vínculos sociais tradicionais (trabalho menos como sacrifício, esforço, força gasta e mais como prazer, qualidade de vida, força investida) e do neoliberalismo (mais do que a relação de divisão tradicional do trabalho e a questão da alienação do processo de produção, para valorizar a relação de bem-estar e produtividade criativa, singular). Para Vargas e Viotti (2013) os Megaeventos de Buenos Aires promovem uma ética inovadora de autor realização e sucesso empresarial e de vida do trabalhador à semelhança da ética protestante de uma nova organização mental e espiritual, ou seja, consumir para lucrar ou enriquecer materialmente não é motivo de culpa (Weber, 2014), assim como trabalhar para enriquecer espiritualmente seria uma consequência não paradoxal dessa relação. Nesse sentido, é possível associar tal Megaevento que une espiritualidade com empreendedorismo empresarial ao conceito de “Marketing 3.0” (Kotler; Kartajaya; Setiawan, 2010), pois se trata da era centrada no ser humano, com base em três elementos: o engajamento sustentável, a qualidade de vida (“prosperidade e espiritualismo”) e a liberdade financeira (ser “empreendedor”, novos negócios ou inovações e criações de valores diferentes dos tradicionais nos empreendimentos existentes). Para Vargas e Viotti (2013), a categoria religiosa impulsiona o torneio de valor pela qualidade de vida (paz mundial e equilíbrio social, sucesso individual e financeiro ou global). O Megaevento ou evento massivo FEVIDA é outra feira com organização de empresá-



rios, um ravi, uma sacerdotisa e um rabino judeu, sobre inteligência racional e emocional, disputando valores espirituais e negócios para a sustentação da sociedade capitalista. Para os autores, vida intensa significa mais prosperidade (trabalhar com prazer, sem que isso seja paradoxal). Assim sendo, é possível associar a visão dos autores sobre Megaeventos que unem espiritualidade e empreendedorismo com os rituais de transformação (Turner, 2005), em que se trocam coisas, pessoas (celebridades) e emoções identificadas ou conectadas por um “*positive thinking*”, ou seja, um pensamento positivo, de confiar no sucesso, estar com disposição para o engajamento segundo Bourdieu (1997), simbolizando uma vontade espiritual a qual pode fazer mudar nossa realidade materialista. Um esforço prazeroso com o trabalho estaria ligado à interioridade (experiências e expectativas anteriores) marcando a exterioridade do Megaevento (experiência de vivenciar o Megaevento, consumir durante e após o evento). É possível associar ainda a visão de Vargas e Viotti (2013) àquela de Mauss (2003), pois Megaeventos são ciclos anuais que se renovam a cada reencontro e um esforço de transformação que envolve emoção, prazer. Instituições como a ENDEAVOR Brasil e Megaeventos de empreendedorismo, como o de 2010, por exemplo, reúnem pessoas vestidas com alta costura e portando celulares de última tecnologia antes do evento, mas que se comprometem a se transformarem ou acreditarem nessa transformação de seu modo de pensar e posicionar em suas vidas, como outros sociais no mundo (torneio de valores na mente que se refletem no corpo e no mundo), e daí as três conclusões seguintes de Vargas e Viotti (2013). Primeiramente, Megaeventos, que colocam em disputa de sentido ou em torneio de valor estilos de vida, portanto, são marcados pela lógica da mercadoria associada a indústria cultural e valores ou práticas do sagrado, além de valores ou práticas seculares. Em segundo lugar, Megaeventos são uma convocação aberta e inclusiva com objetivo de alcançar o mundo todo, em termos não apenas materiais, mas também espirituais. E, por fim, Megaeventos são tendências capilares do empreendedorismo associado ao espiritualismo na Argentina e no mundo, que podem se expandir como categoria de socialização da classe média, ao mesmo tempo sendo mercantilização da vida espiritual e espiritualização da vida econômica, com suas feiras paralelas associando arte e vivência ao consumo da/na feira principal. O Público de Megaeventos pode ser definido não apenas como Espectador (da Mídia televisiva e multimídia), mas também como Participante (Torcedor), constituindo desenhos, caminhos e desvios em “fluxos da globalização” (Appadurai, 2008). Faz parte da disputa pelos sentidos capitais no torneio de valor dos Megaeventos (significados culturais, esportivos, políticos, comunicativos, comerciais, religiosos etc.). Para Curi (2014), a “Internet” é o ambiente privilegiado para a análise do fluxo “midiapanorama” (Appadurai, 2008), pois essa plataforma converge fluxos e estratégias dos atores sociais envolvidos observáveis (Estado, Mercado empresarial dos patrocinadores oficiais e a Comissão esportiva da FIFA e COI, por exemplo), em detrimento da importância individualista de um “Público real” (Torcedor, Telespectador, Consumidor etc.) dos Megaeventos. A “Internet”, em comparação com a “Televisão”, seria um espa-





ço-tempo ubíquo, ou seja, mais “livre”, cuja simultaneidade e complexidade possibilitam a criação de um site, blog ou perfil por qualquer indivíduo, sobre um Megaevento, para a “publicação” ou tornar visíveis representações e opiniões. A “Internet”, mais do que a “Televisão”, faz com que um Analista do Discurso e um Antropólogo possam observar as “obras” (da cidade interpretada) dos sujeitos envolvidos no dito mundo virtual, antes que as “obras” (da cidade sede) no real, pois as supostas fronteiras entre ambos os mundos se apagam nesse ambiente, para onde parte do “Público” pode migrar, resgata sua voz, torcida ou não.

## 2. Análise do Público de Megaeventos

Conforme Gastaldo (2002) o “interesse” do “Público” brasileiro por futebol em um Megaevento como a Copa do Mundo, por exemplo, quando a seleção está em campo converge em dimensão nacional, de forma que consideramos as cidades sedes como metonímias ou partes ou marcas do país como um todo: “(...) Uma espécie de unidade nacional, por meio da superação das diferenças clubísticas, em prol de um bem comum: o desempenho do Brasil perante outros países” (Gastaldo, 2002, p. 36). Podemos afirmar, assim, que o “Momento simbólico” (Mascarenhas, 2011, p. 9) da Copa do Mundo representa no país um “momento real” de celebração do patriotismo, com um sentimento popular de forte pertencimento, de certo resgate da identificação nacional, pois: “Durante uma Copa do Mundo se celebra o ideal da nacionalidade triunfante, num clima de competição internacional em que o Brasil é sempre favorito, o melhor do mundo, mesmo quando perde” (Gastaldo, 2002, p. 22). Além disso, Gastaldo e Guedes (2006), refletindo sobre as possíveis relações entre o Megaevento esportivo Copa do Mundo e a identidade nacional, tratam do sentido social (simbólico) segundo o qual podemos/devemos questionar a “lógica tão facilmente naturalizada” dos “Estereótipos” das nações, no caso brasileiro, a dita “lógica do jeitinho”, da malandragem, da vida fácil, da corrupção etc., quase sempre negativa, quanto ao discurso de (Gastaldo; Guedes, 2006, p. 9):

(...) tendo nascido no Brasil, nossa pátria nos faz sambistas, malandros, esperançosos, bem-humorados e, é claro, bons de bola. E, mais do que isso, nos opõe e nos diferencia dos que nascem em outras nações e pátrias, pretensamente herdeiros de outras habilidades e características. Será?

Mas é importante pensarmos o processo de globalização e suas consequências como complementares aos símbolos da nação (herói ou craque, grupo, vitória ou prêmio, cores e símbolos nacionais, como a bandeira brasileira, o hino nacional etc.). Afinal, possuímos uma identidade nacional miscigenada a outras identidades que nos inserem em contextos sociais diferentes. É possível considerar, então, a “Interpretação” do processo de globalização, menos como busca de uma “cultura global” e mais



como uma “desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 53) de conceitos e valores, uma vez que um Megaevento pode acelerar o processo de ultrapassagem das fronteiras de quaisquer nações. Assim, o “sistema simbólico” (Bourdieu, 1997) que atravessa e constitui uma nação não só existe como também perpassa a vida dos cidadãos. Isso, porque dizermos que “paramos para ver a seleção na Copa” (Damo, 2013) é um discurso, um efeito de sentido de algo inquestionável para o “Público”. Mas é possível complementar essa afirmação se considerarmos que a nação para, a fim de ver a seleção na Copa e explicita símbolos e valores de todas as identidades a que a pátria se sente pertencente (indígena, negro e europeus no Brasil). O Megaevento do Festival Folclórico de Parintins, associado à Copa do Mundo de 2014, escolhido para análise nesse trabalho, por exemplo, trata de símbolos e valores dos povos da floresta no Pará (música, comida, trajes, danças, animais símbolos como os bois etc.), para além daqueles generalizados e canalizados na cidade sede do Rio de Janeiro. De acordo com Borges (2013) os Megaeventos acontecem paralelamente a outros como as “Fan Fests” (união do termo “Fan” de proveniência inglesa ao termo “Fest” de proveniência alemã), como fenômeno destes e também no “processo de higienização e controle dos estádios”, ou seja, os Megaeventos esportivos têm se reproduzido mais e têm ganhado mais força no cenário da globalização, constituindo um certo padrão discursivo especializado, em que ocorre também um processo de mudanças dos estádios que leva à diferença de comportamento do “Público” torcedor e a transformações dos espaços ao redor dos jogos. Os estádios diminuem de tamanho e se tornam um espaço cada vez mais controlado por agentes de segurança privada, policiais e câmeras de segurança. E as “FIFA Fan Fests” trazem uma “nova forma de assistir e viver o jogo” segundo Borges (2013), longe dos estádios, algo impensável em outros momentos, mas que se explica com o apoio de novas formas discursivas dos Megaeventos e de novas tecnologias associadas à “Internet”, como foi dito. Outro fator é o patrocínio e financiamento que possibilita a popularização dos eventos “Fan Fests”, por grandes empresas transnacionais, que são atores sociais fundamentais para entendermos a mercantilização da cultura (Featherstone, 1991), a globalização (Bauman, 1999; Featherstone, 1990) e a comercialização do esporte (Horne, 2006). Surgem assim perspectivas de análise da FIFA (BORGES, 2013), do “Público” ou torcedores espectadores e dos cientistas pesquisadores do assunto (antropólogos, analistas do discurso, sociólogos, economistas e outros estudiosos do consumo). É possível pensar que, para a FIFA, as “Fan Fests” são um empreendimento com alto controle e baixos riscos, pois os maiores custos são com segurança e transporte, de responsabilidade do comitê local, enquanto os altos valores obtidos com a exploração televisiva de eventos esportivos fez com que as instituições do esporte decidissem ter mais controle no uso de suas imagens, reconsiderando seu papel social, maximizando lucros para a FIFA com o objetivo principal de Marketing e Publicidade. Já para o “Público” ou torcedores espectadores, a socialização é importante nas “Fan Fests” e outras public viewings (exibições públicas), mas a organização tenta recriar um espaço de “Experiência” semelhante, seja como “experiencial commodities” (experimentação de mercadorias de uso comum), seja como “simples estratégia de marketing”, fazendo da comercialização um forte motor de



transformação na forma como o Público se relaciona à prática esportiva, mesmo nos espaços esportivos tradicionais dos estádios, que mudaram tornando-se uma “comodificação” (mercadoria em comum) e espetacularização dos eventos culturais. Por sua vez, para os cientistas pesquisadores, primeiramente, busca-se o aprofundamento de estudos de recepção com a possibilidade de aferir usos, interesses e a forma como um evento é recebido e interpretado pelo “Público”; em segundo lugar, busca-se dar “atenção à produção dos espaços”, com base em estratégias para recriar estádios utilizando novas tecnologias, com som estéreo, imagem em alta definição e transmissão em 3D, por exemplo; e em terceiro lugar, busca-se avaliar como a prática esportiva vem se modificando por parâmetros comerciais, substituindo traços culturais tradicionais por formas de espetacularização do esporte, e associar esses processos à Copa do Mundo e aos Jogos Olímpicos no Brasil. No caso do Megaevento de Parintins escolhido para análise nesse trabalho, trata-se de observar essa última questão da passagem do estilo da cultura local para a estilização de traços televisionados e transmitidos via Internet durante a Copa de 2014 também. Segundo Vogel (1997), o ritual religioso que abrange a simbologia do conclave ou proclamação do pontificado católico, do chefe espiritual dessa Igreja, faz-se uma distinção entre “ritual” (as normas de conduta da coletividade de religiosos) e “cerimônia” (a encenação em si, uma parte do ritual). Da mesma forma, podemos pensar em um Megaevento em geral ou em um Megaevento esportivo, em que o “ritual” corresponde às normas de todos os envolvidos e em que a cerimônia é o que assistimos através da mídia, por exemplo. Os rituais são característicos (imperativos) da humanidade. No entanto, os rituais estão sujeitos a “imponderáveis da vida real” (Malinowski, 1976) que escapam do recorte tradicional do ritual vivido, como por exemplo, provenientes dos momentos de comoção coletiva dos Torcedores de Megaeventos esportivos e religiosos, quando o Público invade o campo, quando o Papa sai do “Papa Móvel” (veículo nomeado em sua homenagem) e entra na casa de um fiel não incluído no protocolo etc. É possível pensar que são momentos de tensão e atenção social, pois saem da rotina do ritual e não estavam incluídos no cerimonial e o reterritorializam (Deleuze; Guattari, 1997), ressignificam. A forma de agir da sociedade atual (capitalista, da informação, do consumo) se dá por uma oposição entre o “individualismo utilitarista” e o “determinismo cultural”, conforme Sahlins (2007). O “individualismo utilitarista” visa à maximização de benefícios e à minimização dos custos, enquanto o “determinismo cultural” refere-se aos padrões seguidos, aos rituais. A “intenção” do “Público” estaria para o “individualismo utilitarista”, como a “convenção” para o “determinismo cultural”. A “intenção”, segundo o autor, é presente e visa a escravizar (prender a atenção, conter uma tensão ou crítica); enquanto a “convenção” opõe-se a uma percepção diferente e se sustenta na “ostentação”, na exibição exacerbada dos símbolos nacionais e de outros nos Megaeventos esportivos a eles incorporados, que foram criados ou não faziam parte da tradição (fogos de artifício na abertura da Copa, repasse da pira olímpica até o acendimento da tocha maior e principal, por exemplo). Trata-se de uma “dialética da estrutura, ação e evento”, para despertar interesse do Público, dar significado de objeto ao evento, que é um interesse variável (capital ou dinheiro, uso e consumo de cada



indivíduo, que faz o que quer, faz usos diferentes, customiza a camisa da seleção e da modalidade, por exemplo). Os valores nacionais são construídos, pois a cultura tal como é constituída funciona como um julgamento social em face da “cultura vivida”, a qual nem sempre coincide com a “constituída ou oficial”, tornada assim (a “cultura vivida” poderia ser de indiferença e a “constituída” transmitiria paixão, por exemplo). O evento é uma estrutura fixa, geográfica, temporal (de quatro em quatro anos e que gira o mundo, por exemplo), na qual eu e minhas ações impactamos em minha vida (de relacionamentos interpessoais, de consumo de produtos, de experiências de viagens para as cidades sedes etc., após o encontro com os eventos). É possível considerar as noções aristotélicas de “essência” (estrutura do evento) e “acidente” (ação de cada sujeito, individual no evento coletivo) em uma cadeia significativa, cujos símbolos estão em oposição, para a “concretização” e a “totalização” dos sentidos sócio-históricos. A “concretização” dos sentidos corresponde ao “valor de nação”, segundo Sahlins (2007), enquanto a “totalização” é construída pelos indivíduos, as parcelas sociais integrantes do todo. Assim, o “acontecimento” ou o evento que eclode (Copa ou Olimpíadas, por exemplo) possui um significado histórico (fato com datas e atores sociais envolvidos) e um simbolismo (de união com as nações, como no ritual de um casamento), além de “vestígios” deixados (“legados”, marcas) que impactam o povo e sua terra para o futuro. Segundo o autor, é possível considerar que um Megaevento como os esportivos são um campo de união linguística (das línguas dos indivíduos), social (das culturas que se encontram, defrontam) e política (de hierarquias e classes sociais), cuja concretização é representativa de forças dos indivíduos históricos e da totalização do simbolismo ou significado histórico, produto dos eventos, encontros, passagens de tempo (história) e sentidos (memória). De acordo com Damo (2013), os Megaeventos possuem “afinidades eletivas”, ou seja, signos que os certificam como aceitáveis e direcionados para locais eleitos, sobretudo do ponto de vista mercadológico, antes que político e social, para um suposto bem comum. Embora os países sede tenham seus problemas políticos e de infraestrutura social, esses fatores ficam em segundo plano quando se trata da eleição desses locais para os Megaeventos esportivos. Na Copa de 2014, por exemplo, todos os brasileiros pareciam estar insatisfeitos, a direita tanto quanto a esquerda no poder, o povo contra os vínculos partidários da direita e contra as medidas impopulares da esquerda (aumento de preços, desemprego, trânsito caótico em função de obras etc.), dando início a manifestações em Porto Alegre com o aumento das passagens, que se espalharam pelo país. Essas manifestações se espalharam pelo país e foram associadas aos investimentos na Copa de 2014, em outras cidades, como São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, unindo movimentos de esquerda, anarquistas, esposas de militares, estudantes pelo passe livre etc. Partidos políticos e representantes da mídia (imprensa, rádio e televisão, por exemplo) não eram bem-vindos. A “força” das “manifestações” pré-Copa 2014, segundo o autor, pode ser comparada à mobilização do próprio povo, da massa, do Público, como em 1992, quando houve mobilização pelo impeachment do ex-presidente Fernando Collor de Melo; en-



quanto a “fraqueza” das “manifestações” pré-Copa pode ser devida à ausência de um “líder”, uma celebridade carismática que simbolizasse a experiência do indivíduo orientando o povo, a massa, o Público. Fazendo-se outra analogia, na Copa de 1970, a seleção representa o Brasil que deu certo (união de raças, povos, alegria, futebol arte, superação na adversidade política e econômica, nomeada como seleção da Confederação Brasileira de Futebol-CBF) e, na Copa de 2014, a seleção rompe esse paradigma sendo associada pela mídia menos a CBF e mais a FIFA, uma federação internacional, além de passar pelos problemas tornados visíveis nas manifestações de rua pelo país. Mesmo que as manifestações não tenham tido o peso na mídia internacional que tiveram na mídia brasileira, houve consumo de símbolos na Copa 2014, que a elas foram associados, a exemplo da campanha de carros da marca FIAT 2013-2014, que nem era patrocinadora do evento, mas cujo slogan era “Vem pra rua, porque a rua é a maior arquibancada do Brasil”, com a participação da celebridade representada pelo grupo musical “O Rappa”, nesse comercial que saiu do ar após as “manifestações” (o slogan da campanha foi apropriado, agregado pelos manifestantes). Os Megaeventos esportivos podem ser pensados também como um “torneio de valor” (CURI, 2014), pois possuem caráter de valor positivo e negativo. A análise da Copa das Confederações, por exemplo, que serviu de teste para a Copa de 2014 seria um modelo do torneio de valores envolvidos, ou seja, trouxe valores positivos como a maneira diferenciada pela qual o Público consome o evento através da mídia (pela televisão em casa, no telão enquanto faz/consome churrasco, no bar, interagindo na internet enquanto trabalha etc.), em face de outros valores negativos (com a terceirização da produção para o evento, a edição dos jogos segundo o manual da FIFA, a disputa simbólica com os questionamentos ligados à política e as manifestações nas ruas, que foram se tornando escassas durante os jogos e foram associadas também aos investimentos financeiros). A esse torneio de valor, acrescentam-se os questionamentos sobre os Estados não escolhidos, o engajamento popular e empresas patrocinadoras, a não ênfase de jornalistas estrangeiros sobre possíveis problemas do país durante a Copa das Confederações e a Copa do Mundo de 2014. Por outro lado, durante a Copa de 2014 houve a cobertura positiva dos interesses globais das instituições envolvidas, como o governo, o Sindicato dos engenheiros e arquitetos, as empresas ou marcas patrocinadoras e a mídia, no que se referiu à cultura (linguagens, culinária, costumes, gostos musicais etc.). Segundo Curi (2014), podemos pensar que há sempre uma disputa pela ordem do discurso oficial e que essa disputa pelo sentido social e pelo “legado” histórico para a memória construída na/pela mídia se sobressai a um valor moral positivo ou negativo, em segundo plano, a entrar no esquecimento. Appadurai (2008) trata da discussão de qual o valor que importa em cada relação humana, com o acesso dificultado ou facilitado ao poder em termos de categorias, tais como ser uma cidade ou país moderno; manifestar-se por transporte, saúde, educação, ser favorável ou contrário ao governo etc., durante Megaeventos como a Copa do Mundo. De acordo com o autor, é um privilégio aos poderosos participar de Megaeventos ou grandes exposições de sua figura na disputa ou “torneio de valor” com seu Público (o Povo, os Torcedores, a Nação), mas também um grande risco de abalar seu poder nessa





disputa ou torneio de valor, em que está em jogo a disputa de sentidos do “bom” ou “mau” governo e sua relação com a “necessidade” ou “não” de Megaeventos esportivos em um país; assim como podemos pensar após as vaias recebidas pela presidente Dilma ao estar presente em um jogo da Copa do Mundo de 2014. Brum (2013) resalta o papel social dos Centros de Tradição Gaúcha (CTG) e do Movimento de Tradição Gaúcha (MTG), desde 1947, ou seja, uma “tradição inventada”, criada e associada simbolicamente ao acontecimento histórico, cultural e social da Revolução Farroupilha, assim como foi inventada a “tradição grega” de conduzir a tocha e acender a pira olímpica, desde as Olimpíadas de 1936 em Berlim, cuja exibição está presente no documentário Olympia (1936), dirigido por Riefenstahl (1938), como estratégia sutil de propaganda do partido Nazi antes da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), pois o Público das Olimpíadas sorria e interagiu a cada vitória ou derrota com emoção e parecendo bem, em face da situação política e econômica que se desenhava antes da Segunda Guerra Mundial. É possível comparar também os CTGs e o MTG, feiras paralelas ao ENARTE, com a Liga das Escolas de Samba do Rio de Janeiro (LIESA) e às escolas de samba como a Mangueira, no Rio de Janeiro, em termos das proporções carnavalescas, ou seja, pelo apelo ao Público internacional e à visibilidade da mídia global. Isso, porque o MTG de 2014 reuniu cerca de 60 mil pessoas e 1500 entidades como o Rancho da Saudade, o qual recebeu o prêmio de melhor MTG pela quinta vez consecutiva, garantindo o *status* de representante oficial da “tradição da cultura gaúcha” no exterior, de colonização alemã do Brasil para o mundo. A movimentação da cidade de Santa Cruz do Sul, com cerca de 120 mil habitantes, que recebe anualmente, durante o ENARTE, por volta de 60 mil pessoas, pode ser comparada ao “maná” do tradicionalismo gaúcho, remetendo a Mauss (2003), pois se trata de uma “bênção”, como uma mercadoria que não se troca por outra nem por dinheiro (Appadurai, 2008), mas que a partir da dádiva significa a própria experiência da emoção vivida, sem objetividade preestabelecida, determinada. Essa bênção ou experiência de superação de limites pode também ser associada a “liminaridade” (Turner, 2005), pois é constitutiva de uma ritualidade mística para o povo gaúcho, cuja cidade (marca, símbolo) sede tem uma capacidade pequena, mas representa convivência maior com o Público durante o evento. Vargas e Viotti (2013) tratam de Megaeventos como parte da cultura do empreendedorismo a partir de um evento chamado “Arte de Viver” (EADV), que reúne eventos das religiões irmanadas pelo espírito da “Nova Era” global, em feiras paralelas como “O Planeta Medita”, o qual, por exemplo, era orientado por um guru indiano e um padre católico, além de outros atores sociais como representantes do governo argentino, empresários e o Público local e internacional de eventos semelhantes. No caso de uma acusação de “corrupção”, por exemplo, um preconceito ou a categoria cujo sentido é cristalizado, naturalizado, o evento “Arte de Viver” também foi acusado de fomentar “corrupção”, em detrimento dos depoimentos de bem-estar por parte de participantes e do sentimento de humanização experimentado no evento pelos entrevistados. O êxito pessoal com a espiritualidade representa a prosperidade social e global que sobressai aos aspectos negativos, como seriam a categoria “corrupção” que teria impedido a conclusão de obras na cidade sede



de um Megaevento. Segundo os autores (2013), outro exemplo é a resposta de alienígenas a dirigentes (do planeta ou de um Megaevento) - tal como um Público estrangeiro ou estranhos ao tema de um Megaevento, como são os não torcedores de futebol, os quais torcem pela seleção de seu país na Copa do Mundo - a saber, que o sucesso se deve a 5% de sonhadores e 95% de simpatizantes, “amigos”, “crentes”, os que acreditam na superação de dificuldades e movem o mundo (tocam o Megaevento, o fazem funcionar).

### 3. O Público do Megaevento Festival Folclórico de Parintins - AM: sujeito consumidor, cidadão e leitor do discurso de mercado

De acordo com o Ministério do Turismo (cf. <http://www.amazonianarede.com.br/portal-do-ministerio-do-turismo-destaca-o-festival-de-parintins/>), o Festival Folclórico de Parintins, no Estado do Amazonas, Brasil, acontece no mês de Junho, durante três dias e é considerado atualmente um dos eventos populares da região Norte, de grande expressão dentro e fora do país. Sobre o Megaevento, desde 1913, as comemorações na ilha de Parintins (por volta de 369 km de Manaus, capital do Estado Amazonas) são associadas a uma lenda transmitida de geração em geração por índios catequizados pelos padres jesuítas, objetivando a harmonia entre colonos brancos, negros e indígenas acerca do ritual da alimentação, ou seja, uma bênção (como um “maná”) perpetuada em um momento simbólico de dádiva, obrigação social de dar-receber-retribuir e queima de riquezas, conforme Malinowski (1976) e Mauss (2003). No que se refere ao Público, em 1965, durante o período de ditadura militar brasileira, a intervenção do governo federal na organização do Festival Folclórico de Parintins torna-o um dos símbolos da cultura nacional, uma vez que a organização era inicialmente feita pela própria população da região, seu “Público” primeiro e final. Podemos dizer, remetendo a Gastaldo (2006), que uma espécie de “clubismo” (pelo boi Garantido ou pelo Caprichoso) torna-se “nacionalismo” em Parintins, desde 1965. A esse Megaevento cultural é possível associar também a “dramatização” da vida social para Turner (2005), e a questão da “prosperidade” como produto do “espiritualismo” e do “empreendedorismo” para Vargas e Viotti (2013), pois o Festival põe em jogo ou disputa o “valor do trabalho” da população da Região Norte, ao mesmo tempo, “experimentado com prazer” pelo “Público” local (o povo amazonense, povos da floresta amazônica) e pelo “Público” global (demais brasileiros e estrangeiros). Foi possível entender também pela análise feita sobre o tema, que o “Público” local ou povo amazonense é significado no plural, como “povos da floresta” e “torcedor” no dizer da mídia pesquisada (Amazônia na rede, 2013, 2015; Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, 2015).





O Festival iniciou em 1965 e, durante muitos anos, foi organizado pela própria população de Parintins, segundo o MTur. No espetáculo a céu aberto, em formato de ópera, os bumbás Garantido e Caprichoso, traduzem em suas apresentações a cultura dos povos da floresta nos versos das toadas e nos detalhes dos adereços produzidos por artistas amazonenses (cf. <http://www.fapeam.am.gov.br/estudo-analisa-efeitos-socioeconomicos-do-festival-folclorico-de-parintins-para-o-municipio/>).

(...)

Já o presidente do Caprichoso, Joilto Azedo, assegura que o torcedor vai reconquistar o título este ano. “Os preparativos para a apresentação do Caprichoso já estão 90% concluídos e o tema “Amazônia” será apresentado de uma forma inovadora, mostrando todos os povos que vieram para cá formar a grande miscigenação dessa região”, explicou” (cf. <http://www.amazonianarede.com.br/comeca-a-contagem-regressiva-para-o-festival-de-parintins/>).

Em termos de Legado também houve uma cooperação publico-privada formadora de blocos de poder (Mascarenhas, 2011), pois, de 1985 a 1988, um “Bumbódromo” de madeira foi fundado e, em 2013, foi modernizado e ampliado pelo governo do Amazonas para receber cerca de 70 mil turistas, tal como acontece com estádios olímpicos e de futebol em Megaeventos esportivos, segundo estimativa da Empresa Estadual de Turismo - Amazonastur (cf. <http://www.amazonianarede.com.br/portal-do-ministerio-do-turismo-destaca-o-festival-de-parintins/>). Quanto aos mitos dos povos da floresta Amazônica ou à Lenda e ao ritual, o Megaevento Festival Folclórico de Parintins representa um “torneio de valor” ou disputa de sentidos, conforme Appadurai (2008), pois apresenta a relação entre coisas trocadas entre pessoas em dois grandes grupos (os “bois” Garantido e Caprichoso) há mais de cem anos. Esses “bois” ou “bumbás” apresentavam inicialmente o folclore do “boi-bumbá”, uma variante do “bumba-meu-boi nordestino”, com músicas, fantasias e alegorias, nas ruas da ilha de Parintins (Fiori; Rodrigues, 2014; Silva, 2014). Os bois encenam a lenda de indígenas catequisados por jesuítas sobre a camponesa grávida Catirina e seu esposo Negro Francisco, o qual mata um boi branco, o favorito (do “coração”) de seu patrão, para satisfazer o desejo dela e, ameaçado de morte por ele, chama um pajé para ressuscitar o boi, que volta preto (com uma estrela), mas salva a vida do casal. Em 1913, surgiu o grupo do “boi Garantido” (branco do coração vermelho na testa) e, em 1922, o grupo do “boi Galante”, renomeado em 1925 como “Caprichoso” (preto da estrela azul na testa). O Garantido, branco e do coração vermelho na testa, é chamado “boi do povão”, por manter o ritmo tradicional de músicas consideradas típicas (do Norte e Nordeste do Brasil); enquanto o Caprichoso, preto e da estrela azul na testa, é considerado o “boi da elite” ou da ilha de Parintins e associa-se a canções consideradas modernas e mais aceleradas. O “torneio de valor” ou disputa de sentidos ficou acirrado, ou seja, tornou-se uma superprodução (“ostentação”) para o Brasil e o mundo com a construção do “Bumbódromo”, que é uma “megarena”, o palco ou estádio de



um “espetáculo” para a sociedade, no dizer de Debord (1997), comparável aos desfiles de escolas de samba do Rio de Janeiro, atraindo cerca de 100 mil pessoas, a mídia e marcas dentro e fora do país, nos três dias de Junho, quando acontece. Além disso, tal como acontece em Megaeventos esportivos (Copa e Olimpíadas), o Festival Folclórico da ilha de Parintins conta com torcedores uniformizados para os dois bois, e o “clubismo” do restante do ano cede ao “nacionalismo” (Gastaldo, 2006) durante os três dias em que acontece. Em 2015, o 50º Festival Folclórico de Parintins, aconteceu de 26 a 28 de Junho, na ilha de Parintins. O “boi da elite”, o Caprichoso venceu este Megaevento, que foi promovido pelo Governo do Amazonas através da Secretaria de Estado de Cultura, com Apoio do Ministério da Cultura, e Patrocínio das marcas: Coca-Cola, Bhrama, Bradesco, Petrobras, Correios, Eletrobrás e Vivo. Trouxe aproximadamente 100 mil pessoas (cf. <http://www.turismo.gov.br/assuntos/15-editoria-c/4918-imagina-sem-a-copa.html>). O Governo do Estado do Amazonas investiu em 2015 R\$ 9.653.152,64 nos bumbás Garantido (branco e vermelho) e Caprichoso (preto e azul) para a realização do Festival Folclórico (cf. <http://www.amazonianarede.com.br/comeca-a-contagem-regressiva-para-o-festival-de-parintins/>). A verba foi utilizada na operacionalização e logística dos jurados, nas apresentações, iluminação e sonorização do Bumbódromo. Mobilizou aproximadamente 80 profissionais atuando diretamente no Megaevento e 250 alunos do Liceu de Artes e Ofícios Claudio Santoro da unidade de Parintins, que se apresentaram dançando, tocando e cantando as toadas dos bois. O Caprichoso (“boi da elite”, preto com estrela azul) ganhou a disputa de valor, com o tema “Amazônia”, mostrando todos os povos que vieram para formar a miscigenação da região amazônica (brancos, índios e negros); enquanto o Garantido (“boi do povão”, ganhador de 2014, branco com coração vermelho) trouxe o tema “Vida”, apresentando o trabalho regional, o que não garantiu o interesse do “Público” local, pois não saiu da rotina da “vida” cotidiana, característica sine qua non de um Megaevento, embora fosse atrativo como novidade para o “Público” estrangeiro, global. De acordo com o governador do Amazonas, José Melo (cf. <http://www.amazonianarede.com.br/comeca-a-contagem-regressiva-para-o-festival-de-parintins/>):

Este ano é uma edição emblemática do Festival Folclórico de Parintins. Ao longo desses 50 anos os bois Garantido e Caprichoso ganharam notoriedade internacional e já podem ser considerados um dos principais expoentes da cultura brasileira ao redor do mundo.

Trata-se de um Espetáculo a céu aberto, para o Público local, nacional e internacional, em formato de “ópera”. É o que Bourdieu (1997, p. 126) denominou “planetarização do espetáculo”, pois a transmissão atual se dá via internet para televisões e redes de outros países. Desde 2008, a Rede Bandeirantes detinha os direitos de transmissão. Em 2015, a Rede de Televisão Record passa a fazer a transmissão para mais de 80 países por seu canal internacional (Record News e Tv Record Network) e no Brasil com a afiliada Tv A Crítica (cf. <https://www.youtube.com/watch?v=stPdRxYLFV4&feature=youtu.be&a>); além do canal a cabo StarOne C3 (frequência 3917V3750).



Podemos identificar, assim, os “principais atores sociais” dessa “dramatização teatral”, segundo Turner (2005), como os dois “bois”, denominados “bumbás” na linguagem indígena ou dos povos da floresta Amazônia e de seus Torcedores (o “Público”), uma vez que a criação do gado foi muito importante na região Norte desde a colonização do país. Os “bumbás” Garantido (“boi do povão”, branco com coração vermelho na testa) e Caprichoso (“boi da elite”, preto ou da cara preta, com estrela azul na testa) traduzem para o “Público” local e global, em suas apresentações, a cultura dos povos da floresta, através dos adereços produzidos por artistas amazonenses e dos versos das toadas cantadas e tocadas por eles. O Megaevento Festival Folclórico de Parintins acontece na Arena do Bumbódromo, mas, tal como ocorre com as “Fan Fest” nas Copas do Mundo (Borges, 2013), também pode proporcionar emoção ao “Público” ou ser experimentado em outros espaços, através de televisões nos bares, telões nas praias e praças da ilha de Parintins, rádio ou tv nos churrascos das casas da população local etc. É possível destacar também “outros atores sociais” e “Categorias” envolvidos no Megaevento Festival Folclórico de Parintins (Silva, 2014), tais como: as Torcidas, os Participantes, a Arena, o Júri, o Tempo, o Apresentador, as Cores, as Alegorias, as Músicas e os Títulos. Os bois dividem espaço com figuras da lenda (Pai Chico ou Mateus, Mãe Catirina, Amo ou dono do boi, Sinhazinha, os dois Bois, Vaqueiros, Índios, Índias, Caboclos, Burrinha, Pajé e Cazumbá ou ser mágico que simbolizaria o desconhecido, estranhamento, a morte, o mal) e personagens folclóricas comemoradas em cada região onde se dança o boi bumbá (Curupira, o protetor da floresta, e Iara, a mãe das águas, por exemplo). “Festejos oriundos do Festival” acontecem em diversas cidades brasileiras, sobretudo no Norte e Nordeste, mas também no Sudeste, como Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro e também nas regiões Centro-Oeste e Sul. Mudam de nome conforme a cultura local: “boi de reis” no Espírito Santo, “boi de jacá” em São Paulo, “boi bumbá” no Amazonas, “bumba meu boi” no Ceará, “bumba boizinho” ou “boi mamão” no Rio Grande do Sul etc. (cf. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Festival\\_Folcl%C3%B3rico\\_de\\_Parintins](https://pt.wikipedia.org/wiki/Festival_Folcl%C3%B3rico_de_Parintins)). As Torcidas dos bois ocupam cerca de metade do Bumbódromo em Parintins, animando o desfile coreografado e fazendo silêncio na passagem do boi “inimigo” (adversário), sob risco de “perda do poder” simbolizado em pontos, parafraseando Appadurai (2008). Os Participantes são por volta de 3.500 pessoas para cada boi, divididos em 30 “tribos”, como se fossem alas de escolas de samba, também com “porta-bandeira” dotada do símbolo de um dos bois e uma “cunhã-poranga”, como se fosse uma rainha da escola, representando a índia mais bela. A Arena do espetáculo tem o formato interno da cabeça de um boi estilizado (“Bumbódromo”) e abriga cerca de 35 mil pessoas, pois apenas 5% dos ingressos são vendidos, entre 250 e 330 Reais, sendo o restante cedido gratuitamente às Torcidas (de cortesia, para “celebridades”, convidados de honra etc.), o que chegou a aumentar o “Público” em 100 mil pessoas. O Júri é composto por 9 jurados que, em geral, são Antropólogos e especialistas em Folclore, avaliando 21 itens, desde a evolução dos bois, o desempenho do Apresentador, a beleza das Alegorias e o ritmo das baterias, dentre outros. O Tempo de desfile de cada boi é avaliado por três noites em Junho de cada ano, com apresentações de 2 horas e 30 minutos por dia, quando há



mudança nas Alegorias e alas das 30 “tribos” (grupos da evolução de temas), ensaiadas com 6 meses de antecedência nos chamados “currais”, que equivalem simbolicamente a “quadras” de escolas de samba. O Apresentador de cada boi é um “mestre-de-cerimônias” (MC), que direciona o discurso narrado com uso de microfone, tratando do enredo desempenhado nas Alegorias e 30 Alas, como o fazem os narradores televisivos em jogos e durante os desfiles carnavalescos; e uma curiosidade é que, em 2014, o MC do boi Caprichoso (de 17 anos) era irmão do MC do boi Garantido, mantendo o clima de espiritualismo e prosperidade de ambos, no dizer de Vargas e Viotti (2013). As Cores dos bois não podem se misturar nos desfiles, respeitando-se o uso principal de branco e vermelho do boi Garantido, e do azul e preto do boi Caprichoso, sendo que o Júri usa caneta verde, tradicionalmente associada à floresta e até mesmo as marcas patrocinadoras investem na rivalidade de cores, como fez a Coca-Cola ao completar 15 anos de Patrocínio em 2009, lançando as latinhas comemorativas vermelha do Garantido e azul do Caprichoso, ou como fazem todas as marcas patrocinadoras que associam suas Cores temporariamente às cores dos bois que defendem; com exceção das Cores oficiais do Brasil (verde e amarelo) que permanecem inalteradas (cf. <http://festivaldeparintins.blogspot.com.br/>). As Alegorias dos bois assemelham-se àquelas do Carnaval no Rio de Janeiro, pois são levadas por aproximadamente 300 pessoas, com personagens gigantescos dos bois que chegam a 12 metros de altura por 40 de comprimento. Já as Músicas, de forma diferente do que acontece no Carnaval carioca, no qual cada escola apresenta um único samba enredo com a mesma temática, na ilha de Parintins, a cada boi correspondem 15 a 22 toadas, que são as canções típicas dos amazonenses, de melodias simples e curtas sobre o lendário boi-bumbá, ao som de 400 a 600 músicos tocando instrumentos típicos históricos e modernos (maracá, cuica ou pandeiro de onça, pandeirão de cabra, matraca, tamborinho de cutia, zabumba, tambor de fogo ou couro cru, saxofone, clarineta, trombone, pistão, banjo, bumbo e tarol), na formação das baterias das Alegorias. O boi Garantido (vermelho e branco, do coração, do “povão”) surgiu em 1913 e obteve seu 24º Título em 2014, enquanto o boi Caprichoso (azul e preto, da estrela, da “elite”) surgiu em 1925 e obteve em 2015 seu 17º Título. A Mídia e o governo brasileiros exercem poder sobre todos esses “atores sociais” e “categorias”, pois articulam essas forças envolvidas, ao gerenciá-las para manterem viva a tradição inicial e a atual (transformada pelos recursos tecnológicos) na memória local e global, tal como apresentado no Teaser “Parintins 2015” (cf. <https://www.youtube.com/watch?v=srPdRxYLFV4&feature=youtu.be&a>). O Megaevento Festival Folclórico de Parintins foi associado ao Megaevento Copa do Mundo 2014, pois a estrela da elite do Norte “Caprichoso” (azul) e o coração do povo “Garantido” (vermelho) foram relacionados a muitas promoções e propagandas como ferramentas de Comunicação Integrada de Marketing, em que o símbolo do tatu-bola Fuleco aparecia ao lado dos bois sob suas marcas de produtos/serviços patrocinadores, além dos símbolos dos governos do Estado Amazonas e do Brasil. Trata-se de uma recepção do “Público” fora dos grandes eixos urbanos e além dos temas clássicos da Antropologia do Esporte, de acordo com Fiori e Rodrigues (2014). Assim, o ímpeto da Torcida ou do “Público” parecem gerar símbolos do Boi e da Copa unidos por um



sentimento coletivo de disputa de sentidos ou torneio de valor, em que o “clubismo” ou a representação dos bois nas Alegorias se tornam “nacionalismo” ou torcida do Brasil ou do mundo, parafraseando Gastaldo (2006).

No Festival Folclórico de Parintins trata-se de um público, portanto, que é sujeito consumidor, cidadão e leitor do discurso do Festival, pois consome música, arte e cultura, ao mesmo tempo em que constitui a identidade local com símbolos de amplitude nacional do bumbá que circula o país e lê ou interpreta tais signos verbais e não verbais como elementos constitutivos dessa parte do Brasil (um ilha no Estado Amazonas) que representa a Amazônia, sinédoque ou parte do todo Brasil para o planeta, o mundo, o estrangeiro, o outro. Obedecendo às leis de mercado, embasadas no texto da mídia, segundo Payer (2005, p. 19), tais signos verbais e não verbais escapam à invisibilidade social ou ao anonimato forçado do sujeito de mercado, consumidor, em que não ser bem sucedido é não ter visibilidade, não ser.

## Considerações finais

Quanto mais trabalho pela união das temáticas dos Bois no verde e amarelo unificador da Seleção, mais aparece a diferença complementar dessa rivalidade do vermelho Garantido, com o tema rotineiro “Vida” versus o azul Caprichoso, com o Tema Vencedor “Amazônia”, de interesse global. Em outras palavras, a estrela da elite Caprichosa venceu no coração do povão Garantido, mostrando a força vital do pulmão do mundo, do país do tatu-bola ficando para a história ou na memória do planeta.



## Referências

---

- AMAZÔNIA NA REDE (30/06/2013). Portal do Ministério do Turismo destaca o Festiva de Parintins. Disponível em: <http://www.amazonianarede.com.br/portal-do-ministerio-do-turismo-destaca-o-festival-de-parintins/>. Acesso em: 4 de julho de 2015.
- APPADURAI, A. *A vida social das coisas*. Niterói: EdUFF, 2008. P. 15 – 88.
- BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BORGES, F. O papel da FIFA Fan Fest na Copa do Mundo da África do Sul. *Horizontes Antropológicos*, ano 19, Nr 40, 2013. P. 201 – 230.
- BOURDIEU, P. Sobre a televisão. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. P. 121 – 126.
- BRUM, C. Em busca de um novo horizonte: o encontro de artes e tradição gaúcha e a universalização do tradicionalismo. *Horizontes Antropológicos*, ano 19, Nr 40, 2013. P. 311 - 342.
- CURI, M. A disputa pelo legado em Megaeventos esportivos no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, ano 19, Nr 40, 2013. P. 65 – 88.
- \_\_\_\_\_. *Da rua para a rede: a Copa das Confederações 2013 no Brasil*. Ponto. Urbe (USP), v. 14, p. 21, 2014.
- DaMATTA, R. *A bola corre mais que os homens*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006. P. 172 – 204.
- DAMO, A. A Copa da Manifestações: afinidades eletivas entre Megaeventos. In: *37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013, Águas de Lindóia-SP. Anais do 37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013*.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FEATHERSTONE, M. *Consumer culture and postmodernism*. London: Sage, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Global culture*. London: Sage, 1990.





FESTIVAL DE PARINTINS (23/05/2011). Disponível em: <http://festivaldeparintins.blogspot.com.br/>. Acesso em: 4 de julho de 2015.

FESTIVAL FOLCLÓRICO DE PARINTINS. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Festival\\_Folcl%C3%B3rico\\_de\\_Parintins](https://pt.wikipedia.org/wiki/Festival_Folcl%C3%B3rico_de_Parintins). Acesso em: 4 de julho de 2015.

FIORI, A. L.; RODRIGUES, R. A. Copa, Estrela e Coração - as cores e os sentidos de Parintins/AM durante a Copa do Mundo no Brasil e o Restival Folclórico do Boi Bumbá. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP - PONTOURBE*, nº 15, 2014. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/2424>. Acesso em 4 de julho de 2015. P. 1-13.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola, 1996.

FUNDAÇÃO DE AMPARO A PESQUISA DO ESTADO DO AMAZONAS - FAPEAM (13/03/2015). *Estudo analisa efeitos socioeconômicos do Festival Folclórico de Parintins para o município*. Disponível em: <http://www.fapeam.am.gov.br/estudo-analisa-efeitos-socioeconomicos-do-festival-folclorico-de-parintins-para-o-municipio/>. Acesso em: 4 de julho de 2015.

GASTALDO, E; GUEDES, S. *Nações em campo*. Niterói: Intertexto, 2006. P. 39 - 72.

\_\_\_\_\_. *Pátria, chuteiras e propaganda*. São Paulo: Annablume, 2002. P. 17 - 62.

HELAL, R.; CABO, A. *Copas do Mundo: comunicação e identidade cultural no país do futebol*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014. P. 13 - 36.

HOLLANDA, B; ET AL. *Olho no lance*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. P. 168 - 189.

HORNE, J.; MANZENREITER, W. *An introduction to the sociology of sports mega-events*. In: HORNE, J.; MANZENREITER, W. *Sport mega-events*. Oxford: Blackwell Publishers, 2006, p. 1-24, 2006.

KOTLER, P.; KARTAJAYA, H.; SETIAWAN, I. *Marketing 3.0*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas; SP: Editora da UNICAMP, 1990.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.







- MARX, K. (1867). *O capital*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008.
- MASCARENHAS, G. et al: *O jogo continua: Megaeventos esportivos e cidades*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011. P. 9 – 24.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- PAYER, M. O. *Linguagem e sociedade contemporânea - sujeito, mídia e mercado*. RUA - Revista do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade da Unicamp XI. NUDECRI. Campinas: Unicamp, 2005, p. 9-25.
- PÊCHEUX, M. (1975). *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- PORTER, M. E. *Estratégia Competitiva – Técnicas para Análise de Indústrias e da Concorrência*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.
- PRONI, M. et al. *Impactos econômicos de Megaeventos esportivos*. Belo Horizonte: Casa da Educação Física, 2014. P. 13 – 40, 153 – 162.
- REPÓRTER PARINTINS (21/01/2015). Disponível em: <http://www.reporter-parintins.com.br/lendo/governo-federal-fifa-e-cbf-apresentam-legados-da-copa-do-mundo-de-2014>. Acesso em: 4 de julho de 2015.
- RIEFENSTAHL, L. Olympia (1938). Parte 1: Olympia Part 1 Fest der Völker 1938. Parte 2: Olympia 1936 [Part 2 Das Fest der Schönheit]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lLnGqMoNXRI>; <https://www.youtube.com/watch?v=usTPricF8qo>. Acesso em: 27 de junho de 2015.
- ROCHA, E. Culpa e prazer: imagens do consumo na cultura contemporânea. In: Comunicação, Mídia e Consumo ESPM. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas do Consumo ESPM*. Vol. 2, Nº 3, 2005, p. 123-138.
- SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. P. 301 – 376.
- SÁNCHEZ, F. et al: *A copa do mundo e as cidades*. Niterói: EdUFF, 2014. P. 7 – 14.
- SILVA, C. C. da. Quando surgiu o Festival de Parintins? Abril.com. Edição 41, 2014. Disponível em: <http://mundoestranho.abril.com.br/materia/quando-surgiu-o-festival-de-parintins>. Acesso em: 4 de julho de 2015.
- TEASER “PARINTINS 2015”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=srPdRxYLFV4&feature=youtu.be&a>. Acesso em: 4 de julho de 2015.
- TEIXEIRA, R. Krig-Há, *Bandolo! Cuidado, Aí vem Raul Seixas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008. P. 16 – 55.





TURNER, V.: Floresta de símbolos. Niterói: EdUFF, 2005. P. 137 - 158.

VARGAS, P; VIOTTI, N. “Prosperidad i espiritualismo para todos”: um análisis sobre La noción de empreendedor em eventos masivos de Buenos Aires. *Horizontes Antropológicos*, ano 19, Nr 40, 2013. P. 343 - 364.

VOGEL, A.: *O pastor peregrino*. Niterói: EdUFF, 1997. P. 13 - 74.

WEBER, M. (1904). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Portugal: Covilhã; Lusofia; Press, 2010.



LABEDIS

Laboratório de Estudos do Discurso, Imagem e Som

Museu Nacional • Universidade Federal do Rio de Janeiro • Rio de Janeiro

[www.labedis.mn.ufrj.br](http://www.labedis.mn.ufrj.br)